

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

HİNT ANTİKÇAĞI VE ORTAÇAĞI'NDA MANTIK ÇALIŞMALARI

Erden Miray Yazgan Yalkın
250209082

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Yücel YÜKSEL

İstanbul 2015



DOKTORA

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : Erden Miray YAZGAN YALKIN Numarası : 2502090082

Anabilim/Bilim Dalı : Felsefe Anabilim Dalı Danışman Öğretim Üyesi : Doç. Dr. Yücel YÜKSEL

Tez Savunma Tarihi : 31.03.2015 Tez Savunma Saati : 14.00

Tez Başlığı : "Hint Antikçağı ve Ortaçağı'nda Mantık Çalışmaları"

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜ'NE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK		Kabul
2- Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU		
3- Doç. Dr. Yücel YÜKSEL		Kabul
4- Doç. Dr. Uğur ERKAN ERDEN		Kabul
5- Doç. Dr. Mahbube NAZLI İNÖNÜ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç. Dr. Enver ORMAN		
2- Doç. Dr. Mehmet OKTAY TAFTALI		Kabul

HİNT ANTİKÇAĞI VE ORTAÇAĞI'NDA MANTIK ÇALIŞMALARI

Erden Miray Yazgan Yalkın

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, Hint felsefi düşüncesinin ve mantık anlayışının özgün yapısını, mevcut kaynaklar ışığında, mümkün olduğu kadar Batı'lı anlamda felsefe ve mantık anlayışı ile sistematik bir karşılaştırma yapmadan ortaya koymaktır. Bu bağlamda Hint felsefi düşüncesinin ve mantık anlayışının oluşmasına ortam hazırlayan koşullar tarihi gelişimi içerisinde incelenmeye çalışılmıştır. Hint Antikçağı ve Ortaçağı'nda mantığın gelişmesine vesile olan önemli isimler, çalışmaları ile birlikte ele alınmıştır.

ABSTRACT

The purpose of this study is to introduce the genuine structure of Indian philosophical thinking and understanding of logic without comparing systematically with the Western philosophy and understanding of logic, in the light of the existing sources. In this context the conditions which helped the formation of Indian philosophical thinking and logic were tried to be analysed during its historical process of development. All the important figures which influenced the development of philosophy and logic in Ancient ages and Middle ages of India were taken in hand with their studies.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, Uzakdoğu'nun en önemli medeniyetlerinden birisi olan Hindistan'ın kendine özgü felsefe ve mantık anlayışı Hint Felsefi Düşünce Tarihi'nin Antikçağ ve Ortaçağı merkezinde incelenmeye çalışılmıştır. Beş bölümden oluşan çalışmamızın ilk bölümünde Hindistan'da felsefi düşüncenin oluşumu ve mantık çalışmalarının ortaya çıkış koşullarına değinilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Hint Antikçağı'nın ilk dönemi ele alınmış, bu dönemde ortaya çıkan ilk mantık çalışmaları Atma-vidya, Anviksiki-vidya ve Tarka-vidya çalışmaları ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Hint Antikçağı'nın ikinci dönemi incelenmiş, bu dönemin önemli mantıkçıları Aksapada Gautama, Arya Nagarjuna ve Mulamadhyamaka Karika'nın mantıkla ilgili özgün çalışmaları değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde Hint Ortaçağı'nın I. döneminde sistematik mantık çalışmalarıyla dikkat çeken dört önemli düşünür Vashubandu, Maitreya, Asanga ve Vatsyayana'nın hint mantığına katkıları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın beşinci bölümündeysen Hint Ortaçağı'nın II. dönemindeki epistemolojik mantık çalışmaları Buddhacı bir düşünür olan Dignaga ile Jaina düşünürlerinin ortaya koyduğu mantık anlayışı dâhilinde ele alınmıştır.

Bu çalışmayı başından sonuna sabır ve titizlikle takip eden, yıllardır desteği, önerileri ve katkılarıyla üzerimde büyük emeği bulunan çok değerli hocam Sayın Doç. Dr. Yücel YÜKSEL'e şükranlarımı sunarım.

Eserlerinden olduğu kadar bireysel katkılarından da istifade ettiğim, çalıştığım alanın önemli isimleri Prof. Dr. Jonardon GANERI ve Prof. Dr. Graham PRIEST ile düzenlediği kongrelerle çalıştığım alanda zenginleşmemi sağlayan Prof. Dr. Jean-Yves BEZIAU'ya; tezin hazırlanması esnasında yardımlarını gördüğüm sevgili meslektaşlarım Yrd. Doç. Dr. Murad OMay, İbrahim ÇETRES ve Berk ÖZCANGİLLER'e teşekkürü bir borç bilirim. En önemlisi çalışmam süresince gösterdikleri büyük sabır ve sevgi ile bütün yükümü sırtlayan değerli eşim Toros YALKIN'a, annem Sema YAZGAN ile babam Mehmet YAZGAN'a bütün kalbimle teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1
1. HİNDİSTAN’DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ.....	4
1.1. Hint (Felsefi) Literatürünün En Erken Kayıtları: Vêda’lar	4
1.1.1. Vêda’ların Tarihçesi	4
1.1.2. Vêda’ların Kapsamı	5
1.1.3. Vêda Sözcüğünün Etimolojik Kökeni ve Anlamı.....	6
1.1.4. Vêda’ların Türleri	7
1.2. Hindistan’ın Felsefi Düşünce Sistemlerinin Gelişiminde Belirleyici Olan İki Dönem	8
1.2.1. Vêdalar Çağı (M.Ö. 1500-500).....	9
1.2.1.1. Erken Vêdacı Dönem: Samitha Dönemi (M.Ö. 1500-1000).....	9
1.2.1.2. Geç Vêdacı Dönem: Brahmana Dönemi (M.Ö. 1000-750)	10
1.2.1.3. Geç Vêdacı Dönem: Upanishad’lar Dönemi (M.Ö. 750-500)	12
1.2.1.3.1. Brahman-Atman Öğretisi	13
1.2.1.3.2. Samsara ve Moksa Öğretisi	15
1.2.2. Vêda’lar Sonrası Dönem (M.Ö. 500 – günümüze kadar).....	15
1.3. Hindistan’da Mantıkla İlgili Çalışmaların Ortaya Çıkışı ve Gelişimi.....	17
2. HİNT ANTİKÇAĞI ÖN MANTIK ÇALIŞMALARI: ANTİKÇAĞ I. DÖNEM. 21	
2.1. Atma-vidya Çalışmaları.....	21
2.1.1. Samhitalar Dönemi Metinleri	21
2.1.2. Brahmana Dönemi Metinleri	22
2.1.3. Upanishad’lar Dönemi Metinleri	22
2.2. Anviksiki-vidya Çalışmaları.....	23
2.2.1. Anviksiki.....	23
2.2.2. Anviksiki-vidya: Medhatithi Gautama (~ M.Ö. 550).....	25
2.3. Tarka-Vidya Çalışmaları	27

2.3.1. Artha-sastra: Kautilya (~ M.Ö. 350-275)	27
2.3.2. Katha-vatthu: Moggaliputta-Tissa (~ M.Ö. 327-247)	28
2.3.3. Vaisesika-sutra: Kanada Kashyapa (~ MÖ. 300-?)	29
2.3.4. Charaka-samhita: Acharya Charaka (~ MÖ. 300-?).....	30
3. HİNT ANTİKÇAĞI SİSTEMATİK MANTIK ÇALIŞMALARI: ANTİKÇAĞ II. DÖNEM	37
3.1. Nyaya-sutra: Aksapada Gautama	37
3.1.1. Nyaya-sastra.....	37
3.1.1.1. Avayava.....	41
3.2. Mulamadhyamaka-Karika: Arya Nagarjuna (~M.S. 250-320)	45
3.2.1. MMK'da Svabhava ve Nasti Eleştirileri.....	49
3.2.2. MMK'da Buddhacı Öğretinin İki Temel Unsuru: Madhmayamaka ve Catuskoti	51
3.2.2.1. MMK'da Madhmayamaka'nın Uygulanışı	52
3.2.2.2. MMK'da Catuskoti'nin Uygulanışı	60
4. HİNT ORTAÇAĞI SİSTEMATİK MANTIK ÇALIŞMALARI (ORTAÇAĞ I. DÖNEM).....	69
4.1. Nyaya-bhasya: Vatsyayana (M.S. 350/400).....	69
4.2. Saptadasa-bhumi-sastra-yogacarya: Maitreya (~M.S. 400)	74
4.3. Prakaranarya-vaca-sastra & Mahayanabhidharma-samyukta-sastra: Arya Asanga (M.S. ~ 403-470)	78
4.4. Tarka-sastra: Vasubandhu (M.S. ~ 419-490)	80
5. HİNT ORTAÇAĞI EPİSTEMOLOJİK MANTIK ÇALIŞMALARI (ORTAÇAĞ II. DÖNEM)	85
5.1. Pramana-sammucaya: Dignaga (M.S. ~ 450/520)	85
5.1.1. Pramana-sammucaya-sastra.....	86
5.1.1.1. Pratyaksa	87
5.1.1.2. Anumana	87
5.1.1.3. Svarthanumana	87
5.1.1.4. Pararthanumana.....	88
5.1.1.4.1. Paksa-dharma	88
5.1.1.4.2. Hetu-cakra	90

5.1.1.4.3. Paksa-dharma'nın Hetu-cakra'da Uygulanışı ve Geçerli Çıkarım Örnekleri.....	91
5.1.1.5. Apoha	92
5.2. Nyaya-bindu: Dharmakrti (M.S. ~ 635-650).....	93
5.2.1. Pratyaksa	94
5.2.2. Svasthanumana.....	94
5.2.3. Parasthanumana	95
5.3. Jaina Düşünce Sistemi düşünürleri ve Mantık ile İlişkili Çalışmaları (Hint Ortaçağı I. Dönem ve II. Dönem).....	97
5.3.1. Jaina Bilgi Teorisi	99
5.3.1.1. Bilginin Edinilmesi ve Kaynakları.....	99
5.3.1.2. Bilginin Doğası	100
5.3.1.2.1. Mati-jnana	100
5.3.1.2.2. Kevela.....	101
5.3.1.3. Bilginin Güvenilirliği	101
5.3.1.4. Bilginin Türleri	101
5.3.2. Sabtabhangi & Syadvada	103
SONUÇ	110
KAYNAKÇA	115
ÖZGEÇMİŞ	121

GİRİŞ

Uzun süredir Batı’da Hint mantığı üzerine geniş çaplı çalışmaların yapılmakta olduğu bilinmektedir. Bu çalışmaların önemli bir kısmı bir inanç ve düşünce sistemi olan **Buddhacı** felsefenin mantık anlayışı üzerinedir. Bunun en önemli nedeni öyle görünmektedir ki **Buddhacı** mantık çalışmalarının sadece Çin mantığını değil diğer Antik Asya kültürlerindeki mantık çalışmalarını da büyük ölçüde etkilemiş olmasıdır.

Hint mantığı üzerinde yapılan çalışmaların bir diğer kısmı, *Hint kıyası* olarak adlandırılan *akıl yürütme biçimi* hakkındadır. İlk defa **Henry Colebrook** tarafından Batı’ya tanıtılan bu *kıyas* çeşidi, **Nyaya** düşünürlerince geliştirilmiş bir sistemdir. **Colebrook** ve sonraki düşünürlerin, bu konuyla ilgili çalışmalarının önemli bir kısmı, *Hint kıyasının Aristotelesçi kıyas ile benzer yanları var mıdır?* Bunlar birbirlerine indirgenebilirler mi? Birbirlerinden etkilenmişler midir? türünden sorulara cevap mahiyetindedirler. Bugün hala bu tür sorular üzerinden yürütülen tartışmalar devam etmektedir.

Bu tartışmaların yanı sıra, önemli bir mantık tarihçisi sayılan **Jozef Maria Bochenski**’nin **A History of Formal Logic** adlı eserinde, bütünlüklü bir sistem olarak felsefi düşüncesini ve formel mantık çalışmalarını, Batı’dan bağımsız bir şekilde geliştirmiş olan Hint uygarlığına atfettiği önem, Hint mantığı üzerine çalışmaların ne kadar gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.¹

Hint mantık çalışmaları, tarihsel bir önem taşıyor olmasının yanı sıra, son zamanlarda güncel mantık sorunlarına cevap verebiliyor olması nedeniyle de önem kazanmıştır. Modern literatürde *monoton olmayan akıl yürütme sistemleri* içerisinde yer alan Hint çıkarım biçimleri, sentaks ve semantiğin uyumlu bir birlikteliğini sergiliyor olmaları bakımından *aktüel akıl yürütme süreçlerinin* bilgisayar ortamında modellenmesi işlemlerine çok boyutlu ve derinlikli katkılar sağlamış, yapay zekâ araştırmalarına da yeni bir perspektif kazandırmışlardır.

Bu çalışmanın öncelikli amacı, Hint uygarlığının kendisine has mantık faaliyetlerini, alanın önemli isimleri ve çalışmaları üzerinden sistematik bir şekilde

¹ Bkz.: J. M. Bochenski, **History of Formal Logic**, University of Notre Dame Press, 1956.

serimleyebilmektir. Farklı bir uygarlığın mantık alanındaki çalışmalarını anlamak, bunların arasındaki ilişkileri kavramak, şüphesiz, söz konusu uygarlığın düşünce yapısını bir bütünlük içerisinde görebilmekle mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmanın Hint inanç sistemleri ve felsefi düşüncesi göz ardı edilerek yapılabilmesi söz konusu olamaz. Bu alanın en büyük otoritesi sayılan Hintli tarihçi **Satischandra Vidyabhusan**'ın **A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools** adlı eseri, böyle bir amaç için en temel kaynak durumundadır. Ne var ki eser incelendiğinde, kültürel bakımdan son derece zengin bir geçmişe sahip olan Hint düşünce dünyasının, sadece mantığa ilişkin literatürünün bile tüm yönleriyle taranması ve işlenmesinin ne kadar zorlu olacağı kolaylıkla anlaşılabacaktır. Bu nedenle çalışmamızda, Hint mantık tarihinin tek başına bir inceleme konusu olacak kadar kapsamlı ve derinlikli **Hint Modernçağı** üzerinde durulmayacak, ancak bu dönemi öncelmesi ve ona zemin teşkil etmesi bakımından büyük öneme sahip **Hint Antikçağı** ve **Ortaçağı** incelenecektir.

Hint düşünce tarihinde **Véda** olarak bilinen metinler büyük önem taşımaktadır. **Védalar**, klasik Hint felsefesinin en eski metinleridirler. Kimin tarafından yazıldıkları bilinmeyen, kutsal olarak kabul edilen bu eserler Hint **Arya**'ların, kuzeybatı ovalarına göçlerinden itibaren, bu bölgedeki **Ganj Vadisi** topraklarını ıslah edip yerleşik hayata geçerek M.Ö.6. y.y.'da ilk krallıklarını kurmalarına kadar geçen süre içerisindeki kültürel evrimlerinin çeşitli aşamalarını içermektedirler. Bu nedenle çalışmamızın *ilk bölümünde* **Véda**'lar tarihçe, kapsamı ve türleri bakımından ele alınacaktır. Daha sonra Hindistan'da felsefi düşüncenin gelişiminin ortaya konması bakımından **Védacı Dönem** ile **Véda'lar Sonrası Dönem** ve *mantık* çalışmalarının ilk örneklerine değinilecektir.

Çalışmamızın *ikinci bölümünde* **Hint Antikçağı**'nın ilk dönemi ele alınacaktır. Bu dönemde ortaya çıkan ilk mantık sistemi **Atma-vidya**, **Samhitalar Dönemi**, **Brahmana Dönemi** ve **Upanishad'lar Dönemi** metinleri üzerinden açıklanmaya çalışılacak, yine bu döneme ait **Methatithi Gautama**'nın **Anviksiki-vidya**'sı ile **Kautilya**, **Moggaliputta-tissa**, **Kanada Kashyapa** ve **Acharya Charaka**'nın çalışmaları dâhilinde ortaya çıkan **Tarka-vidya** çalışmaları tanıtılacaktır.

Çalışmamızın *üçüncü bölümünde* **Hint Antikçağı**'nın ikinci dönemi incelenecek, bu dönemin önemli mantıkçılarından **Aksapada Gautama**'nın **Nyaya-sutra**'sı ile form kazanan **Nyaya-sastra**'nın Hint mantığına katkısı ortaya konulacak, önemli bir **Buddhacı** düşünür olan **Arya Nagarjuna**'nın mantıkla ilgili çalışmaları değerlendirilecektir.

Çalışmamızın *dördüncü bölümünde* **Hint Ortaçağı**'nın I. dönemi itibariyle sistematik mantık çalışmalarıyla ön plana çıkan **Vashubandu**, **Maitreya**, **Asanga** ve **Vatsyayana** üzerine odaklanılacaktır.

Çalışmamızın *beşinci* ve son *bölümünde*, **Hint Ortaçağı**'nın II. döneminin karakteristiği olan epistemolojik mantık çalışmaları incelenecek, bu bağlamda **Dignaga**'nın algı ve çıkarım bilgisi ayrımı ve **Jaina** düşünürlerinin bilgi öğretisi temelli çıkarım yöntemi üzerinde durulacaktır.

1. HİNDİSTAN'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

1.1. Hint (Felsefi) Literatürünün En Erken Kayıtları: Véda'lar

Hindistan'da felsefi düşüncenin gelişiminde **Véda** adı verilen metinler büyük önem taşımaktadırlar. Hintli düşünürlerin bir kısmı, dogmatik bir anlayışla **Véda**'ları doğrulukları tartışılmaz metinler olarak görmüşler ve düşünce sistemlerini bu doğrultuda geliştirmişlerdir. **Véda**'ların temel prensipleri üzerine geliştirilmiş olan bu sistemler **Astika** olarak adlandırılmışlardır. Hintli düşünürlerin bir diğer kısmı ise **Véda**'ların otoritesini reddederek, bu metinleri eleştiren yeni düşünce sistemleri oluşturmuşlardır ki bu sistemlere **Nastika** adı verilmektedir.¹

1.1.1. Véda'ların Tarihçesi

Véda'lar sadece Hindistan'ın değil aynı zamanda **Arya** kültürünün de en erken kayıtları² olmakla birlikte Klasik Hint Felsefesinin de en eski metinleridirler. Kimler tarafından yazıldıkları bilinmeyen bu metinlerin ne zaman ortaya çıkmış olabileceklerine ilişkin çeşitli görüşler vardır: Mesela, Hint milliyetçisi olarak tanınan **Bal Gangadhar Tilak**, 1903 yılında yazmış olduğu "**The Arctic Home in the Vedas**" adlı eserinde **Véda**'ların ortaya çıkışının yaklaşık olarak M.Ö. altıncı binyıla kadar geriye gittiğini ileri sürmüştür. Bir Alman Hindolog olan **Hermann Jacobi** de **Tilak**'dan bağımsız olarak yapmış olduğu çalışmalara istinaden **Véda**'ların tarihinin M.Ö. beşinci binyılın ortalarına dayandırılabilceğini iddia etmiştir. Alman bir oryantalist olan **Martin Haug**, **Véda**'ların tarihini M.Ö. 2400'e dayandırırken, Oxford Üniversitesinde görev yapan bir başka Alman Hindolog **Max Müller** ise hepsinden daha geç bir tarihe işaret etmiştir. **Müller** bu konuda kendisine

¹ Modern Hint dillerinde **astika** ve **nastika**, genel olarak **teist** ve **ateist** kavramlarıyla karşılık bulurlar. Sanskrit Literatüründe **astika Véda**'ların otoritesine inanan ya da *ölümünden sonraki yaşama inanan* anlamına gelmektedir. Nitekim **nastika** kavramı da bunun tam tersi anlam taşır. Satischandra Chatterjee & Dheerendramohan Data, **An Introduction to Indian Philosophy**, Calcutta University Press, 1948, p. 6; Anton Dumitriu, **History of Logic**, Volume I, Abacus Press, 1977, p. 41.

² Chatterjee & Data, **a.g.e.**, p. 7; Vidyabhushana, **A History of Indian Logic: Ancient Mediaeval and Modern Schools**, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p. 1; Max Müller, **Six Systems of Indian Philosophy**, Longmans, Gren, And Co., London and Bombay, 1899, p. 43.

çıkış noktası olarak **Buddha**'nın³ doğumunu (M.Ö. 500) almış, **Véda**'ların kapanış bölümünün içerisinde yer alan **Upanishad**'ları, **Buddhacı felsefe** öncesine ait oldukları kabulüyle en erken M.Ö. 800'e tarihlemiş, dolayısıyla en eski **Véda** metninin M.Ö. 1200 dolaylarında üretilmiş olabileceğini iddia etmiştir.⁴ Bu görüşlerin hiç birisi ispatlanamamışsa da bugün Hindologlar arasında en çok kabul göreni **Müller**'inkidir.

Müller'in belirttiği üzere **Véda**'lar bize insan zihninin erken gelişimi ile ilgili hiçbir yerde bulamayacağımız kıymette türlü malumatlar sunarlar; ortaya çıkış tarihleri ne olursa olsun bir kültürel miras olarak dünya literatürünün çok önemli bir parçasıdır.⁵

1.1.2. Véda'ların Kapsamı

Véda'lar eskiçağ Hint efsanelerini, dini inançlarını ve görüşlerini, toplumun ahlaki ve politik düzeninin nasıl olması gerektiğine dair öğretici fikirleri konu edinen metinlerdir. Bu metinlerde, **Hint Arya**'ların kuzeybatı ovalarına göçlerinden itibaren bu bölgedeki **Ganj Vadisi** topraklarını ıslah edip yerleşik hayata geçerek M.Ö. 6. y.y.'da ilk krallıklarını kurmalarına kadar geçen süre içerisindeki kültürel evrimlerinin ve gelişimlerinin çeşitli aşamaları anlatılmaktadır. **Hindu**'lara göre, **Véda**'ların ilk örneklerinden olan **Mantra** (*kutsal söz*) metinleri insanlar tarafından yazılmamıştır. Bunlar, şeyleri *doğrudan gören/duyan/algılayan* (**s'ruti**, Sanskritçe *duymak* anlamına gelir) antik dönem bilgeleri **Rsis**'lere Tanrı tarafından öğretilmiştir. **Véda** metinleri, bu bilgiler tarafından ve sözlü anlatım yoluyla bir kuşak **brahmana**'dan bir diğer kuşak **brahmana**'ya aktarılmıştır.⁶

Eskiden rahiplerin, dua biçimleri, ilahiler, gizemli sözler içeren kurban törenlerine ilişkin bilgiler için başvurdukları ve sadece kendilerine sakladıkları

³ Türkçe metinlerde, adı anılan düşünürün isminin yazımına ilişkin farklı örnekler görülmektedir. Tezimizde, bu sözcüğü yabancı dildeki kaynakların genelinde gördüğümüz şekliyle yazmayı tercih ettik.

⁴ Dasgupta, **A History of Indian Philosophy**, Volume 1, Cambridge University Pres, 1922, p. 36; Hermann Kulke & Dietmar Rothermund, **Hindistan Tarihi**, çev. Müfit Günay, İmge Kitapevi, Ankara, Ağustos, 2001, s. 59.

⁵ Müller, **a.g.e.**, p. 46.

⁶ Kulke & Rothermund, **a.g.e.**, s. 58-59; Dumitriu, **a.g.e.**, p. 40.; Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 1.; Dasgupta, **a.g.e.**, p. 37, 39.

Véda’lar, eski çağlardan kalma pek çok bilgiyi günümüze taşımış ve böylece Hint kültürünün neredeyse her döneminde etkisini sürdürmüştür. Nitekim günümüzde de doğum, ölüm ve evlilik gibi özel ve önemli günlerde bu eski **Véda** geleneğinin etkileri görülmektedir.⁷

1.1.3. Véda Sözcüğünün Etimolojik Kökeni ve Anlamı

Sanskrit dilindeki *bilgi* ya da *bilgelik* anlamına gelen **Véda** sözcüğünün *bilmek* anlamına gelen **vid-(vidya)** sözcüğüyle ilişkili olduğu, bu sözcüğün ise **Ön-Hint-Avrupa Dili**’ndeki⁸ *bilmek/görmek* anlamına gelen **ueid** sözcüğünden türemiş olduğu düşünülmektedir. **Ueid**, Yunanca *bilmek/görmek* anlamına gelen **idein** ve Latince *görmek* anlamına gelen **videre** sözcüğü ile **ueid** sözcüğünün isim hali olan **ueidos** ise Yunanca *görünüş/biçim* anlamına gelen **eidōs** ve *görüntü* anlamına gelen **idea**; Latince’deki *görmek/görüyorum* anlamına gelen **video** ve ayrıca İngilizce’deki *akıl/kavrayış* anlamına gelen **wit** sözcükleri ile aynı köke sahiptir. **Véda** sözcüğü ile ilgili dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus, onun geçmiş zaman birinci ve üçüncü tekil şahıs fiil çekimlerinin (mesela, *bildim - bildi*), ueidos sözcüğü ile eşşesli yapıya sahip olmasıdır.⁹

Véda sözcüğü daha çok bir takım ritüellere ilişkin bilgilere işaret eder gibi gözükse de, **agada-véda** (*tıbbi bilim*), **sasya-véda** (*tarım bilimi*) ya da **sarpa-véda** (*yılan bilimi*) tamlamalarında olduğu gibi, *bilime* karşılık olarak da kullanılır.¹⁰ Nitekim **Anton Dumitriu** da “**History of Logic**” adlı eserinde **Véda** sözcüğünün yukarıda açıklamasını yapmaya çalıştığımız etimolojik kökenlerine değinmeksizin sadece *bilim* anlamına geldiğini ifade eder.¹¹

⁷ H. J. Störig, **İlk Çağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1994, s. 39; Dasgupta, **a.g.e.**, p. 37.

⁸ **Proto-Indo-European Language**, **Hint-Avrupa Dilleri**’nin tümünün ortak atası olarak kabul edilmektedir.

⁹ John Dowson, **A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion**, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi, 2000, p. 357.

¹⁰ Sanskrit-English-Dictionary, Monier-Williams, 1899, p. 1015. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>.

¹¹ Dumitriu, **a.g.e.**, p. 41.

1.1.4. Veda'ların Türleri

Véda'lar, **Samhita** (ilahi derlemeleri) ve **Brahmana metinleri** (kurban törenleri üzerine tefsirler) olmak üzere başlıca iki kısma ayrılırlar. İlahi kaynaklı olduklarına inanılan **Samhita**'lar **Mantra metinlerinden** oluşmaktadırlar. **Mantra metinleri** ise **Rig Véda, Sama Véda, Yagur Véda** ve **Atharva Véda** olmak üzere dört koleksiyona ayrılır. **Rig Véda**, ilahilerin ve dua türünden deyimlerin yer aldığı bir metindir. Daha önce de belirttiğimiz üzere **Véda** sözcüğünün bir diğer anlamı bilgi dir. **Rig** sözcüğü de *övücü kıta ya da dörtlük* anlamına gelir. Bu nedenle eserden kısaca *yakarış ve tanrıları övme bilgisi* olarak söz edilir. **Mantra metinleri** arasında en eskisi olduğuna inanılan bu kutsal metin, 1028 ilahi ve 10600 mısra ile 10 kitapta toplanmıştır. Bu metin **Vedacı Arya**'ların günlük yaşamları, amaçları, mücadeleleri, toplumsal yapıları, dini inanç ve felsefi düşünce sistemleri hakkında bilgi edinmemizi sağlaması bakımından büyük önem taşır. **Sama Véda**, kısaca *melodi bilimi* olarak ifade edilir çünkü *saman melodi* anlamına gelir. Metinde, ilahilere ve ilahilerin nasıl okunması gerektiğine dair bilgilere yer verilmiştir. **Yagur Véda**, kurban (yagur) ile ilgili olan bilim demektir. **Athara Véda** ise **Rsis** olarak kabul edilen **brahmana**'ların (rahiplerin) *sihirli, büyümlü sözlerinin bilgisi* anlamına gelir. Eser aynı zamanda **Athara**'nın **Véda**'sı olarak da ifade edilir.¹²

Véda'ların, **brahmana**'lar tarafından yazıldığı düşünülen bir diğer kısmı olan **Brahmana metinleri** kurban törenlerinin nasıl doğru bir şekilde icra edileceğine, kurban ve büyü sözlerinin nerelerde ve nasıl kullanılacağına ilişkin bilgileri içerirler. **Brahmana metinleri**'nin son kısmı (*kapanış bölümü*) **Aranyaka** (orman metinleri) olarak adlandırılır çünkü ormana gidenlere öğütler vermektedir. Hint düşünce sistemlerinin gelişiminde oldukça önemli bir yere sahip olan **Upanishad**'lar ise **Aranyaka** olarak adlandırılan bu metinlerin içerisinde yer alan özel bir kısımdır. Şiir ya da düz yazı şeklinde yazılmış, felsefi içerik bakımından da zengin eserler olarak

¹² Kulke & Rothermund, **a.g.e.**, s. 58-59; Störig, **a.g.e.**, s. 38-39; Sarvepalli Radhakhrisn, **Indian Philosophy**, Volume I, The Macmillan Company, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958, p. 64-65; Adams Beck, **The Story of Oriental Philosophy**, New York, Farrar & Rinehart, 1928, p. 14-15; Radhakhrisn, **a.g.e.**, p. 40-42.

kabul edilen **Upanishad**'lara *gizli öğretiler* de denir.¹³ Şimdiye kadar sıralamış olduğumuz metinlerin dışında, bazı büyük düşünürler ve **brahmana**'lar tarafından yazılmış ve *ayin/tören/seramoni talimatları* olarak adlandırılmış kitaplar yani **Sutra**'lar da **Véda**'ların bir parçası olarak kabul edilirler.¹⁴

Hindistan'ın, düşünce dünyasını bize sunan ve felsefî düşünce sistemlerinin gelişmesinde büyük rol oynayan **Véda**'ları yukarıdaki açıklamalardan hareketle dört temel kısma ayırmak mümkün gözükmektedir. Bunlardan ilki dört **mantra metnini** içeren ve temel konusu **upasana** (*tapınma*) ve *dua* olan **Samhita**'lar, ikincisi, törensel işleri konu alan **Brahmana metinleri**'nin ilk bölümleridir. Üçüncü kısım, **Brahmana metinleri**'nin parçası olarak kabul edilmekle birlikte problem alanları itibariyle bu metinlerden bağımsız olarak da değerlendirilen **Aranyaka** ve **Upanishad**'lardan oluşur. **Aranyaka** *ruhun doğası ve kaderi* ile ilgilenmekten **Upanishad**'lar ise doğrudan doğruya *bilgi* üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu nedenledir ki söz konusu metinler Hint felsefî düşüncesinin temel kaynakları durumundadırlar. Bu sıralamada en son kısmı ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi **Sutra**'lar oluşturur.

1.2. Hindistan'ın Felsefî Düşünce Sistemlerinin Gelişiminde Belirleyici Olan İki Dönem

Hint düşüncesinin gelişimi genel hatlarıyla iki ayrı dönemde incelenebilir. M.Ö. 1500-500 arası olan dönem **Véda'lar Çağı**, M.Ö. 500'den günümüze kadar olan dönem ise **Véda'lar sonrası Çağ** olarak adlandırılır. Yukarıda **Astika** ve **Nastika** olarak adlandırdığımız Hint felsefe okullarının ortaya çıktığı dönem, **Véda'lar Sonrası Çağ** olarak ifade edilen, M.Ö. 500'den günümüze kadar olan dönemdir.¹⁵

¹³ Mysore Hiriyanna, **The Essentials of Indian Philosophy**, George Allen & Unwin, Ltd., India, Bombay, 1973, p. 18.

¹⁴ Dumitriu, **a.g.e.**, p. 40-41; Dasgupta, **a.g.e.**, p. 39-40; Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 1-2; Kulke & Rothermund, **a.g.e.**, s. 58-59; Störig, **a.g.e.**, s. 39.

¹⁵ **A.e.**, s. 37, 57.

1.2.1. Védalar Çağı (M.Ö. 1500-500)

Véda'lar Çağı, Erken Védacı Dönem ve Geç Védacı Dönem olmak üzere ikiye ayrılabilir.¹⁶ Erken Védacı Dönem, Samhita Dönemi (M.Ö. 1500-1000) olarak da adlandırılır. Geç Védacı Dönem ise Brahmana Dönemi (M.Ö. 1000-750) ve Upanishad'lar Dönemi (M.Ö. 750-500) olarak iki kısımda incelenir.¹⁷

1.2.1.1. Erken Védacı Dönem: Samitha Dönemi (M.Ö. 1500-1000)

Güney Asya Altkıtası, yaklaşık olarak M.Ö. 2000 yılı sonlarında Indus Medeniyeti'nin yıkılmasının ardından tarihinde büyük bir olaya daha ev sahipliği yapmıştır. M.Ö. 1600 yılı dolaylarında Hindistan, kendilerini kutsal ilahilerinde Arya olarak adlandıran ve Afganistan dağlarını aşarak Indus Vadisi'ne inen yarı göçebe insanlar tarafından istila edilmeye başlanmıştır. Arya sözcüğü Sanskritçe'de inanan/soylu/güden/çoban anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Arya'lar kendilerini soylu kabul eden ancak kent kurmasını bilmeyen, gemicilikten anlamayan, savaşçı köylüler ve çobanlardır. Kendileri ile birlikte dinlerini, gelenek ve göreneklerini de beraberlerinde getiren Arya'ların günlük yaşamlarına, savaşlarına, dinlerine ve felsefi içerikli fikirlerine ilişkin bilgiler daha önce de belirttiğimiz üzere Mantra metinleri olarak adlandırılan Samhita'larda karşımıza çıkmaktadır.¹⁹

Samhita'lar içerisinde, söz konusu dönemde ne türden düşünce etkinliklerinin ortaya çıktığına ilişkin bilgiler vermesi nedeniyle oldukça önemli bir yere sahip olan metinler Rig Véda ve Sama Véda'dır. Bu ilahi metinlerinde, yarı göçebe bir yaşam tarzına sahip olduğunu söylediğimiz Arya'ların Hindistan'a geliş hikâyeleri anlatılmakta, bu coğrafyanın yerli halkıyla ilişkilerine değinilmektedir. Bu metinlere göre Arya'lar, Hindistan'da yaşayan kara derili halkı Dasa ya da Dasyu

¹⁶ Störig *Véda'lar Çağını İlahiler Dönemi, Kurban Törenleri Gizemciliği Dönemi ve Upanishadlar Dönemi* olarak üç döneme ayırırken, Kulke *Védacı Dönem ve Geç Védacı Dönem* olarak iki döneme ayırır. Kulke'nin ayırımında *Védacı Dönem İlahiler Dönemine*, *Geç Védacı Dönem* ise *Kurban Törenleri Gizemciliği ile Upanishadlar Dönemine* karşılık gelir. Störig, *a.g.e.*, s. 39; Kulke & Rothermund, *a.g.e.*, s. 65-66.

¹⁷ Störig, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁸ *A.e.*, s. 36; Beck, *a.g.e.*, p. 3.

¹⁹ Störig, *a.g.e.*, s. 40; Kulke & Rothermund, *a.g.e.*, s. 59.

olarak adlandırmış ve onları büyük düşmanları olarak kabul etmişlerdir. İlahilerde sıklıkla bu kara derili halka karşı nasıl zafer kazandıklarından, tanrıların kendilerine nasıl yardımcı olduklarından bahsedilmektedir.²⁰

Tarihlerinin başlangıcında **Arya**'lar, tam anlamıyla yerleşik bir düzene sahip olmadıkları, büyük bir lider ya da kral tarafından da idare edilmedikleri için birbirleriyle sürekli bir toprak mücadelesi içerisinde bulunan kabilelerden oluşmaktaydı. Bu nedenledir ki yukarıda belirttiğimiz ilahilerde sadece yerli halka karşı kazanılan zaferler değil bu kabilelerin birbirlerine karşı kazandıkları zaferler de işlenmiştir.²¹

Yine bu ilahilerden edinilen bilgilere göre bu dönemin yarı göçmen **Arya**'ları, henüz canlı-cansız, insan-doğa, madde-ruh vb. ayrımları barındırmayan yalın bir evren tasavvuruna sahiplerdi. İlahilerinde sözü edilen tanrılar aslında doğa güçleriydi. Örneğin en önemli tanrıları olarak benimsedikleri **Agni ateş tanrısı**, **Indra şimşek tanrısı**, **Vişnu** ise *Güneş tanrısıydı*. **Arya**'lara göre tanrılar insanlar gibi yaşayan, konuşan, davranan ve acı çeken varlıklardı.²²

Söz konusu ilahilerden açıkça anlaşılacağı üzere, yabancısı oldukları topraklarda hayatta kalabilmek için yerli halk üzerinde baskıcı ve yok edici bir otorite kurmaya çalışan ve hatta birbirleriyle de savaşmak zorunda kalan **Arya**'lar için bu dönem, daha çok bir varoluş mücadelesi şeklinde seyretnmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki bu koşullar, bu dönem **Arya**'larının, dini ve mistik inançlarını içerisinde barındıran evren tasavvurları ile birlikte hayata ve anlamına ilişkin kavrayışlarını anlamamıza yardımcı olacak bütünlüklü bir felsefi düşünüş biçimi geliştirememiş olmalarının en önemli sebebidir.

1.2.1.2. Geç Védacı Dönem: Brahmana Dönemi (M.Ö. 1000-750)

M.Ö. 1000 dolaylarında **Arya**'ların Ganj Deltası'na doğru yayılarak yavaş yavaş yarı göçebe yaşamlarından yerleşik tarım düzenine geçmeleriyle birlikte,

²⁰ A.e., s. 60-62.

²¹ A.e., s. 61.

²² Störig, a.g.e., s. 40-42; Kulke & Rothermund, a.g.e., s. 59-63.

grama'lar (*köy*) ve *küçük topraklı prenslikler* ortaya çıkmaya başlamıştır.²³ Hint tarihçileri **Arya** tarihinin bu safhadan sonrasını **Geç Védacı Dönem** olarak adlandırırlar. Yerleşik yaşamın toplumsal organizasyonda yarattığı birtakım değişiklikler, köylerde ve kabilelerde belirgin bir sosyal tabakalaşmaya yol açmış, bu durum **Arya**'ların hem yerli halkla hem de kendi aralarında yaşadıkları iktidar mücadelesine de yeni bir boyut kazandırmıştır. Aslında bu tür bir ayrımlaşmaya ilişkin ilk emareler **Rig Véda**'nın son ilahilerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu metinlerden anlaşıldığı üzere **Erken Védacı Dönem**'in kabilelerinde **vis**'ler (*sıradan kabile üyeleri*) ile **ksatriya**'lar (*seçilmiş savaşçı asiller*) ve **rajan** (*kabile şefi*) arasında çok keskin olmasa da bir ayrım yapılmaktaydı. Ayrıca aynı dönem içerisinde **brahmana** olarak adlandırılan din adamları da ayrı bir sosyal sınıf oluşturmaktaydılar.²⁴ **Geç Védacı Dönem**'e yani yerleşik düzene geçilmesiyle birlikte **Arya**'lara hizmet eden yerli halkın da dâhil edildiği toplumsal hayatta işçi, zanaatkâr vb. yeni sınıflar ortaya çıkmış, bu yabancı unsurlara yönelik katı tutum tüm sınıflar arasında daha keskin bir ayrıma yol açmıştır. Batı literatüründe sınıf ayrımını ifade etmek için kullanılan **Kast**²⁵ teriminin Sanskritçe'deki karşılığı **Varna**'dır (*Renk*).²⁶ Bu sistemin, yönetici ve egemen olan özgür **Arya**'ların, çoğunluğu oluşturan ancak boyun eğdirilmiş yerli halk arasında yitip gitmekten, ayrıcalıklarını kaybetme korkusu yüzünden oluştuğu düşünülmektedir.²⁷ Sosyal sınıflar arasında hiyerarşik bir düzen öngören **Varna sistemi**'nde en üst seviyede **brahmana**'lar olmak üzere sırasıyla **ksatriya**'lar (*krallar/beyler/soylu savaşçılar*), **vaisya**'lar (*tüccarlar/nitelikli çalışanlar*) ve **sudra**'lar (*boyun eğmiş yerli halk/niteliksiz işçiler*) ayrımı yapılmıştır. **Pariah** ya da **dalit** (*en düşük seviyedeki işleri yapan/dışlanmış/temas edilmez olan*), bu sınıflamanın dışında yer alanlara verilen genel addır.²⁸ Bu dönemin en önemli figürleri, savaş, barış, evlenme, doğum,

²³ A.e., s. 65-66.

²⁴ A.e., s. 66-67.

²⁵ Türkçe'de **Kast** olarak yazılan bu sözcüğün kaynağı Portekizce/İspanyolca olup orijinal yazımı **Casta**, İngilizce'deki yazımı ise **Caste**'dir. **Kast ırk/soy/sınıf** anlamlarına gelmektedir. "Caste," **New Oxford American Dictionary**, 2nd edition, Oxford, 2005.

²⁶ Kulke & Rothermund, **a.g.e.**, s. 67; Stöhrig, **a.g.e.**, s. 43.

²⁷ A.e.

²⁸ **Varna** sisteminde ilk üç sınıf **Arya**'lardan oluşurken dördüncü sınıfı oluşturan **sudra**'larla en aşağıda görülen **pariah**'lar **Arya** değildirler. Bkz.: <http://rkgregory.cmswiki.wikispaces.net/India> 12.06.2014. (çevrimiçi)

kralların tahta çıkması vb. önemli olayları kutsayacak yegâne kişiler olduklarından ayrıcalıklı bir konuma kavuşan **brahmana**'lardı. **Brahmana**'lar, inanışa göre tanrılarla ve doğa üzeri güçlerle ilişki kurabilmek için bilinmesi gereken başta **Yagur-Véda** ve **Athara-Véda** olmak üzere tüm **Mantra metinleri**'ne hakimlerdi ve bu metinlerdeki bilgileri sır gibi saklıyorlardı. Bu dönemin din adamlarınca yazıldığı düşünülen **Brahmana metinleri**, Hint kültüründe felsefi düşüncenin nasıl ortaya çıktığını ve geliştiğini dolaylı da olsa gösteren önemli kaynaklar olarak kabul edilmektedirler. Nitekim Hint düşünce dünyası için son derece önemli olan ve bir sonraki kısımda ayrıntılı olarak ele alacağımız **Brahman** ve **Atman** kavramları, ilk olarak bu metinlerde ortaya çıkmışlardır.²⁹

1.2.1.3. Geç Védacı Dönem: Upanishad'lar Dönemi (M.Ö. 750-500)

Geç Védacı Dönem dünya görüşü, zaman içerisinde, erken dönemden farklı özellikler gösteren bir başka safhaya evrilmiştir. Bu safhada **Arya**'lar hem **brahmana**'ların hem de tanrılarının sahip olduklarına inandıkları güçlerden kuşku duymaya, onlara duydukları sadakati kaybetmeye başlamışlardır. Bunun en önemli sebebi, çok tanrılı inanç sistemlerinin yarattığı karmaşanın artında yatan tek bir gerçek, bir varoluş nedeni, değişmez bir yasa, bir hakikat arayışıdır.³⁰ İşte bu arayış 'birlik' düşüncesinin temellerinin atılmasına, Hint inanç ve düşünce dünyasında yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Yine bu dönemde, kökleri çok daha eskiye dayanan **samsara** (*ruh göçü/reenkarnasyon*)³¹ inanışı hakikat arayışına bir çözüm olacak şekilde daha sistemli bir hale dönüştürülmüştür. Bu inanç sistemi dâhilinde **Arya**'lar, sadece şimdiki yaşamlarından değil bundan sonraki hayatlarında da **karma**'larından (*eyleyişlerinden*) sorumlu olacaklarına ilişkin bir bilinç geliştirmişlerdir. **Samsara** ve **karma** kavrayışları bu nedenledir ki Hint dini yaşamının belirleyici unsurları haline gelmiştir.³²

²⁹ Störig, **a.g.e.**, s. 43-46. Kulke & Rothermund, **a.g.e.**, s. 63-70.

³⁰ **A.e.**, s. 76-77.

³¹ George M. Williams, **Handbook of Hindu Mythology**, Oxford, England, 2008, p. 254.

³² Kulke & Rothermund, **a.g.e.**, s. 76-77.

Geç Védacı Dönem'de, her türlü gizli bilgiye sahip olmaları nedeniyle başat rol oynayan **brahmana**'ların **Brahmana metinleri**'ni yorumlamada bir hayli katılaşmaları ve yobazlaşmaları, bu anlayışa bir karşı duruş olarak görülebilecek Hint bilgeliği ve çileciliğinin ortaya çıkışına bir sebep durumundadır. Kuzey ormanlarında, hayatın anlamını, hakikati arayan bu düşünürlerin yorumları **Upanishad**'lardaki felsefi konular üzerine düşüncesinin **brahmana**'ların tekelinde olmadığını göstermiştir.

Daha önce tasnifi yapıldığı üzere **Véda**'ların dört ana parçasından biri olan **Upanishad**'lar, beyitler halinde kaleme alınmış felsefi içerikli metinlerdir. **Upanishad** sözcüğünün etimolojisine bakıldığında onun **Upa** (*yakın*) ve **Sad** (*oturmak*) sözcüklerinden oluştuğu görülecektir. Bu bağlamda **Upanishad**, (*gerçeğe/hakikate/ustaya*) *yakın oturan* anlamına gelmektedir.³³ Kimler tarafından yazıldıkları bilinmeyen **Upanishad** metnlerinin sayısı 100'den fazladır. Bunların içerisinde sadece tek bir öğreti değil, farklı bilgelere ait olduğu düşünülen, kendi içerisinde tutarlı birçok öğreti yer almaktadır. Bu birbirlerinden farklı **Upanishad** öğretilerinin tamamındaki temel fikir, kısaca **tat tvam asi** (*tanrı sensin*) olarak ifade edilen, Tanrı'nın ve kişinin özde bir olduğu inanışdır.³⁴

Upanishad'larda yer alan iki temel öğreti, Hint felsefesinin yolunu açmıştır. Bunlardan ilki **Brahman** (*Evrensel Ruh*) ve **Atman** (*Bireysel Ruh*) öğretisi, diğeri ise **samsara** ile **moksa** (*kurtuluş*) inançlarını esas alan öğretilerdir.

1.2.1.3.1. Brahman-Atman Öğretisi

Brahman, *yakarış/büyülü söz/kutlu bilgi/evrenin yaradılış ilkesi/tüm evreni kapsayan, her şeyin kaynağı ve barınağı olan* demektir. **Atman** ise *üfürük/soluk/nefes/öz varlık/benliğin özü/kendi başına oluş* anlamlarına gelmektedir.³⁵ Ancak yine de bu anlamların hiç birisi **Atman** kavramını tam olarak karşılamaz. Hepimizin bildiği gibi, insan sadece fiziksel bedene sahip, maddi

³³ Mehmet Ali Işım (ed.), **Upanişadlar: Tanrı'nın Soluğu**, Çev. Mehmet Ali Işım, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006, s. 5; Störig, **a.g.e.**, s. 46; Hirianna, **Outlines of Indian Philosophy**, p. 51.

³⁴ Störig, **a.g.e.**, s. 46-48; Kulke & Rortmund, **a.g.e.**, s.76-78; Hirianna, **The Essentials of Indian Philosophy**, p. 21; Radhakhrisna, **a.g.e.**, p. 170; Hirianna, **Outlines of Indian Philosophy**, p. 51.

³⁵ Störig, **a.g.e.**, s. 49-50.

unsurlardan oluşmuş bir varlık değildir. O aynı zamanda istekleri, arzuları, tutkuları, korkuları olan, sevgi ve nefret besleyen ve bunlar gibi türlü duyguları içerisinde barındıran bir varlıktır. **Atman**, insanı oluşturan maddi ve manevi tüm bu unsurların ortadan kalkması durumunda bile yine de geride kalacak olan şeydir.³⁶ **Atman**, insanı insan yapan her türlü unsurdan farklıdır ve onlardan bağımsızdır. **Atman**, **Brahman**'ın bireydeki temsilidir. Her şeyi, bütün evreni kapsayan biricik *gerçek/hakikat* olan **Brahman**, tek tek varlıklarda **Atman** olarak açığa çıkar. Bu durumda **Atman**'ın, **Brahman**'ın bir parçası olmak bakımından onunla bir tür özdeşlik ilişkisi içerisinde olduğu düşünülebilir. Bu öğretiyi benimsemiş düşünürler için **Brahman**'ın yani *hakikat*in kavranışına, dış gerçekliğin bilinmesinin hiçbir katkısı olamaz. Yer ve gök dünyası, hakikatın kendisi olmadığı gibi ondan pay alan **Atman** da değildir. Bu sadece **maya**, yani yanıltıcı bir görüntü, hakikatın örtüsü olan bir düştür. Aslında dış gerçeğe dair olan bütün bilgiler yalandır. Hakikat sadece *birlik*'tir. Çokluk ise bir yanılgıdan ibarettir. *Hakikat* dışarıda olmadığından onun bilgisi sadece akılla kavranamaz; sezgiseldir ve sözcüklerle ifade edilemez. O özümüzün derinliklerindedir. Onu elde edebilmenin tek yolu özümüze dönmek ve onda yoğunlaşmaktır. Ancak bu bilgi herkese açık değildir. Ona ancak seçilmiş olanlar erişebilir.³⁷

Brahman'ı bilmenin yolu öncelikle **Atman**'ı bilmektir. **Atman**'a ulaşmak için, bazı ritüellerin yerine getirilmesi gerekir. Susan, oruç tutan, dış dünyaya dönük istekleri terkeden, düşüncelerini içe doğru yoğunlaştırarak öz denetimini sağlayan kişi arınır ve nihayetinde kendini tanımaya başlar. Kendini bu gelişmeye adanmış kişinin dört aşamadan geçmesi zorunludur. Bu aşamalar aşağıdaki gibidir:

I. Aşama: Brahmacarin: Kişi seçtiği, evine taşındığı bir öğretmenin gözetiminde, brahmacarin olarak veda öğrenimine başlar. Yükümlülükleri, saygı, çalışkanlık ve doğruluktur. Eğitim sözlüdür. Öğrenci Kutsal Metinler'i ezberler.

II. Aşama: Grihastha: Kişi aile reisi olarak olgun bir adamın yaşamını yaşar. Aile kurar. Evlatlarını büyütür, yetiştirir ve ailesine karşı yükümlülüklerini yerine getirir.

³⁶ A.e., s. 49-53; Dasgupta, a.g.e., s. 67-71, 25-26.

³⁷ Işım, a.g.e., s. 23-28, 37-38, 55, 57; Störig, a.g.e., s. 51; Hriyanna, **The Essentials of Indian Philosophy**, p. 20-21; Radhakhrisna, a.g.e., p. 169-173; Mysore Hriyanna, **Outlines of Indian Philosophy**, George Allen & Unwin Private Ltd. India, 1973, p. 54.

III. Aşama: Vanaprastha: Çocukları büyüdüğünde eşi ile ormana çekilir. Vanaprastha olarak dünyaya sırtını – sonsuzluğa yüzünü döner.

IV. Aşama: Sannyasi: İleri yaşta bütün varlığını ve karısını bırakarak her şeyi boşlar. Dindar ve gezgin bir dilenci (Sannyasi: dünyadan geçmiş kişi anlamına gelir.) olarak bilgeliğe ve öyle bir ruh durumuna ermeye çalışır ki, böylece Brahmana varabilsin ve onda yok olabilsin. (Bu son aşama Brahman kastına açıktı.)³⁸

1.2.1.3.2. Samsara ve Moksa Öğretisi

Samsara, kısaca “ölüm nedir?” ve “ölümünden sonra insana neler olur?” sorularının yanıtıdır. Bu inanışa göre kişi öldükten sonra, özünün ne olduğuna, nasıl davrandığına yani **karma**’sına bağlı olarak yeniden doğar. **Moksa** ise bu gidiş-geliş, yaşam-ölüm döngüsünden kurtulmaktır. **Atman**’ının gelişimine veya gerilemesine göre her seferinde daha yüksek ya da daha aşağı basamakta bir varlık olarak yeniden ve yeniden doğmak, yaşamın aslında acılardan ibaret olduğunu farketmiş olan kişiye artık çekici gelmeyecektir. Bu durumdaki bir kimse bundan sonra yeniden doğmak için değil, bu sürekli gidiş-geliş döngüsünden, ölüm ile doğum arasındaki bu zincirden kurtulmak için uğraşacaktır. **Karma** yani etki- tepki prensibine bağlı olarak ortaya çıkan dönüşümler yeniden doğuşu, yeni bir yaşamı hazırlar. Bu nedenledir ki kurtuluşu hedefleyen kişi, dünya işlerini bırakarak bir köşeye çekilmeli, yaşama isteğini, nefisini köreltmelidir. **Moksa**, **kama**’ya (*tutku*) bağlılıktan kurtulmaktır.³⁹ Böylece kişi, kendisini etki-tepki zincirinden kurtararak hakikate yüzünü çevirme ona erişme imkânını elde edecektir.

1.2.2. Vêda’lar Sonrası Dönem (M.Ö. 500 – günümüze kadar)

M.Ö. 500’den günümüze kadar olan dönem **Vêda’lar Sonrası Dönem** olarak adlandırılır. Bu dönem de kendi içerisinde **Klasik Dönem** (M.Ö. 500- M.S. 1000) ve **Klasik Dönem Sonrası** (M.S. 1000 -) olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Buraya kadar aktardıklarımızdan açıkça anlaşılacağı üzere, **Vêda’lar Dönemi**’nde, **Geç Vêdacı Dönem**’in ortalarına kadar yani **Upanishad’lar Dönemi**’nin başlangıcına kadar dini ve felsefi konular üzerindeki tek otorite

³⁸ Işım, a.g.e., s. 97, 161; Störig, a.g.e., s. 53.

³⁹ A.e., s. 54-55.

Brahman Dini'dir. Bu dinin rahipleri **brahmana**'lar her türlü düşünsel etkinliği kendi kontrolleri altında tutmuşlar, inançlarına yöneltilen her türlü şüphe ve eleştiriyi egemen düşünce sistemleri içerisinde yok etmişlerdir.

Upanishad'lar **Dönemi**'yle birlikte, **Buddha ve Mahavira**'nın öğretileri doğrultusunda **Brahman Dini**'nden **bağımsız** yeni dinler ve düşünce akımları ile birlikte kuşkucu bir yaklaşımla baskın dini anlayışın ve hatta **Véda**'ların otoritesini sorgulayan, kendi içlerinde tutarlı düşünce sistemleri yani **Nastika**'lar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Nastika'ların Hint düşünce dünyasında güçlenmeye başlamasıyla birlikte **Brahmana**'lar, kendilerine yöneltilen yıkıcı eleştirilerden korunmak, öğretilerini sağlam kılarak varlıklarını sürdürebilmek için **Upanishad**'lardaki öğretilere yoğunlaşmışlar, bu metinlerdeki düşünceleri daha da derinliğine işleyerek fikri bir yeniden doğuş gerçekleştirmişlerdir. Böylelikle **Brahmana**'ların görüşlerini takip eden ve bu nedenle **Astika** olarak adlandırılan sistemler önem kazanmaya başlamıştır.⁴⁰

Astika'ları kendi içlerinde ikiye ayırmak mümkündür: Doğrudan **Véda** metinlerine bağlı olanlar ve bağımsız kaynaklara bağlı olanlar. Buradan da anlaşılacağı üzere **Astika**'ların felsefi içerikli kaynakları sadece **Upanishad**'lar ve **Sutra**'larla sınırlı değildir. Sözkonusu diğer kaynaklara, Hindistan'ın ele geçirilmesi sırasında ikiye bölünen **Arya**'ların çekişmelerini ve savaşlarını konu edinen ve yüz bini aşkın beyitten oluşan **Mahabharata Destanı** ile özellikle bu eserin **Bhagavad-Gita** (*Kutlu Ezgi*) adlı bölümü ve **Manu-smṛti** (*Manu'nun*⁴¹ *Yasası*)⁴² örnek olarak verilebilir.⁴³

Carvaka, Buddha, Jaina, Samhkyā, Yoga, Nyaya, Vaisesika, Mimamsa ve **Vedanta** olmak üzere dokuza ayrılan Hint felsefi düşünce sistemleri yani **Astika** ve **Nastika**'lar, **Klasik Dönem** olarak adlandırdığımız M.Ö. 500 ile M.S. 1000 yılları

⁴⁰ A.e., s. 94-95.

⁴¹ Hindu inanç sisteminde insanın atası: **Manu**. Alain Danielau, **A Brief History of India**, Inner Traditions Int., 2003, p. 19.

⁴² http://sanskritdocuments.org/all_pdf/manusmṛiti.pdf 26.07 2014 (çevrimiçi)

⁴³ Störig, a.g.e., s. 95-96.

arasında ortaya çıkmışlardır.⁴⁴ Bu sistemlerin gelişimine, Hindistan'ın eğitimli kesiminin felsefi sorunlara ilgi duymasının ve söz konusu sistemlerin bu tür sorunlara yanıt mahiyetinde düşünceler üreten savunucularının, kendi aralarında ancak dinleyicilere de açık bir şekilde gerçekleştirdikleri yaratıcı tartışmalara her zaman büyük teveccüh göstermiş olmasının büyük bir etkisi vardır. Bu türden tartışmaların Hint düşünce dünyasına önemli bir diğer katkısı, mantıklı düşünmenin, etkili konuşmanın, bir görüşü kanıtlama veya iyi bir şekilde savunmanın yani kısaca *tartışma sanatının* gelişmesine de imkân tanımış olmasıdır.

1.3. Hindistan'da Mantıkla İlgili Çalışmaların Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Hint düşünce tarihinde doğrudan mantık ile ilişkili çalışmalarda bulunmuş düşünce sistemleri **Nyaya**, **Buddha** ve **Jaina**'dır.⁴⁵ Günümüzde Hint mantığı üzerine yapılan çalışmalarda bu üç düşünce sistemi ve bu sistemleri geliştiren ve yön veren düşünürler ele alınmaktadır. Bu düşünce sistemlerini diğerlerinden ayıran en önemli husus söz konusu sistemlere mensup düşünürlerin, görüşlerini kendi içerisinde tutarlı bir bütün olarak ortaya koyabilmenin bir zorunluluk olduğu kabulünden hareketle mantık çalışmalarına önem vermiş olmalarıdır.

Bu düşünürlerin mantığa ilişkin çalışmaları, ontolojik, epistemolojik veya diyalektik bakış açıları üzerinden temellendirilmiştir. Nitekim ontolojik bakış açısından hareketle yapılan mantık çalışmaları, *hakikatin ne olduğu* sorusuna aranan yanıtlar çerçevesinde ortaya çıkmış; epistemolojik bakış açısından hareketle yapılan mantık çalışmaları ise *nelerin hakikat olarak bilinebileceği* ya da *hakikat olarak değerlendirilen şeylerin gerçekten bilinip bilinemeyeceğinin* gösterilmesi doğrultusunda geliştirilmiştir. Diyalektik bakış açısından hareketle yapılan çalışmalarsa, *hangi hakikatlerin doğru ve geçerli olarak kabul edilebilir olduğunun kanıtlanması* üzerinden şekillenmiştir.⁴⁶

⁴⁴ A.e., s. 57-58.

⁴⁵ A.e., s. 56.

⁴⁶ Brendan S. Gillon, **An Early Buddhist Text on Logic**, Argumentation, 22, 2008, p. 16-17. **Satischandra**, **History of Indian Logic** adlı eserinde, Antik dönem mantık çalışmaları ile ilişkili olarak Panini'nin (yaklaşık olarak M.Ö.5. yy.) Sanskrit dilinin gramatik yapısına ilişkin dilbilgisi

Yukarıda sözü edilen bakış açıları doğrultusunda yapılan mantık çalışmalarının nasıl ortaya çıktığının tam olarak anlaşılabilmesi ancak Hint mantık tarihinin bütünlüklü bir biçimde ele alınması ile mümkündür. Bu nedenle Hint mantığı üzerine yapılan incelemelerin bu üç düşünce sisteminin öncesine götürülmesi gerekmektedir.

Yapılan incelemeler, Hint mantığı çalışmalarının köklerinin yaklaşık olarak M.Ö. 6. yy'a kadar uzandığını ortaya koymuştur.⁴⁷ Hindistan'ın sonraki dönemlerinde akıl yürütme biçimleri üzerine yapılmış çalışmalara da esas oluşturmaları bakımından büyük önem taşıyan ilk dönem mantık çalışmaların başlangıçta sorgulama yöntemleri ve tartışma sanatı üzerine olduğu görülmektedir.

Satischandra Vidyabhushan, History of Indian Logic adlı eserinde Hint mantığı üzerine olan incelemelerini, sadece Hint düşünce sistemlerini ele alarak değil bu alana ilişkin tarihi dönemleri dikkate alarak yapmıştır. **Satischandra**'ya göre, Hindistan'da mantık çalışmalarının ortaya çıkışı ve gelişimi yukarıda belirttiğimiz sistemleri de içeren dönemseller bir gruptandırma içerisinde incelenmelidir. Hint mantığı en eski dönemlerden günümüze kadar yapılmış olan ardışık çalışmaların bir bütünüdür. Mantık ile ilişkili yapılmış olan hiçbir çalışma kendisinden önceki çalışmalardan bağımsız değildir. Tersine onun bir sonucu ve aynı zamanda diğer yandan bir tamamlayıcısıdır. Bu bakış açısıyla **Satischandra**, Hint düşünce sistemlerinin birbirleriyle olan yakın ilişkilerini ve tarihsel olarak içiçe geçmişliklerini göz ardı etmeden, Hint mantık tarihini üç dönem altında ele alır. Bu dönemler **Hint Antik Dönemi** (yaklaşık olarak M.Ö.650-M.S.100), **Hint Ortaçağı** (M.Ö.433-M.S.1700) ve **Hint Modern Dönemi** (yaklaşık olarak M.S.900-1920)'dir.⁴⁸

çalışmalarına dikkat çeker. **Satischandra**'ya göre bu dilbilgisi çalışmaları Hint mantık çalışmalarının esası olarak görülmelidir. **Satischandra**'nın böyle bir görüşü savunması makul görülebilir. Nitekim Hint düşüncesinde tartışma denildiğinde anlaşılan şey, bir çıkarımın dile getirimidir. Ancak **Gillon**, yukarıda zikredilen makalesinde *hakikat*in dilsel bakış açısından hareketle nasıl ifade edildiği ya da ifade edilmesi gerektiği türünden mantıksal çalışmaların Hint düşünce dünyasında benimsenmediğini iddia etmektedir.

⁴⁷ Gillon, **a.g.e.**, p. 18.

⁴⁸ Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 355; Tıpkı **Satischandra** gibi **Bochenski**'de **Indian Variety of Logic** başlıklı yazısında Hint mantığının Antik dönem, Klasik dönem ve Modern dönem olmak üzere üç

Satischandra'ya göre, Hint düşünce dünyasında tartışma sanatına verilen önem, **Hint Antik Dönemi**'nin ilk evresinde, felsefe ve akıl yürütme teorisi çerçevesinde şekillenen **Anviksiki**'nin (*tartışmacı akıl*)⁴⁹ gelişimine olanak sağlamıştır.⁵⁰ **Anviksiki** ile ilişkili yapılmış olan en ayrıntılı çalışmalar **Methatithi Gautama**'ya atfedilmiştir.⁵¹ **Gautama**'nın sorgu bilimi üzerine yaptığı incelemeler, ilerleyen dönemlerde **tarka-vidya** (*diyalektik bilimi*) olarak adlandırılan çalışmaların geliştirilmesine imkân tanımıştır. **Tarka-vidya** çalışmaları, Hindistan'daki mantıkla ilgili çalışmaların ilk sistematik örnekleridir. Bu çalışmaların en önemlisi ise ortaya çıkışı **Antik Dönem**'in sonlarına denk gelen **Nyaya-sastra** (*doğru akıl yürütme öğretisi*)'dir. Bu çalışma ise **Aksapada Gautama**'ya atfedilir. **Aksapada Gautama, Eski (Pracina) Nyaya**⁵² olarak adlandırılan düşünce sisteminin kurucusudur. **Aksapada Gautama**'nın bu konu üzerine olan çalışmaları **Nyaya-sutra** olarak adlandırılan eserde toplanmıştır. Bu eser **Medhatithi Gautama** tarafından ortaya konan **Anviksiki**'nin teknik terimleri ile **Kanada Kashyapa**⁵³ tarafından ileri sürülen ontolojik ve epistemolojik görüşleri içerir.⁵⁴ Anlaşılacağı üzere **Aksapada**'nın yapmış olduğu çalışmalar, kendisinden önceki çalışmalar çerçevesinde şekillenmiştir.⁵⁵

Satischandra'a ayrımına göre bir diğer dönem, **Hint Ortaçağı (M.Ö.433-M.S.1700)**'dir.⁵⁶ Bu dönemde mantık ile ilişkili çalışmalar **Pramana-sastra** (*kanıt öğretisi*) üzerinedir ve iki ana başlık altında toplanabilir: Bunlardan ilki **Buddhacı** (yaklaşık olarak M.Ö.570-M.S. 1200) çalışmalarıdır. Bu çalışmalar, **Nyaya-sastra**

kısımda incelenebileceğini belirtmiştir. J. M. Bochenski, **The Indian Variety of Logic**, Ed. By. Jonardon Ganeri, Routledge, 2001, p. 118.

⁴⁹ Satischandra, **History of Indian Logic** adlı eserinde, bu sözcüğün İngilizce karşılığı olarak **sorgu bilimi**'ni (*science of query*) önermiştir. Ancak çalışmamızda **vidya** sözcüğünü **bilim** (*science*) sözcüğünün karşılığı olarak kullandığımızdan, **Anviksiki**'yi, onun diğer bir anlamı olan **tartışmacı akıl** (*argumentative mind*) olarak çevirmeyi tercih ediyoruz.

⁵⁰ Bochenski, Hint Antik döneminin ilk evresinde ortaya konan çalışmaları sistematik olmayan mantık çalışmaları olarak değerlendirir. Bochenski, **The Indian Variety of Logic in Indian Logic**, p. 118.

⁵¹ Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 6.

⁵² Nyaya düşünce sistemi Eski ve Yeni olmak üzere ikiye ayrılır. Radhakhrisna, **a.g.e.**, p. 219, 231; Eski Nyaya, algı ve çıkarım analizleri ile ilgilenen bir düşünce sistemidir. Chatterjee & Data, **a.g.e.**, p. 37.

⁵³ Vaisesika düşünce sisteminin kurucusu olarak bilinir (yaklaşık olarak M.Ö. 2. yy.).

⁵⁴ Vaisesika Sistemi düşünürlerince benimsenmiş olan varlık ve varlığın bilgisine ilişkin görüşler ilk defa yaklaşık olarak M.Ö. 2. yy.'da Kanada tarafından ortaya konmuşlardır.

⁵⁵ Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 49-50; Hiriyanna, **The Essentials of Indian Philosophy**, p. 85.

⁵⁶ Vidyabhushana, **History of Indian Logic**, p. 225.

üzerine eleştirel yaklaşımlarda bulunan ve kendi teorilerini geliştiren **Buddhacı** düşünürler tarafından yapılmıştır. Bir diğeri ise **Jainacı** (yaklaşık olarak M.S.400-1700) çalışmalardır.⁵⁷

Satischandra son dönemi **Hint Modern Dönemi** (yaklaşık olarak M.S.900-1920) olarak adlandırır.⁵⁸ Bu dönemde mantık ile ilişkili yapılmış olan çalışmalar özellikle **prakarana** (*tartışma*) ve **tarka-sastra** (*diyalektik öğretisi*) üzerinedir. Bu çalışmalar, **Yeni (Navya) Nyaya** düşünce sistemine mensup kişiler tarafından yapılmıştır (yaklaşık olarak M.S. 13. yy.). **Yeni Nyaya, Eski Nyaya** düşünce sisteminin geliştirilmiş bir biçimi olması nedeniyle ondan bağımsız değildir. Bu sistem düşünürlerinin yaptığı mantıkla ilgili çalışmalar, **Buddhacı** düşünürlerin çalışmalarına bir karşı duruş örneğidir.⁵⁹

Bu çalışmanın bundan sonraki kısmında **Satischandra**'nın görüşlerinden istifade edilerek ve onun dönemsel ayrımı esas alınarak, Hint Antik ve Ortaçağ'ının mantık ile ilgili önemli çalışmaları, bu metinleri öğretilerinin merkezine almış düşünce sistemleri ile bu sistemlerin en önemli temsilcileri üzerinden Hint mantık tarihi serimlenmeye çalışılacaktır.

⁵⁷ A.e., p. 157, 225.

⁵⁸ A.e., p. 355.

⁵⁹ A.e., p. 355-402.

2. HİNT ANTİKÇAĞI ÖN MANTIK ÇALIŞMALARI: ANTİKÇAĞ I. DÖNEM

2.1. Atma-vidya Çalışmaları

Atma-vidya, *ruh bilimi* demektir. *Ruh bilimi*, Hint düşünce dünyasında bütün bilimlerin kurucusu olarak kabul edilir. Bu bilimin kurulmasına kaynaklık eden temel eserler **Upanishad**'lardır. **Upanishad**'ların temel problem alanı *ruhun doğası ve kaderine ilişkin bilgi* yani *ruh öğretisi*dir. **Atma-vidya** üzerine çalışan düşünürler, ruh öğretisi üzerine yaptıkları tüm tartışmaları ve ortaya koydukları iddiaları çoğunlukla **Upanishad**'lara dayandırmışlardır.¹ Bilimsel tartışmaların *ruh öğretisi* zemininde yapılması bir başka deyişle bütün bilimlerin çıkış noktası olarak **atma-vidya**'nın kabul edilmesi, *ruh* kavramının Hint düşünce dünyasında temel bir unsur olduğunu göstermektedir. **Atma-vidya** çalışmalarında *ruh* kavramını ele alan diğer Antik dönem eserlerinden de faydalandığı bilinmektedir. **Satischandra**, Hint düşüncesinde *ruh* kavramının gelişimini, **Véda'lar Çağı'nın** üç dönemine ait temel eserleri dikkate alarak takip edebileceğimizi belirtir. Buna göre, **Upanishad**'ların yanı sıra **Samhita** ve **Brahmana Dönemi** metinlerinde yer alan *ruhun doğası ve kaderi* hakkındaki fikirlerden hareketle ve **atma-vidya** çerçevesinde bu hususa ilişkin dogmatik fikirler ortaya konmaya çalışılmıştır.²

2.1.1. Samhitalar Dönemi Metinleri

Erken Védacı Dönem olarak da bilinen **Samhitalar Dönemi** metinlerinde (özellikle **Rig Véda** ve **Athara Véda**'da) *ruh* kavramına karşılık olarak **prana** (*nefes*) ve **asu** (*nefes alma*) gibi terimler kullanılmıştır. Bu eserlerde ele alındığı üzere kişinin ruhu, rahatsız olduğu her şeyi öldükten sonra dünyada bırakarak ölüm tanrısı **Yama** (*haberci*) tarafından asla bitmeyecek mükemmel bir yaşama kavuşacağı özel bir mekâna götürülecektir.³

¹ **Atma-vidya** (*ruh bilimi*) aynı zamanda **adhyatma-vidya** (*tinsel bilim*) ya da **brahma-vidya** (*ilahi bilim*) olarak da adlandırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 4.

² **A.e.**, p. 2-5.

³ **A.e.**, p. 2.

2.1.2. Brahmana Dönemi Metinleri

Geç Védacı Dönem'in ilk evresi olarak kabul edilen **Brahmana Dönemi** metinlerinde (özellikle **Sataptha Brahmana** ve sonraki çalışmalarda) *ruh* kavramına karşılık olarak **atman** terimi kullanılmıştır. Bu eserlerde **atman** teriminin yanı sıra *ruh öğretisine* ilişkin çeşitli kavramlara da yer verilmiştir. Bunlar arasında en çok üzerinde durulan kavram **dharma**'dır (*doğruluk/erdem*). **Dharma** bu metinlerde **ksatrasya ksatram** (*güçlerin gücü*) olarak tanımlanır ve aynı zamanda **atman**'ın öldükten sonra ne olacağını belirler. Bu eserlerde ele alınan *ruh öğretisi* çerçevesinde döngü içerisinde kalan her insan, öldükten sonra **atman**'nın **karma**'sına (*yaptıkları iyi ya da kötü eylemler*)⁴ bağlı olarak dünyaya mutlu olacağı ya da acı çekeceği bir bedenle dönecektir.⁵

2.1.3. Upanishad'lar Dönemi Metinleri

Geç Védacı Dönem'in ikinci evresi olarak kabul edilen **Upanishad'lar Dönemi** metinlerinde⁶ *ruh* kavramına karşılık olarak iki temel terim kullanılmaktadır. Bunlardan ilki **Brahman** (*evrenin soluğu/ruhu*) diğeri ise **atman**'dır (*evrenin soluğunun/ruhunun tek tek bireylerdeki bulunuş hali*). Aynı eserlerde, **atman** terimi ile karşılanan *ruha* ilişkin olarak iki temel özellikten bahsedilir: **jnana** (*biliş*) ve **karma** (*eyleyiş*). **Atman** olarak ifade edilen ruhun bu özellikleri onu taşıyan kişinin kaderini belirleyici unsurlardır. Daha önce de ifade edildiği üzere **atman**'ın bu dünyadaki eyleyişleri, **Brahman**'a ulaşma yolundaki serüveninin akıbetini belirler. **Atman**'ın bilginin edinilmesine ya da gereksiz bilgilerden arınmaya çalışmasına yönelik eyleyişleri onu her hayatında **Brahman**'a bir adım daha yaklaştıracaktır. Tüm bu çabalar sonucunda **atman**, **Brahman**'ın bölgesine girdikten sonra onunla bütünleşecektir. **Atman**'ını bilginin edinilmesine yönelik etkinlikler içerisinde değil de sadece atalarının yolundan giderek ve yararlı işler yaparak geliştirmiş olan bir kimse öldükten sonra **Ay**'a⁷ erişir. Buradaki vazifesini tamamladıktan sonra ruh göçü ile dünyaya döner (**samsara**). Eğer bir

⁴ Williams, a.g.e., p. 181-182.

⁵ Vidyabhushana, a.g.e., s.3.

⁶ Burada özellikle **Chandogya upanishad** ve **Brihadaranyaka upanisad** kastedilmektedir. Işım, a.g.e., s. 95, 121.

⁷ **Upanishadlarda** güneş hayat kuvveti iken; ay, şekil verici unsur olarak belirtilir. A.e., s. 51.

kimse **atman**'ını, bu dünyada bulunduğu süre boyunca, yukarıda belirttiğimiz yollardan hiç biri ile geliştirememiş ise o zaman kendisini sürekli bir doğum-ölüm döngüsü içerisinde bulacak, daha iyi seviyede bir yeniden doğuşu olamayacağından acı çekmeye devam edecektir.⁸

Upanishad'lar Dönemi metinlerinde açıkça görüldüğü üzere, *ruh bedenden* ayrı bir varlıktır; ezeli ve ebedidir. *Beden* ortadan kalksa bile *ruh* yaşamaya devam etmektedir. O maddi olmadığından her şey değişse de *ruh* değişmeden kalır. **Atman**'ın bu şekilde sonsuz, ölümsüz bir yapıya sahip olduğunu bilen kimseler, kendilerine acı verecek olan gelip geçici şeylerin değil sadece bilgi edinmenin, iyi işlerle uğraşmanın, arınmanın peşinden giderler. Sahip oldukları bu bilinç onların mutlak bilince yani **Brahman**'a ulaşmalarını ve acıdan kurtulmalarını sağlayacaktır.⁹

Atma-vidya'nın ortaya çıkmasına vesile olan *ruha* ilişkin tüm bu çalışmalar değerlendirildiğinde görülmektedir ki **Erken Védacı Dönem** ile **Geç Védacı Dönem**'in ilk evresinde *ruh* kavramı, *doğası bakımından somut bir madde* olarak düşününülmekte, **Geç Védacı Dönem**'in ikinci evresinde ise tamamen *soyut bir varlık* olarak kabul edilmektedir. **Véda**'ları benimsemiş olan Hint Felsefe Sistemleri, *ruh* kavramına ilişkin bu ikinci anlayış üzerine inşa edilmişlerdir.¹⁰

2.2. Anviksiki-vidya Çalışmaları

2.2.1. Anviksiki

Batı düşüncesindeki *mantık* kavramına Sanskritçe'deki en yakın karşılık, Hint Antik Dönemi'nde *tartışma sanatına* verilen önemin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan **Anviksiki**¹¹ kavramıdır. *Tartışmacı akıl* olarak **Anviksiki**, **Véda** metinlerini iyi bilen, insanların sorularına ikna edici yanıtlar verebilen **Brahmana**'ların oluşturdukları **samsad**, **samiti**, **sabha** ve **parisad** olarak adlandırılmış olan meclislerdeki tartışmalarda geliştirilmiş ve kullanılmıştır.¹² **Upanishad**'larda

⁸ Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 3.

⁹ Işım, **a.g.e.**, s. 59; Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 3.

¹⁰ **A.e.**, p. 4.

¹¹ **Manu öğretisi**, **Anviksiki**'yi **atma-vidya**'ya denk, **Upanishad** ile eş anlamlı ve dolayısıyla **Véda**'ların bir parçası olarak değerlendirir. **A.e.**, p. 5.

¹² **A.e.**, p. 25.

belirtildiği üzere genellikle dört, on ya da yirmi bir **Brahmana**'dan oluşan bu meclislerde yapılan tartışmalarda özellikle *ruh* ve *mükemmel varlık* gibi metafizik konular ele alınmıştır.¹³

Anviksiki'nin ortaya çıkışı, birbirini takip eden iki temel unsura dayanır. Bunlardan ilki onun, **atma-vidya** (*ruh bilimi*) üzerine çalışmalarda bulunan düşünürlerce önceleri **hetu-sastra** (*akıl öğretisi*) olarak kavranmasıdır. Çünkü **Anviksiki**'nin temel özelliği **hetu**'yu yani *aklı* esas almasıdır. Bu nedendir ki **atma-vidya** üzerine çalışan düşünürler, ruh üzerine yaptıkları tartışmalarda ortaya koydukları dogmatik iddiaları bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde kanıtlayabilmenin bir aracı olarak **Anviksiki**'yi kullanmışlardır.¹⁴

Anviksiki'nin ortaya çıkmasını sağlayan bir diğer unsur, yukarıda sıralamış olduğumuz meclis tartışmalarının bir sonucu olarak, önceleri sadece neden-sonuç ilişkisi içerisinde, dogmatik iddiaların kanıtlanması çerçevesinde yapılan tartışmaların, akıl yürütme biçimlerinin de göz önünde tutulması ile daha sistemli bir hale getirilmiş olmasıdır.¹⁵ **Anviksiki**'nin gelişiminde, yukarıda ifade edildiği gibi **atma-vidya** çerçevesinde yapılan tartışmalar sırasında kullanılan **hetu-sastra**'nın yanı sıra **darsana**'nın da (*evren tasavvuru*) önemli bir katkısı olduğunu belirtmek gerekir. **Anviksiki**'nin **hetu-sastra** ile ilgilenen kısmı **Anviksiki-vidya** (*tartışmacı akıl bilimi*) olarak adlandırılır. **Anviksiki**'nin *tartışmacı akıl* olması itibarıyla *mantıkla* ilgisinin kurulabilmesi daha sonraları **Anviksiki-vidya** ile olmuştur. **Satischandra**, **Anviksiki-vidya**'nın zaten *özel bir anlamıyla mantık* olarak anlaşıldığını ileri sürer.¹⁶ **Anviksiki**'nin temelde **atman** yani *ruh* ile ilgilenen kısmı ise **darsana** olarak adlandırılmıştır. Genel anlamı itibarıyla *Evren tasavvuruna* karşılık gelen **darsana**'nın sözcük anlamı *görmek*'dir. **Anviksiki** çerçevesinde daha

¹³ **Prasna upanishad**'da, **Sukesa Bharadvaja**, **Saivya Satyakama Saurayani Gargya**, **Kausalya Asvalayana**, **Bhargava Vaidarbhi** ve **Kabandhi Kaytana** adlı **brahmana**'ların yer aldığı bir meclisin, pir **Pippalada**'yla *Bu dünya nasıl ortaya çıkmıştır?*, *Yaşam soluğu nasıl bedenimize yerleşmiştir?* türünden sorular çerçevesinde tartışmalar yaptıklarından söz edilmektedir. Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 22.

¹⁴ **A.e.**, p. 5-6.

¹⁵ Gillon, **a.g.e.**, p. 17.

¹⁶ **Satischandra**, **Anviksiki-vidya**'nın bu anlamında kullanımına **Manusamhita**, **Gautama-dharma-sutra**, **Ramayana**, **Mahsbharata** metinlerinde rastlandığını belirtir. Vidyabhushana, **a.g.e.**, s. 7-8.

kapsamlı bir kavrama dönüşen **darsana**, *ruhumuzu*¹⁷ *görmemizi sağlayan bilgi* anlamına gelir.¹⁸

2.2.2. Anviksiki-vidya: Medhatithi Gautama (~ M.Ö. 550)

Bir önceki kısımda **Anviksiki**'nin gelişimine katkıda bulunduğunu ifade ettiğimiz iki unsur yani **hetu-sastra** ve **darsana** daha sonraları onun, *mantık* ve *felsefe* olarak iki kısma ayrılmasına zemin teşkil etmiştir.¹⁹ **Brahmanacı** Hint düşünürü **Medhatithi Gautama**²⁰ **Gautama-vidya** olarak adlandırılan ve bir tür *tartışma sanatı* olarak tanımlanabilecek çalışmasını geliştirebilmek için **Anviksiki** üzerine yoğunlaşmış, bu doğrultuda söz konusu yöntemin kullanıldığı tartışmalarda birlikte iş gören **hetu-sastra** ve **darsana** üzerinde ayrı ayrı çalışmalar yapmıştır (~M.Ö.500).²¹ **Medhatithi Gautama**, **Anviksiki**'ye ilişkin söz konusu ayrımı yapan ilk kişi olarak bilinmektedir.²²

Gautama'nın, **Anviksiki-vidya**'yı bir disiplin olarak ortaya koyabilmesine imkân sağlayan iki temel unsur vardır. Bu unsurlardan ilki, **Gautama**'nın söz konusu çalışmalarını yaptığı dönemde **Anviksiki** merkezli tartışmaların sadece *ruh* öğretisi ile sınırlı olmamasıdır. Bu dönemde *ziraat*, *mimari*, *astronomi*, *adalet*, *akıl yürütme*, *tıp*, *devlet idaresi* gibi konular üzerine de bir takım tartışmalar yapıldığı

¹⁷ Dolayısıyla evreni de görmemizi sağlayan bilgi.

¹⁸ **A.e.**, p. 6.

¹⁹ **A.e.**, p. 4-5.

²⁰ **Vatsyayana**, gerçekten yaşayıp yaşamadığı kesin olarak belirlenememiş olan **Medhatithi Gautama**'nın özel hayatına ilişkin bilgilere **Ramayana** ve **Mahabharata** gibi Hint Literatürü'nün önemli eserlerinde rastlandığını belirtir. Onu **Buddha Sayamuni**'nin (yaklaşık olarak M.Ö. 550) kıdemli bir çağdaşı olarak kabul eder.

²¹ **Gautama**'nın bu alanlarda yaptığı incelemeler orjinal hali ile günümüze ulaşmamıştır. **Gautama**'nın *ruh öğretisine* ilişkin yapmış olduğu çalışmalara dair bilgilere, Hint Literatürü'nün önemli eserleri olan, **Mahabharata** ve **Pali Brahmajala-sutta**'da yer verilmiştir. **A.e.**, p. 16-21.

²² Dolayısıyla **Anviksiki**'nin özel bir bilim yani **Anviksiki-vidya** olarak ortaya konulması da **Gautama**'ya atfedilmektedir. **Satischandra**, **Gautama**'nın **Anviksiki-vidya**'yı bulan kişi olduğuna ilişkin bu atıflara **Padmapurana**, **Skandapurana**, **Gandharva Tantra**, **Kasumanjali**, **Naisadha Carita**, **Nyaya-sutra-vrtti** gibi Hint Literatürü'nün önemli eserlerinde rastlandığını belirtmiştir. Bununla birlikte ayrıca **Usana Dönemi**'nde ön plana çıkan **Bhasa** adında bir şairin **Pratama-Nataka**'sında, **Anviksiki-vidya**'nın ileriki dönemlerdeki isimlendirmesi olarak kabul edilen **Nyaya-sastra**'nın kurucusu olarak **Medhatithi Gautama**'dan söz ettiğini ileri sürmüştür. **Bhasa**'nın yaşadığı dönemde **Nyaya** terimi oldukça yaygındır. Dolayısıyla onun **Nyaya-sastra** ile ifade ettiği şey onun ilk örneği olarak kabul edilen **Anviksiki** olmalıdır. **A.e.**, p. 17-18.

bilinmektedir.²³ Böylelikle dini görüşlerin kanıtlanmasını amaçlayan çalışmalar tek düzelikten sıyrılmış, dogmatik bilgiden uzaklaştıkça ilgi, bir tartışmanın nasıl yürütülmesi ve bunun ne türden çıkarım biçimleriyle yapılması gerektiği türünden sorunlara yönelmiştir.

Bir diğer unsur, önceleri **Atma-vidya**, daha sonra **Anviksiki** çerçevesinde yapılan tartışmalarda ortaya çıkan terminolojidir. Sorunlara ilişkin kavramsallaştırma, konuların farklı bir perspektiften görülebilmesine ve incelenebilmesine imkân sağlamıştır. **Satischandra**, bu döneme ilişkin olarak tartışma meclislerinde kullanılan teknik terimlerin ilk örneklerine **Upanishad**'larda, **Samhita**'larda ve daha sonraki örneklerine ise **Sastra**'larda rastlandığını belirtir. Mesela **Taittiriya Aranyaka**'da tartışmaya ilişkin dört terimden söz edildiği görülmüştür. Eserde bu terimlerin sıralaması, **Smrti** (yazı/yazıt), **pratyaksa** (algı), **aitihya** (geleneksel bilgi/hadis), **anumana** (çıkarım) olarak yapılmıştır. Bunun yanı sıra **Aitareya Brahmana** ve **Katha upanishad**'da bu terimlerin sayısı artmıştır. Buradaki terimler ise **tarka** (diyalektik), **vada** (münazara), **yukti** (müteselsil tartışma), **jalsa** (münakaşa), **vitanda** (itiraz), **chala** (kelime oyunu), **nirnaya** (belirlemek/ortaya çıkartmak), **prayojana** (amaç), **pramana** (kanıt), **prameya** (bilginin nesnesi) olarak sıralanırlar.²⁴ Asıl yazarı **Punarvasu Atreya** (~ M.Ö.550) olarak kabul edilen **Ayurveda-samhita**'da ise **prayojana**, **nirnaya**, **anekanta** (belirsiz), **pratyutcara** (tekrara düşme), **uddhara** (alıntılama), **sambhava** (olasılık) terimleri kullanılmıştır.²⁵

Medhatithi Gautama'nın yukarıda sözü edilen teknik terimler üzerine ayrıntılı incelemelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve farklı akıl yürütme biçimlerini konu edinen **Anviksiki-vidya**'sı ile *bir tür tartışma sanatı* olan olarak karşımıza çıkan **Gautama-vidya**'sına ilişkin bilgiler, kendisinden sonra bütünlüklü bir disiplin olarak ortaya çıkan **Tarka-vidya**'nın temelini oluşturmuştur. **Tarka-**

²³ Hint literatürünün en erken kayıtları dikkate alındığında, *ziraat* üzerine ilk fikirler **Krsi-sastra**'da, *mimari* üzerine olanlar **Silpa-sastra**'da, *astronomi* üzerine olanlar **Yotisa-sastra**'da, *adalet* üzerine olanlar **Dharma-sastra**'da, *tıp* üzerine olanlar **Punarvasu Atreya**'nın eseri olan **Ayurveda-samhita**'da, *devlet idaresi* üzerine olanları ise **Artha-sastra**'da karşımıza çıkmaktadırlar. Gillon, a.g.e., p. 17.

²⁴ Vidyabhushana, a.g.e., p. 23.

²⁵ A.e., p. 25.

vidya, **Guatama**'nın sonrasında, hangi tartışmada, ne tür bir çıkarım biçimi kullanılması, bir tartışmanın nasıl yürütülmesi gerektiği üzerine bilgileri içeren tüm çalışmalara verilen ortak ad olmuştur.²⁶

2.3. Tarka-Vidya Çalışmaları

2.3.1. Artha-sastra: Kautilya (~ M.Ö. 350-275)

Medhatithi Gautama'dan sonra ilk defa yine bir **Brahmanacı** düşünür olan **Kautilya** (*Chanakya ya da Vishnu Gupta olarak da bilinir*) M.Ö. 500'lerde şekillenmeye başlayan **Tarka-vidya** çerçevesinde, **Artha-sastra** (*ekonomi öğretisi*) olarak adlandırılan bir çalışma ortaya koymuştur. **Kautilya** bu çalışmasında, **Anviksiki**'yi apaçık bir mantık sistemi olarak tanımlamış, onu, insanların güç ve zayıf yönlerini ortaya çıkartan, zekâlarına, konuşmalarına ve eylemlerine incelik ve güç katan son derece yararlı bir bilim olarak nitelendirmiştir.²⁷ **Kautilya**, eserinin son bölümü olan **Tantra-yukti**'de (*Bilimsel argüman biçimleri-teknik terimler*) **Anviksiki** ile ilişkili otuz iki teknik terimden söz eder: **Adhikarana** (*konu/özne*), **vidhana** (*dizilim*), **yoga** (*kelimelerin birleşimi*), **padartha** (*kategori*), **hetvartha** (*içerim*), **uddesa** (*telafluz*), **nirdesa** (*bildirim/beyan*), **upadesa** (*yönerge/talimat*), **apadesa** (*belirtme/şartname*), **atidesa** (*genişletilmiş uygulama*), **pradesa** (*bir ifadeden elde edilen sonuç*), **upamana** (*mukayese*), **arthapatti** (*varsayım*), **samsaya** (*şüphe*), **prasanga** (*bağlantılı argüman*), **viparyaya** (*tersine döndürme*), **vakya-sesa** (*bağlam*), **anumata** (*uzlaş*), **vyakhyana** (*betimleme*), **nirvacana** (*etimolojik açıklama*), **nidarsana** (*örnek*), **apavarga** (*ayrıklık*), **sva-samjna** (*özel terim*), **purva-paksa** (*soru*), **utara-paksa** (*mukabele*), **ekania** (*kesin*), **anagataveksana** (*tahmin*), **atikrantaveksana** (*geçmişe bakış*), **niyoga** (*ihtar*), **vikalpa** (*seçenek*), **samuccaya** (*bütünleştirme*), **uhya** (*eksiltme*) olarak sıralanmıştır.²⁸ **Kautilya** önerdiği ve kullandığı bu teknik terimlerle **tarka-vidya**'ya büyük katkı sağlamış, bu alanda kendisinden sonraki terminolojiyi belirleyici bir etki yaratmıştır.²⁹

²⁶ Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 7, 40.

²⁷ **A.e.**, p. 7-8.

²⁸ Bu liste, tıp alanında otorite sahibi olan **Charaka-samhita** ve **Susruta-samhita** adlı çalışmalarda da belirtilmiştir. **A.e.**, p. 24-25.

²⁹ Randle, **Indian Logic in the Early Schools**, Oxford University Press, 1930, p. 11.

2.3.2. Katha-vatthu: Moggaliputta-Tissa (~ M.Ö. 327-247)

Tarka-vidya çerçevesinde yapılmış çalışmalardan bir diğeri, **Buddhacı** bir düşünür olan **Moggaliputta-Tissa** tarafından yazıldığı düşünülen **Katha-vatthu**'dur (*ihtilafname*). Bu eser, yaklaşık olarak iki yüz farklı konu üzerinde yapılan tartışmaları, bu tartışmalarda birbirine karşıt görüşlerin nasıl ileri sürülebileceğini, nasıl çürütülüp reddedilebileceğini gösteren, terimlere dayalı sistematik uygulamaları içerir.³⁰ Bu tartışma konuları dört temel **pannasaka**'ya (*bölüm*) ayrılır; her bir **pannasaka** ise yirmi **vagga**'dan (*kısım*) oluşur.³¹ Bu kısımlar *soru-cevap* türünden tartışmaları içerir. Bu diyalektik etkinlikte tartışmayı hangi tarafın kazandığını belirleyen şey, ileri sürülen argümanların doğruluğu ya da yanlışlığından ziyade sürecin taraflarca nasıl yönetildiğidir.³² Son derece sıkıcı bulunan, sonraları sıkça eleştirilmiş ve çok az sayıda düşünür tarafından dikkate alınmış³³ olan bu *tartışma yöntemi*³⁴ her biri beş aşamalı altı kısımdan oluşmaktadır. Aşağıda bu modelin sadece ilk iki kısmı örneklendirilecektir. Bu kısımlarda biri olan **pathama-niggaha** (*ilk çürütme*)'nin ilk iki aşaması örneklendirilmiştir. Aşamalardan ilki **anuloma** (*ileri gidiş*), ikinci kısım ise **patikamma** (*geri gidiş*) olarak adlandırılır Her aşamada soru soran taraf ile yanıt veren taraf birbiri ile yer değiştirir. Tartışmanın geri kalan dört kısmı ise biri diğerinin karşıtı olan yüklemelerin birbirlerinin yerlerine geçirilmesi ile devam ettirilir.³⁵

“(A). Anuloma (*ileri gidiş*)

Theravadin: Ruh, gerçek ve nihai bir olgu mudur?

Puggalavadin: Evet.

Theravadin: Ruh gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinebilir mi?

Puggalavadin: Yok! bunun böyle olduğunu söyleyemeyiz.

Theravadin: Şimdi söyleyeceklerimin aksini kanıtla.

1. Eğer Ruh, gerçek ve nihai bir olgu ise o halde onun tıpkı gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinebildiğini söylemelisin.

³⁰ A.e., p. 13.

³¹ Bu bölümler ve onları oluşturan kısımların yanı sıra eserde üç bölüm daha yer almaktadır. Oskar von Hinüber, **A Handbook of Pāli Literature**, Berlin, Walter de Gruyter, 2000, p. 71.

³² Gillon, a.g.e., p. 18.

³³ Randle, a.g.e., p. 13-15.

³⁴ Bockenski, **The Indian Variety of Logic**, p. 123-124.

³⁵ A.e., p. 124; J. Ganeri, “Argumentation, Dialogue and the Kathavatthu”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 29. Kluwer Academic Publishers, Netherland, 2001, p. 487-488, 491.

2. Şöyle ki, (a) “Ruh, gerçek ve nihai bir olgudur” ama (b) “Ruh, tıpkı gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinemez diyemeyiz” demen yanlıştır.
3. Eğer sonraki ifade kabul edilemez ise, o halde önceki ifade de kabul edilemez olmalıdır.
4. İlk ifadeyi (a) onaylarken,
5. Sonraki ifadeyi (b) inkâr etmek ile hatalısın.

(B). Patikamma (geri gidiş)

Puggalavadin: Ruh, gerçek ve nihai bir olgu değil midir?

Theravadin: Hayır, değildir.

Puggalavadin: Ruh, gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinemez mi?

Theravadin: Yok! bunun böyle olduğunu söyleyemeyiz.

Puggalavadin: Şimdi söyleyeceklerimin aksini kanıtla.

1. Eğer Ruh, gerçek ve nihai bir olgu değilse o halde onun tıpkı gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinemez olduğunu söylemelisin.
2. Şöyle ki, (a) “Ruh, gerçek ve nihai bir olgu değildir” ama (b) “Ruh, tıpkı gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinemez” demen yanlıştır.
3. Eğer sonraki ifade kabul edilemez ise, o halde önceki ifade de kabul edilemez olmalıdır.
4. İlk ifadeyi (a) onaylarken,
5. Sonraki ifadeyi (b) inkâr etmek ile hatalısın.”³⁶

2.3.3. Vaisesika-sutra: Kanada Kashyapa (~ MÖ. 300-?)

Tarka-vidya ile ilgisi bakımından ele alınması gereken bir diğer eser **Brahmanacı Kanada** tarafından yazılmış **Vaisesika-sutra**’dır. Bu eserin, onu mantık tarihi açısından önemli kılan ilk özelliği aşağıda sıralayacağımız kategoriler üzerine inşa edilmiş olmasıdır: **Prithivi** (toprak), **ap** (su), **tejas** (ateş), **vayu** (hava), **akasa** (gökyüzü), **dik** (uzay), **kala** (zaman), **atman** (ruh), **manas** (öz), **guna** (nitelik), **samavaya** (öz ile nitelik arasındaki zorunlu ilişki), **samanya** (tümellik), **visesa** (tekillik), **karma** (eyleyiş), **abhava** (yokluk).³⁷ **Vaisesika-sutra**’yı önemli kılan bir diğer husus ise, onun Hint tarzı çıkarım (**anumana**) üzerine açıklamalar içeren ilk eser olmasıdır. **Vaisesika-sutra** ile onun belirlediği çerçevede yapılmış olan diğer çalışmalar, **Nyaya** öğretisine kaynaklık etmişler, bu öğretinin gelişimine büyük katkılarda bulunmuşlardır.³⁸

³⁶ Bockenski, *The Indian Variety of Logic*, p. 123-124.

³⁷ Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, p. 228-229.

³⁸ *A.e.*, p. 254-261.

2.3.4. Charaka-samhita: Acharya Charaka (~ MÖ. 300-?)

Acharya Charaka tarafından yazıldığı düşünülen **Charaka-samhita**, **tarka-vidya** ile ilişkili en erken kayıtlardan bir diğeridir. Bu eser tıp üzerine bilgiler içeren bir çalışmadır ve daha önce sözünü ettiğimiz **Ayurveda-samhita**'nın (~ MÖ. 550) düzenlenmiş bir halidir. Ancak, bu eserde de tıpkı daha önce ele almış olduğumuz eserler gibi, çıkarım yöntemlerine ve bir tartışmanın seyrine ilişkin pek çok sayıda teknik terime yer verilmiştir.³⁹ Uzmanları tarafından **Charaka-samhita**'nın bazı bölümlerinde, doğrudan **Anviksiki-vidya**'nın teknik terimlerinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu durum **Charaka-samhita**'yı diğer çalışmalardan biraz daha önemli kılar zira bu metin, **Medhatithi Gautama**'nın **Anviksiki-vidya**'sının daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamaktadır.⁴⁰ **Satischandra**'nın dikkat çektiği üzere, **Charaka-samhita**'da yer aldığı şekliyle, **Gautama**'nın söz konusu çalışmasının temel ilkeleri üç başlık altında toplanmaktadır: Bunlardan ilki, **Karyabhinirvrtti**, ikincisi **Pariksa**, sonuncusu ise **Sambhasa-vidhi** ya da diğer bir ifade ile **Vada-vidhi** olarak adlandırılmaktadır.⁴¹

Karyabhinirvrtti, bir eylemi başarı ile tamamlayabilmek için kaynakları birleştirmek demektir. **Carvaka-samhita**'da **Karyabhinirvrtti**'ye ilişkin on teknik terim şu şekilde sıralanır:

“

- 1) **Hetu**: Bir eylemi başaran fail.
- 2) **Karana**: Bir eylemi başarılı kılan enstrüman.
- 3) **Kayra-yani**: Maddi neden/eylem içerisinde ortaya çıkan küçük değişikliklere sebep olan şey.
- 4) **Karya**: Failin hareketini başarılı kılan eylem
- 5) **Karya-phala**: Üstlenilen eylemi başarılı kılan etki.
- 6) **Anubandha**: Faile kaçınılmaz olarak bağlanmış eylemin bir sonucu olarak ortaya çıkan, memnuniyet ya da acı verici durumu belirten ek.
- 7) **Desa**: Eylemin yeri.
- 8) **Kala**: Eylemin zamanı.
- 9) **Pravrtti**: Eylemi gerçekleştirmek için ortaya konan etki ya da baskı.
- 10) **Upaya**: Bu terim, eylemin en iyi şekilde gerçekleştirilmesi yani başarılabilmesi için fail, enstrüman ve maddi nedenin uygunluğu.”⁴²

³⁹ Randle, **a.g.e.**, p. 11; Gillon, **a.g.e.**, p. 19.

⁴⁰ Satischandra, **a.g.e.**, p. 26-31.

⁴¹ **A.e.**, p. 26.

⁴² **A.e.**, p. 27.

İkinci temel ilke olarak belirtilmiş olan **Pariksa**, *sorgulama, inceleme, sınav* anlamında kullanılmıştır. **Pariksa**'nın amacı, şeylerin var olup olmadıklarını belirleyebilmektir. Bu işlemin gerçekleştirilebilmesi için **Pariksa** çerçevesinde dört normun uygulanması gerekmektedir. Bu dört norm **aptopadesa**, **pratyaksa**, **anumana** ve **yukti**⁴³ olarak belirtilmiştir. Terimlerden ilki olan **aptopadesa**, dürüst, zeki, algısı açık, soylu, kötü eğilimleri olmayan dolayısıyla sözlerinin doğruluğu ve gerçekliği sorgulanmayan *güvenilir bir kişinin iddiası* olarak kabul edilmiştir. İkinci terim **pratyaksa**, ruhun, akıl, duyular ve onun nesneleri ile birliğinden üretilmiş *algıya dayalı bilgiyi* ifade eder. *Çıkarıma* karşılık gelen **anumana** algıdan önce gelir ve *önce, şimdi ve sonra* şeklinde sıralanan üç zaman dilimine işaret eder. Örneğin bir kişi sadece tohumu görmekle, bundan bir meyve ortaya çıkacağını, henüz meyveyi algılamamış olsa bile önceden çıkarımlayabilir. Buradaki son kavram olan **yukti** ise *bir silsileyi takip eden akıl yürütmeyi* belirtmek için kullanılır. **Yukti** ile sözü edilen üç zaman dilimine tabii olarak ve pek çok nedenin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bilgi vurgulanır.⁴⁴ **Satischandra**, **yukti**'ye ilişkin aşağıdaki örneği verir:

“...Bir kimsenin rahimde zuhur edişi, ruhun ve beş temel ilkenin (toprak, su, ateş, hava, boşluk) kombinasyonuna dayanır. Burada ruh, tek başına sonraki yaşamı ile ilişki içerisindedir; bir eylem, belirli araçların ya da araçların işbirliği sonucunda gerçekleşir; gerçekleştirilen eylemler meyvelerini verirler; gerçekleştirilmeyen eylemler ise meyvelerini vermezler; tohumun olmadığı yerde filizlenme olmaz; iyi ya da kötü meyveler onları üreten iyi ya da kötü eylemlere karşılık gelirler; belirli bir tür tohum, başka tür bir meyve üretemez.”⁴⁵

Tarka-vidya ile ilişkili olarak ortaya konan üçüncü ve son ilke **Sambhasa-vidhi** ya da diğer adıyla **Vada-vidhi**'dir ve *tartışma yöntemi* anlamına gelir. Bu ilke de kendi içerisinde yedi alt başlığa ayrılmıştır: **Sambhasa-prasamsa**, **Divividha-sambhasa**, **Tridhah-parah**, **Parisad**, **Vadopaya**, **Vada-maryada**, **Vada-marga**.⁴⁶

⁴³ Satischandra'nın terminolojisine göre bu kavram **Aranyaka** metinlerinde *müteselsil tartışma* anlamına gelirken **Brahmanca** düşünürlerden birisi olan **Medhatithi Gautama** tarafından *müteselsil akıl yürütme* için kullanılmıştır. Karşılaştırma için bkz.: **A.e.**, p. 23, 28.

⁴⁴ **A.e.**, p. 28.

⁴⁵ **A.e.**

⁴⁶ **A.e.**, p. 28-35.

İlk alt başlık olan **Sabhasa-prasamsa** *tartışmanın faydası* anlamına gelmektedir. Bir tartışmanın faydası söz konusu olduğunda göz önünde bulundurulması gereken bir takım özellikler vardır. Mesela ancak aynı bilim alanında bilgi ve tecrübe sahibi olan kişilerce yapılan bir tartışma, tartışmacıların bilgilerinin pekiştirilmesini sağlar ve onlara haz verir. Burada geliştirilen sadece konuya ilişkin bilgiler değil aynı zamanda güzel söz söylemeye ilişkin yetenekleri, ustalıkları ve ünlere olacaktır. Söz konusu koşullar altında gerçekleştirilen bir tartışma, tartışılan konu üzerinde -eğer varsa- daha önceden ortaya çıkmış olan yanlışların giderilmesini sağlayacaktır. Daha önceden var olan herhangi bir yanlış yoksa yapılmış olan bu türden bir tartışma daha sonraki çalışmalar için kişilerin gayretini arttıracaktır. Ayrıca yine bu türden bir tartışma tartışmacılara, kendilerine yabancı olan konulardan haberdar olmaları bakımından da büyük katkı sağlayacaktır.⁴⁷

İkinci alt başlık olan **Dvididha-sambhasa**, *tartışmanın iki türü* demektir. Buna göre, bir bilgin tartışmayı ancak iki şekilde yürütebilir: Tartışma ya barışçıl yoldan (**sandhaya**), huzurlu, cana yakın bir şekilde ya da karşı sav ileri sürerek zıtlasma, muhalif olma (**vigrhya**) biçiminde gerçekleşir. *Uyumlu, cana yakın tartışma* olarak ifade edilen **Anulama-sambhasa**'nın söz konusu olabilmesi için, bir yandan muhalif olarak savunma yapan bilgin'in etkili ve güzel söz söyleme sanatında yetkin olması, hazır cevap olması, öfkeli ya da kötü niyetli olmaması, ikna etme sanatında becerikli olması, sabırlı ve tatlı dilde olması gerekmektedir. Diğer yandan böyle bir muhalif ile tartışma içerisine girecek olan kişinin tartışırken kendisine güvenmesi, karşısındakini sorgularken ve ona yanıt verirken kendisinden emin olması önemlidir. Ne karşısındakine mağlup olmaktan korkmalı ne de onu yenmekten sevinç duymalıdır. Tartışma süresince karşı tarafa diklenmek, konu dışı sorularla onu bunaltmak, sinirlerini bozmak, kısaca mugalata ile karşı tarafı yıldırarak tartışamaz hale getirmek tamamen uygunsuz bir davranış olarak değerlendirilmektedir. Kişi, tartışma konusunun çerçevesinden çıkmamalı, karşısındakini ikna etmeye çalışırken nezaketi asla elden bırakmamalıdır.⁴⁸

⁴⁷ A.e., p. 28-29.

⁴⁸ A.e., p. 29.

Saldırgan, düşmanca tartışma olarak ifade edilen **Vighya-sambhasa** söz konusu olduğunda ise tartışmacı, karşısındaki ile bu türden bir tartışmaya girmeden önce onunla ön bir tartışma yapar; onun yeteneklerini ve kusurlarını gözlemleyerek tartışma gücü ve becerisini sınar. Bir tartışmacı için iyi olarak nitelendirilen özellikler bilgili-bilge ve erdemli olmak, güçlü bir hafızaya, pratik zekâyâ, etkili ve güzel söz söyleme yeteneğine sahip bulunmaktır. Kötü olarak nitelendirilen kusurlar ise çabuk öfkelenmek, yüzeysellik, utangaçlık, güvensizlik ve dikkatsizliktir. Taraflarca yapılacak bir ön sınamanın, tartışmaya başlamanın uygun olup olmadığının kararlaştırılmasında belirleyici rol oynayacağı kabul edilmiştir.⁴⁹

Alt başlıklardan üçüncüsü olan **Trividhah-parah**, *üç sınıf savunmacı* anlamında kullanılmaktadır. **Carvaka-samhita**'da belirtildiği şekli ile **M. Gautama**, yukarıda sıraladığımız yetenek ve kusurları dikkate alarak, savunma yapan kişinin üç sınıftan birisine dâhil olduğunu ortaya koymuştur: Muhalif olan kişi ya tartıştığı kişiden üstündür, ya bu kişiden aşağıdır ya da söz konusu kişi ile eşit seviyededir.⁵⁰

Dördüncü başlık yani **Parisad**, *tartışma meclisine* karşılık gelmektedir. Tartışmanın gerçekleştiği **parisad**'ın iki türlü olabileceği kabul edilmiştir. Bir tartışma meclisi ya bilgili-bilge ya da cahil insanlardan oluşur. Her iki meclis de tartışanlara ve konuya yönelik tutumları bakımından dörde ayrılırlar. Buna göre herhangi bir meclis dost canlısı, tarafsız, kayıtsız ya da tek yanlı olabilir.⁵¹

Beşinci alt başlık olan **Vadopaya**, *münasip tartışma* demektir. **Satischandra**'nın belirttiği üzere, mesela, bir kimsenin, tartışmaya tek yanlı bakan bir mecliste tartışmaya girmesi önerilmez. Ayrıca ister dostça ister kayıtsızca yaklaşsın bir mecliste tartışmayı başlatacak olan kişinin, bilginlikten, bilgelikten, etkili ve güzel söz söyleme yeteneğinden, saygıdan yoksun bir kimse olması ihtimali hiçbir zaman gözardı edilmemelidir. Böyle bir muhalife art arda sıralanacak uzun cümlelerden oluşan argümanlarla yanıltıcı karşılıklar vermek yani mugalataya başvurmak gerekebilir. Böylelikle ona konuşma fırsatı vermeden meclis meşgul edilebilir. Bu tarz bir konuşma ile dikkatlisiz bir muhalifin bile farkedebileceği kadar

⁴⁹ A.e.

⁵⁰ A.e.

⁵¹ A.e.

basit bir mantıksal hata yapılabilirse de büyük bir ihtimalle tartışmadan kopmuş meclisi böyle bir hatanın yapılmadığı konusunda ikna etmek güç olmayacaktır. Eğer muhalif hala tartışmaya devam ediyorsa ona ısrar etmemesi gerektiği, gidip bütün bir yıl öğretmeninin yanında çalışarak eksiklerini tamamlamasının onun için daha iyi olacağı öğütlenerek tartışma kesilebilir. Bu taktik sadece aşağı ya da eşit seviyedeki muhalife karşı değil üstün seviyedeki muhalife karşı da kullanılabilir. Ancak muhalif ihtiyar bir kişiye kendisine her durumda saygı gösterilmesi ve buna uygun bir üslup kullanılması gerekir.⁵²

Burada bir diğer önemli husus, dost canlısı bir mecliste eşit ya da aşağı seviyedeki muhaliflerle tartışmaya girilmesine cevaz verilmesi ancak kayıtsız bir mecliste üstün olan bir muhalifle tartışmanın önerilmemesidir. Daha önce sıraladığımız olumlu niteliklere sahip üyelerden oluşan bir meclis kayıtsız bile olsa, tartışmacılardan üstün olanını rahatlıkla tespit edebilir. Bu nedenle aşağı seviyedeki tartışmacı için en iyisi -kendisini de aşağılatmadan- tartışmaya girmekten kaçınmasıdır.⁵³

Vada-vidhi'nin bu başlığı altında tartışmacıların, muhaliflerinin özelliklerine bağlı olarak geliştirebilecekleri taktikler de ele alınmaktadır. Örneğin:

-Bilgiden yoksun bir muhalif, kutsal metinlerden alıntılarla, olağan dışı kelime ve ifadelerle şaşırtılarak,

-Bilgisi yüzeysel olan bir muhalif, o alandaki eksiklikleri yüzüne vurularak,

-Zayıf hafızalı muhalif, kafa karıştırıcı uzun cümleler kullanılarak,

-Beceriksiz muhalif çok anlamlı veya eş anlamlı sözcüklerden oluşan cümlelerle yanıltılarak,

-Etkili ve güzel konuşma yeteneği olmayan muhalif tamamlayamadığı ifadeleri nedeniyle alaya alınarak,

-Asabi muhalif sinirleri yıpratılarak,

⁵² A.e., p. 30.

⁵³ A.e.

-Kendine güveni olmayan, utangaç bir muhalif, bu duyguları ile yüzleştirilerek,

-Özensiz bir muhalif, tartışma kuralları üzerinden baskı altına alınarak mağlup edilebilir.

Bunların dışında düşmanca tartışmada bile kişi muhalifini kışkırtacak bir şey söylemek ya da yapmaktan imtina etmelidir. Çünkü böyle bir durum meclis tarafından uygunsuz olarak değerlendirilecek, kişi haklı olsa bile haksız duruma düşecektir.⁵⁴

Vada-maryada olarak adlandırılan altıncı alt başlık ise *tartışmanın sınırları* anlamına gelmektedir. Tartışmanın sınırlarını belirleyen kalıplar, **Satischandra**'nın tabiriyle “*şu söylenmeli, şu söylenmemeli*”, “*eğer şu söylenirse şöyle, söylenmezse böyle olur*”, “*şu durumda galibiyet mümkündür*”, “*bu durumda mağlubiyet kaçınılmazdır*” türünden yönergelerdir.⁵⁵

Samhasa-vidhi ya da **Vada-vidhi** olarak adlandırılmış olan *tartışma yönteminin* son alt başlığı olan **Vada-marga** *tartışmanın seyri* anlamına gelir. **Vada-marga** kırk dört kategoriye ayrılır. Bu kategoriler: **Vada** (*tartışma*), **dravya** (*temel ilke*), **guna** (*nitelik*), **karma** (*eyleyiş*), **samanya** (*tümellik*), **visesa** (*tekillik*), **samavaya** (*öz ile nitelik arasındaki zorunlu ilişki*), **pratijna** (*önerme*), **sthapana** (*kanıtlama*), **pratisthapana** (*karşı kanıtlama*), **hetu** (*akıl*), **upanaya** (*uygulama*), **nigamana** (*sonuç*), **utara** (*sert karşılık*), **drstanta** (*örnek*), **siddhanta** (*sonuç*), **sabda** (*sözcük*), **pratyaksa** (*algı*), **anumana** (*çıkarım*), **aupamya** (*nispet*), **aitihya** (*geleneksel bilgi/hadis*), **samsaya** (*şüphe*), **prayarajana** (*amaç*), **saryabhicara** (*belirsiz*), **njnasa** (*soruşturma*), **uyavasaya** (*araştırma*), **artha-prapti** (*varsayım*), **sambhava** (*meydana getirme sebebi*)⁵⁶, **anuyosya** (*eleştirilebilir*), **anauyoja** (*eleştirilemez*), **anuyoga** (*sorgulama*), **pratyana yoga** (*yeniden sorgulama*), **vakya-dosa** (*konuşmadaki bozukluk*), **vakya-pramsa** (*konuşmanın üstünlüğü*), **chala** (*baştan sağma/kaçamak cevap verme*), **ahetu** (*makul olmayan/yanlış*), **atita-kala**

⁵⁴ A.e., p. 30-31.

⁵⁵ A.e., p. 31.

⁵⁶ Dikkat edilirse bu kavram **tantra-yukti**'de *olasılık* olarak karşılık bulmuştur.

(*zamanlama hatası*), **upalambha** (*eleştirel yaklaşım*), **parihara** (*kusurdan kaçınma*), **pratijna-hani** (*önermeden vazgeçme*), **abhyanujna** (ikrar), **hetvantara** (*akıl yürütme biçimini değiştirmek*), **arthantara** (*konuyu değiştirmek*), **nigraha-sthana** (*mağlubiyet hali*) olarak sıralanmıştır.⁵⁷

Aslına bakılırsa **Satischandra**'ya göre, **Vada-marga** alt başlığı altında geçen bu terimlerin **M. Gautama**'nın **Anviksiki-vidya**'sına dâhil olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. **Pratijna**, **sthapana**, **pratisthapana**, **hetu**, **upanaya**, **nigamana**, **uttara**, **drstanta**, **siddhanta** gibi terimlerin **Gautama** tarafından kullanılmadığı, ancak **Charaka**'nın, bu terimleri bir takım yorumlar üzerinden ona atfettiği, ayrıca **dravya**, **guna**, **karma**, **samanya**, **visesa**, **samavaya** gibi terimleri ise **Vaisesika** sisteminin ilk dönemlerinden ödünç aldığı ve bunları **Anviksiki**'nin ilkeleri ile ilişkilendirdiği düşünülmektedir.⁵⁸ **Satischandra**'nın görüşleri doğrultusunda yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı üzere, **Charaka-samhita** içerisinde sorunlu görülen **Vada-marga** başlıklı alt bölümü dışarıda bırakılırsa, **Vada-vidhi**'nin geri kalan kısmı doğrudan **Medhatithi Gautama**'nın çalışmalarını yansıtmaktadır.

⁵⁷ Bu kavramların açıklamaları Ekler bölümünde daha açık bir şekilde tanımlanmışlardır.

⁵⁸ **A.e.**, p. 27.

3. HİNT ANTİKÇAĞI SİSTEMATİK MANTIK ÇALIŞMALARI: ANTİKÇAĞ II. DÖNEM

3.1. Nyaya-sutra: Aksapada Gautama

Hint Antikçağı'nın, **Tarka-vidya** çerçevesinde oluşturulmuş bir diğer önemli çalışması **Nyaya-sutra**'dır. Ancak bu çalışma diğerlerinden iki noktada ayrılır: Daha önceki çalışmalarda **M. Gautama**'nın **Anviksiki-vidya**'sı aynen benimsenmiş, bu çalışmada geçen teknik terimler doğrudan içselleştirilmiş ve kullanılmıştır. Hâlbuki **Nyaya-sutra**'da terimlerin bir kısmı sadece ismen alınmış ve içerikleri değiştirilmiştir. Bu çalışmanın onu diğerlerinden farklı kılan bir diğer özelliği ise, **M. Gautama**'nın çalışmalarının yanı sıra **Vaişesika-sutra**'da yer alan çıkarım bilgilerinden ve kategorilerden de faydalanmış olmasıdır.¹ Kısaca bu eser sadece **M. Gautama**'nın **Anviksiki-vidya**'sını değil, ondan önceki diğer çalışmaları da içeren bir yapı sergilemektedir.

Nyaya-sutra, ~M.S. 2 yy.'da kaleme alındığına göre **Hint Antik Dönemi**'nin sonlarına ait bir çalışmadır ve içeriği bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. Eser, ilk sistematik **tarka-vidya** çalışmasıdır ve adından da anlaşılacağı üzere **Hint Mantık Tarihi** açısından bir dönüm noktası sayılan **Nyaya-sastra**'yı yani *Nyaya öğretisi*'ni bütünlüklü bir yapıda ortaya koymaktadır.²

3.1.1. Nyaya-sastra

Nyaya-sastra Brahmanacı sistematik mantık çalışmalarının ilk örneğidir. **Nyaya** sözcüğü etimolojik kökeni bakımından *doğru/adalet* kavramlarına karşılık gelir. **Satsra** daha önce de belirttiğimiz gibi *öğreti* demektir. **Nyaya** sözcüğü sonraki mantık çalışmaları doğrultusunda teknik bir içerik kazanmıştır (~M.S. 1.yy.). Bu teknik içerik bakımından **Nyaya-sastra doğru yargının** ya da *doğru akıl yürütmenin* bilimi olarak kabul edilir.³ Onu daha önceki çalışmalarından farklı kılan şey, tartışma

¹ Satishchandra, **a.g.e.**, p. 50; Randle, **a.g.e.**, p. 18.

² Satishchandra, **a.g.e.**, p. 46-47.

³ M.S. 2. yy. da kaleme alınan **Nyaya-sutra**'dan sonra bilinir hale gelen **Nyaya** sözcüğünün *mantık* terimine karşılık kullanılması gerektiği ilk kez **Charaka-samihita**'da ifade edilmiştir. **A.e.**, p. 40-42; Gillon, **a.g.e.**, p.19.

yöntemiyle birlikte doğru bilginin elde edilmesini sağlamak amacıyla kullanılacak çıkarım (*kanıtlama*) yöntemini de ortaya koymasındır. **Aksapada Gautama**'ya atfedilen bu çalışma üç temel ilke üzerinden şekillendirmiştir: **sthapana** (*kanıt gösterme*), **aksepada** (*aksini ispatlama*) ve **siddhanta** (*sonuç*).⁴

A. Gautama, **Nyaya-sastra**'yı belirleyen teknik terimler ve onların tanımlarını aforizmalarla ifade etmiş⁵, hem tartışma hem de çıkarım yöntemine ilişkin teknik terimleri, birbirleriyle ilişkileri dâhilinde ve *bilgiyi* esas alan bir sistematik yapı içerisinde ortaya koymuştur. Onun bu *bilgi* temelli sistematik yapı üzerinden cevaplamaya çalıştığı dört temel sorun şu şekilde sıralanır: Nelerin doğru bilgisi elde edilebilir? Bu bilgiler hangi yollarla elde edilebilir? Bir kanıtlama nasıl yapılır? Tartışma yöntemi nasıl olmalıdır? **Nyaya-sastra**'yı biçimlendiren bu sorunlar sırasıyla, **prameya**, **pramana**, **avayava** (*şüphe ile başlayan ve kesinlik ile son bulan bir tartışma süreci*) ve **vada** kavramları üzerinden tartışılmıştır.⁶

Prameya, *bilginin nesnelerini* içerir. Bunlar, ruh, beden (*madde*), duyular, duyu nesneleri, akıl, zihin, etkinlik, hata, ruh göçü, sonuç, acı, kurtuluş vb.

Pramana, *bilginin araçları* demektir. Bir şeye ilişkin bilgi dört yolla elde edilir. Bunlar **pratyaksa** (*algı*), **anumana** (*çıkarım*), **upamana** (*karşılaştırma*) ve **sabda** (*sözselsel kanıt*)'dır.⁷

Avayava sözcük anlamı itibariyle bir *tartışma sürecine* işaret ediyorsa da **A. Gautama**'da *akıl yürütmeye dayalı bir kanıtlama modeli* anlamını kazanmıştır.⁸ Bu kanıtlama modeli, **pramana** ile doğrudan ilişkili olarak herbiri yukarıda sıralanan

⁴ Satischandra, **a.g.e.**, p. 43. Hatırlanacağı üzere bu terimler, **Carvaka-samhita**'da **Vada-marga** başlığı altında da incelenmiştir.

⁵ Çalışma aforizmalar içeren beş kitaptan oluşur. Satischandra, **a.g.e.**, p. 46.

⁶ Satischandra, **a.g.e.**, p. 50-51.

⁷ Daha önce belirtildiği üzere **sabda** *sözcük* anlamına gelmekteyse de burada **aptopadesa** yani *güvenilir iddia* anlamında kullanılır; bu nedenle ilgili sözcüğün karşılığı olarak *sözselsel kanıt* önerilmektedir. **A.e.**, p. 50.

⁸ **A. Gautama**'nın kendisinden önceki terimlere yeni anlamlar yüklemiş olduğundan daha önce bahsedilmişti. Çalışmamızın bundan sonra gelecek kısımlarında terimlerin anlamlarındaki değişmelere ayrı ayrı temas etmek yerine, anlamı değişen terimlerin yanına yeni anlamlarının yazılması yolu izlenecektir.

dört temel yoldan birisini esas alan dört farklı adımdan ve tüm bunların ardından gelen **nigamana**'yı (*sonuç*) kapsar.⁹

Vada, belirli bir konu ve kurallar çerçevesinde yapılan münazara anlamına gelir. **Vada**, dışında iki farklı türde daha tartışma yapılabilir¹⁰: Bunlardan ilki **jalpa**'dır. **Jalpa** hararetli tartışma demektir. Diğeri ise önemsiz itirazlar üzerinden yürütülen tartışma anlamına gelen **vitanda**'dır.¹¹ **Jalpa** türü tartışmada görüşünü kabul ettirmekte zorluk yaşayan bir tartışmacının yapabilecekleri şu üç taktikle sınırlıdır: Bunlardan biri **hetvabhasa**'dır. **Hetvabhasa** kusur bulma üzerinden yapılan konuşmalardır. Bir diğeri **chala** olarak adlandırılır. **Chala**, kaçamak yanıtlar vermek ya da kelime oyunlarına başvurmaktır. Sonuncusu ise **jati**'dir. **Jati**, benzeşimden yararlanarak soruya soruyla karşılık vermek anlamına gelir. Nihayetinde, görüşünü tam olarak kanıtlayamayan bir tartışmacı, bu yollardan hangisine başvurursa başvursun, **nigraha-sthana**'dan yani mağlubiyetten kurtulamayacaktır.¹²

Vada'nın en temel özelliği, içerisinde **avayava**'yı da içeren tartışma sürecinin zeminini oluşturmasıdır. Tartışma sürecini oluşturan unsurlar **vada**'ya bağlıdır. **Nyaya-sutra**'da belirtildiği şekli ile bu unsurlardan ilki, **samsaya**'dır. **Samsaya**, muhalifin görüşünün *şüpheli* olduğunu ifade eden karşıt yargıdır. Tartışmacı bu şüphesini bir diğeri unsur olan **prajojana** ile ortaya koyar. **Prajojana**, ileri sürülen yargının, *şüpheyeye tamamen kapalı* **drstanta** (herkesçe kabul edilen bir örnek) ile ilişkilendirilmesidir. Böylece tartışmanın her iki tarafı da kendileri için geçerli olan **siddhanta**'larını (*nihai görüş*) ortaya koymuş olur ve artık beş ögeden oluşan kanıtlama süreci yani **avayava** başlatılabilir. **Avayava**, tartışmacıların,

⁹ A.e., p. 41; Bochenski, **Indian Variety of Logic in Indian Logic**, p. 129-130; Gillon, a.g.e., p. 129; Jonardon Ganeri, "Ancient Indian Logic as a theory of case-based reasoning", **Journal of Indian Philosophy**, Vol. 31, Springer, 2003, p. 35; Jonardon Ganeri, "The Hindu Syllogism: Nineteenth-Century Perceptions of Indian Logical Thought", **Philosophy East and West**, vol. 46, number 1, University of Hawaii Press, January 1996, p. 6-7; Jonardon Ganeri, **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, Vol. 1: Greek, Indian and Arabic Logic, Ed. by. Gabbay, M. Dov and Woods John, Elsevier, North Holland, 2004, p.15-17; Arthur Berriedale Keith, **Indian Logic and Atomism**, Oxford, Clarendon Press, 1921, p. 85.

¹⁰ Ganeri, "Ancient Indian Logic as a Theory of case-based Reasoning", p. 34.

¹¹ Satischandra, a.g.e., p. 51.

¹² A.e., p. 52.

sürecinin bir diğer unsuru olan **nirnaya** (*kesinlik*) iddiasını içerisinde barındıran **siddhanta**'larını savunmak için ortaya koydukları argümentasyondur.¹³

Yukarıdaki açıklamalardan açıkça görüldüğü üzere, **Nyaya-sastra** olarak adlandırılan çalışmada **A. Gautama** bir takım teknik terimleri sistematik bir biçimde ilişkilendirmiştir. Bu ilişkilendirme çalışmanın dört temel konusunu kapsar. Bunlardan ilk ikisi olan **prameya** ve **pramana** tartışma alanını belirlerler ve çıkarımın kanıtlanmasında belirleyici rol oynarlar. Bu unsurlar kullanılarak yapılan *çıkarım* yani **avayava**, tartışmanın zeminini oluşturan **vada** yani *tartışma yöntemi* ile doğrudan ilişki içerisindedir. Doğru bir çıkarım ancak yöntemli bir tartışma içerisinde gerçekleşebilir. Doğru bilginin elde edilebilmesi, bu sistemin eksiksiz işlemesi ile mümkündür.

Hatırlanacağı üzere **Nyaya-sastra**'dan önce yapılmış olan çalışmalarda da mantık ile ilişkili bir takım teknik terimler kullanılmıştır. Ancak *bilginin konusu ve kaynakları* ile *tartışma ve çıkarım yöntemleri* arasında yani bir tartışmanın *epistemolojik* ve *mantıksal* kısımları arasında sistematik bir ilişki kuran ilk çalışma **Nyaya-sastra**'dır.

Sistemli bir çıkarım modeli ortaya koyan ve güçlü özellikleri nedeniyle zaman içerisinde **Anviksiki-vidya**'nın yerini alan **Nyaya-sastra**¹⁴, genel kabule göre Hint *formel* mantık çalışmalarının zeminidir.¹⁵ Sonraki dönemlerde Batılı düşünürler tarafından, **Nyaya-sastra** dendiğinde bir sonraki kısımda inceleyeceğimiz Hint kıyası¹⁶, **Nyaya** terimiyle de doğrudan doğruya *kıyas* kastedilmeye başlanmışsa da burada gözden kaçırılmaması gereken husus, bu kullanımlara *kıyas* anlamını veren unsurun **Nyaya-sastra**'nın **avayava**'sı olduğudur.

¹³ A.e.

¹⁴ A.e., p. 40.

¹⁵ Bochenski, **The Indian Variety of Logic in Indian Logic**, p. 119.

¹⁶ Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 40-41; Bochenski, **a.g.e.**, p. 129-130; Gillon, **a.g.e.**, p. 129; Jonardon Ganeri, "Ancient Indian Logic as a Theory of case-based Reasoning", p. 35; Ganeri, *The Hindu Syllogism: Nineteenth-Century Perceptions of Indian Logical Thought* p. 6-7; Jonardon Ganeri, **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, Vol. 1: Greek, Indian and Arabic Logic, Ed. by. Gabbay, M. Dov and Woods John, Elsevier, North Holland, 2004, p. 15-17; Keith, **a.g.e.**, p. 85; Gillon, **a.g.e.**, 19; Bochenski, **a.g.e.**, p. 130.

3.1.1.1. Avayava

Vada, **Nyaya-sutra**'ya göre, içerisinde **jalpa** ve **vitanda**'ya ait unsurları barındırmayan, **avayava**'yı uygulayan bir tartışma türüdür. **Avayava** ise, tartışmalarda, ileri sürülen bir iddianın en iyi şekilde ortaya konmasını sağlayan beş basamaklı bir çıkarım ve kanıtlama yöntemidir. **Jonardon Ganeri**, daha önce kısaca üzerinde durduğumuz söz konusu tartışma biçimleri arasındaki farkı, **Nyaya-sutra**'dan doğrudan alıntılarla şu şekilde açık kılmaya çalışır:

“Vada (iyi tartışma): Herhangi bir arka plan ya da varsayım bilgisiyle (siddhanta) çelişmeden, tartışmanın beş basamaklı şemasını uygulayarak uygun bir kanıt (pramana) ve muhtemel tartışmaya (tarka) dayanan tez ve antitezin, kanıtlanması ve reddiyesidir.

Jalpa (hileli tartışma): ... kanıt ve reddiyenin, kelime oyunu (chala) ya da hatalı mukabeleyle (jati) bertaraf edilmesi durumu (nigraha-sthana) dur.

Vitanda (sadece yalanlama tartışması): Hiçbir tezin kanıtlanmadığı itiraza dayalı tartışmadır. (Nyaya-Sutra 1.2.1-3)”¹⁷

Vada türünden bir tartışmada tartışmacı, daha önce de ifade edildiği gibi hileli ifadelere, kaçamak yanıtlara ya da kelime oyunlarına başvurmaz; sadece uygun ve güvenilir bir yöntem kullanarak kendi tezini ispat etmeye çalışır. Böyle bir tartışmacının başvuracağı yöntem yani **avayava**, **Nyaya-sutra**'da şu şekilde açıklanır:

“

1.1.32 ‘[bir tartışma şemasının] kısımları, tez, neden, örnek, uygulama ve sonuçtur’ pratijna-hetudaharanopanaya-nigamanany avayavah).

1.1.33 ‘tez, kanıtlanacak bir ifadedir’ (sadhya-nirdesah pratijna).

1.1.34 ‘neden, örnek ile bir benzerlikten dolayı kanıtlanan şeyi kanıtlayandır (udaharana-sadharmyat sadhyasadhanan hetuh)’.

1.1.35 ‘ayrıca, farklılıktan dolayı’ (tatha vaidharmyat).

1.1.36 ‘örnek, kanıtlanacak şeye benzer ve onunla aynı karaktere sahip olan açıklamadır.’ (sadhya-sadharmyat taddharma-bhavi drstanta udaharanam).

1.1.37 ‘aksi halde, ona zıt olan, karşıtıdır’ (tad-viparyayad va viparitam).

1.1.38 uygulama, örneğe bağlı olarak kanıtlanacak olanı, ‘bu böyledir’ ya da ‘bu böyle değildir’le biraraya getirendir (upasamhara) (udaharanapeksas tathety upasamharo na tatheti va sadhyasyopanayah).

¹⁷ Ganeri, “Ancient Indian Logic as a Theory of case-based Reasoning”, p. 34.

1.1.39 ‘sonuç, sebep ifadesini takip eden tezin yeniden ifade edilmesidir’ (hetu-apadesat pratijnayah punarvacanam nigamanam). (Nyâyasûtra 1.1.34–39) ”¹⁸

Yukarıdaki alıntıda da açıkça görüldüğü üzere **A. Gautama**’nın kanıtlama şemasındaki bu beş basamak sırasıyla: **pratjina** (*kanıtlanacak tezi ortaya koyan önerme*), **hetu** (*neden*), **udaharana** (*örnek*), **upanaya** (*örneğin uygulanması*) ve **nigamana**’dır (*sonuç*).¹⁹

A. Gautama tarafından sunulmuş olan bu şemanın en belirgin özelliği, çıkarımın yapılabilmesi için bir örneğe ihtiyaç duyulmasıdır. Çünkü örnek, iyi bir tartışma sırasında her iki tarafın da kabul edebileceği ortak bir bilgi alanı sunar. **A. Gautama**’nın 1.1.34 ve 1.1.35’te belirttiği üzere, tek ama iyi bir örneğe dayanılarak geçmişteki bir durumun eldeki duruma benzer ya da farklı olduğu ortaya konabilir. **Udaharana** yani *örnek*, bir nesnenin gözlemlenmiş bir özelliği (*olgu/durum*) üzerinden gözlemlenmemiş bir özelliğe sahip olduğunu ya da olmadığını ortaya koymaya yarar.²⁰ Ganeri’nin örneğiyle:

“

Pratjina	:Yağmur yağacak.
Hetu	:Çünkü gökyüzünde kara bulut var.
Udaharana	:Gökyüzünde en son kara bulut gördüğümüzde yağmur yağmıştı.
Upanaya	:Şimdi de aynı durum (gökyüzünde kara bulut) var.
Nigamana	:Kesinlikle yağmur yağacak.” ²¹

Yukarıdaki örnekte açıkça görüldüğü üzere, yağmurun yağacağına ilişkin iddia yani **pratjina**, **hetu** ile gerekçelendirilmiş, geçmişe ait bir örnekle yani **udaharana**’yla şimdiki durum karşılaştırılarak yani **upanaya** aracılığıyla **nigamana** elde edilmiştir. Anlaşılacağı gibi **avayava**, tümevarım türünden bir akıl yürütmedir.

¹⁸ Nyaya sutra’dan aktaran Ganeri, “Indian Logic as a Theory of Case-Based reasoning”, p. 35.

¹⁹ Dikkat edilirse bu basamaklar ile **pramana** olarak ifade edilen bilgi edinme yolları arasında birebir ilişki vardır: **Sabda** ile **pratjina**, **anumana** ile **hetu**, **pratyaksa** ile **udaharana**, **upamana** ile **upanaya**.

²⁰ Ganeri, “Ancient Indian Logic as a Theory of case-based Reasoning”, p. 35, Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 60-61.

²¹ Ganeri, **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, p. 16.

Avayava'nın bir diğer özelliği bu beş basamağın her birinin gündelik tartışalarda bile karşımıza çıkan türde sorulara yanıt niteliği taşımasıdır. Yukarıdaki örneğe dönecek olursak ilk basamaktaki ifade “iddian nedir?”, ikincisi “Niçin?”, üçüncüsü “Öyleyse?”, dördüncü basamak “Yani?” ve son basamak ise “O halde?” sorularına verilmiş yanıtlar olarak düşünülebilir. Bu bağlamda **avayava** hipotetik karakterli bir diyalog kabul edilebilir.²²

Nyaya-sastra çerçevesinde **avayava**'yı Hint kıyası olarak Batı dünyasına tanıtan kişi **Henry Colebrook**'tur. Çoğu Batılı mantıkçı **Colebrook**'un ortaya koyduğu bu sistemi “*Olgu(olay/durum) Temelli Akıl Yürütme Modeli*”²³ olarak adlandırmış ve daha önce de bahsedildiği üzere *formel* mantık için bir zemin olarak görmüşlerdir. Ancak **Ganeri**, **avayava**'yı *formel* değil *formel olmayan* akıl yürütme biçimleriyle ilişkilendirmenin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Onun tanımıyla *Olgu Temelli Akıl Yürütme* bir nesneye ilişkin örneklerin, bir kategorinin örneklerine uygun düşmesi ve içerikleri itibarıyla de onlara benzemesi nedeniyle, o nesnenin söz konusu kategoriye ait olduğuna hükmetmektir.²⁴ **Ganeri**'ye göre **avayava** gibi modeller, bir olguya ilişkin bulgularla bir diğer olguya ilişkin bulgular arasında var olduğu kabul edilen benzerlik ya da farklılık ile bu iki olgu arasında paralel bir ilişki olduğunu varsayabilmemizi sağlayan bir *neden* ile iş görürler.²⁵ Öyleyse **avayava** *formel* değil ancak *formel olmayan bir* model olarak tanımlanmalıdır. Ganeri bu değerlendirmelerine ilave olarak **avayava**'nın bir çözümlemesini de yapmaktadır²⁶:

Varsayılım ki:

F: **hetu** (*neden*)

G **sadhya** (*varlığını çıkarımlamaya çalıştığımız özellik/tez*)

a: **paksa** (*G olup olmadığına karar vermeye çalıştığımız yeni nesne*)

b:, **udaharana** (*alıntılanmış örnek*)

²² Claus Oetke, “Indian Logic and Indian Syllogism”, **Indo-Iranian Journal**, 46, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 62.

²³ Ganeri, “Informal Logic of Case-Based Reasoning”, p. 33.

²⁴ **A.e.**, p. 40.

²⁵ **A.e.**, p. 36.

²⁶ **A.e.**, p. 36-37.

O halde,

Pratjina:	Yağmur yağacak.	Ga
Hetu:	Çünkü gökyüzünde kara bulut var.	Fa
Udaharana:	Gökyüzünde en son kara bulut gördüğünde ne oldu? (gökyüzünde en son kara bulut gördüğünde yağmur yağmıştı) a, F bakımından b ile aynı karakterdedir.	b
Upanaya:	Şimdi de aynı durum (gökyüzünde kara bulut var)	Gb
Nigamana:	Kesinlikle yağmur yağacak.	Ga

şeklinde bir tabloya, böylece biri benzerlikle diğeri farklılıkla temellendirilmiş bir şematik çıkarım çiftine sahip oluruz.

Benzerliğe dayanan beş basamaklı kanıt

<i>Tez:</i>	Ga
<i>Neden:</i>	Fa Ga'yı kanıtlar, çünkü b a'ya benzerdir.
<i>Örnek:</i>	b, a'nın karakterine sahiptir çünkü a'ya benzer
<i>Uygulama:</i>	a, G açısından b ile aynıdır.
<i>Sonuç:</i>	Ga

Farklılığa dayanan beş basamaklı kanıt

<i>Tez:</i>	Ga
<i>Sebep:</i>	Fa, Ga'yı kanıtlar çünkü b, a'dan farklıdır.
<i>Örnek:</i>	b, a'nın karakterine sahip değildir çünkü a'dan farklıdır.
<i>Uygulama:</i>	G açısından a, b ile aynı değildir.
<i>Sonuç:</i>	Ga

Karşı kanıtlamada da aynı yolu izlenir; karşı tez ($\neg$ Ga) üzerinden farklı neden ve ona uygun örnek yoluyla kanıtlanır:

Karşı kanıt

Tez:	$\neg$ Ga
Sebep:	F'a Ga'yı kanıtlar çünkü b, a'ya benzer.
Örnek:	c, a'nın karakterine sahiptir çünkü a'ya benzer.
Uygulama:	G açısından, a, c ile aynıdır.
Sonuç:	$\neg$ Ga

Örnekler üzerinden açıklamaya çalıştığımız bu model, iki farklı olgu arasındaki benzerliklerin ya da farklılıklarının gösterilebilmesi için geçerli bir neden sağlamaktadır.

3.2. Mulamadhyamaka-Karika: Arya Nagarjuna (~M.S. 250-320)

Hint Antik Dönemi'nde mantık ile ilişkili çalışmaları bakımından oldukça önemli yere sahip olan bir diğer kişi **Buddhacı** bir düşünür olan **Arya**²⁷ **Nagarjuna**'dır.²⁸ **Nagarjuna**'nın çalışmalarının önemli bir kısmı, **Buddhacı** gelenek içerisinde ortaya konmuş olan fikirlerin bir kritiği durumundadır.²⁹ Bu eleştirel bakış açısıyla felsefi görüşlerini, hem içerisinde yer aldığı **Buddhacı**, hem de onun karşıtı olan **Nyaya** düşünce sistemlerinden beslenerek geliştiren **Nagarjuna**, **Buddacılık** içerisinde anılan ancak kendine özgü bir düşünce sistemi olan **Madhyamaka**'nın³⁰

²⁷ **Arya**, soylu kimse demektir. Nitekim **Aryan** sözcüğü de buradan türetilmiştir. Bkz.: www.spokensanskrit.de (çevrimiçi).

²⁸ Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 252.

²⁹ **A.e.**

³⁰ **Madhyamaka** kavramının İngilizce'deki tam karşılığı olduğunu düşündüğümüz tabir *absolute middle* yani *mutlak orta*'dır. Bkz.: www.spokensanskrit.de. Ancak bu kavram batı literatüründe *middle way* (*orta yol*) kavramı ile de karşılanmıştır. Vidyabhushana, **a.g.e.**, p. 253; Ayrıca bkz.: Ruegg, **The Buddhist Philosophy of the Middle Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka**, p. 13; Bkz.: Jay L. Garfield, **The Fundamental Wisdom of the Middle Way, Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika**, Trans. By. Jay L. Garfield, Oxford University Press, New York, 1995, **b.a.**; Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarika", p. 130.

kurucusudur.³¹ **Nagarjuna**, bu düşünce sisteminin temelini oluşturan öğretilerini, altı eser altında toplamıştır.³² Bu altı eserden dördü **Nagarjuna**'nın mantık ile ilgili çalışmalarını içerir. Bu dört eser **Vigraha-vyavartani-karika**, **Pramana-vihetana/Pramana-vidhvamsana**, **Upaya-kausalya-hrydra-sastra** ve **Mulamadhyamaka-karika**³³ (**MMK**)³⁴ olarak bilinir.³⁵

Nagarjuna'nın yukarıda sıralamış olduğumuz eserlerinden ilk üçü, onun **Aksapada**'nın mantık çalışmalarına yönelik eleştirilerini ve bu doğrultuda geliştirdiği alternatif fikirleri ortaya koyar. Onun **Vigraha-vyavartani-karika** adlı çalışması özellikle **Nyaya** öğretisinin **pramana** (*kanıt*) anlayışına yönelik eleştirilerini içermektedir. **Nagarjuna**'ya göre bilginin nesneleri, **Nyaya** öğretisinin *kanıta dayalı çıkarım* ilkesi uyarınca bir kanıta dayalı olarak yapılandırıldığında söz konusu kanıtın da bir başka kanıtla yapılandırılması gerekir ki bu durum **Satischandra**'nın ifadesiyle *sonsuz gerileme* (Latince: *Regressus ad infinitum*) olarak adlandırılan bir mantık yanlışına karşılık gelir. Şayet nesneler bir kanıta dayandırılmaksızın yapılandırılmaya çalışılırsa, söz konusu ilkenin bir hükmü kalmayacaktır. **Nagarjuna**'ya göre bir kanıt, kendisini yapılandırabilme imkânına sahip değildir. Bilginin nesnelerini yapılandıran bir kanıtın aynı şekilde kendisini de yapılandırıdığı iddiası savunulabilir değildir. Örneğin ateş, etrafındaki nesneleri, onları kuşatan karanlığı ortadan kaldırmak suretiyle aydınlatmış olur. Ancak ateş karanlıkla asla birarada bulunamayacağından kendisini aydınlatabilir değildir. Buna göre bir kanıt eğer bilginin nesnelerinden tamamiyle bağımsızsa bir kanıt olarak adlandırılmaz. Bir kanıtın bilginin nesnelerine bağımlı olması durumunda ise kendinde varoluşa sahip olmayan bir şey olarak diğer şeyleri yapılandırabilmesi söz

³¹ David Seyfort Ruegg, **The Literature of the Madhyamaka School of philosophy in India**, Otto Harrosowitz Wiesbaden, 1981, p. 4, 6; ayrıca bkz.: Satischandra, **a.g.e.**, p. 251.

³² **A.e.**, p. 255-261; ayrıca bkz.: Westerhoff, **a.g.e.**, p.5-6.

³³ **Mula**, *orijinal, köken, başlangıç, kaynak*, **Karika** ise *dörtlük, dize, öğreti* anlamlarına gelir. Bkz.: www.spokensanskrit.de (çevrimiçi). Söz konusu dönemin çalışmalarında şiirsel anlatım benimsenmiştir. Bu yöntem öğrencilerin metinleri daha kolay ezberlemesi için geliştirilmiştir. Priest, “Nāgārjuna’s Mulamadhyakamakarikā”, p. 129. Bu sözcük anlamlarına göre **Mulamadhyamaka-karika** *mutlak ortanın kökeni üzerine aforizmalar* şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

³⁴ Bu eser, Hint düşünce tarihinde **Madhmayamaka-sutra** ve **Madhmayamaka-sastra** olarak da anılmaktadır. Chr Lindtner, **Nagarjuniana Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna**, Buddhist Tradition Series, Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, Delhi, 1987, p. 24. Literatürdeki diğer çalışmalarda olduğu gibi bu çalışmada da **Mulamadhyamaka-Karika** için **MMK** kısaltılması kullanılacaktır.

³⁵ Satischandra, **a.g.e.**, p. 253, 256, 257, 259.

konusu olamaz.³⁶ Anlaşılabacağı üzere **Nagarjuna** bu çalışmasıyla, kanıta ve kanıtlamaya ilişkin olarak ortaya çıkan bir takım paradokslara işaret etmekle **Nyaya** gibi kanıta dayalı çıkarım anlayışını benimsemiş olan öğretilerin geçersizliğini göstermiştir.

Nagarjuna'nın **Pramana-vihetana** ya da **Pramana-vidhvamsana** olarak adlandırılan çalışması, süreklilik arzeden bir şüphecilığe, bir tür görelilik teorisine³⁷ dayanan **Madhmayamaka** öğretisine koşut olarak hiçbir kanıtlamanın *kesinlik* taşımadığı iddiasını esas alır; bu kabul üzerinden *herhangi bir kanıtın dialektik yöntemle nasıl savuşturulabileceğini* açıklar. Ayrıca bu çalışmasında **Nagarjuna**, **Aksapada** tarafından ortaya konmuş olan onaltı kategoriye kritik ederek içeriklerini değiştirmiş, **avayava**'yı ele aldığı bölümde ise, onun beş basamaklı kanıtlama şemasından, gereksiz olduğunu düşündüğü son iki basamağı yani **upanaya** (*uygulama*) ile **nigamana**'yı (sonuç) çıkartmış, üç basamaktan oluşan kendi modelini ortaya koymuştur. Bunlar basamaklar sırasıyla **pratijna** (önerme), **hetu** (*neden*) ve **drstanta**'dır (*örnek*). Burada **Nagarjuna** **hetu** ve **drstanta** kavramlarını da kritik etmiş ve yeniden tanımlamıştır. Ona göre **hetu** ancak belirli ilişkiler doğrultusunda ortaya çıkar. Bu ilişkiler **karya** (*etki*), **svabhava** (*özdeşlik*), **anupalabdhi** (*algılanamazlık*)'dır. **Drstanta** (*örnek*) ise, **hetu** (*neden/orta terim*) ile onun tümel yüklemle (*büyük terim*) kati ilişkisinin gösterildiği yer olarak tanımlanır.³⁸ Kanıtlamanın kısımlarını oluşturan *önerme*, *neden* ve *örnek* olumlu ya da olumsuz olabilir. Buna örnek olarak şu kıyas verilebilir:³⁹

Tepe pür ateştir.

Çünkü tepe pür dumandır.

Pür duman olan yerde pür ateş vardır, tıpkı mutfakta olduğu gibi.

Nagarjuna'nın, bir diğer çalışması olan **Upaya-kausalya-hrydra-sastra**, *tartışma sanatına* ilişkin bilgiler içeren ve dört temel bölümden oluşan bir eserdir. Bu bölümlerden ilki olan **Vada-visadikarana**'da *tartışmanın içeriği* tarif edilir. İkinci

³⁶ A.e., p. 256-257.

³⁷ Bochenski, **Indian Variety of Logic in Indian Logic**, p. 3.

³⁸ Satishchandra, **a.g.e.**, p. 258.

³⁹ A.e., p. 505.

bölüm **Nigraha-sthana**'da ise *mağlubiyet halleri* belirtilir. **Tattva-vayakhyana**'da yani üçüncü bölümde bir görüşün nasıl doğrulanacağı izah edilirken son bölüm olan **Jati**'de ise örneği olan ya da hayal ürünü şeylerin analojisi üzerinden geliştirilecek karşı yanıtlara ilişkin mutabakat unsurlarına değinilir.⁴⁰

Döneminin en ünlü diyalektikçilerinden birisi olarak kabul edilen⁴¹ **Nagarjuna**, öğretisinin temel ilkelerini içeren görüşlerinin önemli bir kısmını yukarıda içeriklerini kısaca açıklamaya çalıştığımız eserleriyle ortaya koymuştur. Ancak onun şüphesiz en önemli eseri olan **MMK** Hint mantık tarihi'nde de bir dönüm noktası durumundadır. **Nagarjuna**'nın bu çalışması *akıl yürütme yöntemlerine* ilişkin doğrudan bilgi vermiyorsa da mantıksal içerik bakımından oldukça zengindir. **Nagarjuna** **MMK**'da, **Buddhacı** öğreti çerçevesinde ortaya konulmuş olan ve *nihai hakikat* (*ultimate*⁴² *truth*⁴³) anlamında kullanılan

⁴⁰ A.e., p. 259-261.

⁴¹ Westerhoff, a.g.e., p. 8.

⁴² **Buddhacı** öğreti çerçevesinde **Nirvana**, pek çok kaynakta *nihai hakikat* (*ultimate truth*) olarak ifade edilmektedir. Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakārika", p. 131; Ayrıca bkz. Jay. L. Garfield & Graham Priest, "Nagarjuna and The Limits of Thought", **Philosophy East & West**, Volume 53, Number 1, University of Hawaii Press, January 2003, p. 6. **Nirvana** bazı kaynaklarda *mutlak hakikat* (*absolute truth*) olarak da karşılık bulmaktadır. Satishchandra, a.g.e., p. 254; Robinson, "Did Nagarjuna Really Refute All Philosophical Views", p. 327. Bu kaynaklar arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Nitekim çalışmamızın ileri kısımlarında ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağımız üzere, **Buddhacı** öğreti çerçevesinde *nihai* yani *son hakikat* olarak kabul edilen **Nirvana**, **Nagarjuna** tarafından *mutlak hakikat* olarak belirlenmiştir. Kanaatimizce kaynaklar arasındaki bu farklılık kimi düşünürlerin konuyu ele alışlarında farklı yollar izlemesinden kaynaklanmaktadır. Bu farklılık zorluk çıkartmaktan çok konunun daha iyi bir şekilde kavranması için iyi bir vesile durumundadır. Bu çalışma içerisinde her iki kavram da kullanılacak, **Nagarjuna**'nın diğer **Buddhacı** düşünürlerden hangi noktada ayrıldığı ve ne türden bir farklılığa dikkat çekmeye çalıştığı açıklanmaya çalışılacaktır.

⁴³ Söz konusu Hintçe kavrama karşılık olarak İngilizce kaynakların çoğunluğunda *truth* sözcüğü kullanılmışsa da bazı kaynaklarda bunun yerine *reality*'nin tercih edildiği görülmüştür. Bu farklılığın sebebi, **Nirvana**'nın *satya* kavramı üzerinden tanımlanması, bu kavramın da hem *truth* hem de *reality* ile karşılanabiliyor oluşudur. Nagarjuna'ya göre *hakikat*, *bir gerçeklik üzerine ifade edilen doğru şeyler* (*yargılar*) olduğundan, her türden *gerçeklik* için kavramsal olarak bir *hakikat* alanından söz edilebilir. Bu bakımdan **Graham Priest** ve **Gay L. Garfield**, **Nagarjuna**'nın öğretisinin açıkça anlaşılabilmesi için *reality* yani *gerçeklik* sözcüğünün kullanılmasında ısrarcıdır. Örneğin **G. Priest**'e göre **Nagarjuna**, evren kavrayışı çerçevesinde içerisinde yer aldığı dünyayı *görünüş* (*appearance*) ve *gerçeklik* (*reality*) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre *görünüş* *samsara* yani *döngüsel var oluş*tur. *Gerçeklik* ise **Nirvana** yani *kurtuluş*tur. Öyle anlaşılmaktadır ki bu ısrarın sebebi **Buddhacı** öğretilde **Nirvana** sözcüğünün daha çok *metafizik* bir anlam içermesi, hâlbuki **Nagarjuna**'nın bu kavrama ilişkin iddiasını, sadece *metafizik* değil *ontolojik*, *epistemolojik* ve *mantıksal* temeller üzerine inşa etmiş olmasıdır. Garfield & Priest, a.g.e., p. 5-6; ayrıca bkz.: Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakārika", p. 131. Ancak **Jan Westerhoff** üzerinde durduğumuz bu kavram için, doğrudan *truth* sözcüğünü kullanmıştır. Westerhoff, a.g.e., p.86. **Westerhoff**'un bu yaklaşımı, **Buddhacı** öğretinin orijinal yapısının kavranılmasında anlam kaybını engellemek için düşünülen bir önlem olarak kabul edilebilir. Nitekim **Nagarjuna**'ya göre **Nirvana**, iddiası bütünlüklü bir şekilde değerlendirildiğinde anlaşılacağı üzere *hakikat* bağlamında çözümlenmeye ihtiyaç duyan

Nirvana'nın aslında *mutlak hakikat (absolute truth)* olduğunu ve onun da *boşluk (emptiness)* kavramıyla karşılanması gerektiğini ileri sürmüştür. Kendisi de bir **Buddhacı** olan **Nagarjuna**, bunun için öncelikle, **Buddhacı** düşünürlerin büyük çoğunluğunun savunduğu şekliyle **Nirvana**'nın *nihai hakikat* olduğu inancını çürütmeyi hedeflemiştir. **Buddhacı** öğretiyeye göre **Nirvana** *belirlenimsiz* olandır. Oysa **Nagarjuna**, **Nirvana**'nın *belirlenimsiz* olamayacağını, sırf bu nedenle de *nihai hakikat* olarak kabul edilemeyeceğini, onun ancak *hakikatin* sadece bir yüzü olabileceğini göstermiştir. Aslında **Nagarjuna**'ya göre *nihai hakikat*, *bir nihai hakikatin olmayışıdır*; eğer bir *Hakikatten* söz etmek gerekirse şu söylenebilir: *Her şey -boşluk dahi- boştur.* ⁴⁴ **Nagarjuna**, bu temel iddianın fikri zeminini, **Nyaya** varlık öğretisinin temel kavramları **svabhava** (*töz*) ve **nasti**'ye (*olumsuzlama*) yönelik eleştirileri üzerinden şekillendirmiş, **Buddhacı** öğretinin temel unsurları olan **madhmayamaka** (*mutlak orta kavrayışı*) ile **catuskoti**'den⁴⁵ (*dört basamaklı Buddhacı akıl yürütme modeli*) faydalananarak kanıtlamaya çalışmıştır.⁴⁶

3.2.1. MMK'da Svabhava ve Nasti Eleştirileri

Nagarjuna, **Nyaya**'ya öğretilisine başlıca iki kavram üzerinden karşı çıkar: **Svabhava** (*töz*) ve **nasti** (*olumsuzlama*). **Nagarjuna**'nın, **Nyaya**'nın **svabhava** kavrayışına olan eleştirisi onun ontolojik kabullerinin doğal bir sonucudur. **Nyaya**

bir kavramdır. Çünkü o **MMK**'da **Nirvana**'nın *nihai* olmasının mümkün olmadığını göstermekle birlikte açıkça "o halde *Hakikat* nedir?" sorusuna da yanıt vermeye uğraşmış, onun *düalist bir bütünlük* olarak **Nirvana**'dan daha öte bir şey olduğunu iddia etmiştir. Bu çalışmada, her iki değerlendirmenin de gayet tutarlı olması nedeniyle, **satya** kavramına karşılık olarak verilmiş kavramların her ikisi de ancak yerli yerinde kullanılmaya çalışılacaktır.

⁴⁴ Garfield & Priest, **a.g.e.**, p.6.

⁴⁵ **Koti** (*bir tartışma içerisindeki*) *yan, taraf, saha, bakış açısı* demektir. Bkz.: www.spokensanskrit.de. (çevrimiçi). **G. Priest**, bu kavramın Yunanca'da *tetralemma*'ya karşılık geldiğini, dolayısı ile İngilizce çevirisinin *four corners* (*dört köşe*) olması gerektiğini belirtir. Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 129–134. Ayrıca bkz.: **Buddhist Philosophy of Logic**, Koji Tanaka, **Buddhist Philosophy of Logic**, Forthcoming in *Blackwell Companion to Buddhist Philosophy*, Steven Emmanuel(ed.), Chichester: Wiley-Blackwell, p. 1. Ancak Sanskritçe olan **catuskoti(ka)** teriminin İngilizce tam karşılığı "*divided in to four parts(adj)*" yani *dört parçaya bölünmemiştir*. Bkz.: www.spokensanskrit.de (çevrimiçi). Burada söz konusu parçalar ya da diğer bir ifade ile kısımlar, *Hint kıyası* olarak adlandırılan **Avayava**'da olduğu gibi mutlak bir biçimde birbirini takip eden bir sıralamaya sahip değildir. Belki de bu nedenle **G. Priest** *parça (part)* terimini *basamak (step)* ile karşılamayı tercih etmemiştir. Bu ayrıntı göz ardı edilirse **catuskoti**'nin Türkçe'ye *dört basamaklı Buddhacı akıl yürütme modeli* olarak çevrilmesi makul görünmektedir.

⁴⁶ Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā", p. 130-131; ayrıca bkz. Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 4-5, 13; ayrıca bkz.: Westerhoff, **a.g.e.**, p. 68. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: Westerhoff, **a.g.e.**, p. 19-52, 53-65, 73, 89.

öğretisi düşünürleri her **bhava**'nın (*var olan*) **svabhava** yani *töz* (*substance*) içerdiğini ve var oluşlarının yegâne sebebinin barındırdıkları bu *töz* olduğunu kabul ederler. **Nyayacılar** göre *bir şeyi o şey yapan şey svabhava*'dır.⁴⁷ **Nagarjuna**'ya göre ise hiçbir şey **svabhava** ile varlık kazanmaz. Çünkü varlıkta *töz* bulunmaz.⁴⁸ Ancak **Nagarjuna** için bu durum o varlığın, *tözün olmayışından dolayı var olamayacağı* anlamına da gelmez. Bundan farklı bir biçimde, *boş* olarak var olması anlamına gelir.⁴⁹ Bir şeyin *boş olması, hiç olmaması* demek değildir. Burada *töze ilişkin olumsuzlama* bize onun yokluğundan geriye kalan "*boşluk*" u verir. *Tözün varlıkta bulunmaması, tözün varlıkta barınmaması* anlamındadır. Yani söz konusu varlık *boş*tur. Şeyler, kendilerine ilişkin bu mutlak olan *boşluk* sebebiyle var olurlar. *Boş olduklarından dolayı ontolojik açıdan birbiriyle eşit durumda olan şeyler, birbirlerine koşullu*⁵⁰ olarak *birlikte var olurlar*.⁵¹ Şeylerin birlikte var olma ilkesi *boşluktur*. *Koşullu var olma, boşluk sebebiyle var olma* olduğundan burada *boşluk* **Nagarjuna**'nın terminolojisinde **svabhava**'ya ancak *töze* (*substance*) değil *öze* (*essence*) karşılık gelir.⁵² Burada **Nagarjuna**'nın yapmış olduğu şey **Nyaya** öğretisinde ortaya konmuş olan **svabhava** kavramının içeriğini, kendi öğretisini kurgulayabilmek ve geçerli kılmak amacıyla değiştirmek olmuştur.

Nagarjuna, farklı **svabhava** kavrayışının yanı sıra, **Buddhacılar** ait olan ancak **Nyaya** öğretisindekinden farklı bir **nasti** (*olumsuzlama*) kavrayışına dikkat çeker.⁵³ Nitekim bu farklı türden **nasti** kendisini **catuskoti** içerisinde açığa çıkarır. **Nagarjuna**'nın yapmaya çalıştığı şey, **Buddhacı** anlayış çerçevesinde gelişen bu farklı türden **nasti** kavrayışını **catuskoti** üzerinden açık bir şekilde göstermektir.

⁴⁷ A.e., p. 24.

⁴⁸ Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarika", p. 130. Ayrıca bkz.: Garfield & Priest, a.g.e., p. 6; ayrıca bkz.: Satishchandra, a.g.e., p. 254.

⁴⁹ Garfield & Priest, a.g.e., p.6.

⁵⁰ Westerhoff, a.g.e., p. 25.

⁵¹ A.e., p. 26.

⁵² Tanım için bkz.: J. W. De Dong, "The Problem of Absolute in Madhmayamaka School", Journal of Indian Philosophy, vol 2 (1972), Canberra, 1972, p.21.

⁵³ **Nyaya** öğretisinde **svabhava** ve **nasti** kavrayışları bir bütünlük oluşturur. Aynı durum **Buddhacı** öğretideki **svbhava** ve **nasti** kavrayışları için de geçerlidir. Söz konusu düşünce sistemleri her ne kadar birbirlerinden farklıysalar da ontolojik ve epistemolojik bakış açıları itibarıyla bir uyum sergilemektedirler.

Nagarjuna'ya göre **Nyaya** öğretisindeki *olumsuzlama*⁵⁴ doğrudan *bir şeyin o olmayanına* işaret eder. Diğer bir ifade ile söz konusu *olumsuzlama*, *yükleme ilişkin olumsuzlamadır*.⁵⁵ **Nagarjuna** buna karşılık ve **Buddhacı** düşünceden hareketle **Nyaya** kavrayışından farklı olan ve *mutlak olumsuzlama* olarak adlandırdığı türden bir başka *olumsuzlamayı* tanımlar.⁵⁶ Burada ise doğrudan *önermenin tamamına ilişkin bir olumsuzlama* söz konusudur. Bu türden bir *olumsuzlamadan* geriye kalan şey *boşluktur*.⁵⁷

3.2.2. MMK'da Buddhacı Öğretinin İki Temel Unsuru: Madhmayamaka ve Catuskoti

Nagarjuna'nın öğretisinin temeline yerleştirmiş olduğu **madhmayamaka** (*mutlak orta*) kavrayışı ilk defa **Siddhartha Gautama** yani **Buddha** tarafından ileri sürülmüştür. **Buddha**'ya göre: “Bir kimse (bir şeyi) *şeyleştirmek* veya onu *hiçleştirmek* arasında mutlak ortayı seçmeli”dir. **Nagarjuna**'nın MMK 15.7'deki ifadesiyle **Buddha**, *şeyleştirme* ve *hiçleştirme* ya da diğer bir deyişle *mutlak varlık* ve *mutlak yokluk* arasında *mutlak ortanın* içselleştirilmesini gerekli görür.⁵⁸ **Nagarjuna**, **Buddha**'nın işaret ettiği *orta yol kavrayışını* şu şekilde daha açık kılmaya çalışır: Herhangi bir şeyden söz ederken o şeyin, ne *mutlak* anlamda *var olduğu* ne de *mutlak* anlamda *var olmadığı* iddia edilemez ve yine aynı şekilde herhangi bir şeyden söz ederken o şeyin, hem *mutlak* anlamda *var olduğu* hem de *mutlak* anlamda *var olmadığı* iddia edilemez.⁵⁹

Nagarjuna'nın **Buddhacı** öğreti çerçevesinde başvurduğu bir diğer unsur olan **catuskoti** ise, **Buddha Siddhārtha Gautama**'nın da içerisinde yer aldığı aydın

⁵⁴ Bundan sonra metnin akışına uygun olacağı düşüncesiyle **nasti** terimi yerine Türkçedeki karşılığı olan *olumsuzlama* kullanılacaktır.

⁵⁵ Prasajya-negation. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Westerhoff, **a.g.e.**, p. 54, 69, 70.

⁵⁶ David Seyfort Ruegg & Jan Gonda, **A History of Indian Literature**, Volume VII, Buddhist and Jaina Literature, Fasc. 1 Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, 1981, p. 37, 70.

⁵⁷ Hint düşüncesine özgü ontolojik ve epistemolojik kavrayışın bir sonucu ve mantıksal zeminin önemli bir yapı taşı durumundaki *olumsuzlama* bağımsız bir çalışma olacak kadar derinliklidir. Bu çalışmada söz konusu kavram sadece Nagarjuna dâhilinde ve olabildiğince açık şekilde anlatılmaya çalışılacaktır.

⁵⁸ Priest, “Nāgārjuna’s Mulamadhyakamakarikā”, p. 130.

⁵⁹ **A.e.**

çevresi tarafından kullanılan, **Buddhacı** geleneğe özgü bir uygulamadır.⁶⁰ **Catuskoti**'nin ilk defa kimin tarafından geliştirildiği ve ortaya konulduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Ancak, kutsal **Buddha** metinlerinde, ortaya konan meselelerin her zaman **catuskoti** ile yani *dört ayrı mümkün bakış açısı* dâhilinde ele alındığı görülmüştür.⁶¹ **Nagarjuna** da, ortaya koyduğu bütün yargılarda ve onların kanıtlanmasında **Buddhacı** ontolojik, epistemolojik ve metafizik görüşlerin temel ilkesi konumunda olan *olumsuzlama* ile şekillendirilmiş bu *dört basamaklı akıl yürütme modeline* başvurmuştur.⁶² **Nagarjuna catuskoti**yi, kendisinden önceki ve çağdaşı **Buddhacı** düşünürlerden farklı olarak ancak yine **Buddha**'nın öğretilerinden esinle, onu oluşturan **dört kotiyi** önce birlikte *olumlarken* daha sonra *olumsuzlamak* suretiyle geliştirmiş ve ona göre gerçek hüviyetine kavuşturmuştur. Böylece **Nirvana**'nın, *mutlak hakikat* olması bakımından *mutlak olan boşluk* olduğu iddiasını kanıtlama imkânı elde etmiştir.⁶³ Bu kanıtlama imkânı ise **Nagarjuna**'nın, bir sonraki adımda *mutlak hakikatin*, -eğer bir Hakikatten söz edilmeliyse- *onun sadece bir yüzü olduğunu*⁶⁴ ve söz konusu bu hakikatin de sanılanın ötesinde nihai olmayan bir hakikat olduğunu gösterebilmesini mümkün kılmıştır. Bütün bunlara rağmen **Nagarjuna**'nın **MMK**'sında, ne geleneksel ne de kendi geliştirdiği **catuskoti**'ye ve onun nasıl uygulandığına ilişkin kendisince yapılmış bir açıklama bulunmaz.⁶⁵

3.2.2.1. MMK'da Madhmayamaka'nın Uygulanışı

Nagarjuna'ya göre **Buddha**'nın öğütlediği **Nirvana**, *mutlak hakikat* yani *sunyata*'dır (*boşluk*).⁶⁶ **Nagarjuna**, *boşluk* kavramının anlaşılması için öncelikle

⁶⁰ Seyfort, **The Buddhist Philosophy of the Middle Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka**, p. 37.

⁶¹ Graham Priest, "The Logic of Catuskoti", **Comparative Philosophy**, Vol.1, No: 2, 2010, p. 25.

⁶² Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarika", p. 130; Westerhoff, **a.g.e.**, p. 67.

⁶³ Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarika", p.130; Garfield & Priest, "Nagarjuna and The Limits of Thought", p. 4-5, 13; Westerhoff, "Nāgārjuna's Madhyamaka," p. 68; ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: Westerhoff, **a.g.e.**, p. 73, 89.

⁶⁴ Garfield & Priest, "Nagarjuna and The Limits of Thought", p. 4-5; ayrıca bkz.: Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarika", p. 131.

⁶⁵ Ruegg, **The Buddhist Philosophy of the Middle Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka**, p. 40.

⁶⁶ Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarika", p. 132. Ayrıca bkz.: Satishchandra, **a.g.e.**, p. 252. Öyle anlaşılmaktadır ki **Nagarjuna**'nın bu kabulü, onun bir bütün halinde ortaya koyduğu ontolojik (*herşeyin tözden (svabhava) yoksun olduğu fikri*), epistemolojik (**Buddhacı** orta yol öğretisi çerçevesinde iki doğru kavrayışı ve **catuskoti**) ve metafizik (**Buddhacı** yaşam döngüsü **samsara** ve

sunya'nın (*boş*) ne olduğunun anlaşılması gerektiğini savunur. Daha önce de ifade edildiği gibi **Nagarjuna** için tek tek var olanların hepsi, her şey -boşluğun kendisi dahi- *boştur*.⁶⁷ Burada *boş* ile kastedilen, *bir şeyin bulunmaması, (başka bir şey içerisinde) yer almaması, yok olmasıyla ilgili boş olma* halidir.⁶⁸ **Nagarjuna**'ya göre *herhangi bir şey içerisinde bulunmayan şey svabhava*'nın⁶⁹ (*töz*) ta kendisidir.⁷⁰ Kısaca **Nagarjuna** tarafından *boş* olmak *töz* içermemek olarak tanımlanmıştır. **Nagarjuna** bu doğrultuda **MMK** adlı eserinde var olanların hiçbirinin *svabhava*'ya sahip olmadığını savunur.⁷¹ **Nyaya** öğretisi doğrultusunda *svabhava*, başkasına bağlı olmayan, değişmeyen, vuku bulmayan, kavramsal olmayan, kavranamayan, çeşitlilik içermeyen, durağan, açıkça ifade edilemeyendir.⁷² **Nagarjuna**'ya göre tam da bu bakımdan onun var olduğu kesin bir biçimde söylenemez. Bu nedenle hiçbir **bhava** (*varlık*) *svabhava* içermez.⁷³

Nagarjuna'nın bu görüşü çağdaşı **Buddhacı** düşünürler tarafından eleştirilmiştir. **Nagarjuna** **MMK** 24 ve 25'de kendisine bu hususta yöneltilen eleştirileri yanıtlar.⁷⁴ Eleştiriler, her şeyin *boş* olması durumunda *dört yüce gerçek*⁷⁵in ve dolayısı ile **nirvana**'nın da var olamayacağına ilişkindir.⁷⁶ **Nagarjuna**,

özgürlük, aydınlanma olarak tasvir edilen nirvana) görüşlerinin hem nedeni hem de sonucu olma özelliği taşır. Bu bakımdan **Nagarjuna**'nın öğretisi sistematik yönden tam bir bütünlük sergilemektedir.

⁶⁷ Garfield & Priest, "Nagarjuna and The Limits of Thought", p. 6.

⁶⁸ Buraya kadarki açıklamalar doğrultusunda açıkça görülmektedir ki **Nagarjuna**, *mutlak hakikate* ulaşılabilmesine yönelik öğretisini üç temel kavram üzerinden kurgular.: Var olan olarak *varlık*, onun içerisinde bulunmayan, yok olan, *töz* ve bu bulunmayışın sonucu olarak ortaya çıkan *boşluk*.

⁶⁹ **Svabhava**, **Nyaya** ve **Nagarjuna**'da içerik olarak farklı ancak amaç olarak aynı işi gören bir kavramdır.

⁷⁰ Westerhoff, **a.g.e.**, p. 19.

⁷¹ **Nagarjuna** bununla ilişkili olarak, **MMK**'nin 1. bölümünde *nedensellik*, 2. bölümünde *oluş*, 8. bölümünde ise *var olmak* ve *yok olmak* üzerine çeşitli açıklamalarda ve kanıtlamalarda bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā", p. 130. Ayrıca bkz.: Garfield & Graham, "Nagarjuna and The Limits of Thought", p. 6; ayrıca bkz.: Satishchandra, **a.g.e.**, p. 254.

⁷² Richard Hubert Jones, "The Nature and Function of Nāgārjuna's Arguments", **Philosophy East and West**, Vol. 28, No. 4, University of Hawaii Press, Oct., 1978, p.488; ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: Robinson, **a.g.e.**, p. 326. **Nagarjuna**'nın *svabhava*'nın ne olduğuna dair açıklamalarına **MMK** 15.2, 15.8 ve 18.9'da rastlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Garfield, **a.g.e.**, p. 221, 223, 251.

⁷³ Robinson, **a.g.e.**, p. 325-331. **Nagarjuna**, **Nyaya**'ya ait *töz* tanımını kendinde çelişik bulur. Robinson, **a.g.e.**, p. 326. Ona göre *tözün* tam da yukarıda sıralanan özellikleri nedeniyle var olduğu iddia edilemez. Westerhoff, **a.g.e.**, p. 24.

⁷⁴ Garfield, **a.g.e.**, p. 294-321.

⁷⁵ **Gautama Buddha Dört Yüce Gerçek**'i, aydınlanmaya ulaştıktan sonra verdiği ilk vaazda **Buddhacı** rahiplere öğretmiştir. **Dört Yüce Gerçek**: **Dukkha** (*acı hayatın ve varoluşun bir parçasıdır*), **samudaya** (*acıların kaynağı arzu ve isteklerdir*), **nirodha** (*istek ve arzular bırakılırsa acılar sona erdirilebilir*) ve **magga**'dır (*acıların sona erdirilmesinin yolu*). Acıların sona erdirilmesinin yolu, *sekiz*

bu tarz bir eleştiride bulunan kişinin *boş olmak* ve *var olmamak* arasında basit bir anlam karmaşası içerisine düştüğünü ileri sürer. **Nagarjuna**'ya göre *boş olmak* ve *var olmamak* birbirinden bağımsız iki gerçekliktir.⁷⁷ Yukarıda da belirttiğimiz gibi *boş olmak*, *tözün (svbahava)* bir varlık içerisinde yokluğu demektir. Burada açıkça görürüz ki, **Nagarjuna** *bir şeyin yok olması sonucu geriye kalan (ortaya çıkan) boşluk* ile *var olmamayı* birbirinden ayırır.

Nagarjuna'ya göre *boş olmak*, *var olmamak* demek değildir (not non-existence).⁷⁸ *Boşluk*, birbiriyle *bağımlı*, *koşullu*, *bileşik var oluşun (interdependent existence)* sebebidir.⁷⁹ **Nagarjuna**'ya göre, var olan her şey birbiriyle belirli ilişkiler çerçevesinde, birbirlerine *bağımlı (contingently)*, birbirleriyle *koşullu (dependently co-arisen)* olarak varlık kazanır.⁸⁰ Bu *koşulluluk* durumu özellikler, nedenler, sonuçlar v.b. çeşitli şekillerde ortaya çıkar.⁸¹ Her şey belirli özelliklerle ve birbirleriyle *bileşik* bir biçimde var olur.

Nagarjuna bu durumu, **madhyamaka** (*mutlak orta*) öğretisi çerçevesinde, her şeyin (**bhava**) *tözden (svabhava-substance)* bağımsız olarak, diğer şeylerle ilişkileri doğrultusunda varlık kazandığı, yani bütünün ancak parçaları ve aynı şekilde parçaların da ancak bütün ile ilişkisi doğrultusunda, *bileşik/koşullu varoluş ilkesi (svabhava-esence)* uyarınca varlık kazandığı şeklinde açıklar.⁸² *Bileşik/koşullu var oluş, töz (svbahava)* içermeyen hiçbir şeyin birbirinden bağımsız olarak var

aşamalı asil yoldan geçer. Bunlar doğru kavrama, doğru düşünce, doğru söz, doğru eylem, namuslu kazanç, doğru çaba, uyanıklık, ve doğru konsantrasyon olarak sıralanmıştır. *Sekiz aşamalı asil yol* üç ana başlık altında toplanır: Ahlâkla, eğitimle ve bilgelikle ilgili olanlar. *Ahlakla ilgili olanlar (Sila)*: Doğru söz, doğru davranış, namuslu kazanç; *Zihin eğitime yönelik olanlar (Samadhi)*: Doğru çaba, doğru farkındalık, Doğru konsantrasyon; *Bilgelikle ilgili olanlar (Prajna)*: Doğru bakış açısı, doğru görüş doğru niyet olarak sıralanmıştır. Garfield, **a.g.e.**, p. 294. Bütün bunlar, kişinin doğru niyetle yola çıkıp, ahlâki bir hayat çerçevesinde, insan zihninin terbiyesi ve eğitiminin en pratik ve dolaysız yollarını araması içindir. Sekiz aşamalı yolun pratik bir şekilde hayata geçirmesine **Budhacılık**'da çok önem verilir.

⁷⁶ Garfield, **a.g.e.**, p. 294-295, 322-323.

⁷⁷ Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā", p. 5. Burada aslında üç temel *var olan* söz konusudur. Bunlar: *Yok olan svbhava*, *boş (sunya) olan bhava*, *boşluk* yani *sunyata*. Nagarjuna'ya göre var olmayan tek şey ise boş olmayan şeydir. Garfield, **a.g.e.**, p. 304.

⁷⁸ Garfield, **a.g.e.**, p. 6.

⁷⁹ **A.e.**

⁸⁰ Robinson, **a.g.e.**, p. 326; ayrıca bkz.: Garfield & Priest, "Nagarjuna and The Limits of Thought", p. 6.

⁸¹ Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā", p. 130.

⁸² Satishchandra, **a.g.e.**, p.254; ayrıca bkz.: Garfield, "Nagarjuna and The Limits of Thought", p. 6.

olamaması demektir. Boş olmak bakımından bütün var olanlar, ontolojik açıdan birbiriyle eşit konumdadır.⁸³ Birbirleri ile eşit konumda olan bütün var olanlar bu ilke uyarınca var olurlar.

Nagarjuna *bileşik/koşullu varoluşa* ilişkin görüşlerine dair örneklemesine **MMK-5**'te yer vermiştir.⁸⁴ **Nagarjuna**'ya göre bir nesnenin mekânsal/uzamsal özelliklerinin tözsel olduğu savunulamaz. Bunun nedeni, herhangi bir obje olmaksızın onun mekânsal/uzamsal özelliklerinden söz edilememesidir. Aynı şekilde mekânsal/uzamsal özelliklerden yoksun bir nesneden söz edilmesi de mümkün değildir.⁸⁵ Bu örneklemekten açıkça anlaşılabileceği üzere **Nagarjuna** için *bileşik/koşullu var oluş ilkesi, mutlak var oluş* biçimi halini alır.⁸⁶ Bu doğrultuda *mutlak var oluş, boş (sunya) olarak var olmak yani boşluk'tur (sunyata)*.⁸⁷

Nagarjuna burada kendinde *töze* sahip olmayan tek tek var olanların *mutlak var oluş* ile varlık kazandıklarını söyleyerek, aslında *yok* olduğunu iddia ettiği **svabhava**'yı (*töz*) içeriği bakımından değişikliğe uğratmıştır. **Svabhava**, var olmanın biricik unsuru olması itibarıyla fonksiyon olarak her ne kadar aynı görevi görmekteyse de o artık *töz (substance)* değil, *öz*dür (*essence*).

Nagarjuna *her şey -boşluğun kendisi dahi-boştur* derken, *mutlak hakikat* olarak kabul ettiği *boşluğun (sunyata)*, *mutlak doğru* olarak değerlendirilebilecek bu *özden (boşluk-sunyata)* dolayı varlık kazandığını, *var olmayan tek şey, boş olmayan şeydir* derken de *Hakikat*'in *her şeyin boş olduğu fikri* olduğunu iddia etmiştir. Bu sebeple de **Nagarjuna** için söz konusu *Hakikat, nihai hakikatin olmayışıdır*. Zira bir *Hakikatten* söz edildiğinde, var olması bakımından o *Hakikatin* de *boş* olması zorunlu olduğundan, bu **sunyata (öz)** uyarınca onun varlığı da düalist yapıyı tamamlamak üzere birlikte var olacağı bir diğer var olanı gerekli kılacaktır.⁸⁸

⁸³ Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā", p. 131.

⁸⁴ Garfield, **a.g.e.**, p. 149-152.

⁸⁵ Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 6. **Nagarjuna** için nesne ve mekânsal özellikler birbirleri ile bileşik bir yapı sergiler.

⁸⁶ **A.e.**

⁸⁷ **A.e.** *Bileşik var oluş ilkesince var olanlar, koşullu var olanlardır. Mutlak var oluş olarak var olan ise sadece mutlak olan boşluktur (sunyata).*

⁸⁸ **A.e.**, p.7.

Nagarjuna'nın burada *mutlak var oluşu bileşik/koşullu var oluş ilkesi* olarak tanımlaması, bu suretle *bileşik/koşullu* ve *mutlak* olmak üzere iki tür *var oluş*tan söz etmesi, onun **Buddha**'nın *mutlak orta* öğretisini, “*bir şey vardır ya da yoktur, bunların her ikisi de doğrudur*” şeklinde anladığını düşündürtebilir. Nitekim **Satischandra**, *History of Indian Logic* adlı eserinde⁸⁹ **Nagarjuna**'nın bu önermenin her ikisinin de *doğru*, ortaya konan *bilginin* ise bizi bir tür *hakikate* götürecektir olan *gerçeklik* olduğunu kabul ettiğini belirtmiştir.⁹⁰

Nagarjuna'ya göre **madhyamaka** (*mutlak orta*) yukarıda belirttiğimiz bu düalist yapının bir bütün olarak kavranmasıdır.⁹¹ Bu nedenle **Nagarjuna** için *mutlak orta kavrayışı*, *mutlak hakikatin* bilinebilmesinde önem taşıyan en temel unsurdur. Nitekim **Nagarjuna**'ya göre *mutlak hakikat* olan *boşluk* kavramının anlaşılabilmesi, *ancak mutlak var oluşun* yani **sunya**'nın (*boş olma*) ne olduğunun bilinebilmesi, *mutlak var oluşun* bilinebilmesi, *birlikte/koşullu var oluşun* kavranabilmesi, *birlikte/koşullu var oluşun* kavranabilmesi ise ancak ve ancak **mula-madhyamaka**'nın idraki (*mutlak orta öğretisi*) ile mümkün olabilir.⁹² *Mutlak orta öğretisi*, ondan dolayı kavradığımız *birlikte/koşullu var oluş* ve *mutlak var oluş* ile işbirliği yaparak bizi *Hakikate* götürür. **Nagarjuna**'ya göre *mutlak orta*, tek yönlülüğün zıddı olarak kavranmalıdır. Yani *varlık vardır ya da varlık var değildir*

⁸⁹ Satischandra, **a.g.e.**, p. 254. Kanaatimize göre bu ifade, onun **catuskotiye** yapmış olduğu *dörtlü olumlama* ve *olumsuzlama* şeklindeki katkısının biricik örneğidir.

⁹⁰ **Nagarjuna**'ya göre *Hakikat*, *bir gerçeklik üzerine ortaya konan, dile getirilen doğru yargılardır ve her gerçeklik için bir hakikat kavramı (kavrayışı) eş ve uygun düşer*. Priest, “Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā”, p. 131. **Nagarjuna**'ya göre *Hakikat*, daha önce yukarıda da belirttiğimiz gibi, *her şeyin -boşluğun kendisinin dahi- boş olduğu fikridir*. Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 6. **Nagarjuna**'ya göre *Hakikat* kısaca, “*her şey boştur*” yargısıdır. Her şeyin *boş* olduğu, **Nagarjuna**'nın *töz* ve *öz* anlayışı uyarınca, *gerçektir*. Dolayısı ile bu gerçekliği ifade eden “*her şey boştur*” yargısı *doğrudur*. Öyleyse doğru yargının yani gerçekliğin işaret ettiği “*boşluk*” kavramı bir tür *hakikat* alanına karşılık gelir. Burada “*boşluk*” tan bir tür *hakikat alanı* olarak söz etmemizin nedeni söz konusu yargı dolayısıyla, onun dahi her şey sınıfının altında kalarak *nihai* olma özelliğine sahip olamamış olmasıdır. Ancak burada tekrar belirtmek gerekir ki, **Nagarjuna** için zaten *nihai* olan bir *hakikat* söz konusu değildir. Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 10. Zira en yüksek olarak nitelendirilecek olan *Hakikat*in kendisi dahi bu söz konusu *boşluktan* pay alacaktır. Bu bakımdan **Nagarjuna** için her kavram her ne kadar bir *hakikat alanına* dâhil olsa da kendisi tek başına *hakikat*in bütününe ifade etmek bakımından yeterli olamayacaktır. **Nagarjuna**'ya göre her *hakikat alanı* var olması bakımından, *mutlak var oluş* sebebiyle bir diğer *Hakikat alanına* koşullu olacaktır. Bundan dolayı **Nagarjuna** *Hakikat*in bir bütün olarak kavranabilmesinin tek yolunun *mutlak orta* olduğunu belirtir. Zira *Hakikat*in kendisi iki yüzlüdür.

⁹¹ Satischandra, **a.g.e.**, p. 255.

⁹² Ruegg, **The Literature of the Madhyamaka School**, p. 15.

dediğimizde söz konusu varlığın sadece tek bir yönüne işaret etmiş oluruz⁹³. Oysa *var olan, var olmayandan* ayrı olarak düşünülemez.⁹⁴ Bu kavrayış ancak *mutlak orta* sayesinde mümkündür. Tek yönlülüğün zıttı olarak kavranılması gereken *mutlak ortanın* en temel özelliği, var olan ve var olmayan gibi aşırı uçlardan kaçınılmasıdır. **Buddha**'ya göre, aşırı uçlardan sakınıldığında *mutlak orta* kendiliğinden kavranmış olunur.⁹⁵

Mutlak orta resmi *var olan* ve *var olmayan* biçiminde bir bütün olarak görebilmektir. Bu bakımdan *mutlak orta*, söz konusu iki aşırı uç arasında yer alan bir şey olarak anlaşılmamalıdır. Nitekim burada ifade edilen, *var olan* ve *var olmayan* arasında yer alan üçüncü bir şıkkın kabulü değildir. Bununla birlikte *mutlak orta* gereğince bu aşırı uçlardan kaçınılması, onların tamamen reddedilmesi demek de değildir. Burada söz konusu kaçınma, aşırılıkların aşılması demektir. Zira bütün belirlenimleri kendinde, tek bir bütün altında bir araya getiren *mutlak orta*, bu belirlenimlerin ötesinde de yer almaz. O, *birleştirici* ilkedir. Tikel olan bütün belirlenimler karakterlerini bu tümel *birlikten* alırlar.⁹⁶ Bu doğrultuda **Nagarjuna**'nın öğretisinde *mutlak orta*, iki aşırı uçtan kaçınılması, onlar arasında uzlaşımın sağlanması yani, onun ontolojik, epistemolojik ve metafizik bakış açısının temelinde yer alan iki tür **satya** (*hakikat*) arasındaki ayrımın ve bu ayrımdaki birliğin idrakidir. Bu ayrım bir bütün olarak kavrandığında, **Buddhacı** öğretinin temel unsuru olan **niravana** *mutlak hakikat* olarak kendisini bize gösterecektir.

Mutlak orta öğretisi bize *iki tür hakikat* kavrattır. *Mutlak hakikat* ancak bu iki tür **satya**'nın (*hakikat*) birbirinden ayrı ve birlikte kavranması ile idrak edilebilir. Bunlardan ilki **samvrti-satya**⁹⁷ (*koşullu hakikat*), ikincisi ise **paramartha**⁹⁸-

⁹³ **Satischandra** burada *varlık (bhava)* sözcüğüne eş değer olarak *şey* kavramını kullanmıştır. Yani buradaki ifade şu şekilde de dile getirilir: “*Bir şey vardır; Bir şey var değildir*”. Satischandra, **a.g.e.**, p. 251.

⁹⁴ **Buddhacı** öğretisi çerçevesinde *bir şey* ancak *o olmayandan dolayı* ve *onunla birlikte* bilinebilir. Bu bakış açısı **Buddhacı olumsuzlama** yöntemi kabul edilir.

⁹⁵ **Nagarjuna**'ya göre *mutlak hakikat*in kavranabilmesi için sadece aşırı uçlardan değil, *orta yolun* kendisinden de sakınmamız gerekir. **A.e.**, p. 254.

⁹⁶ **A.e.**, p. 251.

⁹⁷ **Satya gerçeklilik** anlamı taşımakla birlikte *hakikat* anlamına da gelir. **Samvrti** ise tamamen belirsiz bir sözcüktür. Sözcük, Sanskritçe-İngilizce sözlüklerde, *gerçeği gizleyen, örtülü, kapalı* sözcüklerine karşılık gelir. Bkz.: www.spokensanskrit.de (çevrimiçi). Hint felsefesi üzerine yapılmış diğer çalışmalarda ise sözcük, birbirlerinden tamamen kopuk olmayan ancak farklı denebilecek anlamlar

satya'dır (*mutlak hakikat*). Nitekim **Nagarjuna** bu görüşünü **MMK 24: 8-10**'da şu sözleriyle ifade etmiştir:

“**Buddha**'nın **Dharma** öğretisi, *dünyevi gelenek* ve *mutlak* olmak üzere iki tür *hakikate (satya)* dayanır. Bu iki *hakikat (satya)* arasındaki ayrımı anlamayan bir kimse, **Buddha**'nın derinlikli *hakikatini (nirvana)* anlayamaz. *Geleneksel hakikatlere (samvrti-satya)* dayandırılmadan *mutlak* olanın önemi öğretilemez. *Özgürlüğe* erişilemez”⁹⁹

Nagarjuna madhyamaka (mutlak orta) öğretisi çerçevesinde yukarıda *koşullu* ve *mutlak* olmak üzere belirttiğimiz iki tür *hakikat* kavrayışına karşılık gelen iki tür *gerçeğe* ve ayrıca bu *gerçekleri* bize veren iki tür *doğruluk değerine* dikkat

kazanmıştır. **T. Stcherbatsky** ve **L.S. Betty**, **samvrti**'yi *empirik (empirical)* olarak tanımlar. T. H. Stcherbatsky, **Buddhist Logic**, Dover Pub. New York, 2008, p. 25; ayrıca bkz.: Stafford Betty, “Nāgārjuna's Masterpiece: Logical, Mystical, Both, or Neither?”, **Philosophy East and West**, Vol. 33, No. 2, University of Hawai'i Press, p. 137. **J. W. De Dong** sözcüğü *görünür, görünüşte olan (apparent)* olarak kullanır. J. W. De Dong, “The Problem of Absolute in Madhmayamaka School”, **Journal of Indian Philosophy** 2, Canberra, 1972, p. 3. **Graham Priest, J. Gay Garfield, Richard H. Robinson, Richard Hubert Jones** ise **samvrti**'yi *konvansiyonel, geleneksel* olarak tercüme etmişlerdir. Priest, “Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā”, p. 131; ayrıca bkz.: Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 4-5; ayrıca bkz.: Robinson, **a.g.e.**, p. 327; ayrıca bkz.: Jones, **a.g.e.**, p. 495. **Graham Priest, Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā** adlı çalışmasında bu bakımdan *konvansiyonel* olarak çevirdiği **samvrti** kavramının *sosyal ve dilsel adetlere, geleneklere bağlı olmak* şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Priest, “Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā”, p. 131. **Satischandra** ise **samvrti**yi bütün bu açıklamaları kendinde toparlayacak bir biçimde doğrudan *koşullu (conditional)* olarak çevirmiştir. Satischandra, **a.g.e.**, p. 254. Çalışmamızın geri kalan kısmında, buraya kadar kullandığımız terimleri de göz önünde bulundurarak, **samvrti** terimine karşılık olarak tıpkı **Satischandra** gibi *koşullu* terimini kullanacağız.

⁹⁸ **Paramartha**'nın sözlük anlamı *en yüksek hakikat, hakikatin bütünü, ilahi bilgi* şeklinde açıklanmıştır. Bkz.: www.spokensanskrit.de. (çevrimiçi). Ancak tıpkı **samvrti** sözcüğünde olduğu gibi, **paramartha** da Hint felsefi çalışmaları çerçevesinde birbirleriyle ilişkili ancak farklı kavramları ifade için kullanılmıştır. **J.G. Garfield** ve **Graham Priest**, **paramartha**'ya karşılık olarak *nihai (ultimate)* kavramını tercih etmişlerdir. Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 4-5; ayrıca bkz.: Priest, “Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā”, p. 131. **T. Stcherbatsky** ise **paramartha**'yı *gerçek ve dışsal, harici* olarak tercüme eder. Stcherbatsky, **Buddhist Logic**, Vol. 2., Dover Pub, New York, 1930, p. 35, 111. **Satischandra**'da ise **paramartha** *aşkın olan, insan bilincinin sınırlarını aşan* anlamında *transsendental (transcendental)* olarak karşılanmıştır. Satischandra, **a.g.e.**, p. 254. **R. H. Robinson, R. H. Jones, J. W. De Dong** ise bu kavramı *en üstün derecedeki gayeye* işaret etmesi bakımından *mutlak (absolute)* olarak ifade etmişlerdir. Robinson, **a.g.e.**, p. 327; ayrıca bkz.: Jones, **a.g.e.**, p. 495; ayrıca bkz.: De Dong, **a.g.e.**, p. 5. Bu kavrama işaret etmek için bizim tercih ettiğimiz terim *mutlak*tır. Daha önce **satya** çerçevesinde *hakikat* ve *gerçeklik* kavramlarına ve onların **Nagarjuna** öğretisi içerisindeki kullanımına değinmiş, *mutlak* ve *nihai* kavramlarının birbirleri ile nasıl bir ilişki içerisinde olduklarını ifade etmiştik. **Nagarjuna**'nın **paramartha-satya** olarak kullandığı bu kavramı, **satya**'nın tamlayıcı olarak, *nihai* yerine *mutlak* terimiyle karşılamamızın nedeni bilindiği üzere onun *nihai hakikat* diye bir şeyin varlığını kabul etmemesidir.

⁹⁹ Priest, “Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā”, p. 3. Alıntı içerisinde parantez içerisinde verilen Sanskritçe terimler açıklayıcı olması amacıyla tarafımızca eklenmiştir.

çeker.¹⁰⁰ *Koşullu hakikat alanı* içerisinde yer alan *koşullu gerçekleri* bize veren *doğrular, koşullu doğrulardır. Koşullu doğruluk* empirik, görünüşteki dünya ile ilgilidir.¹⁰¹ Daha açık bir ifadeyle, bileşik ilişkiler içerisinde *var olanlara* ya da *olmayanlara* dair bilgileri içeren önermeler bu türden doğruluk değeri taşırlar. *Koşullu doğrular*, günlük yaşamda benimsenen, *görelî* ve zaman zaman *aldatıcı doğrulardır*. Bu nedenle bize asla *mutlak gerçekleri* ve dolayısıyla *mutlak hakikati* veremezler.¹⁰² *Mutlak var oluş* sebebiyle *var olan* tek tek varlıklar yani *koşullu varlıklara* ve onların karmaşık ilişkilerine dair olanlar, *koşullu doğrulardır*. Bu *koşullu doğrular*, bize *koşullu gerçekleri* sunar. Diğer bir ifade ile *koşullu var olanlar* ve onlara dair olan *koşullu doğrular* sadece *koşullu gerçekliğe* ilişkindir.¹⁰³ Bu nedenle *koşullu doğrular*, bize ancak ve ancak *koşullu hakikati* kavratır. *Koşullu gerçekler*, kavramsal olarak *koşullu hakikat alanına* işaret ederler. **Nagarjuna** sistemi içerisinde yer alan *koşullu hakikat* kavrayışı *mutlak hakikatin* yani **Nirvana**'nın ne olduğunun kavranabilmesi bakımından çok önemli bir yere sahiptir. *Koşullu hakikat, mutlak hakikatin* elde edilmesindeki bir basamaktır. Nitekim **Nagarjuna**, bu durumu **MMK** 24: 8-10'da **Buddha**'nın ağzından oldukça açık bir şekilde ifade etmiştir.¹⁰⁴ Kanaatimize göre, onun için *koşullu hakikat alanı, mutlak var oluşun* bütün *bileşikliklerini* içeren ve bize sadece *koşullu hakikati* kavrayabileceğimiz doğruları sunan *döngüsel* alandır. Bu alan **Buddhacı** öğretinin en önemli unsurlarından birisi olan **samsara**'ya karşılık gelir.¹⁰⁵

Samsara *koşullu hakikat alanıdır. Samsara* bizim *varlık vardır* ya da *varlık yoktur* dediğimiz alandır. Bizim burada *koşullu hakikat alanı* olarak **Samsara**'yı benimsememiz, **Nagarjuna**'nın *mutlak boşluk* olduğunu kanıtlamaya çalıştığı *mutlak hakikat* bakımından belirleyici bir önem taşır. **Samsara, Buddhacı** öğreti çerçevesinde, *var olmayı* ve *yok olmayı* içeren, insana sadece acı ve ızdırap veren bir *yaşam döngüsüdür. Nagarjuna*'nın *mutlak hakikat* olarak ifade ettiği, **Buddhacı**

¹⁰⁰ Westerhoff, **a.g.e.**, p. 9; ayrıca bkz.: Jones, **a.g.e.**, p. 495; ayrıca bkz.: Garfield & Graham, **a.g.e.**, p. 4; Jones, **a.g.e.**, p.495.

¹⁰¹ Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 5.

¹⁰² Priest, Graham, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarika", p. 2.

¹⁰³ Garfield & Priest, **a.g.e.**, p.7.

¹⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Priest, "Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarika", p. 131.

¹⁰⁵ Westerhoff, **a.g.e.**, p. 9.

öğreti nazarında *nihai hakikat* olarak nitelendirilen **nirvana**, **samsara** olarak adlandırılan bu *yaşam döngüsünden* kurtulmaktır, böylece özgürlüğe erişmektir.

Nagarjuna'ya göre **nirvana**'nın (*mutlak hakikat*) bilinmesi, ancak *mutlak doğrunun* kavranması ile mümkündür. *Mutlak doğru* ise *her şey boştur* yargısıdır. Dolayısı ile *mutlak doğru* **sunyata**'dır (*boşluk*).¹⁰⁶ Bu bakımdan **sunyata**, *hakikatin mutlak olan yönüne* işaret eder.¹⁰⁷ *Boşluk* tek tek bütün var olanlarda **svabhava**'nın *yokluğudur*.¹⁰⁸ **Svabhava**'nın yokluğu sonucu geriye kalan *boşluk* daha önce de belirttiğimiz gibi *bileşik var oluş ilkesinin kendisi* yani *mutlak var oluştur*. *Mutlak var oluş* **Nagarjuna**'nın, **Nyaya**'nın tek tek nesnelerindeki *tözüne* karşılık, üstü kapalı bir şekilde ortaya koyduğu, zorunlu nesnelerin birbirleri ile söz konusu zorunlu ilişkilerini ifade eden özdür. Bu öz, hem *kendinde* ve *kendisi için* hem de *kendinden ötürü var olanlar için* var olduğundan *mutlak olma* özelliğine sahiptir. *Mutlak doğru* bize *mutlak gerçeği* yani *mutlak var oluşu* verir. Bu bakımdan *mutlak gerçek*, *mutlak olan* özdür. **Nagarjuna**, *mutlak doğrunun* ortaya koyacağı *mutlak gerçeğin* kavramsal olarak *mutlak hakikat* alanına karşılık geldiği kabulünden hareketle *mutlak hakikatin mutlak olan boşluk* olduğunu ileri sürmüştür.

3.2.2.2. MMK'da Catuskoti'nin Uygulanışı

Nagarjuna, ontolojik (*töz kavrayışı*) ve epistemolojik (*mutlak orta kavrayışı* ve *iki farklı türdeki olumsuzlama*) kabullerinden hareketle ortaya koymuş olduğu *hakikat kavrayışını* **catuskoti**'ye başvurarak ortaya koymuş ve böylece iddiasının kendi içerisinde mantıksal bir bütünlüğe sahip olduğunu göstermek istemiştir. **Nagarjuna**, MMK'da bu uygulamaya dair hiçbir bilgi vermemişse de bu yöntem, eser üzerine yapılan çalışmalar sonrasında belirgin özellikleri ile ortaya konulmuştur. Basamakları düzenli bir sıra ile birbirini takip etmeyen **catuskoti** (*dört basamaklı akıl yürütme modeli*) bize herhangi bir soru için mümkün dört cevabın verilebileceğini gösterir. Bu dört cevap şu şekilde sıralanır: *Evet, hayır, hem evet hem*

¹⁰⁶ Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 6., ayrıca bkz.: Priest, "Nagarjuna's Mulamadhyakamakarikā", p. 4.

¹⁰⁷ **A.e.**

¹⁰⁸ Robinson, **a.g.e.**, p. 326. Ruegg, **The Literature of the Madhyamaka School of philosophy in India**, p. 3; Westerhoff, **a.g.e.**, p. 53.

*hayır (her ikisi), ne evet ne hayır (hiçbirisi)*¹⁰⁹ Diğer bir ifade ile bu sıralama *olumlama, olumsuzlama, hem olumlama hem olumsuzlama, ne olumlama ne olumsuzlama* şeklindedir. **Catuskoti**'yi oluşturan bu *dört temel unsur* daha açık kılınması amacıyla şöyle örneklenebilir:

Bazı şeyler *vardır* demek doğru değildir.

Bazı şeyler *var değildir* demek doğru değildir.

Bazı şeyler *hem vardır hem de var değildir* demek doğru değildir.

Bazı şeyler *ne vardır ne de var değildir* demek doğru değildir.

Yukarıdaki önermelerde **catuskoti**'nin dört temel unsurunun gösteriminin yanı sıra bir başka husus dikkatten kaçırılmamalıdır. Bu husus, örnek olarak verilen bütün önermelerin *değildir* ifadesi ile *olumsuzlama* biçiminde kurulmuş olmasıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir şeyi *olumsuzu* yoluyla tanımlamak ya da diğer bir ifade ile *olumlamak* **Buddhacı** öğretinin bütüncül özelliğidir. Bu özellik **parisad** olarak adlandırılan meclislerde tartışan taraflar açısından **catuskoti**'nin en sorunlu yanı olarak görülmüştür. Çünkü tartışmacıların herhangi bir konu üzerinde tartışırken söz konusu **koti**'lerden hangisine başvurması gerektiğini tahmin etmesi gerekmektedir. Daha ilginç olanı, **Buddhacı** gelenek içerisinde ne **Buddha** ne de halefleri hangi tartışmada hangi **koti**'nin izlenmesi gerektiğine ilişkin herhangi bir yöntem sunmamışlardır. Bir tartışmada genel olarak izlenen uygulama dört **koti**'den birisine ya da ikisine başvurulması, dördünün birden *olumlanması* ya da *olumsuzlanması* şeklindedir.¹¹⁰

Nagarjuna da **MMK**'da onto-epistemolojik görüşlerine mantıksal bir zemin kurmayı amaçlayarak, öğretisinin temel kavramlarına ilişkin bilgilerin doğruluğunu **catuskoti**'den destek alarak kanıtlamaya çalışmış, söz konusu modelde, diğer **Buddhacı** düşünürlerin kabulünün aksine **nirvana**'nın *nihai hakikat* olamayacağını göstermek üzere dört **koti**'nin aynı anda onaylanması ve reddedilmesi yoluna

¹⁰⁹ Priest, "The Logic of Catuskoti", p. 25.

¹¹⁰ Westerhoff, **a.g.e.**, p. 67.

başvurmuştur. **Nagarjuna** öğretisinin söz konusu temel kavramları daha önce açıklandığı üzere, *Hakikat*, **paramartha-satya/nirvana** (*mutlak hakikat*), **samvrti-satya/samsara** (*koşullu hakikat*), *koşullu doğruluk*, *mutlak doğruluk*, *koşullu gerçeklik*, *mutlak gerçeklik*, , **svabhava** (*töz-substance*), **svabhava** (*öz/bileşik var oluş ilkesi-essence*), **madhyamaka** (*mutlak orta*), **sunyata** (*mutlak var oluş*) ve **sunya**'dır (*boş*). **Nagarjuna**, **catuskoti** ile ele aldığı bu kavramları, onların *var oluş*larını ya da *olmayış*larını, birbirleri ile ya da başka şeylerle bir takım özellikler itibariyle bileşik bir yapı arzedip arzetmediklerini sorgular. Diğer bir deyişle onları *koşullu doğru* olmaları ya da olmamaları bakımından denetler. Elde ettiği sonuca göre onları olmaları gereken hakikat alanına yerleştirir. Aynı şekilde yine **catuskoti**ye başvurarak **samsara** ve **nirvana** olarak adlandırdığı alanları da denetler ve sonuç itibariyle *nihai* olan tek şeyin, her şeyin *boş* olduğu yargısı olduğunu doğrular.

Catuskoti'nin bu türden denetlemeler yapılabilmesi bakımından taşıdığı önem bütün **Buddhacı** düşünürler tarafından kabul edilmiş bir gerçektir. Öyle ki, **Nagarjuna**'nın öğrencilerinden olan **Arya Deva**, hocasına göndermede bulunarak şöyle der:

“Var olmak, var olmamak, hem var olmak hem var olmamak, ne var olmak ne var olmamak, bilge kişi bütün belirlenimler ve diğer her şey için bu yöntemi kullanmalıdır”.¹¹¹

Nagarjuna için *mutlak orta* kavramı **catuskoti** ile anlam kazanmıştır. Nitekim **Buddha** tarafından öğütlenen ve kendisinin *iki doğru* olarak benimsediği bu kavrayış onun, bir önceki kısımda izah edildiği üzere *boşluğun mutlak doğruluk* olarak kavranabilmesi bakımından iki tür *doğruluğa*, bu *doğrulukların* iki tür *gerçeğe* ve bu *gerçeklerin* de iki tür *hakikate* tekabül ettiği düşüncesine kaynaklık etmiştir. **Nagarjuna**'nın modelinde, *mutlak orta* ile ilişkili olarak *mutlak var oluş*, *birlikte var oluş ilkesi* olması bakımından kendisini **catuskoti**'nin üçüncü kotisinde, *mutlak var*

¹¹¹ Priest, “The Logic of Catuskoti”, p. 27.

olan olarak *mutlak mutlak var oluş* ise kendisini üçüncü **koti**nin olumsuzlanması¹¹² olarak ifade bulan dördüncü **koti**'de kavratır.

Nagarjuna ilk üç **koti**'yi, *belirlenimli doğrulara* işaret eden bilgiler olarak kabul ederek *koşullu gerçeklik* alanına yani *koşullu hakikat* kavrayışına yerleştirir. Bu üç **koti**'nin olumsuzlanması olan dördüncü **koti**'yi ise, bu *belirlenimler*in sebebi olan *özün* (*mutlak var oluş*) *mutlak doğru* olması itibariyle, *mutlak gerçeklik* alanına yani *mutlak hakikat* kavrayışının içerisine yerleştirir.¹¹³

Nagarjuna'ya göre *nihai hakikat nihai bir hakikatin olmamasıdır* ve eğer bir *Hakikatten* söz edilecekse bunun, ancak bir *gerçeklik* üzerine ortaya konacak *doğru yargılar* olduğunu iddia eder. **Nagarjuna** için *mutlak* anlamda *doğru* olan tek *yargı her şeyin boş olduğu* fikridir ve bu yüzden *hakikat, mutlak olan boşluktur*. **Nagarjuna** böylece **nirvana**'yı *mutlak hakikat* olarak belirler. Bu *hakikat Buddha*'nın sandığı gibi *nihai* değildir. Zira **Buddhacı** öğreti çerçevesinde *nihai hakikatin* esası özelliği tamamen *belirlenimsiz, ifade edilemez* oluşken *mutlak hakikat* olan *boşluk*, pek çok yönden *belirlenimli* bir yapıya sahiptir. Bu *boşluk*, **Nagarjuna**'nın öğretisinde *mutlak var oluş* yani *birleşik/koşullu var oluş* ilkesi olduğundan, *koşullu var olanların* biricik *var oluş* sebebidir. *Mutlak doğru* olan *boşluk* aynı zamanda *mutlak* olan *öz*dür. Bu bakımdan **nirvana** da *boştur* ve *koşullu hakikat* alanı ile *belirlenim* kazanmaktadır. **Nagarjuna** bu *koşullu hakikat alanını samsara* olarak tanımlar ki bu *bütün bileşik var oluşların* ve *yok oluşların meydana geldiği bir hakikat alanıdır*. **Nagarjuna**'nın yapmış olduğu bu ayrım onun *Hakikatin* bir madalyon gibi iki yüzlü olduğu fikrinin açık bir göstergesidir. Nitekim **Nagarjuna MMK 28: 8**'de şöyle söyler:

“Her şey gerçektir, hiçbir şey gerçek değildir, her şey hem gerçektir hem gerçek değildir, hiçbir şey ne gerçektir ne gerçek değildir.”¹¹⁴

¹¹² Burada dikkatimizde bulundurmamız gereken husus daha önce ifade ettiğimiz gibi **Buddhacı** öğreti çerçevesinde iki farklı *olumsuzlama* kavrayışına yer verilmiş olmasıdır.

¹¹³ I.**Koti**: p ; II. **Koti**: $\neg p$; III. **Koti**: $p \wedge \neg p$; IV. **Koti**: $\neg(p \vee \neg p)$. Burada üçüncü **koti** doğrudan *birlikte var oluşu* kavratmaktadır. p , $\neg p$ 'nin değillenmiş halidir. p , p olmayandan dolayı bilinir. Bunlar *birlikte/koşullu* var olurlar. $(p \wedge \neg p)$: her ikisi bir bütün olarak bilinir. Ancak bu bütünün olumsuzlanması, IV. **Koti**'de yer alan parantezin dışındaki *olumsuzlama* yani önermenin olumsuzlanması nedeniyle geriye *boşluk* kalır.

¹¹⁴ A.e., p. 36.

Nagarjuna bu açıklamasındaki soyutluğu söz konusu *hakikatleri catuskoti*'ye başvurarak göstermek suretiyle aşmıştır. Ona göre *düalist bir bütünlük, birlik* olan *Hakikatin, koşullu hakikat* olarak belirlediği **samsara**, **catuskoti**'nin ilk üç basamağını kendinde barındırır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bir şey, o şey olmayan ile zorunlu bir ilişki içerisinde birlikte var olur ve bu durum **catuskoti** üzerinde şu şekilde gösterilir:

I.**Koti**: p, II.**Koti**: $\neg p$, III.**Koti**: $p \wedge \neg p$.

Burada ilk iki **koti**'nin neye işaret ettiği oldukça açıktır. Üçüncü **koti** ise *mutlak orta* kavrayışı doğrultusunda her ikisini bir *bütün* olarak idrak etmeye dairdir. Burada ifade edilmek istenen *birlikte var oluş ilkesi* uyarınca *birlikte var oluşun* kendisidir. Buna karşılık **Nagarjuna**, IV.**Koti** olan $\neg(p \vee \neg p)$ ifadesini *mutlak hakikat* olarak belirttiği **nirvana** içerisine yerleştirmektedir. Hatırlanacağı üzere, **nirvana** **Buddhacı** öğretisi uyarınca, *var oluşu koşulu olan samsara*'nın *değili* ve aynı zamanda *mutlak var oluş* olmak bakımından da onun *nedeni* olmak durumundadır. İşte tam da bu noktada dördüncü **koti** **Nagarjuna**'nın ifade etmeye çalıştığı *hakikatin* sembolik bir gösterimini içerir. Genel olarak baktığımızda üçüncü **koti** yani $(p \wedge \neg p)$, **samsara** olarak adlandırılan *hakikatin* bütün unsurlarını içermektedir. Bu durumda üçüncü **koti**'nin *değillemesi* olacak olan **nirvana**'nın $\neg((p \wedge \neg p))$ şeklinde ifade edilmesi gerekir. Diğer bir gösterimle **samsara** "S", **nirvana** "N" ile gösterecek olursa, $(N) = \neg S$ olacaktır. Açık bir şekilde ifade edecek olursak $\neg S$ ifadesince (N) , *ne bir şey olan ne de o şey olmayan olandır*. **Graham Priest**'in *The Logic of Catuskoti*¹¹⁵ adlı çalışmasında ifade ettiği üzere bu ifadenin $\neg((p \wedge \neg p))$ gösterimi $\neg(p \vee \neg p)$ şeklinde yapılabilir.

Öte yandan **nirvana** *mutlak var oluş* olmak bakımından hem kendi hem de **samsara**'nın var oluş nedeni olma durumundadır. *Hakikatin* yüzlerinden birisi olan **nirvana**, **samsara**'nın yokluğundan geriye kalandır yani, *boşluktur*.¹¹⁶

¹¹⁵ A.e., p. 27.

¹¹⁶ Anlaşılacağı üzere **Nagarjuna**, *mutlak boşluğun samsara*'nın yokluğundan kaynaklanan *boşluk* olduğu görüşünü, *boşluğun svabhava*'dan kaynaklanan *yokluk* olduğu fikrinden geliştirmiştir. **Nagarjuna**'nın tanımına göre, *svabhava*'nın *yokluğundan* kaynaklanan *boşluk* varlıklar içerisinde yer

Nagarjuna'nın en başta belirttiği gibi *boşluğun* kendisi de kendindeki *boşluk* sebebiyle ancak ve ancak **samsara** ile var olabilir. Daha önceki kısımlarda **Nagarjuna**'nın, **Buddhacı** öğreti çerçevesinde iki farklı *olumsuzlama* kavrayışına sahip olduğu belirtilmişti. Bu nedenle *mutlak olan boşluk* olarak gösterilmesi bakımından **nirvana**'nın, **Westerhoff**'un dikkatimizi çektiği üzere, parantezin dışındaki *olumsuzlamanın* parantezin içerisindekinden farklı bir *olumsuzlamaya* işaret ettiğini de gösterebilmek için,

$$(N) = \neg S = \neg((p \wedge \neg p)) \text{ yerine } x(p \vee \neg p)$$

ile gösterilmesi uygun görülmektedir.¹¹⁷ Bu durumda **Nagarjuna**'ya göre,

$$Hakikat = S \wedge N = S \wedge \neg S = ((p \wedge \neg p) \wedge (\neg((p \wedge \neg p)))) = ((p \wedge \neg p) \wedge x(p \vee \neg p))$$

olmalıdır. Bu ifade, yukarıda belirtilen dört **koti**nin *olumlanması*dır. **Nagarjuna** bu gösterimi ile sadece **nirvana**'nın **Buddhacı** anlayış çerçevesinde *nihai* olan olmadığını göstermekle kalmamış, ayrıca *nihai hakikatin* olmadığını da gösterebilme olanağı elde etmiştir. Hem **Buddhacı** öğreti hem de **Nagarjuna**'nın öğretisi doğrultusunda bütün **koti**'lerin *olumlanması* sonucu ortaya konan bu *Hakikat* (H) *mutlak var oluş* gereğince var olmak bakımından bir *kendisi olmayana koşullu* durumdadır. Bu noktada **Nagarjuna** kendinden önceki diğer bütün **Buddhacı** düşünürlerden farklı olarak bu dört **koti**'yi de *olumsuzlama* yoluna gitmiştir. O halde

almaktadır. O halde **samsara**'nın yokluğundan kaynaklanan (*mutlak*) *boşluğun* da tıpkı **samsara** gibi o şeyde bulunması gerekir.

¹¹⁷ **Nagarjuna**'nın yaptığı eklemelerle birlikte **Catuskoti** olarak adlandırılan bu modelin, modern mantıkta nasıl ele alınması ve gösterilmesi gerektiği, bu gösterimlerin ve gösterimlerin ortaya koyduğu ontolojik ve epistemolojik kabullerin ne kadar geçerli ve kabul edilebilir olduğu batılı düşünürler arasında oldukça önem verilen bir problem alanıdır. Nitekim **Graham Priest** ve **J.G. Garfield** gibi *dialethea* ve *paraconsistency* üzerine çalışan filozoflar **catuskoti** ile derinlikli olarak ilgilenmişlerdir. **Catuskoti**'nin modern mantıkla ilgili yönleri bizim çalışma konumuzun dışındadır çünkü ayrı bir çalışma konusu olarak ele alınmayı gerektiren bir hayli geniş bir alandır. Bizim burada başvurduğumuz gösterimlerin amacı **Nagarjuna**'nın *mutlak orta*, iki farklı türden *olumsuzlama*, *mutlak varoluş*, *koşullu var oluş* kavrayışlarını **catuskoti** üzerinde nasıl göstermiş olduğunun daha kolay bir biçimde kavranmasına yardımcı olmaktır.

bu söz konusu *Hakikatin* de ötesinde bir üst *HAKİKAT*ten¹¹⁸ söz etmek gerekir. **Nagarjuna** yine **catuskoti**'ye başvurarak bu üst *HAKİKAT*'in $H \wedge \neg H$ olan olarak dört **koti**'nin de *olumlanması* şeklinde ifade edilebileceğini ancak bu *üst hakikatin* de var olabilmesi için yine **Buddhacı** öğreti doğrultusunda *o olmayanına* gerek duyulacağını ve dört kotinin de olumsuzlanması ile birlikte aynı sürecin tekrarlanacağını vurgular. Kanaatimizce bu durum yani *sonsuz geriye gidiş paradoksu* onun *nihai hakikatin, nihai hakikat olmaması* iddiasının en güzel gösterimidir. **Nagarjuna** aslında böyle bir kanıtlamanın dahi gereksiz olduğunu **MMK** 22: 11-12'de şu ifadeleri ile ortaya koymuştur:

“Boş ispat edilmemelidir, boş olmayan ispat edilmemelidir, ne her ikisi ne de hiçbirisi ispat edilmemelidir. Onlara sadece isimsel olarak başvurulmalıdır.”¹¹⁹

Nagarjuna'nın *mutlak olan boşluk* olarak benimsediği **nirvana**'dan yola çıkarak **samsara**'yı **catuskoti**'ye başvurarak ortaya koyması ve ikisinin tek bir *Hakikatin* iki yüzü olduğunu göstermesi **Buddhacı** epistemolojik-mantık çalışmaları bakımından önemlidir. Çünkü **Nagarjuna** bütün bunların ancak ve ancak *mutlak orta* kavrayışı ile bilinebileceğini ortaya koymuş, bu durumun sağlamasını **catuskoti** ile yapmış ve ayrıca konuya ilişkin eleştirileri üzerinden geleneksel **Buddhacı** öğretiyi daha anlaşılır kılmıştır. Bunun yanı sıra *Hakikatin* düalist yapıyı barındıran *birlik* olarak gösterimini **catuskoti**'nin dört unsurunun da *olumlanması* olarak gerçekleştirmesi, ardından hepsinin *olumsuzlanması*¹²⁰ ile *nihai* denilecek türden bir *hakikatin* olmadığını ortaya koymuş olması **Hint** ve özellikle **Buddhacı** düşünce tarihi bakımından ayrıca büyük önem taşır. Zira **Nagarjuna**'dan sonra mantıkla ilgili çalışmalar yapmış olan **Buddhacı** düşünürler artık kendilerine başlangıç noktası olarak **Nyaya** düşünce sisteminin mantık çalışmalarını değil, bir tür hesaplaşma dahilinde **Nagarjuna**'yı almaya başlamışlardır.¹²¹

¹¹⁸ Burada sözcüğü büyük harflerle yazma sebebimiz, **Nagarjuna**'nın **samsara** ve **nirvana**'nın bir bütün olarak kavranması ile elde edildiğini iddia ettiği *Hakikatin* de üzerinde olan başka bir *HAKİKAT*ten bahsettiğimizi göstermektir.

¹¹⁹ Priest, “Nāgārjuna's Mulamadhyakamakarikā”, p. 2.

¹²⁰ Lindtner, **a.g.e.**, p. 47.

¹²¹ Tanaka, **a.g.e.**, p. 1.

Öyle anlaşılmaktadır ki **Nagarjuna**, **catuskoti**'nin dört **koti**'sinin de *olumsuzlanması* ile kendisinin ortaya koyduğu *hakikatin* **Buddha**'nın *hakikat anlayışından öte olduğunu* ancak sözü edilen döngüsellik nedeniyle *nihai olmadığını* göstererek kendisi ile **Buddha**'nın kavrayışı arasına keskin bir çizgi koymuştur. Onun **Buddha**'nın *belirsiz* olduğunu iddia ettiği *nihai hakikat* olan **nirvana**'nın aslında *belirlenimli* olan *belirsizlik*¹²² olduğunu ortaya koyması bu kanaatimizi güçlendirmektedir. **Nagarjuna**'nın **MMK** 28: 8'deki dörtlü *olumlaması* ile **Buddha**'nın öğretisinin yani onun *mutlak hakikatinin*, *bütün belirlenimleri içerdığını* göstermektedir¹²³:

“Her şey koşullu olarak gerçektir, her şey mutlak olarak gerçek değildir, her şey hem koşullu olarak hem mutlak olarak gerçektir, her şey ne mutlak olarak ne koşullu olarak gerçektir. İşte Buddha'nın öğretisi budur.”¹²⁴

Nagarjuna kendi öğretisi içerisinde temel olarak üç temel noktada **Nirvananın** ifade edilemezliğini yani *belirlenimsizliğini* aşmıştır: O daha öğretisinin başında *nihai hakikatin olmadığını*, ancak buna karşılık **nirvana**'nın *mutlak hakikat* olduğunu ve onun da *mutlak* olan *boşluk* olarak adlandırılabilceğini ileri sürdüğünde onu *belirlenimli* hale getirmiştir. Zira **Nagarjuna** **Buddhacı** öğreti çerçevesinde *koşullu hakikat* olarak **samsara**'yı *olumlarken* aslında *mutlak hakikatin* kendisinin **samsara**'nın *olumsuzlanması* olması bakımından¹²⁵, onun yokluğundan geriye kalan *boşluk* olduğunu göstermiş, böylece bu *belirlenimliliği* kesinleştirmiştir. Burada mutlak olan *boşluk*, *mutlak var oluş* olmak bakımından *koşullu hakikat*'ten *bağımsızdır* ve bir o kadar da onunla *bileşiktir*.¹²⁶ Diğer bir ifade ile **Nagarjuna** *mutlak* olan *boşluğu* öncelikle *kendinde*, *kendi için ve kendinden ötürü varoluş* olarak ve daha sonra **samsara** ile ilişkili yani *koşullu hakikat alanı* ile ilişkili tutarak *belirlenimli* kılmıştır. Ancak *mutlak hakikat*, **Nagarjuna** nazarındaki bütün bu

¹²² Garfield & Priest, **a.g.e.**, p. 18. Ayrıca bkz.: Priest, “The Logic of Catuskoti”, p. 47.

¹²³ *Belirlenimsiz* olduğu iddia edilen *mutlak* bütün *belirlenimleri* içerendir. Bu bakımdan biz de onu *olumsuzlamak* yerine *olumlamanın* daha doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz.

¹²⁴ **A.e.**, p. 36.

¹²⁵ Ruegg, **The Literature of the Madhyamaka School**, p. 18.

¹²⁶ **A.e.**, p. 15, 18.

*belirlenimliliğinin yanı sıra, sadece tek bir açıdan belirlenimsiz olma özelliği taşır.*¹²⁷ Bu da daha önce sözünü ettiğimiz *döngüsellik* sebebiyle *hakikatin nihai* olamamasından kaynaklanır. Görüldüğü üzere bu sebeple, **Buddha**'nın *belirlenimsiz* olduğunu iddia ettiği **nirvana Nagarjuna**'ya göre, *mutlak var oluş* sebebiyle **samsara** ile varlık kazandığından *belirlenimli-belirsizliktir*.

¹²⁷ A.e., p. 18.

4. HİNT ORTAÇAĞI SİSTEMATİK MANTIK ÇALIŞMALARI (ORTAÇAĞ I. DÖNEM)

4.1. Nyaya-bhasya: Vatsyayana (M.S. 350/400)

Hint Ortaçağı'nın ilk döneminde, mantıkla ilgili çalışmalar ortaya koyan düşünürlerin başında **Vatsyayana**¹ gelir. Konu edindiği ya da eleştirdiği çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda **Vatsyayana**'nın yaklaşık olarak M.S. 350/400 dolaylarında yaşadığı tahmin edilmektedir.² **Nyaya** düşünce sistemi mensuplarından olan **Vatsyayana**'nın, felsefe ve mantık üzerine yorumlarını içeren temel eserine **Nyaya-bhasya**³ adı verilmiştir. **Vatsyayana**'nın bu eseri, başta **Nagarjuna** olmak üzere **Buddhacı** ve **Jainacı** düşünürlerle yönelttiği eleştiriler üzerinden şekillenmiştir. **Nyaya-sastra** içerisinde önemle vurgulanmış olan tartışma sanatı ve kıyas çalışmalarına önemli katkıda bulunmuş olan **Vatsyayana Avayava**'nın en önemli yorumcularından birisi olarak kabul edilir.⁴

Vatsyayana'nın **Nagarjuna**'ya yönelik eleştirileri iki alt başlık altında ele alınır. Bunlardan ilki **Vatsyayana**'nın **Nagarjuna**'nın **Madhmayamika** öğretisinin temel unsurları olan *bileşik varoluş ilkesine* yani **apeksa/pratyaya** ile *boşluk* olarak karşılık bulan **sunyata** kavramlarına yöneltmiş olduğu eleştirileridir.⁵ Öyle anlaşılmaktadır ki bu eleştirileriyle **Vatsyayana**, **Nagarjuna**'nın yukarıda sıraladığımız kavramlar çerçevesinde geliştirdiği ve doğruluğunu **Catuskoti** ile denetlediği, *mutlak hakikatin mutlak boşluk* olduğuna dair görüşünü çürütmeye çalışmıştır.

¹ **Vatsyayana**, **Paksila Svami** adıyla da tanınır. Satischandra, **a.g.e.**, s. 115; Mahamahopadhyaya Vidyavacaspati, **A Primer of Indian Logic**, A Primer of Indian Logic: According to Annamhhatta's Tarkasamgraha, Kuppuswaami Sastri Research Institute, Mylapora, Madras, 1951, p. Xxviii. Bu düşünür ile ilgili olarak dikkat çekmemiz gereken önemli bir husus, **Artha-sastra**'yı yazan ve **Kamasutra**'yı geliştiren **Vatayayana** ile karıştırılmaması gerektiğidir. Satischandra, **a.g.e.**, s. 117.

² **A.e.**, 116; Bimal Krishna Matilal, **The Character of Logic in India**, Ed. By. Jonardon Ganeri and Heeraman Tiwari State University of New York Press, 1998, p. 3.

³ Bilindiği üzere **Nyaya** Hint düşünce sistemlerinden birisidir. Sanskritçe olan **Bhasya** kavramı ise yorum anlamına gelir. Dolayısıyla **Nyaya-bhasya**, Türkçeye *Nyaya yorumları* olarak çevrilebilir. Bkz.: Matilal, **a.g.e.**, p. 116.

⁴ **A.e.**, p. 45, 115-123.

⁵ Satischandra, **a.g.e.**, p. 117, 118.

Vatsyayana **Nyaya-bhasya**'sında, **Nagarjuna**'nın **Buddhacı** öğretisi çerçevesinde ortaya koyduğu **apeksa** (*birlikte varoluş ilkesi*) kavrayışına ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade eder:

“Bazıları şeylerin kendinde bir var oluşları (tözleri) olmadığını, var oluşlarını diğerleri ile olan ilişkileri ile gerçekleştirdiklerini söylerler. Kısa olan bir şey sadece uzun olan bir şey ile ilişki içerisindedir ve bunun tam tersi. Uzun ve kısa, bileşik varoluş (ilkesi) ile var olurlar ancak kendilerinde bir var oluşları söz konusu değildir... Eğer uzun ve kısa kendilerinde var oluşa sahip değiller ise aralarında herhangi bir bileşik ilişkinin kurulması söz konusu değildir ve bütün ilişkilerin yokluğunda bileşik varoluş (iddiası) çöker”.⁶

Hatırlanacağı üzere **Nagarjuna**'nın *birlikte varoluş ilkesi*, aynı zamanda **svabhava** olarak adlandırılan *tözün* yokluğundan geriye kalan *öz* yani **sunyata**'dır. **Nagarjuna**'ya göre bu *öz*, *hem kendinde ve kendisi için hem de kendisinden ötürü var olanlar için vardır* ve *mutlak olma* özelliğine sahiptir. **Vatsyayana**'nın yukarıda belirtilen **apeksa**'ya yönelik eleştirisi, **Nagarjuna**'daki *özün mutlaklığını* da sorgulanır hale getirmiştir. Böylece **Vatsyayana**, **Nagarjuna**'nın denetlemelerinin içi boş kavramlar üzerinden yürütülmüş bir uygulama olduğunu göstermiş olmaktadır.

Vatsyayana'nın **Nagarjuna**'ya yönelik eleştirilerinin bir diğer kısmı onun kıyas çalışmalarına ilişkindir. Bilindiği gibi **Nagarjuna**, **Aksapada**'nın **Nyaya-sutra**'da ortaya koymuş olduğu **avayava**'nın ilk yorumcularındandır. **Nagarjuna** **Aksapada**'nın beş basamaktan oluşan **avayava**'sını eleştirmiş, bu basamakların son ikisini yani **upanaya** (*uygulama*) ve **nigamana**'yı (*sonuç*) gereksiz, bir akıl yürütme için **pratijna** (*önerme*), **hetu** (*neden*) ve **drstanta**'dan (*örnek*) oluşan üç basamaklı bir modeli yeterli görmüştür. Ancak **Vatsyayana**'ya göre **Nagarjuna** tarafından dışarıda bırakılan **upanaya** ve **nigamana**, aslında bir kanıtlanmanın en temel unsurlarıdır. Çünkü bunlar *örnek* içerisinde yer alan genel bir ilkeye hizmet etmektedirler. Bu genel ilke, *neden* olarak ortaya konan özelliğin onaylanmasıdır. Neden/özne (*orta terim*) ve sonuç/yüklem (*büyük terim*) arasındaki ilişki

⁶ A.e., p. 118.

sürekli/sabit'tir. İlk başta doğruluğu *şüpheli* olan bir önerme, ancak diğer basamakların uygulanmasıyla kesin bir şekilde ileri sürülebilmüş olacaktır. **Anumana**⁷ (*çıkarım*) tam anlamıyla böyle bir süreç olmak durumundadır.^{8, 9}

Vatsyayana her ne kadar **Nagarjuna**'nın üç basamaklı çıkarım modelini eleştirmişse de onun **hetu**'nun ancak belirli ilişkiler doğrultusunda ortaya çıkabileceği görüşüyle hemfikirdir.¹⁰ **Vatsyayana**'ya göre, **avayava** türünden akıl yürütmelerin bir örneğe dayandırılmasında *benzerlik* ya da *farklılık* yeterli bir gerekçe oluşturmamaktadır.¹¹ Bu türden bir çıkarımın yapılabilmesi için, *geçmişe* dayalı bir *örnek* aracılığı ile desteklenen *neden* ile *şimdiki* durum (olay/olgu) arasında, genel-geçer bir ilişkiden söz edilebilmesi yani sağlam bir *nedenin* olması zorunludur. Bunun koşulu ise sonrakinin ilki olmadan kesinlikle meydana gelemeyecek olmasıdır.¹²

Bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, **Aksapada**'nın kanıta dayalı çıkarım modelini şu örnek üzerinden hatırlamak yerinde olacaktır¹³:

Kanıtlama

Pratjina: Ruh sonsuzdur.	Ga
Hetu: Çünkü (ruh) yaratılmamıştır.	Fa
Udahara: Uzay gibi (Uzay yaratılmamıştır).	b
Upanaya: Uzay (yaratılmamıştır ve) sonsuzdur.	Gb
Nigamana: Ruh sonsuzdur.	Ga

⁷ Tanım için bkz.: Vidyavacaspati, **a.g.e.**, s. 221

⁸ Randle, **a.g.e.**, p. 165; Vidyavacaspati, **a.g.e.**, p. 222, 223.

⁹ Nyaya-bhasya, 1.1.39'dan aktaran Satishchandra, **a.g.e.**, p. 119.

¹⁰ Randle, **a.g.e.**, p. 179.

¹¹ Matilal, **a.g.e.**, p. 63,72.

¹² Randle, **a.g.e.**, p. 165, 179; Dasgupta, **a.g.e.**, p. 717.

¹³ Randle, **a.g.e.**, p. 177.

Karşı kanıtlama

Pratjina: Ruh sonsuz değildir.	$\sim Ga$
Hetu: Çünkü (ruh) algılanabilirdir.	$F'a$
Udahara: Çömlek gibi (Çömlek algılanabilirdir).	c
Upanaya: Çömlek (algılanabilirdir ve) sonsuz değildir.	$\sim Gc$
Nigamana: Ruh sonsuz değildir.	$\sim Ga$

Bu örnekte ilk *kanıtlama*, F ve G özellikleri arasındaki ilişkinin a ile b arasındaki *benzerlikten*, *karşı kanıtlama* ise, F' ve $\sim G$ özellikleri arasındaki ilişkinin ise a ile c arasındaki *benzerlikten* yararlanarak gerçekleştirilir. **Aksapada**'ya göre her iki kısımda da söz konusu ilişkiler kanıtlanmış durumdadırlar. Ancak **Vatsyayana** için ilk kanıtlama zayıftır çünkü *ruh* ile *uzayın* her ikisinin de *yaratılmamış* olma özelliğine sahip olması durumunda bile, birinden diğerine *sonsuz* olma özelliğini aktaracak kadar sağlam bir *neden* yoktur.¹⁴

Ganeri, **Vatsayana**'nın itirazını şu örneklerle daha açık kılmaktadır:

“Mesela ‘yağmur yapıcı olma’ özelliği bir siyah buluttan, bir başka siyah buluta aktarıma izin vermektedir. Ancak aynı özellik bir siyah buluttan beyaz bir buluta aktarıma izin vermemektedir. Aynı şekilde, ‘gerdana sahip olma’ özelliği bir inekten diğerine aktarıma izin vermektedir. Ancak aynı özellik dört ayaklı bir hayvandan (inek), bir başka dört ayaklı hayvana (at) aktarıma izin vermemektedir.”¹⁵

Vatsyayana'nın mantıkla ilgili çalışmaları, sadece **Nagarjuna**'ya değil daha sonra ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz **Jainacı** düşünürlerle yönelik eleştirel tutumunun da bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.¹⁶ **Vatsyayana**, **Nyaya-bhasya**'sının 1-1-32 olarak numaralandırılmış kısmında **avayava**'nın on kısımdan

¹⁴ Vidyavacaspati, **a.g.e.**, p. 224.

¹⁵ Ganeri, “Indian Logic as a theory of Case-Based reasoning”, p. 38.

¹⁶ Dasgupta, **a.g.e.**, p. 573.

oluşturduğunu ileri süren **Jainacı** düşünürleri ele alır.^{17,18} Bu düşünürlerle göre kıyas aşağıdaki gibi sıralanan on basamaktan oluşmaktadır¹⁹:

1. **Pratijna** (Önerme): Dağda ateş var.
2. **Hetu** (Neden): Çünkü dağda duman var.
3. **Udaharana** (Örnek): Tıpkı mutfak gibi; duman olan yerde ateş olur.
4. **Upanaya** (Uygulama): Bu dağ da aynı böyle (dumanlı).
5. **Nigamana** (Sonuç): Bu nedenle bu dağda ateş var.
6. **Jijnasa** (Önermeye yönelik sorgulama): Bu dağın bir yanı mı yoksa her yanı mı ateşli?
7. **Samsaya** (Nedeni sorgulama): Senin duman olarak adlandırdığın belki de buhardan başka bir şey değildir.
8. **Sakya-prapti** (Örneğin, sonuç için haklı bir neden olmak bakımından yeterliliği): Dumanın her zaman ateşin bir doğal sonucu olduğu doğru mudur? Mutfakta elbette hem ateş hem de duman vardır ama mesela kızgın demirde duman olmaz.
9. **Prayojana** (Bir taslak olarak, sonucu ortaya koymaktaki amaç): Amaç dağın durumunun tam olarak saptanmasıdır. Böylece kimin (doğru sonuca) yaklaştığı, kimin meydan vermediği, kimin kayıtsız kaldığı anlaşılabilir.
10. **Samsaya-vyudasa** (Bütün soruları ortadan kaldırmak): Dağın dumanlı olduğu ve dumanın, ateşin sürekli bir tabii sonucu olduğunun tespiti bütün soruları ortadan kaldıracaktır.

Yukarıda da görüldüğü üzere ilk beş basamak **avayava**'nın klasik ilk beş basamağıdır. Diğer beş basamak ise kanıta dayalı çıkarımın doğru bir biçimde yapılabilmesi için zihnin (bilişin) bulanıklaşmasını önlemeye yöneliktir. **Vatsyayana**, sonraki beş basamağın zihnin bulanıklığının giderilmesine katkısı olduğunu kabul etmekteyse de kanıtlama hususunda hiçbir şekilde etkin rol oynamadığı düşüncesindedir. Bu nedenle **Vatsyayana**, **Jainacı** düşünürlerin ileri

¹⁷ Randle, **a.g.e.**, p. 165, 179; Dasgupta, **a.g.e.**, p. 14.

¹⁸ **A.e.**, p. 389; Nyayasutrabhasya'dan aktaran Satishchandra, **a.g.e.**, s.122.

¹⁹ **A.e.**

sürdüğünün aksine bu beş basamağı **avayava**'nın temel kısımları arasında görmenin gereksiz olduğunu iddia eder.²⁰

4.2. Saptadasa-bhumi-sastra-yogacarya: Maitreya (~M.S. 400)

Hint Ortaçağı'nın *mantık* çalışmaları bakımından önem taşıyan bir diğer düşünürü **Maitreya**'dır²¹. **Buddhacı** bir düşünür olan **Maitreya**, mantık ile ilgili düşüncelerine **Saptadasa-bhumi-sastra-yogacarya** olarak adlandırılan çalışmasında yer vermiştir²². Bu çalışmasında, *kanıtlamayı* ve *tartışma sanatını*²³ bütün yönleriyle açıklamaya çalışan **Maitreya**'nın, bu konular hakkındaki düşüncelerini **Nyaya-sutra**'ya ilişkin eleştirileri üzerinden şekillendirdiği anlaşılmaktadır. **Maitreya**, *mantık* bağlamında **Aksapada** ile iki temel noktada ayrı düşmektedir: Bunlardan ilki *kanıta dayalı çıkarım modeli*, diğeri ise *tartışma sanatında* dikkat edilmesi gereken temel unsurlar hakkındadır.

Maitreya'ya göre akıl yürütme, doğrudan pratiğe dayalı problemlerle ilgilidir.²⁴ O da tıpkı **Aksapada**'nın yapmış olduğu gibi *kıyası tartışma sanatının* önemli bir aracı olarak kabul etmiştir²⁵. **Maitreya**'nın *kıyası* **Aksapada**'nın modeline göre üç açıdan farklılık gösterir: Bunlardan ilki, ileri sürülecek olan bir **sadhya**'nın (*tez*) türlerine ilişkindir. **Maitreya**'nın ayırımına göre **sadhya**, ya **atma-sambandha**'yla (*çıkarımı yapacak kişinin kendisiyle*) ya da **para-sambandha**'yla (başkalarıyla) ilintilidir. Her iki durumda da tartışmanın uygun bir biçimde gerçekleşebilmesi için dikkat edilmesi gereken sekiz temel unsur vardır.²⁶ Diğer bir deyişle, ileri sürülecek olan *teze* ilişkin *kıyasa dayalı kanıtlama*, sekiz basamakta gerçekleşir.²⁷

²⁰ A.e.

²¹ **Maitreya**, **Buddhacı Yogacara** düşünce sisteminin önemli isimlerinden birisidir; Hint düşünce tarihinde **Metteyya** olarak da bilinir. Edward J. Thomas, **The History of Buddhist Thought**, Routledge Ltd., London and New York, 1996, p. 168.

²² Eser birbirleriyle doğrudan ilişki içerisinde olan yedi bölümden oluşur. Bölümler arasındaki örüntü *tartışma sanatını* bütünlüklü bir biçimde ortaya koyar. Satishchandra, **a.g.e.**, p. 263.

²³ Sadajiro Sugira, **Hindu logic as Preserved in China and Japan**, University of Pennsylvania University Pub., 1900, p. 30.

²⁴ Sugira, **a.g.e.**, p. 30-33.

²⁵ Satishchandra, **a.g.e.**, p. 264.

²⁶ A.e., p. 263-264.

²⁷ A.e.

1. **Siddhanta** (*Önerme, görüş ya da sonuç*)
2. **Hetu** (*Neden*)
3. **Udaharana** (*Örnek*)
4. **Sadharmya** (*Olumlayan örnek*)
5. **Vidharmya** (*Olumsuzlayan örnek*)
6. **Pratyaksa** (*Algı*)
7. **Anumana** (*Çıkarım*)
8. **Agamana** (*Kutsal Metin/Yazıt*)

Bu modelden açıkça anlaşılacağı üzere **Maitreya**, **Aksapada**'nın **vada** türünden tartışmalara ilişkin olarak işaret ettiği temel unsurlarla, *kanıta dayalı çıkarıma* ilişkin olarak ortaya koyduğu temel unsurları bir araya getirmekle kalmamış bu alanlara ait bazı kavramların da yerlerini değiştirmiştir. **Maitreya** ile **Aksapada** arasında daha sağlıklı bir karşılaştırma yapılabilmesi için **Aksapada**'nın kullandığı temel kavramları tekrar ele almak faydalı olacaktır. Hatırlanacağı üzere **Aksapada tartışma sürecini** oluşturan unsurları şu şekilde sıralamıştır:

1. **Samsaya** (*Bir görüşün ve ona ilişkin karşı görüşün ilerisi sürülmesine vesile olan şüphe*),
2. **Prayojana** (*Kanıta dayalı çıkarıma başvurmak üzere sürecin başlatılmasına vesile olan karşılaştırmalı uygulama*)
3. **Drstanta** (*Çıkarımın doğru bir şekilde yapılmasına ve karşıtları tarafından da benimsenmesine olasılık sağlayan, bilindik bir örnek ile ilişki kurma*),
4. **Siddhanta** (*Belirli bir **nirṇaya** (kesinlik) içerisinde ortaya konan görüşlerden sonra tartışma sonucunda elde edilen ve benimsenen bilgi/görüş/doktrin, sonuç*).

Aksapada'nın **Nyaya-sastra**'sının dört temel konusundan ikisi, sözünü ettiğimiz unsurlar doğrultusunda şekillendirdiği **vada** (*tartışma süreci*) ile bunun içerisinde yer alan **avayava**'dır (*kanıta dayalı çıkarım modeli*) ve diğer ikisi ise **prameya** (*bilginin nesneleri*) ve **pramana** (*bilginin araçları*) olarak adlandırılır. **Nyaya-sastra** ise üç temel ilke çerçevesinde şekillenmiştir. Bunlar sırasıyla **sthapana** (*kanıt gösterme/tez*), **aksepada** (*aksini gösterme/anti-tez*) ve **siddhanta** (*sonuç/sentez*) olarak ifade edilir. Buradaki ilk iki ilke kendilerini *tartışma sürecinin* ilk üç basamağında gerçekleştirirken *sonucun yeri değişmez*. *Tartışma sürecinde* şu beş temel kısımdan oluşan **avayava**'ya başvurulur:

1. **Pratijna** (*Önerme*)
2. **Hetu** (*Neden*)
3. **Udaharana** (*Örnek*)
4. **Upanaya** (*Uygulama*)
5. **Nigamana** (*Sonuç*)

Görüldüğü gibi **Maitreya**, beş basamaklı **avayava**'ya üç basamak daha ilave etmekle kalmamış onun belirli kavramlarında bir takım değişiklikler önermiştir. İki model arasındaki temel farklılıklar şu şekilde daha açık kılınabilir:

Öncelikle ilk basamakta **Maitreya pratijna** (*önerme*) terimi yerine **siddhanta** (*sonuç*) terimini kullanmayı tercih etmiştir. **Siddhanta**, *tartışma sürecinde tez ve anti-tez*'le erişilen kesin bir bilgi olması bakımından *sonuç* hüviyeti taşır. Burada **Maitreya**'nın, **Aksapada**'nın *şüpheyile* başlattığı *tartışma sürecine* yönelik düşüncesini eleştirerek **avayava**'yı, alelade bir önermeyle değil diyalektik bir sonuç olarak ortaya çıkan bir **siddhanta** ile başlatmayı tercih ettiği, bunu bir kıyasın belirli bir kesinlik üzerinden sürdürülmesi gerektiğine ilişkin genel kabulün somut bir karşılığı olarak sürece dâhil ettiği anlaşılmaktadır.

Geri kalan dört basamağın son üçü, tamamen **udaharana**'ya (*örnek*) ayrılmıştır. **Vatsyayana**, **hetu**'ya sağlam bir gerekçe oluşturması bakımından *örnek*'e özel bir önem vermektedir. Ancak **Maitreya**, burada da bir farklılığa gitmiş **udaharana** yerine **drstanta** terimini kullanmıştır. Anlaşıldığı üzere **Maitreya** *kıyasta* sıradan değil, doğruluğunu her iki tarafın da kesin olarak teyid edeceği türde bir *örnek*'in kullanılmasını zorunlu görmektedir. **Maitreya** ayrıca **Vatsyayana** gibi, *nedeni* tam olarak destekleyebilmesi bakımından *örnek*'in bir tek değil, birden çok olması gerektiğini düşünmekteyse de bu bağlamdaki *benzerlik* ya da *farklılık* ilişkilerine değinmemiştir.

Maitreya, modelin geri kalan üç basamağında ise **Aksapada**'dan farklı olarak söz konusu *nedenin* ve onu destekleyen *örneklerinin* geçerliliğinin nelere bağlı olduğunu göstermek istemiştir. Bu basamaklar, sistemin kendi içerisinde denetlenebilmesi için gereklidirler. Burada altıncı ve yedinci basamaklarda yer alan **pratyaksa** ve **anumana**, yukarıda zikrettiğimiz **pramana**'nın temel unsurlardan ikisidir²⁸. Bu değerlendirmenin bir uzantısı olarak sekizinci basamağın yani **agamana**'nın (Kutsal metin/Yazıt) da **sabda**'ya (*sözsel kanıt*) koşut olarak ortaya konduğu ileri sürülebilir.²⁹

Maitreya'nın uygulemiş olduğu model aşağıdaki gibi örneklendirilmiştir. Burada, birinci basamakta **Nyaya** düşünürlerine karşıt olarak klasik **Buddhacı** öğreti çerçevesinde **catuskoti**'nin birinci basamağının uygulandığına ve ayrıca sekiz basamaklı modelin beş basamak üzerinden örneklendiğine dikkat edilmelidir:

“

1. Ses sonsuz olmayandır.
2. Çünkü ses bir üründür.

²⁸ Diğer ikisi **upamana** (karşılaştırma) ve **sabda**'dır (sözsel kanıt/güvenilir iddia).

²⁹ **Nyayacı** ile **Buddhacı** düşünürler genel olarak birbirlerine karşıt görüşler içerisindedirler. **Nyayacıların**, **Brahmancı** düşünürler olmak bakımından, **Véda**'ların otoritelerini tanıdıkları göz önünde bulundurulduğunda, **Maitreya** gibi **Buddhacı** düşünürlerin de kendi görüşlerini makul kılmak adına kutsal metinlere başvurulmasını kıyasın zorunlu bir parçası haline getirmiş olmaları anlaşılabilir. Ancak burada kutsal metinle kastedilen **Véda**'lar değil büyük ihtimalle **Buddhacı** düşünürlerin **sutra**'larıdır.

3. Tıpkı bir demlik gibi (demlik bir üründür); **akasa** (*uzay*)³⁰ gibi değil (uzay bir ürün değildir).
4. Demlik gibi ürün olan şey sonsuz olmayandır.
5. Oysa uzay gibi sonsuz olan şey ürün olmayandır.”³¹

Bu tür örneklemelerde beş basamaklı gösteriminin yeterli bulunmasının sebebi altıncı, yedinci ve sekizinci basamakların yani *algı*, *çıkarım* ve *kutsal metine dayalı sözsel kanıt denetlemesinin* bilişsel bir düzeyde gerçekleşiyor olmasıdır.

Vatsyayana aynı yüzyıl içerisinde yaşadığı düşünülen ve Hint Ortaçağı ilk dönem mantık çalışmaları bakımından önem taşıyan diğer iki düşünür, **Maitreya**’nın da öğrencileri oldukları bilinen **Asanga** ile **Vasubandhu** kardeşlerdir. Özellikle **Vasubandhu**’nun **Maitreya**’yı takip eden çalışmaları, **Buddhacı** sistematik mantık çalışmalarının başlamasına ışık tutmuş ve nedenle Hint mantık tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.³²

4.3. **Prakaranarya-vaca-sastra & Mahayanabhidharma-samyukta-sastra: Arya Asanga (M.S. ~ 403-470)**

Arya Asanga mantık ile ilişkili çalışmalarına **Prakaranarya-vaca-sastra**’sının onbirinci ve **Mahayanabhidharma-samyukta-sastra**’sının yedinci ve onaltıncı kısımlarında yer vermiştir.³³ **Asanga**’nın **Maitreya**’nın görüşleri doğrultusunda yaptığı çalışmalar, doğrudan *kanıta dayalı çıkarım modeline* ilişkindir. Onun modeli de birbirini takip eden ve destekleyen sekiz basamaktan oluşmaktaysa da **Maitreya**’ninkine göre iki temel farklılık barındırmaktadır. Bunlardan ilki **Asanga**’nın **avayava**’sında ilk beş basamak için **Aksapada**’nın orijinal terimlerini kullanmış olmasıdır. Buna göre model aşağıdaki gibidir.³⁴

1. **Pratijna** (*Önerme*)
2. **Hetu** (*Neden*)

³⁰ Daha önce *gökyüzünü* ifade eden **akasa** kavramının daha sonra *uzay* anlamı da kazandığı anlaşılmaktadır.

³¹ Satishchandra, **a.g.e.**, p. 265.

³² Sugura, **a.g.e.**, p. 33.

³³ Chinese Tripitaka’dan aktaran Bkz.: Satishchandra, **a.g.e.**, p. 265.

³⁴ **A.e.**, p. 266.

3. **Udaharana** (Örnek)
4. **Upanaya** (Uygulama)
5. **Nigamana** (Sonuç)
6. **Pratyaksa** (Algı)
7. **Upamana** (Karşılaştırma)
8. **Agama** (Kutsal metin/Yazıt)

İkinci fark **Asanga**'nın, **Matireya**'nın modelinin yedinci basamağında yer alan **anumana**'nın (çıkarım) **avayava**'nın ilk beş basamağında gerçekleştiğini düşünmesidir³⁵. Bu nedenle kendi modelinin yedinci basamağında **anumana** yerine **upamana**'ya (karşılaştırma) yer vermiştir. Kanaatimizce **Asanga**'nın modelinde dikkatimizi çekmek istediği husus onu kendi içerisinde *örneğe dayalı çıkarım* ve *kanıtlama* olmak üzere iki kısımda değerlendiriyor olmasıdır. Buna göre ilk beş basamakta *çıkarım* gerçekleştirilirken son üç basamakta *doğruluğunun denetlenmesi* sağlanır.

Aslında bu model ile **Asanga**, **Buddhacı** bir düşünür ve sadık bir öğrenci olarak hocası **Maitreya**'yı desteklemeyi, onun **Vatsyayana** eleştirisini güçlü bir biçimde gerekçelendirmeyi amaçlamıştır.³⁶ Burada **Asanga**'nın model içerisinde yer alan kavramlarda değişikliğe gitmiş olması bizi yanıltmamalıdır. Zira modelin uygulanmasında her hangi bir değişikliğe başvurmamıştır. **Asanga**'nın modeli aşağıdaki gibi örneklenmektedir.³⁷

1. Ses sonsuz olmayandır.
2. Çünkü ses bir üründür.
3. Tıpkı bir kap gibi (ama uzay gibi değil)
4. Kap bir ürün olduğu için sonsuz değildir ve ses de bir ürün olması bakımından sonsuz değildir. (Burada algı devreye girmektedir)
5. Bu nedenle biliriz ki ses sonsuz olmayandır.

³⁵ **A.e.**

³⁶ Burada sözünü ettiğimiz, **Buddhacı Yogacara** düşüncesi çerçevesinde geliştirilen öğretilerdir. Bkz.: **A.e.**, p. 265. Kanaatimizce, **Maitreya** ile birlikte önem verilmeye başlanan mantık çalışmalarının esas amacı bu öğretinin dışarıdan gelecek olan eleştirilere karşı savunulmasını sağlamak ve karşıt görüşleri çürütmektir.

³⁷ Sugura, **a.g.e.**, p. 32; Satischandra, **a.g.e.**, p. 266.

4.4. Tarka-sastra: Vasubandhu (M.S. ~ 419-490)

Asanga'nın mantık ile ilişkili bu çalışması kardeşi **Vasubandhu** tarafından *tartışma sanatı* içerisinde daha kapsamlı bir biçimde ele alınmıştır. **Vasubandhu**'nun mantık ile ilişkili çalışmaları öncellerine koşut bir şekilde iki yönde ilerlemiştir: O öncelikle **Aksapada** ve daha sonra **Maitreya** ve **Asanga**'nın kendilerine uygun bir biçimde kurguladıkları *tartışma sanatı* üzerine çalışmış, daha sonra ise *kanıta dayalı çıkarım modeli* hakkında orijinal düşünceler ortaya koymuştur.

Vasubandhu mantık ile ilişkili çalışmaları dört eserde toplamıştır. Bunlar **Vada-vidhi** (*tartışma yöntemi*), **Vada-marga** (*tartışmanın seyri*), **Vada-kausala** (*tartışma becerisi*) ve **Tarka-sastra**'dır (*diyalektik öğretisi*). Bu eserlerde yer alan çalışmaların orijinalleri günümüze ulaşamamıştır.³⁸ Son esere dair bilgiler ise Çince kayıtlardan edinilmiştir³⁹. Bu kayıtlara göre **Vashubandu**'nun **Tarka-sastra**'sı üç bölümden oluşmaktadır:⁴⁰

Birinci bölüm **avayava** üzerinedir. **Vasubandhu**'ya göre *kıyas* beş basamaktan oluşmaktadır ve **Aksapda**'ninkinden farksızdır:⁴¹

1. **Pratijna** (*Önerme*)
2. **Hetu** (*Neden*)
3. **Udaharana** (*Örnek*)
4. **Upanaya** (*Uygulama*)
5. **Nigamana** (*Sonuç*)

Bazı doğulu kaynaklar **Vasubandhu**'nun **Vada-vidhi** adlı çalışmasında iki tür *kıyastan* bahsettiğini ileri sürer. Bunlardan biri sıradan/gündelik bir durum söz konusu olduğunda başvurulmuş çıkarımdır. Bu türden çıkarım sadece iki basamaklı olup **siddhanta** (*sonuç*) ve **hetu**'dan (*neden*) meydana gelir. Bu türden bir *çıkarımda* yani iki basamaklı *kıyasta* sadece üç terim iş görmektedir. Bunlar **paksa** (*özne/küçük*

³⁸ Sugura, **a.g.e.**, p. 32.

³⁹ Satishandra, **a.g.e.**, s. 268, dn.1.

⁴⁰ **A.e.**, s. 267; Sugura, **a.g.e.**, p. 32.

⁴¹ **A.e.**, s.32; Satishandra, **a.g.e.**, p. 269.

terim), **sadhya** (yüklem/büyük terim) ve **hetu**'dur (neden/orta terim).⁴² Anlaşıldığı üzere bu türden çıkarımlarda *kanita* (örnek ve uygulama) başvurulmaz; *anoloji* yoluyla *tümevarım*a gidilir.⁴³

Vasubandhu'nun ikinci tür *kıyası*, kendisinin **vacana** (söylev/hitap) olarak adlandırdığı **vada** türünden tartışmalara ait olanıdır. Söz konusu tartışmalar bir kimsenin kendi tezini muhalifinin tezini yıkmak üzere kurgulaması sürecidir.⁴⁴ **Parişad** olarak adlandırılan meclislerde gerçekleştirilen bu türden tartışmalarda beş basamaklı *kanita dayalı çıkarım* yöntemine başvurulur. **Vasubandhu**'ya atfedilen bu iki *çıkarım modeli* aşağıdaki gibi örneklendirilmiştir:⁴⁵

İki basamaklı çıkarım:

1. Ses sonsuz olmayandır. (Fa)
2. (Çünkü) ses bir üründür. (Ga)

Analojiye dayalı tümevarım: Sonsuz olmayan her şey bir üründür.

Kanita dayalı beş basamaklı çıkarım:

1. Ses sonsuz olmayandır. (Fa)
2. Çünkü ses bir üründür. (Ga)
3. Kap gibi ürünler sonsuz olmayandır; üründürler ve sonsuz değildirler. (Gb ise Fb)
4. Ses, ürüne bir örnektir. (Ga)
5. Bu nedenle ses sonsuz olmayandır. (Fa)

⁴² A.e., p. 268.

⁴³ Joel Feldman, "Vasubandhu's Illusion Argument and the Parasitism of Illusion upon Veridical Experience", **Philosophy East and West**, Vol. 55, No. 4 (Oct., 2005), University of Hawaii Press, p. 529-541. Nitekim **Vasubandhu** Hint düşünürleri içerisinde *tümevarım* yönteminin tam olarak farkına varmış ilk isim olarak kabul edilir. Suguirra, **a.g.e.**, p. 32

⁴⁴ Matilal, **a.g.e.**, p. 47.

⁴⁵ Satischandra, **a.g.e.**, p. 269.

Vasubandhu çalışmasının ikinci bölümünde **jati**'yi (*analojik karşı yanıt*) üç başlık altında ele alır ve burada ilk olarak *bir tür eleştiri ve tersine çevirme işlemi* olan **viparyaya-khandana** üzerinde durur. Eleştirilen görüşü tersine çevirerek ortaya konan *karşı yanıtın*, hangi şartlar ve özellikler doğrultusunda kurulabileceğinin kavranılmış olması tartışma bakımından çok önemlidir. Bu tür bir *karşı yanıt* bir takım **sama** (*mutabakat*) unsurlarını göz önünde bulundurmaya gerektirir. Bunlar unsurlar şu şekilde sıralanabilir: **Sadharmya** (*benzerlik*), **vaidharmya** (*farklılık*), **sadhya** (*tez*), **avarnya** (*sorgulanamayan*), **aprapiti** (*karşılıklı yoksunluk*), **ahetu** (*neden olmayan*), **uppatti** (*kanıtlama*), **samsaya** (*şüphe*), **avisesa** (*ayrımsızlık*), **kayra** (*etken*). **Vasubandhu** ikinci olarak *anlamsızlık* zemini üzerinden yapılan **jati**'nin yani **nirarthakhandana**'nın hangi *mutabakat* unsurlarıyla, nasıl geliştirilebileceğini açıklar. Bu unsurları **Vasubandhu** şu şekilde sıralandırır: **prakarana** (*tartışma konusu*), **pratidrstanta** (*karşıt örneği*) ve **prasanga** (*sonsuz gerileme*). **Vasubandhu** son olarak ancak **anupatti** (*üretilmiş/ürün olmayan*), **nitya** (*ezeli-ebedi*) ve **arthapatti** (*varsayım*) üzerinde sağlanacak mutabakatla ortaya konabilecek **viparita-khandana** (*karşıt karşı yanıt*) türünden **jati**'yi konu edinir.⁴⁶

Vasubandhu çalışmasının üçüncü bölümünde **nigraha-sthana**'yı (*mağlubiyet hali*) inceler. **Vasubandhu**'ya göre bir tartışmada söz konusu olabilecek yirmi iki tür *mağlubiyet hali* vardır: **Pratijna-hani** (*önermenin zarar görmesi*), **pratijnantara** (*önermeyi değiştirme*), **pratijnavirodha** (*önermeye ters düşme*), **pratijna-samnyasa** (*önermeyi terk etme/önermeden vazgeçme*), **hetvantara** (*nedeni değiştirme*), **arthantara** (*konuyu değiştirme*), **nirarthaka** (*anlamsızlık*), **avijnatartha** (*anlaşılmazlık*), **aparthaka** (*tutarsızlık*), **aprapta-kala** (*zamansızlık/uygunsuzluk*), **nyunata** (*az söyleme/konuşma*) **adhika** (*çok fazla söyleme/konuşma*), **punarukta** (*tekrar*), **ananubhasana** (*sessizlik*), **ajnana** (*kayıtsızlık*), **apratibha** (*beceriksizlik*), **viksepa** (*bahane*), **matanujna** (*karşı fikre teslim olma*), **paryanuyojyanuyoga** (*eleştirilebilir olanı göz ardı etme*), **niranuyojyanuyoga** (*eleştirilebilir olmayanı eleştirme*), **apasiddhanta** (*ilkeden/hedeflenen sonuçtan sapmak*), **hetvabhasa** (*safsata/yanılgı*).⁴⁷

⁴⁶ A.e., p. 268.

⁴⁷ A.e., p. 269.

Tarka-sastra'nın bu üç bölümü ayrı ayrı değerlendirildiğinde ilk bölümde ele alınan *kıyas* çalışmasının **Vasubandhu**'nun ilk kitabı olduğu iddia edilen **Vada-vidhi**'ye (*tartışma yöntemi*) karşılık geldiği düşünülebilir. Nitekim **Vada-vidhi** bir tartışmada ileri sürülen bir önermenin *kanıta dayalı çıkarım modeli*yle doğruluğunun nasıl denetleneceğini konu edinen bir çalışma alanıdır.

Vasubandhu, **Tarka-sastra**'sının ikinci bölümde **jati**'nin (*analojik karşı yanıt*) türleri üzerinde ayrıntılı olarak durmuş, bu uygulamalarda mutabakat sağlanması gereken unsurları açıklamış, böylelikle bir tartışmanın taraflarının izlemeleri gereken yolları göstermeye çalışmıştır. Bu bakımından söz konusu bölümün de onun ikinci kitabı olduğu düşünülen **Vada-marga**'ya (*tartışmanın seyri*) karşılık geldiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Tarka-sastra'nın üçüncü bölümünde *tartışma sanatında* özel bir yeri olan **nigraha-sthana** (*mağlubiyet hali*) türlü yönleriyle incelenmiş, bir tartışmacının karşı tarafın tezini çürütmeye çalışırken düşebileceği hatalara işaret edilerek onun *tartışma becerisini* geliştirmesine imkân sağlanmıştır. Dolayısıyla bu son bölümün **Vasubandhu**'nun üçüncü kitabı olarak kabul edilen **Vada-kausala**'ya tekabül ettiği söylenebilir.

Buddhacı bir düşünür olan **Vasubandhu**'nun, *tartışma sanatına* dair bu çalışmasında **Brahmanacı Aksapada**'yı örnek aldığı, öğretisini *tartışmanın yöntemi*, *tartışmada izlenecek yollar* ve *tartışmanın sonucunu belirleyen hususlar* olmak üzere üç temel konu üzerinden, sistematik ve öncellerinden çok daha kapsamlı bir biçimde kurguladığı görülmektedir. **Vasubandhu**'nun çalışmasında yaptığı bölümlerle kullandığı kavramlar değerlendirildiğinde onun kendisi ile aynı yüzyılda yaşamış diğer düşünürlerden farklı olarak sadece Hint Antikçağı'nın ikinci döneminden itibaren değil ilk döneminden itibaren yapılmış tüm mantık çalışmalarını⁴⁸ dikkate aldığı anlaşılmaktadır ki bu özelliği ona çok ayrıcalıklı bir kimlik kazandırmaktadır.⁴⁹ Nitekim **Vasubandhu**, böyle güçlü bir çalışmayla, pratik bir

⁴⁸ Burada özellikle *tartışma sanatı* ve *kanıta dayalı çıkarım modeli* üzerine yapılmış çalışmalar kastedilmiştir.

⁴⁹ **Vasubandhu**'nun **Tarka-sastra**'sının kavramsal temelini, **Medhatithi Gautama**'nın **Anviksiki-vidya** (*akıl yürütme bilimi*) ile **Gautama-vidya**'sını (*tartışma bilimi*) içeren **Tarka-vidya**'sı

amaçla yapılagelmiş olan sistematik mantık çalışmalarının teorik bir zemine çekilebilmesine yani epistemik mantık çalışmalarının yapılabilmesine imkân sağlamış, bu bağlamda kendisinden sonraki **Buddhacı, Jainacı** ve bazı **Brahmanacı** düşünürler için bir zemin oluşturmuştur. Bu nedenlerle **Vasubandhu** Hint mantık tarihinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir.

(*diyalektik bilimi*) oluşturmaktadır. **M. Gautama**'nın bu çalışması kendisinden hemen sonra **Kautilya** tarafından temel alınmış, içerisine otuz iki adet teknik tartışma teriminin eklenmesi ile daha da zenginleştirilmiş olan **Tarka-sastra** ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada tek eksik, söz konusu terimlerin gerekçelendirilmeden ve ilişkilendirilmeden dağınık bir biçimde ele alınmış olmasıdır. Yine aynı dönemlerde ortaya çıkan **Katha-vatthu**, tartışmanın soru-cevap şeklinde yapılmasını, karşıt görüşlerin mağlubiyet hallerine ihtimamla çürütülmeye çalışılmasını öneriyor olmasıyla *tartışma sanatına* yeni bir boyut kazandırmıştır. **Charaka** tarafından ortaya konulduğu düşünülen **Charaka-samhita** adlı çalışma da **Tarka-vidya** çerçevesinde kurgulanmıştır. Burada tartışmanın seyri için gerekli olan teknik terimlere ek olarak **vada-vidhi** (*tartışma yöntemi*), **sabhasa-pramsa** (*tartışmanın faydası*), **divividha-sambhasa** (*iki tür tartışma: uzlaşım ve muhalif*), **trividhah-parah** (*üç sınıf tartışmacı: üstün-aşağı-eşit*), **parishad** (*meclis/tartışmanın yeri*), **vadopaya** (*tartışmanın uygunluğu*), **vadamaryada** (*tartışmanın sınırı/mağlubiyet hali*), **vada-marga** (*tartışma sürecinde göz önünde bulundurulması gereken kırk dört temel unsur*) gibi tartışmanın seyrini belirleyecek olan ayrıntılara da yer verilmiştir. Bu çalışma ile **Tarka-vidya**, daha öncekilerden çok daha farklı bir biçime, iç içe geçmiş ve birbirlerini tamamlayan kavramlardan oluşan sistematik bir yapıya dönüşmüştür. Tüm bu çalışmalar göz önünde tutulduğunda **Vasubandhu**'nun çalışmasının, **Tarka-vidya**'dan **Nyaya-sastra**'ya ve sonrasındaki çalışmalara uzanan uzun bir yolculuğun bütünsel bir ürünü olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

5. HİNT ORTAÇAĞI EPİSTEMOLOJİK MANTIK ÇALIŞMALARI (ORTAÇAĞ II. DÖNEM)

5.1. Pramana-sammucaya: Dignaga (M.S. ~ 450/520)

Dignaga, Hint Ortaçağı'nın ikinci döneminde yaşamış, mantık çalışmalarıyla Hint mantığına yeni bir boyut kazandırmış çok önemli bir düşünürdür. **Dignaga**'yı bu denli önemli kılan temel husus onun ilk epistemolojik mantık çalışmalarını ortaya koymuş olmasıdır.¹ Günümüz mantıkçıları tarafından Hint mantığının *klasik* ya da *sembolik* olarak adlandırılabilen ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir.² **Dignaga** *doğru bilginin elde edilmesi* amacı doğrultusunda *tartışmanın* (**vada**) temel ilkelerini ve **avayava**'nın unsurlarını ayrıntılı bir biçimde ele alarak sistematik bir yapı geliştirmiştir. **Dignaga**'nın bu modeli *üç basamaklı bir kıyas modeli* olması itibarıyla **Nyaya** modelinden belirgin bir farklılığa sahiptir. **Dignaga**'nın mantık ile ilgili çalışmaları **Pramana-sastra Nyaya-pravesa**, **Hetu-cakra-hamaru**, **Pramana-sammucaya** ve **Pramana-sammucaya-vrtti**'dir.³

Pramana-sastra Nyaya-pravesa'nın **Tibetçe** adının **Türkçe** karşılığı *Mantiğa Giriş Kapısı*'dir.⁴ Orijinal başlığın sözlük karşılıkları⁵ dikkate alındığında ise ifadenin *Nyaya Bilgi Öğretisine Giriş* anlamına geldiği görülmektedir. **Dignaga**'nın bu çalışması **Nyaya** modeli bilgi öğretisine karşıt görüşlere cevap olarak, kendi *akıl yürütme* ve *kanıtlama* modelinin temellerini ortaya koyar.⁶ **Dignaga**'nın mantıkla ilgili çalışmalarının en önemli kısmı olarak nitelendirilen **Hetu-cakra-hamaru** ise Tibet diline *Sıralı Nedenler Döngüsü* olarak çevrilmiştir. Çalışma çok genel bir biçimde ifade edilirse, bir çıkarımda yer alan *orta* ve *büyük* *terim* yani *neden* ve *yüklem* arasındaki mümkün dokuz ilişkiyi, *orta* terimin üç

¹ Matilal, **a.g.e.**, p. 88.

² Hajime Nakamura, **Indian Buddhism: A Survey With Bibliographical Notes**, Motilal Banarsidass, Ainendra Prakash Jain at Shri Jaine ~Ra Press, 1987, p. 296.

³ Söz konusu eserlerin hiç biri orijinal hali ile günümüze ulaşamamıştır. Eserler hakkındaki bilgiler Tibet diline çevrilmiş olan kopyalardan elde edilmiştir. Bkz.: Satischandra, **a.g.e.**, p. 289, 299, 300; Nakamura, **a.g.e.**, p.296.

⁴ **A.e.**, p. 300.

⁵ **Pravesa: Giriş**. Bkz.: www.spokensanskrit.de. (çevrimiçi).

⁶ Jonardon Ganeri, **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, Vol. I: Greek, Indian and Arabic Logic, Edt. Gabbay, M. Dov & Woods, John, Elsevier Ltd., North Holland, 2004, p. 340; Matilal, **a.g.e.**, p. 88.

karakteristik özelliğini gözler önüne seren iki ilişkiyi ve bu karakteristik özellikler arasındaki yedi değişkeni konu edinen analizleri içermektedir.⁷ Sözünü ettiğimiz ilk iki çalışma **Dignaga**'nın bir bütün olarak ortaya koymuş olduğu **Pramana-sammucaya**'sının (*Geçerli/Sağlam Bilgi Öğretisi*) iki belirgin kısmında içerilmiştir. Bu kısımlardan ilki onun bilgi öğretisi çerçevesinde ortaya koymuş olduğu görüşlerini, diğeri ise kıyasa dayalı düşüncelerini açıklar. Bu çalışmalarına ilave olarak **Pramana-sammucaya-vrtti**, **Dignaga**'nın **Pramana-sammucaya** üzerine yaptığı yorumlarını içeren bir eserdir. Bu çalışma, **Pramana-sammucaya**'ya koşut altı bölümden oluşmaktadır.⁸

5.1.1. Pramana-sammucaya-sastra

Dignaga'nın dağınık bir şekilde bulunmuş ve halefleri tarafından bir araya getirilmeye çalışılmış olan **Pramana-sammucaya**'sı, onun mantıkla ilişkili diğer çalışmalarını da kapsamı bakımından en esaslı çalışması olarak nitelendirilir. Eserin adının **Tibet dilinden Türkçeye** çevrimi **Pramana üzerine aforizmalar**'dır.⁹ Çalışma altı başlıktan oluşur: **Pratyaksa** (*algı*), **Svarthanumana** (*birinin kendi idraki için yaptığı çıkarım*), **Pararthanumana** (*diğerlerinin idraki için yapılan çıkarım*), **Hetu & Drstanta** (*neden ve örnek*), **Apoha** (*((bir şeyi) değili üzerinden tanımlama)*), **Jati**¹⁰ (*analojik karşı yanıt*).¹¹

Doğru akıl yürütmeye dayalı *geçerli/sağlam* bilginin elde edilmesi üzerinde yoğunlaşan **Dignaga**'nın yukarıdaki sınıflandırması kendi içerisinde üç temel kısım altında toplanır. Bunlardan ilki **Dignaga**'nın *geçerli/sağlam* bilgiye ilişkin olarak yapmış olduğu ayrımdır. **Dignaga**'ya göre *bilgi* iki türdür. Bunlardan ilki *doğrudan bilgi* olarak nitelendirilen **pratyaksa** (*algı*) bilgisi diğeri ise *dolaylı bilgi* olarak ifade edilen **anumana** (*çıkarım*) bilgisidir.¹² **Anumana** ise **Svarthanumana** ve **Pararthanumana** olmak üzere iki türdür. Her iki çıkarımın temel unsurları ise **Hetu & Drstanta**, **Apoha** ve **Jati** olarak sıralanır.

⁷ Satishchandra, a.g.e., p. 299.

⁸ A.e.

⁹ A.e., p. 275.

¹⁰ Literatürde **Dignaga**'nın **Jati**'sine ilişkin ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle ayrı bir başlık altında ele alınmayacaktır.

¹¹ A.e. p. 276.

¹² Matilal, a.g.e., p.89; Satishchandra, a.g.e., p. 277, 298.

5.1.1.1. Pratyaksa

Dignaga'ya göre *algı bilgisi*, önyargıdan uzak, herhangi bir ad, cins, v.b. şeyle ilişkili olmayan, duyular aracılığı ile elde edilen bir *bilgi türüdür*. Bu doğrultuda bir şeyin algısı onun yalnızca bireysel karakteristik özelliklerinin bilgisi demektir.¹³

5.1.1.2. Anumana

Çıkarım yoluyla elde edilen bilgi ise **pratyaksa**'dan farklı olarak *genel/tümeldir*. Bu nedenle de *isim* ya da *cins* ile ifade edilebilirler. *Çıkarım* bir nesneye ilişkin üç karakteristik özelliğe sahip olan *orta terim* doğrultusunda edinilen bilgidir.¹⁴ *Orta terimin* bu üç özelliği, **karya** (etki), **svabhava** (öz), **anupalabdhi** (algılanamazlık)'dır. **Karya**, 'ateşin dumanı' ifadesindeki *duman* gibi, *çıkarılacak olan şeyin etkisini*, **svabhava**, *çıkarılacak olanın ilişkili olduğu şeyin tözünü*, **anupalabdhi** ise, algılanamayan bir şeyin var olamayacağını ifade eder.¹⁵

5.1.1.3. Svarthanumana

Svarthanumana, bir şeyin üç özelliğe sahip olan **hetu** (*orta terim*) ile edinilen bilgisidir. **Dignaga**, diğer mantıkçıların, **svarthanumana** türünden çıkarımlar söz konusu olduğunda büyük bir hata içerisine düştükleri iddiasını şu şekilde ifade eder:

“...Kimi düşünürler orta terim olan dumandan, onunla ayrılmaz bir bütünlük içerisinde olan büyük terimi yani ateşi çıkartırlar. Bir diğer kısım ise, büyük terim olan ateş ile küçük terim olan dağın ilişkisinden orta terim olan dumanı çıkartırlar. Burada her iki kesim de büyük bir hata içerisindedirler...”¹⁶

¹³ **Dignaga**'nın *algı* ile ilgili keskin görüşleri onun **Nyayacı** kavrayışa karşı alaycı yaklaşımının bir sonucudur. Ona göre **Nyayacı**'ların **Vaisesika**'dan edindikleri şekliyle *algının*, ruhun zihinle, zihnin duyu organlarıyla, duyu organlarının ise söz konusu nesne ile olan münasebeti doğrultusunda doğduğuna ilişkin inancı kabul edilemezdir. **Dignaga**'ya göre zihin kesinlikle bir duyu organı değildir. Arzu, nefret, sevgi, tutku, hırs vb. duygulanımlar asla *bilginin nesnesi* olarak kabul edilemezler. **A.e.**, p.279, 280.

¹⁴ **A.e.**

¹⁵ Ganeri bu karakteristik özellikleri, **karya** yerine **anvaya**, **svabhava** yerine **paksadharmata** ve **anupalabdhi** yerine **vyatireka** sözcüklerini kullanarak ifade etmiştir. Matilal, **a.g.e.**, p.344; Satishchandra, **a.g.e.**, p.281.

¹⁶ **A.e.**

Dignaga'ya göre, *ateşten dumanı* çıkartanlar aslında hiçbir şekilde *yeni bir bilgi* sahibi olamazlar. Çünkü *ateş* ve *duman* zaten birbirlerinden ayrı olarak düşünülemez. Bunun yanı sıra, **Dignaga** *ateş* ile *dağın* ilişkisinden hareketle çıkarımda bulunanların içerisine düştükleri yanılgıyı da şu şekilde açıklar:

“Bir ilişkinin söz konusu olabilmesi için aralarında ilişki kurulacak en az iki şey olması gerekir. Ancak burada bir görülebilir olan (dağ) ile görülebilir olmayan (ateş) olmak üzere tek bir şey vardır. Böyle bir durumda söz konusu çıkarım ne ateşe ne de dağ ile kurulan söz konusu ilişkiye ilişkindir. Burada yapılabilecek tek bir çıkarım vardır ki o da *ateşli dağdır*.¹⁷

5.1.1.4. Pararthanumana

Bu türden bir çıkarım, birinin ileri sürdüğü önermenin, diğerlerine kanıtlanmak istenen bir önermenin **Svarthanumana** türünden bir çıkarımın sonucu olduğunun kanıtlanmasıdır. Bu türden bir çıkarımda **anumeya** (*büyük terim olan nesne/yüklem*) *algıya*, *çıkarıma* ya da *sözsel kanıt* yani **sabda**'ya karşıt olmayan, **paksa**'ya (*küçük terim olan özneye*) ise atfedilebilirliği iddia edilebilir olandır.¹⁸ Bu türden bir çıkarımda dikkate alınması gereken iki temel kural vardır: Bu kurallar **paksa-dharma** (*kaplam yasası*) ve **hetu-cakra** (*dokuzlu neden çarkı*) olarak adlandırılırlar.¹⁹

5.1.1.4.1. Paksa-dharma

Kaplam yasası, **Svarthanumana** türünden *çıkarım* sonucunda elde edilen bilginin güvenilirliğini sağlayan, *orta terimin* üç temel karakteristik özelliğinin uygulamasını gerektirir:

¹⁷ A.e.

¹⁸ A.e., p. 282.

¹⁹ Matilal, a.g.e., p. 89; Satischandra, a.g.e., p. 98-99, 105-106.

1. **Karya:** *Küçük terim (paksa)* olan *özne* bir bütün olarak *orta terim* ile ilişkili olmalıdır yani bu ilişki doğrultusunda “*orta terim, küçük terimi kapsamalıdır*”.

Örnek 1a: “Tepe, dumanlı.”²⁰

Örnek 2a: “Ses sonsuz olmayandır. Çünkü o üretilmiştir. Tıpkı bir kabın olduğu ancak; uzayın olmadığı gibi.”²¹

2. **Svabhava:** *Orta terim* aracılığı ile işaret edilen *her şeyin büyük terim* ile işaret edilen şey ile *türdeş/homojen (sapaksa)* olmasının gerekliliğidir. Kısaca, “*orta terim, büyük terimin olduğu yerde bulunmalıdır*”.

Örnek 1b: “Dumanlı olan, ateşlidir.”²²

Örnek 2b: “Üretilen her şey, tıpkı bir kap gibi, sonsuz olmayandır.”²³

3. **Anupalabdhi:** *Büyük terimden ayrı olan/heterojen (vipaksa)* hiçbir şey *orta terim* ile belirtilen bir şey olmamalıdır. Diğer bir ifade ile “*orta terim büyük terimin olmadığı yerde bulunmamalıdır*”.

Örnek 1c: “Ateşli olmayan, dumanlı değildir.”²⁴

Örnek 2c: “Hiçbir sonsuz olmayan (sonsuz) şey, uzay gibi üretilmiş değildir.”²⁵

Dignaga’nın modelinde *orta terim* ile *büyük terim* ilişkisinde yukarıda sıralanan üç özelliğin zorunlu olarak sağlayıp sağlamadığı **drstanta** (örnek) aracılığıyla denetlenir. **Dignaga**’nın tanımıyla **drstanta**, *orta terim* ile *büyük terim* arasındaki zorunlu ilişkiyi ortaya koyan ifadedir. Bu ilişkide *orta terim olumlu* ya da *olumsuz* olabilir:

²⁰ A.e., p. 507.

²¹ Buradaki *akıl yürütmede üretilmiş olmak* olan *orta terim, küçük terim* olan sesi bütününle kapsamaktadır. A.e., p. 291.

²² A.e., p. 507.

²³ A.e., p. 291

²⁴ A.e., p. 507.

²⁵ A.e., p. 291.

Örnek 3:

“Bu tepede ateş var.

Çünkü bu tepe dumanlı.

(Ki) Dumanlı olan *her şey* ateşlidir.”²⁶

Örnek 4:

“Bu tepede duman yok.

Çünkü bu tepe ateşli değil.

(Ki) Ateşli olmayan *hiçbir şey* dumanlı değildir.”²⁷

Dignaga, bu üç temel özellikle ilişkilendirdiği *orta terimin tümel* bir unsur olduğunu belirtir. Nitekim bu durum *sonuç önermelerinde* açık bir şekilde kendisini gösterir.

5.1.1.4.2. Hetu-cakra

Dignaga’nın, **Hetu-cakra**’sında mümkün dokuz **hetu** yani *orta terim* şu şekilde sıralanmıştır: **1) prameya** (bilinir olan), **2) krtaka** (ürün olan), **3) anitya** (ezeli ve ebedi olmayan), **4) krta** (üretilmiş olan), **5) sravana** (iştirilebilir olan), **6) yatnaja** (bir çabanın ürünü olan), **7) anitya** (ezeli ve ebedi olmayan), **8) yatnaja** (bir çabanın ürünü olan), **9) sparsaja** (somut olan).²⁸

Ayrıca **Dignaga** *orta terimin*, *kaplam yasasına* uygun olarak mümkün dokuz *büyük terimi* de şöyle sıralar: **1) nitya** (ezeli ve ebedi olan), **2) anitya** (ezeli ve ebedi olmayan), **3) yatnaja** (bir çabanın ürünü olan), **4) nitya** (ezeli ve ebedi olan), **5) anitya** (ezeli ve ebedi olmayan), **6) nitya** (ezeli ve ebedi olan), **7) yatnaja** (bir çabanın ürünü olmayan), **8) anitya** (ezeli ve ebedi olmayan), **9) nitya** (ezeli ve ebedi olan).²⁹

²⁶ A.e., p. 508.

²⁷ A.e.

²⁸ A.e., p. 284-285

²⁹ A.e., p. 285.

Dignaga, bu çarkla yukarıda sıralamış olduğumuz *orta terim* ve *büyük terimler* arasında kurulması mümkün dokuz farklı ilişkiyi ortaya koyar. Bunların da sadece ikinci ve sekizincisine dayalı *kıyasların geçerli*, diğer yedisine dayalı olan *kıyasların ise geçersiz* olduğunu gösterir. Bu geçersizliğin sebebi olarak söz konusu *orta terimlerin, büyük terimleriyle ilişkilerinde ortaya çıkan çelişkileri ya da belirsizlikleri* gösterir.

5.1.1.4.3. Paksa-dharma'nın Hetu-cakra'da Uygulanışı ve Geçerli Çıkarım Örnekleri

Örnek 1: (Hetu-cakra 9/2)³⁰

Ses, ezeli ve ebedi olmayandır.

Çünkü ses, üretilmiştir.

- a. Üretilmiş olanların, *hepsi* ezeli ve ebedi olmayandır; tıpkı bir kap gibi.
- b. Ezeli ve ebedi olmayanların *hiçbiri*, üretilmiş olmayandır; tıpkı uzay gibi.

Sembolik Gösterim:

S: Ses

P: Ezeli ve ebedi olmayan

R: Üretilmiş (olan)

Pratijna :S, P'dir.

Hetu : S, R'dir. (Doğru)

Drstanta1 :R'lerin, *hepsi* P'dir. (Doğru)

Drstanta2 : R'lerin *hiç biri* $\neg P$ değildir. (Doğru)

Güvenilir/sağlam/akla yatkın

³⁰ A.e., Hetu-cakra- The Wheel of Reasons, 96A.

Örnek 2: (Hetu-cakra 9/8)³¹

Ses, ezeli ve ebedi olmayandır.

Çünkü ses, bir çabanın ürünüdür.

- a. Çabanın ürünleri olanlar, *bazı* ezeli ve ebedi olmayanlardır. Yani *bazı* ezeli ve ebedi olmayanlar, çabanın ürünleridirler, tıpkı bir kap gibi.
- b. Çabanın ürünleri olanlar, *bazı* ezeli ve ebedi olmayan değildirler. Yani *bazı* ezeli ve ebedi olmayanlar, çabanın ürünleri değildirler, tıpkı yıldırım gibi.
- c. *Her* ezeli ve ebedi olmayan çabanın ürünü değildir, Yani *her* çabanın ürünü, ezeli ve ebedi olmayanın olmaması olamaz; tıpkı uzay gibi.

Sembolik Gösterim:

S: Ses

P: Ezeli ve ebedi olmayan

R: Çabanın ürünü olan

Pratijna :S, P'dir.

Hetu :S, R'dir. (Doğru)

Drstanta1 :R'ler, *bazı* P'dir; R'ler *bazı* P değildir. (Doğru)

Drstanta 2 :R'lerin hiçbiri $\neg P$ değildir (Doğru)

Güvenilir/sağlam/akla yatkın

5.1.1.5. Apoha

Dignaga'ya göre **Apoha**, varlığın çelişğinin değillemesi olarak tanımlanması işlemidir. Örneğın *ağaç ağaç olmayan* üzerinden bilinir. Bu işlemin sembolik

³¹ A.e..

mantıktaki karşılığı *çift değilleme*'dir (*double negation*) ve bir şeyin çift değillesi yine kendisini verir. **Apoha**, **dravya** (temel ilke), **guna** (nitelik), **karma** (eyleyiş), **samanya** (tümellik), **visesa** (tekillik) ve **samavaya** (öz ile nitelik arasındaki zorunlu ilişki) arasındaki çoklu ilişkilerin dikkate alınmasını gerektirir.

Diğer Hint mantık çalışmalarıyla kıyaslandığında **Dignaga**'nın çalışmalarının üç temel noktada farklılık ve yenilik ortaya koyduğu görülmektedir. Öncelikle **Dignaga** bir çıkarımda orta terim ve büyük terim arasındaki zorunlu ilişkiyi, *kaplam kuralı* çerçevesinde ortaya koymuş olan ilk düşünürdür. Ayrıca yukarıdaki örneklerde açık bir şekilde görüldüğü üzere *kıyas* türünden çıkarımlarda, *büyük terim* olarak adlandırılan yükleme ekli *bütün* ve *bazı* niceleyicilerini ilk kullanan mantıkçı **Dignaga**'dır. *Dokuz neden çarkı* olarak adlandırılan çalışması ise bir çıkarımın doğruluğunun denetlenmesi ile ilgili ilk *doğruluk tablosu* çalışması olarak kabul edilebilir. Nitekim bir çıkarımın *geçerliliği* ya da *geçersizliği* ilk defa bu çalışma ile sembolik olarak gösterilebilecek bir modele dönüştürülmüş, bununla birlikte çıkarımların *mümkün geçersizliğinin* sebebi olarak *çelişiklik* ya da *belirsizlik* durumları gösterilmiştir. **Dignaga**'nın mantığına ait bu özellikler onun bir klasik mantık çalışması örneği olarak kabul edilmesinin temel nedenidir.³²

5.2. Nyaya-bindu: Dharmakrti (M.S. ~ 635-650)

Buddhacı bir düşünür olan **Dharmakrti**, **Dignaga**'nın ardından Hint Ortaçağı mantık çalışmaları bakımından önem arz eden bir diğer isim olmuştur. Mantıkla ilgili olarak yapmış olduğu en kapsamlı çalışma **Nyaya-bindu** olarak adlandırılır. Tibet diline *Bir Damla Mantık* olarak çevrilmiş olan bu çalışmayı *Bir Parça Nyaya* olarak da adlandırmak mümkündür.³³ **Dignaga**'nın yapmış olduğu gibi **Dharmakrti** de *geçerli bilginin* sadece iki yolla edinilebileceğini, bunlardan birisinin **pratyaksa** (*algı*) diğerinin ise **anumana** (*çıkarım*) olduğunu iddia etmiş, bu doğrultuda **Nyaya-bindu** adlı çalışmasını üç bölüm üzerinden kurgulamıştır. Bu

³² R.S.Y. Chi, **Dignaga and Post Russell Logic**, Studies of Classical India, Vol. 7: Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language, Edt. Matilal, Bimal Krishna & Evans, Robert D., D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 113.

³³ **Bindu** küçük kısım anlamına da gelmektedir. Bkz: www.spokensanskrit.de. (çevrimiçi). **Dharmakrti**, *doğru ve geçerli bilginin* edinilmesi hususunda **Dignaga**'yı çıkış noktası olarak almış, çalışmalarında **Nyaya** mantığının temel unsuru olan *kıyas* üzerinde yoğunlaşmıştır.

bölümler **Pratyaksa** (*algı*), **Svarthanumana** (*birinin kendi idraki için yaptığı çıkarım*) ve **pararthanumana**'dır (*diğerlerinin idraki için yapılan çıkarım*).³⁴

5.2.1. Pratyaksa

Dharmakrti'ye göre **Pratyaksa** (*algı*), önyargıdan ve yanılgıdan bağıımız olan, algılanmak istenen şeye ilişkin geri bildirim sağlayan geçerli bilgi kaynağıdır. **Pratyaksa**, *beş duyu organının algısı, zihin algısı, kendinde bilme algısı, bilgelik algısı* olmak üzere dört türlüdür.³⁵

5.2.2. Svarthanumana

Svarthanumana, üç temel karakteristik özelliğe sahip **hetu**'dan (*neden*) yani *orta terimden çıkarılan, anlaşılabilir olanın bilgisidir*. **Hetu**'nun bu üç özelliği **Dharmakrti** tarafından aşağıdaki gibi sıralanmıştır:³⁶

1. **Hetu**, *küçük terim*de var olmalıdır.³⁷

Dağda ateş var.

Çünkü dağda duman var.

Mutfak gibi, göl gibi değil.

Böyle bir çıkarımda *orta terim* olan *duman*, *küçük terim* olan *dağda* bulunmak zorundadır. Burada *dağda dumanın olması zorunludur*.

2. **Hetu** sadece *büyük terim* ile homojen olanlarda içerilmek zorundadır.

Dağda ateş var.

Çünkü dağda duman var.

Mutfak gibi.

Buradaki çıkarımda *mutfak*, *ateş içeren şeyler* ile homojen bir yapıdadır. *Duman* ise *mutfakta* içerilir.

³⁴ Satishchandra, **a.g.e.**, p. 309.

³⁵ **A.e.**, p. 310.

³⁶ Farkedileceği üzere bu üç özellik, *orta terim*in **Dignaga**'nın **karya**, **svabhava** ve **anupalabdhi** kavramları üzerinden gösterdiği karakteristik özelliklerine koşuttur. **A.e.**, p. 310-311.

³⁷ Bu ilk özellik **Dignaga**'nın tersidir. **Dignaga** *orta terim küçük terimi* kapsamalıdır derken, **Dharmakrti** *küçük terim orta terimi* içermelidir demektedir.

3. Hetu asla *büyük terim* ile heterojen olanlarda içerilmez.

Dağda ateş var.

Çünkü dağda duman var.

Mutfak gibi, göl gibi değil.

Buradaki çıkarımda ise *göl, ateş içeren şeyler* ile heterojen bir yapıdadır. Bu bakımdan *duman, gölde* içerilmez.

Dharmakrti *küçük* ve *büyük terim* ile zorunlu ilişkileri bakımından üç temel özelliğini belirlediği *orta terimin* üç türü bulunduğunu ifade eder. Bunlar **Nagarjuna**'da ve **Dignaga**'da olduğu gibi, **svabhava** (*özdeşlik*), **karya** (*etki*), **anupalabdhi**'dir (*algılanamazlık*). **Dharmakrti**, **Nagarjuna**'dan farklı olarak **anupalabdhi**'nin hangi şartlar altında ortaya çıktığını onbir alt başlıkta belirtmiştir. Buna göre **anupalabdhi**, **svabhavanupalapdhi** (*özdeşliğin anlaşılmazlığı*), **karyanupalabdhi** (*etkinin anlaşılabilirliği*), **vyapakanupalapdhi** (*taşıyıcının anlaşılabilirliği*), **svabhava-viruddhopalabdhi** (*özdeşlikle çelişkili algı*), **virutha-karyopalabdhi** (*etkiye zıt algı*), **virutha-viyaptopalabdhi** (*bağlamla çelişkili algı*), **karya-viruddhopalabdhi** (*etkiyle çelişkili algı*), **viyapaka-viruddhopalabdhi** (*taşıyıcı ile çelişkili algı*), **karananupalabdhi** (*sebebin (cause) anlaşılabilirliği*), **karana-viruddhopalabdhi** (*sebeple çelişkili algı*) ve **karana-viruddha-karyopalabdhi** (*sebebiyle çelişki içerisinde olan etkinin algısı*) durumlarında ortaya çıkar.³⁸ Bu ayırmalardan açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, **Dharmakrti**'de *algı*, *çıkartımın doğruluğunun denetlenmesi* bakımından etkin bir role sahiptir.

5.2.3. Pararthanumana

Dharmakrti, **Dignaga**'dan farklı olarak başkaları için yapılan çıkarımın **Sardhamyavat** (*olumlu ya da homojen*) ve **Vaidharmyavad** (*olumsuz ya da heterojen*) olarak iki türlü olduğunu düşünmektedir. Bu tür çıkarımlarda **paksa** (*özne*) olarak adlandırılan *küçük terim*, *büyük terim*le arasındaki ilişki kanıtlanacak olandır. Mesela “*Bu dağda ateş var, çünkü dağda duman var*” dediğimizde *küçük terim* olan *dağ*, *büyük terim* olan *ateşi* içeren olarak kanıtlanacak olandır. Tez olarak adlandırılan ifade, bir *küçük terim* ile ona karşılık gelen *büyük terimin* kanıtlanmak

³⁸ A.e., p. 311.

üzere biraraya getirilmesiyle oluşturulan önermedir.³⁹ Bir *tez* ancak *algı*yla (Örn. *ses duyulamaz*), *çıkarım*la (Örn. *ses ezeli ve ebedidir*), kavramla (Örn. *Ay Luna değildir*) ve bir kimsenin kendi ifadesi ile (Örn. *çıkarım bilginin kaynağı değildir*) uyuşmadığı ortaya çıkarıldığında çürütülebilir.⁴⁰ Bu iki farklı çıkarım, aşağıdaki gibi örneklendirilebilir:

Örnek 1: (olumlu-homojen)

“Ses ezeli ve ebedi olmayandır.

Çünkü o bir üründür.

Bütün ürünler ezeli ve ebedi olmayandır, tıpkı bir kap gibi.”⁴¹

Örnek 2: (olumsuz-heterojen)

“Ses ezeli ve ebedi olmayandır.

Çünkü o bir üründür.

Hiçbir ezeli ve ebedi olmayan olmayan ürün değildir, tıpkı uzay gibi.”⁴²

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere **Dharmakṛti**’nin yapmış olduğu çalışmalar belli başlı noktalarda **Dignaga**’ninkinden ayrılır. Bunlar arasında en önemli husus ilk defa **Dignaga** tarafından kullanılan *tümel ve tikel niceleyicilerin yüklem*den alınarak *küçük terim* yerleştirilmesidir. Bu bağlamda **Dharmakṛti** *küçük terimin* tanımı değiştirmiştir. **Dignaga** *küçük terimi*, yüklemlemek üzere seçilen terim olarak tanımlarken **Dharmakṛti** *küçük terimi*, *büyük terim*le arasındaki ilişki kanıtlanacak olan *terim* olarak tanımlar. Bunun yanı sıra **Dignaga**’da, tıpkı **Nagarjuna**’da olduğu gibi **drstanta** (*örnek*), **hetu** (*neden/orta terim*) ile *büyük terimin* kati ilişkisinin gösterildiği yer olarak tanımlanırken **Dharmakṛti**,

³⁹ A.e., p. 312.

⁴⁰ A.e.

⁴¹ A.e.

⁴² A.e.

drstanta'yı *kıyasın* bir parçası olarak görmez çünkü ona göre *örnek* zaten *orta terim* içerisine dâhildir.⁴³

5.3. Jaina Düşünce Sistemi düşünürleri ve Mantık ile İlişkili Çalışmaları (Hint Ortaçağı I. Dönem ve II. Dönem)

Jaina düşünürleri, mantık çalışmaları itibariyle Hint Ortaçağı'nda ayrıcalıklı bir konuma sahiptirler. Bunun nedeni, doğru bilginin ortaya konulması ve kanıtlanması için diğer sistem düşünürlerinden⁴⁴ farklı bir *akıl yürütme modeline* başvurmuş olmalarıdır. Bu model **Sabtabhangi & Syadvada**⁴⁵ olarak adlandırılır.

Jaina düşünürleri bu modeli, ontolojik, epistemolojik ve metafizik görüşleri doğrultusunda ortaya koymuşlardır. Ancak, bir takım özellikleri itibariyle bu modelin **Jaina** düşünce sistemi dışındaki sistemlerden de etkilendiği söylenebilir. Nitekim ayrıntılı bir değerlendirme sonucunda onun, özellikle **Eski Nyayacı avayava** ve **Buddhacı catuskoti**'yle bir takım koşutluklar barındırdığını göstermek zor görünmemektedir. Bu nedenlerledir ki **Syadvada & Sabtabhangi** olarak adlandırılan bu modelin ne olduğunun ve nasıl uygulandığının doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için ilk olarak **Jaina** düşünce sisteminin yukarıda sıraladığımız ayaklarının bir bütün olarak incelenmesi, ardından **Eski Nyaya** ve **Buddhacı** düşünce sistemleriyle ilişkisinin ortaya konulması yerinde olacaktır.

Jaina, **Védaların** otoritesini reddetmiş bir düşünce sistemidir. Buna rağmen **Jainacı** düşünürler, ontolojik bakımdan **Védacı** gerçekçiliği benimsemişlerdir. **Jainacı** düşünürlere göre **prakrti**'nin (*doğa/içerisinde yaşadığımız fiziksel dünya*) yani var olan her şeyin gerçekliği **bhutas**'ın (*dört element*) birleşimidir. Bu dört element *hava, ateş, su ve topraktır*.⁴⁶ Bu düşünürler için *doğa* deneyimlenebilir, değerlendirilebilir bir özelliğe sahip olan *atomik* bir yapıdır. *Doğa*, bu dört elementin yanı sıra *madde (svabhava: maddesel öz), mekân (akasa: maddesel özün var olduğu yer) ve zaman (kala: maddenin ardışıklığının ve değişimlerinin anlaşılması için*

⁴³ A.e., p. 317.

⁴⁴ Burada diğer ile kastedilenler özellikle **Eski Nyaya** ve **Buddhacı** düşünce sistemleridir.

⁴⁵ *Yedi basamaklı akıl yürütme (çıkarım ve kanıtlama)* modeli.

⁴⁶ Chatterjee & Data, a.g.e., p. 30.

gerekli olan unsur) ile ilerleyişin açıklanması için elzem iki sebep yani *hareket (dharma)* ve *hareketsizlik (adharna)* gibi *varlık alanları veya unsurları* barındırır.⁴⁷

Jaina düşünürleri, bu ontolojik kabulleri destekleyici epistemolojik çalışmalar üzerine yoğunlaşmış, özellikle *bilginin edinimi ve kaynakları, bilginin doğası, bilginin güvenilirliği, bilginin türleri* gibi konulara odaklanmışlar; metafizik görüşleri eşliğinde kendi evren tasavvurlarını ortaya koymuşlardır. **Jaina** düşünürlerine göre hiçbir öğreti (*ilke ya da prensip*), *sebe-sonuç ilişkisi* kurmak bakımından, *akıl yürütmeden* yoksun olamaz.⁴⁸ Bu nedenle **Jainacılar** evren tasavvurlarını sağlam bir temele oturtmak amacıyla kendilerine has bir *akıl yürütme modelini* yani yukarıda da değindiğimiz **Sabtabhangi & Syadvada**'yı geliştirmişlerdir. Ancak söz konusu *akıl yürütme yönteminin Jaina* düşünürlerinin metafizik görüşlerinden bağımsız olmadığının özellikle altının çizilmesi gerekir. **Jainacılara** göre doğal bir biçimde maddi olan her şey (*ateş, rüzgar, hayvan, bitki v.b.*) bir *ruha* sahiptir. **Jaina** düşünürleri, her şeyin *ruha* sahip olduğuna dair bu inançlarını, **samsara** (*yeniden doğuş*) fikri ile pekiştirmişler; canlı olan her şeye sempati ile yaklaşılması, hiçbir canlının öldürülmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Öyle anlaşılmaktadır ki bu inanç ve görüşler, onların bütün fikirlere de açık ve saygılı olmalarının sebebidir.⁴⁹ Böyle özgün bir anlayışa sahip **Jaina** düşünürleri için, sonsuz özelliklerle donanmış nesneler hakkında sıradan bile olsa her türden yargı *doğrudur*.⁵⁰ Her insan herhangi bir şeye, onunla olan ilişkisi doğrultusunda ve belirli bir bakış açısından yaklaşır ve onun sadece belirli bir özelliğini (*yönünü*) görebilir. Bütün bunların bir sonucu olarak da o şeyin kendisine ilişkin *tam doğru bir bilgiye* sahip olamaz. *Tam doğru olma* niteliği taşıyan *hakikat* tek boyutlu değildir. Bu nedenle tek boyutlu olarak kavranamaz. Öyleyse burada yapılabilecek yegâne şey diğer bakış açılarının *doğruluklarının* da mümkün olduğunu kabul etmek ve tümüne saygı duymaktır. Bu bağlamda **Jainacı akıl yürütme modelinin** yani **Sabtabhangi & Syadvada**'nın temel unsurları **pluralite** (*çoğulculuk*) ve **relativite** (*görelilik*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca **Jainacılık** dışsal gerçekliği ileri sürdüğünden bir tür

⁴⁷ A.e.

⁴⁸ A.e., p.31.

⁴⁹ A.e., p. 31-32.

⁵⁰ A.e., p. 32.

realizmdir. Bu realist sistem, *gerçekliği*⁵¹ **anekantavada**'yla (*septik bakış açısı*) çok boyutlu olarak ele almış, *doğayı, bilgi ve deneyimle kavranan, atomik ve akıl yürütmeye* yani **Saptabhanginaya & Syadvada** ile çözümlenebilecek bir yapı olarak anlamıştır.⁵²

5.3.1. Jaina Bilgi Teorisi

Bu kısımda, daha önce belirttiğimiz gerekçelerle ve sıralamış olduğumuz temel sorunlar çerçevesinde **Jaina** düşünürlerinin, evren tasavvurlarının esasını oluşturan *realizm* doğrultusunda geliştirdikleri *bilgi teorisi* incelenmeye çalışılacaktır.

5.3.1.1. Bilginin Edinilmesi ve Kaynakları

Jaina düşünürleri bilginin edinilmesinden yola çıkarak onu **paroksa** (*dolaylı bilgi*) ve **pratyaksa** (*doğrudan bilgi*) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. **Jainacılara** göre bu bilgiler toplamda beş kısımda ele alınabilirler:⁵³

- | | |
|------------------------|---|
| I. Paroksa | : <i>Dolaylı bilgi</i> |
| a) Mati-jnana | : <i>Sıradan biliş ile elde edilen bilgi.</i> |
| b) Sruti-jnana | : <i>Tanıklığa/kanıta dayalı bilgi.</i> |
| II. Pratyaksa | : <i>Doğrudan bilgi</i> |
| c) Avodhi | : <i>Sağduyuya/kehanete dayalı bilgi</i> |
| d) Manahparyaya | : <i>Telepatiye dayalı bilgi</i> |
| e) Kevela | : <i>Aşkınsal/mükemmel bilgi</i> |

⁵¹ *Mutlak gerçeklik.*

⁵² **A.e.**, 928-941; R. K.Tripathi, **The Concept of Avaktavya in Jainism**, Philosophy East and West, Vol. 18, No. 3, July 1968, p. 187-193; Jonardon Ganeri, **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, Vol. 1: Greek, Indian and Arabic Logic, Ed. by. Gabbay, M. Dov and Woods John, Elsevier, North Holland, 2004, p. 354-357; Jonardon Ganeri, "Jaina Logic and the Philosophical Basis of Pluralism", **History and Philosophy of Logic**, 23, 2002, p. 267-281; Graham Priest, "Jaina Logic: A Cotemporary Perspective", **History and Philosophy of Logic**, 29, August 2008, p. 263-278; V. K. Bharadwaja, **Form and Validity in Indian Logic**, Indian Institute of Advanced Study Shimla, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1990, p. 91-101.

⁵³ Javandra Soni, "Jain Philosophy", Routledge Encyclopedia of Philosophy, Ed. by. Edward Craig, London, New York, 1998.

5.3.1.2. Bilginin Doğası

Jainacılar bilgiyi, doğası bakımından, *doğru* ve *yanlış* (*hatalı*) olması bakımından ikiye ayırmışlardır. **Jaina** düşünürleri için **manahparyaya** (*telepatiye dayalı bilgi*) ve **kevela** (*aşkınsal/mükemmel bilgi*) hiçbir şekilde *yanlış* olamaz. Diğerleri ise *yanlış* olmaya eğilimlidirler. *Yanlış bilgi*, **mati**'yi (*sıradan bilişi*) ve **sruti**'yi (*tanıklığı*) etkileyen, **samsaya** (*şüphe*) ve **avodhi** (*sağduyu*) içerisinde bulunabilen **viğaryaya** (*hata/doğruluğun zıttı*) nedeniyle ya da **anadhyavasa** (*dikkatsizlik ve ilgisizlik*) nedeniyle ortaya çıkar.⁵⁴ Aşağıda ayrıntılı bir şekilde açıklanacak olan **mati-jnana** ve **kevela**, **Jaina** düşünürlerinin mantık ile ilgili çalışmalarında doğrudan rol oynayan bilgi çeşitleridirler.

5.3.1.2.1. Mati-jnana

Jaina düşünürlerine göre, **caitanya** (*bilinç*) iki yolla açık bir biçimde görünüm kazanır. Bunlardan ilki basit kavrama olarak **darsana** (*duyu algısı*) ikincisi ise kavramsal idrak olarak **jnana**'dır (*zihin algısı*). *Duyu algısı*, *bilincin algı* ile ilişkili açık bir gösterimi, **samanya**'nın (*şeylerin tümellikleri*) algısıdır. *Zihin algısı* ise **visesa**'nın (*şeylerin tikellikleri*) algısıdır. **Mati** (*sıradan biliş*) duyu algısına ait **indriya**'lara (araç) başvurularak edinilen bir bilme türüdür. Bu doğrultuda, **mati-jnana** ile ima edilen bilgi türü, hem *duyu organlarına* hem de onlardan ayrı olarak **anindriya**'ya (*zihin*) başvurularak edinilen bilgidir.⁵⁵ **Mati-jnana**, sadece şeylere ait özellikleri ve bunlar arasındaki ilişkileri değil aynı zamanda onların, sadece düşüncenin ya da hayal gücünün ürünleri olmadıklarını da gösterir. Bu nedenle **mati-jnana**'da öncelik her zaman *duyu algısı*ndadır. Nitekim **jnana** (*bilgi*) ve **jneya** (*bilginin nesnesi*) arasındaki ilişki fiziksel nesnelere dayanır ve dışsal olandır.⁵⁶

Ancak **Jaina** düşünürlerine göre *kendinde biliş* söz konusu olduğunda durum farklıdır. Herhangi bir nesneyi bilişte, *kendi(self)*, *kendini (itself)* eş zamanlı olarak bilir. ⁵⁷ Bu kısaca **jneya**'nın hem *kendini (self)* hem de *kendisi olmayanı (not self)* barındırıyor olması demektir. **Jaina** düşünürleri bilgiyi her zaman *kendi (self)* ile

⁵⁴ A.e.

⁵⁵ A.e.

⁵⁶ A.e.

⁵⁷ A.e.

özelleştirirler.⁵⁸ Böylece, *kendinde biliş* durumunda *bilgi* ve *bilginin nesnesi* arasındaki ilişki bir içiçelik sergiler. Beraberinde **jnanin** (*özne*) ve **jnana** (*öznenin bilgisi*) için de durum aynıdır.

5.3.1.2.2. Kevela

Jaina düşünürleri için **Kevela** *aşkınsal/mükemmel bilgiye* karşılık gelir. Bu bilgi türü bütün nesneleri ve onların modifikasyonlarını kavrar. **Kevala** mekân, zaman ve nesne ile sınırlandırılmayan her şeyin *bilgisidir*.⁵⁹ *Aşkınsal/mükemmel bilinç* açısından bütün gerçeklik apaçıktır. Bu türden bilgi, tamamen duyulardan bağımsızdır. Sadece sezilir ancak hiçbir şekilde tarif edilemez. Bu türden bilgi ancak esaretten (her türlü şeyin bağımlılığından) kurtulmuş, arındırılmış ruhlar için mümkündür. Bu bağlamda *aşkınsal/mükemmel bilgi*, **samsaya** (*şüphe*), **vimoha** (*yoldan çıkmışlık*) ve *sonluluktan bağımsızdır*.⁶⁰

5.3.1.3. Bilginin Güvenilirliği

Jainacılar *bilgiyi geçerli ve geçersiz olmak bakımından* ikiye ayırmışlardır. *Geçerli bilgilerin* kullanımı bize neyin iyi neyin kötü olduğunu gösterir. *Geçerli bilgiler* nesnelerin güvenilir sunumlarıdır. Burada *bilginin geçerliliğinden* kasıt onun pratikteki kullanışlılığıdır. *Geçerli olmayan bilgiler* ise şeyleri olmadıkları bir ilişki içerisinde sunarlar.⁶¹ Örneğin miyop bir kişi uzağındaki bir siyah lekeyi karafatma sanabilir. Ancak bu *bilgi* kişi lekeye yeterice yaklaştığında geçerliliğini kaybedecektir. *Geçerli olmayan bir bilginin geçerliliği* ancak gerçeğin fark edilmesine kadar sürebilir.

5.3.1.4. Bilginin Türleri

Jaina düşünürleri, iki tür bilgiden söz etmişlerdir. Bunlardan biri **pramana** olarak adlandırılan *şeyin kendinde bilgisidir*. Diğeri ise **naya** yani *şeyin diğer*

⁵⁸ A.e.; Chatterjee & Data, a.g.e., p. 928-941.

⁵⁹ Kanaatimizce bu, **Jaina** öğretisi çerçevesinde *belirlenimsiz olana* ait bilgi olarak da tanımlanabilir.

⁶⁰ Satischandra, a.g.e., p. 161, n. 5; Soni, a.g.e.

⁶¹ *Geçerli bilginin geçerli olmayan bilgiden ayrılmasında bilginin kaynağı* önem taşır. A.e.; Chatterjee & Data, a.g.e., pp. 928-941.

şeylerle ilişkisinde ortaya çıkan bilgidir.⁶² Bu bilgi türü **Jainacı akıl yürütme modeline** biriciklik kazandıran öğretinin esasıdır. Bu öğretiye göre **naya** bir şey hakkında bir açıklamada bulunmamıza zemin olan *bakış açısı*dır. Bizler soyutlamaya başvurarak *bakış açımızı* belirler ve onu diğer *bakış açılarından* ayırırız. Mesela bir şeye “*bu şey*” dediğimiz zaman onu “*bu şey olmayan*”dan ayırmış oluruz.⁶³ **Jaina** düşünürlerine göre bir soyutlamanın sonucunun diğer olası sonuçlarla çelişkisi ya da zıtlığı *bilginin göreliliğini* ortaya koyar. Diğer bir ifade ile belirli bir *bakış açısında* yer almak diğer *bakış açılarından* inkâr edilmesi anlamına gelemmez. Öyleyse, farklı *bakış açılarından* hareketle bir şeye ilişkin olarak ortaya konulan yargıların doğruluğu tartışılmamalıdır. **Naya**, **artanaya** ve **sabdanaya** olmak üzere iki kategoriye ayrılır. **Artanaya** *nesne* ve *anlama* **sabdaya** ise *sözcüğe* işaret eder. Bu ayrım, farklı *bakış açılarından* hareketle ortaya konulan yargıların *semantik farklılıklarını* açıklar. Burada tekrar vurgulanması gereken husus, gerçeğin belirli/farklı yönlerini ortaya koyması bakımından büyük önem taşıyan her **naya**’nın doğru olarak kabul edilmesi gerektiği, aksi halde **nayabhasa**’ya (*hata*) sürüklenileceği inanışıdır.⁶⁴ **Nayalara** ilişkin son bir ayrım *bilginin nesnesi* olan şeylerin sürekliliği ve değişimi üzerinden yapılır. Bu özellikler itibarıyla iki tür **naya** bulunur: **Dravyarthika** (*maddenin/varlığın bakış açısı*) ve **paryarthika** (*değişkenin/durumun bakış açısı*). **Dravyarthikanaya** şeylerin süreklilik gösteren doğasını göz önünde bulundururken **paryarthikanaya** şeylerin bozulan (değişen) yönleri ile ilgilidir.⁶⁵ **Jaina** düşünürlerinin gerçekliğin belli bir özelliğine işaret eden her bir görelî **nayanın** *doğru* olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkin kabulleri **nayaniscaya** yani *doğru* ya da *bütün bakış açısı* olarak adlandırılır. **Jaina** düşünürleri için felsefî anlaşmazlıkların tümü **nayalara** yönelik kafa karışıklığından ortaya çıkmaktadır.⁶⁶

⁶² A.e.; Soni, a.g.e.; V. K. Bharadwaja, “The Jaina Concept of Logic”, **Indian Philosophical Quarterly**, Vol. IX, No. 4, July 1982, p. 363-375.

⁶³ Bharadwaja, **Form and Validity in Indian Logic**, p. 91-101; Vidyabhushana, a.g.e., p. 181; Ganeri, **Indian Logic**, p. 354-357; Ganeri, “Jaina Logic and the Philosophical Basis of Pluralism”, p. 267-281.

⁶⁴ A.e.

⁶⁵ A.e.

⁶⁶ Buna ilişkin klasik örnek, karanlık odada farklı uzuvlarına dokunarak fili tanımaya çalışan insanların durumudur. Hiriyanna Mysore, **Outlines of Indian Philosophy**, George Allen & Unwin Private Ltd. India, 1973, p. 163.

5.3.2. Sabtabhangi & Syadvada

Jaina düşünce sisteminde **nayaların** en önemli kullanım alanı **saptabhangi** ya da **syadvada** olarak adlandırılan *yedi basamaklı akıl yürütme modelidir*. **Jaina** mantığını ortaya çıkartan bu en temel yapı, **saptabhangi(naya)** kavramıyla taşıdığı anlam itibariyle, *bir şeye ilişkin yargının kendinde herhangi bir çelişkiye düşmeksizin, birlikte ve ayrı olarak yedi farklı yolla olumlanmasını ve olumsuzlanmasını içeren bir model* olarak tanımlanır. Bu model aracılığıyla, bir şeye ilişkin bütün mümkün özellikler ortaya konulur. Modelin zorluğu, Jaina öğretisi içerisinde, yukarıda ayrıntılı olarak belirttiğimiz **dravyarthika** ve **paryarthika** ayrımı ile ortadan kaldırılmıştır.⁶⁷ Söz konusu ayırım ile **jnanin** (özne) ve **bhangi**'nin (yüklem) her ikisinin de *nesnenin (madde/varlık) bakış açısından özdeş (aynı), değişkenin bakış açısından farklı olduğu* kabul edilmiştir. Bu model aynı zamanda **syadvada** olarak da adlandırılır. Bunun sebebi söz konusu modelin bütün bilgilerin sadece *mümkün/olası* bilgiler olabileceğini vurgulamasıdır. Her bir önerme bize sadece **syad** (imkân/olasılık) verir. Bir nesneye ilişkin herhangi bir bilgiyi mutlak olarak *kabul* ya da *inkâr* edemeyiz. Bu model açık bir biçimde gerçekliğin karmaşık doğasını, belirsizliğini ve sonsuzluğunu vurgular. Ortaya konan yargılar tamamen görelidir; her bir yargı belirli koşullar açısından *doğrudur*. Ancak bu *doğruluk mutlak doğruluk* değildir. Çünkü gerçekliğin doğası dinamik ve değişkendir.⁶⁸ Bu durum *doğruluk* için de geçerlidir.⁶⁹

Jaina düşünürlerinin **naya**'ya dayanarak, bir şeyin ya da ona ilişkin niteliklerin farklı **bhanga**'larda (yüklemleme) ve yedi ayrı yolla dile getirebilmelerine imkân sağlayan söz konusu *akıl yürütme modeli* on ikinci yüzyıl teorisyenlerinden **Vadideva Suri** tarafından şu şekilde yorumlanmıştır:

⁶⁷ Ganeri, "Jaina Logic and the Philosophical Basis of Pluralism", p. 267-28.

⁶⁸ Burada sözü edilen *hipotetik doğruluktur*.

⁶⁹ Ganeri, **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, p. 354-357; Ayrıca bkz.: Ganeri, "Jaina Logic and the Philosophical Basis of Pluralism", p. 267-281; Priest, "Jaina Logic: A Cotemporary Perspective", p. 263-278; Bharadwaja, "The Jaina Concept of Logic", p. 363-375; Tripathi, **a.g.e.**, p. 187-193; Mohantany & Chatterjee, "Indian Logic", p. 928-941; Chatterjee & Data, **a.g.e.**, p. 167-168; Bharadwaja, **Form and Validity in Indian Logic**, p. 91-101; Mysore, **a.g.e.**, s. 163; Soni, **a.g.e.**; Störig, **a.g.e.**, s. 140.

1. Tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) vardır. **Syad asti eva:** Burada ilk yükleme *olumlamaya* dairdir.
2. Tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) yoktur. **Syad nasti eva:** Burada ikinci yükleme *olumsuzlamaya* dairdir.
3. Tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) vardır; tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) yoktur. **Syad asti eva syad nasti eva:** Burada üçüncü yükleme *ardışık* olarak *olumlama* ve *olumsuzlamaya* dairdir.
4. Tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) iddia edilebilir değildir. **Syad avaktavyam eva:** Dördüncü yükleme *eş zamanlı* olarak *olumlama* ve *olumsuzlamaya* dairdir.
5. Tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) vardır; tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) iddia edilebilir değildir. **Syad asti eva syad avaktavyam eva:** Beşinci yükleme *olumlamaya* ve *eş zamanlı* olarak *olumlama* ve *olumsuzlamaya* dairdir.
6. Tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) yoktur; tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) iddia edilebilir değildir. **Syad nasti eva syad avaktavyam eva:** Altıncı yükleme *olumsuzlama* ve *eş zamanlı* olarak *olumlama* ve *olumsuzlamaya* dairdir.
7. Tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) vardır; tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) yoktur; tartışmaya açık bir şekilde, şey (herhangi bir nesne) iddia edilebilir değildir. **Syad asti eva syad nasti eva syad avaktavyam eva:** Yedinci yükleme *ardışık* olarak *olumlama* ve *olumsuzlamaya* ve *eş zamanlı* olarak *olumlama* ve *olumsuzlamaya* dairdir.⁷⁰

Konuyu daha ayrıntılı bir şekilde yorumlayan bir diğer önemli isim **Radhakrishnan**'dır. Ona göre, ilk **mulabhangi**'deki (*önerme*) **Syad asti**'den anlaşılması gereken, bir şeyin, kendi malzemesi, mekânı, zamanı ve doğası açısından “tartışmalı olarak bir şey olduğudur”. Bu bir şeyin kendisi olarak ve olduğu gibi var

⁷⁰ Ganeri, **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, p. 354-357; Ganeri, “Jaina Logic and the Philosophical Basis of Pluralism”, p. 267-281.

olduğu anlamına gelir.⁷¹ Burada ifade edilen, bir şeyin *ne* olduğudur. **Mati-jnana** başlığı altında da açıklandığı üzere bu önerme ayrıca o şeyin *ne olmadığını* da içerir ve kabul eder.

Bu bakış açısından hareketle, ikinci önermenin de benzeri şekilde açıklanması mümkündür. İkinci **mulabhangi**'de **Syad nasti** ile ifade edilen, bir şeyin kendi malzemesi, mekânı, zamanı ve doğası açısından “tartışmalı olarak bir şey olmadığıdır”.⁷² Burada ifade edilmek istenen onun hiçbir şey olduğu değildir. Görünende o şey olmadığı bilinen bir başka şey vardır. Burada konu edinilen üzerine konuşulan bir şeyin *ne olmadığını*dır.

Üçüncü **mulabhangi** olan **Syad asti nasti**'de şeye ilişkin daha karmaşık bir değerlendirme vardır. Burada çelişkiye sürükleniliyormuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Ancak ifade edilmek istenen, yukarıdaki önermelerde de kullanılan çıkış noktasından hareketle, kendisi ve bir başka şey ile ilişkili olarak “tartışmalı olarak bir şeyin o şey olduğunu ve olmadığını ardışık olarak söyleyebilmemizin mümkün olduğudur”.⁷³ Burada sanılanın aksine bir çelişki yoktur.. Açık bir biçimde gösterilmek istenen, bir şeyin, ardışık bir şekilde, *ne olduğu* ve bir o kadar da *ne olmadığını*dır.

Dördüncü **mulabhangi** olan **Syad Avaktavyam** ise tam anlamıyla kafa karıştırıcıdır. Bu önermenin açıklanması için **Jaina** düşünürlerinin **avaktavyam** ile ne kastettiklerinin tam olarak bilinmesi gerekir. Bu nedenle öncelikle söz konusu kavrama ilişkin türlü yorumlar üzerinde durulması, **Jainacı akıl yürütme modeline** ilişkin açıklamalara bundan sonra devam edilmesi yerinde olacaktır.

Hiriyanna tarafından yapılmış olan bir yoruma göre **avaktavyam** kavramı *hiçbiri- ne o ne o (neither)* olarak kabul edilmelidir. Bu fikir **C.D. Sharma** tarafından da benimsenmiş, bugünkü genel kabulü de yansıtan şu tanıma

⁷¹ A.e.

⁷² A.e.

⁷³ A.e.

dönüştürülmüştür: **avaktavyam** *tarif ve tasvir edilemez (indescribable)* olandır⁷⁴. Buna tanıma göre, *bilginin nesnesi olan şey ne odur ne de o olmayandır*.

Sarvadarsana Samgraha tarafından ortaya konulan ve **Satkari Mokerjee** tarafından izlenen bir başka yoruma göre **avaktavyam**, “*tarif ve tasvir edilemez olarak tek bir seferde hem o hem de o olmayanın bir sentezi olarak olandır*.”⁷⁵

Avaktavyamı, “*tarif ve tasvir edilemez olarak tanımlayanların yanı sıra onu Bahtcharya gibi daha farklı yorumlayanlar vardır. Bahtcharya’ya göre avaktavyam, “hakkında konuşulamayan ya da dile getirilemeyen (unspeakable or ineffable) olarak düşünülmelidir. Çünkü avaktavyam ne olan ve ne olmayan olanın ayrımsızlığıdır.*”⁷⁶

R.K. Tripathi’nin açıkladığı şekliyle **avaktavyam**’ı *ne o olan ne o olmayan olan* olması bakımından *tarif ve tasvir edilemez* olarak kabul etmek mümkün olamaz. Çünkü böyle bir söylem bizi doğrudan şüpheciliğe sürükleyecektir ki bu durum **Jaina** düşünürlerinin bilgi teorileri, özellikle **Kevela** (*aşkınsal/mükemmel bilgi*) öğretisi göz önüne alındığında kesinlikle kabul edilebilir değildir. Eğer o sadece *ne o olan ne de o olmayan olan* olarak kabul edilirse o zaman kendisinden sonra gelen diğer üç önermeden söz etmek mümkün olmayacaktır. *Ne o olan ne de o olmayan olan* olarak kabul edildiğinde, söz konusu nesne (*şey*) içerisinde *o olan* ve *o olmayan olan* dışında, içerilmesi gereken bir *başka şey* gerekecektir. Bu durum da **Jaina** düşünürlerinin bilgi teorileri açısından bir çelişkidir. Ayrıca **avaktavyam**’ı *tarif ve tasvir edilemez* olarak tek bir seferde *hem o hem de o olmayanın bir sentezi olan* anlamında anlamak da hatalıdır.⁷⁷

Avaktavyam için, **Mokerjee**’nin ileri sürdüğü gibi *çelişiklerin sentezi* gibi bir şey de söz konusu olamaz. Bir *sentezin* söz konusu olabilmesi için birbirlerinden tamamen ayrı, bağımsız iki *var oluştan* söz etmemiz gerekir. Ancak **Jaina** düşünürleri için bir şey *var oluşu* esnasında birbirinden tamamen ayrı ve birbirinden

⁷⁴ Tripathi, **a.g.e.**, p. 187-193.

⁷⁵ **A.e.**, p.188.

⁷⁶ **A.e.**, p. 187-193.

⁷⁷ **A.e.**

tamamen bağımsız iki durum içermez. Bir şey *ne olan olarak* ve *ne olmayan olarak* tam bir bütün halinde var oluşunu sürdürür.⁷⁸

Bhattcharya'nın **avaktavyam** yorumuna dönülecek olursa yukarıda bir itiraz olarak ileri sürülen hususla karşılaşılır. **Bhattcharya** şöyle der:

“Hakkında konuşulamayan ya da **avaktavyam** olarak adlandırılan *verili belirsizlik*, *verili var oluştan* ayrı olarak *ardışık birliktelikten* daha farklı bir şey sunar. O, varlığın ve olumsuzunun yukarıdaki anlamda ayrımsızlığı ya da belirsiz ayrımı anlamına gelen *eş temsile* (**sharpāna-copresentation**) işaret eder.”⁷⁹

Bhattcharya'ya göre, yukarıda vurgulandığı gibi, *çelişikler* arasında bir *ayrım* (*mesafe*) yoktur ve *çelişik* olarak algılananlar aslında *mutlak* değil ama *görelî* durumlardır. Bu nedenle söz konusu olan, kesinlikle *çelişiklerin* bir *sentezi* olarak ortaya çıkan kabullenilmiş bir *çelişki* durumu değil, *görelî durumların ayrımsızlığıdır*.⁸⁰

Yukarıda ele aldığımız tanım ve yorumlar ışığında anlaşılabileceği üzere **avaktavyam** ile ima edilen aslında bir *durumdur*. Bu *durum* bize *bir şeyin eş zamanlı bir biçimde ne olan olarak ve ne olmayan olarak var olduğunun bilgisini* verir. Elbette iki ayrı şeyin bir anda birlikte olmaları gibi bir durum *çelişki* yaratır. Oysa **avaktavyam** içerisinde birbirinden ayrı olamayan iki *durum* mevcuttur; bir şey bu iki ayrı *durumun ayrımsızlığı* ile *var oluşunu* sürdürür.⁸¹ Ancak *ayrımsızlık* üzerinden **avaktavyam**'ı *tarif edilemez* ya da *ifade edilemez* olarak düşünmek de doğru gözükmemektedir. **Jainacı** inanç sistemine göre bir şeyin bilgisine bir bütün olarak ancak *ne olan* ve *ne olmayan* biçiminde sahip olunabilir. Bu *duyu organlarıyla* değil *sezgiyle* edinilen bir bilgidir. Zihinle kavranır ve bilinir ancak ifade edilemez. O *şeyin eş zamanlı bir biçimde ne olan ve ne olmayan olarak var olduğunun bilinmesi*

⁷⁸ A.e.

⁷⁹ Ganeri, **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, p. 354-357; Ganeri, “Jaina Logic and the Philosophical Basis of Pluralism”, p. 267-281.

⁸⁰ Tripathi, **a.g.e.**, p. 187-193.

⁸¹ Priest, “Jaina Logic: A Contemporary Perspective”, p. 263-278; Fabien Schang, “Two Indian dialectical logics: *saptabhangi* and *catuskoti*”, JICPR 27.1, 2010, p. 60-61.

ve **asti** ile **nasti** arasındaki ifade edilemeyen ayrımsızlığın kavranılması nedeniyle onun, zihnin-düşüncenin ötesinde olan bir şey olduğu söylenemez; sadece, dilin sınırlarının ötesinde olan bir şey olduğu söylenebilir. **Asti** ve **nasti** arasındaki ayrımsızlığın bütünüyle açık kılınabileceği iddia edilemezse de⁸² onda ortaya çıkan durumları anlamaya çalışarak, onun hakkında bir miktar da olsa bilgi sahibi olmamız mümkün görünmektedir. Nitekim **Jaina** sistemi bir şeyin *mutlak bilgisine* ilişkin *mutlak bir yargının* kurulmasına izin vermediği gibi bir şeye ilişkin herhangi bir tarifi bile ona ilişkin *mutlak bilginin* bir parçası olması nedeniyle asla dışlayamaz. Bu nedenlerledir ki **avaktavyam**'ı *mutlak bir şekilde tarif edilemez ya da ifade edilemez* olarak nitelendirmek *yanlış* görünmektedir. Öyleyse **avaktavyam** ile *pozitif olarak tarif edilebilir olmayan, kesin bir biçimde tarif edilebilir olmayan ya da tam bir şekilde tarif edilebilir olmayan, asti ve nastinin ayrımsız bir biçimde her hangi bir çelişkiye neden olmaksızın bir şeyin var oluşunda yer aldığı durum* anlaşılmalıdır.

Tüm bu açıklamalar göz önüne alındığında dördüncü **mulabhangi** olan **Syad avaktavyam**'ın “*tartışmalı bir biçimde, bir şey öyle bir şeydir ki eş zamanlı bir biçimde ne olan olarak ve ne olmayan olarak vardır*” anlamına geldiği söylenebilir. Ancak *mükemmel bilgiye* yani **kavela**'ya sahip olan *mükemmel bilinç* bu durumu bir bütün olarak kavrayabilir. Bununla birlikte daha önce de belirttiğimiz gibi söz konusu **jneya**'nın (*bilginin nesnesi*) gerçekliğine dair bir yargıda da bulunulabilir. Bu durum kendisinden sonraki üç **mulabhangi** için de geçerlidir. Bu önermeler önceki yüklemlerlerin **avaktavyam** ile kurdukları kombinasyonlardır. Dolayısı ile bu yargılar da *mükemmel bilgiye sahip mükemmel bilinç* ile kavranırlar.⁸³

Jainacı düşünce sistemini yansıtan bu *akıl yürütme modelinin* mantıksal yapısı şu şekilde daha açık kılınabilir: Bir şeyden söz edildiğinde yani o var kabul edildiğinde (*I. önerme*) o şey olmayan da (*II. önerme*) kabul edilmiş olur. Bu *düalistik yapı mutlak orta* ile kavranır ve kabul edilir (*III. önerme*). Bu kabul kendisi dışında kendi *olumsuzunun* da kabul edilmesini zorunlu kılar (*IV. önerme: avaktavyam*). Bu *düalist yapı* yine *mutlak orta* ile kavrandığında bir şey

⁸² Kanaatimizce burada **asti** ve **nasti** arasındaki *ayrımsızlık* **Buddhacı** öğreti çerçevesinde *mutlak orta* olarak kabul edilebilir.

⁸³ Soni, **a.g.e.**

kendisinden önceki dört basamakla birlikte kabul edilmiş olur (V. önerme). Bu kabul de kendi olumsuzunun kavranılmasını gerektirir (VI. önerme). Sonuç olarak *mutlak orta* ile her ikisi de kavrandığında *mutlak hakikat* bilinir (VII. önerme). Daha önce de değinildiği gibi bir *mutlak hakikat* kavrayışına sahip olmaları bakımından **Jaina** düşünürleri **Buddhacı** düşünürlerle bir benzerlik gösterirler. Ancak onlar için *mutlak hakikat* ne **Buddha**'nın ileri sürdüğü gibi hiçbir belirlenim içermeyen, bütün belirlenimlerin ortadan kalktığı bir *yokluk* ya da *hiçlik* durumu ne de **Nagarjuna**'nın ileri sürdüğü gibi *mutlak* olan *boşluktur*.⁸⁴ Yukarıda izaha çalıştığımız *akıl yürütme modeli* bu yapıyı yedi basamak ile ortaya koyma iddiasındadır. **Jainacı** *onto-epistemolojik* yaklaşım itibariyle açıklanmak istenirse bu model, bir şeyin (*tikel olanın*) *olumlanması* ile başlar. Bir şeyin *hakikatini* kavrayabilmek için, o şeyi *olumlayıp* böylece onu *var kılanı* ve onun aracılığı ile *var kılınan olumsuzunu*, her ikisinin birlikte *olumluluğunu*, bu *olumluluğu var kılan* ve ondan dolayı *var kılınan birlikte olumsuzluklarını* yani **avakyavyam**'ı ve diğer basamakları *birbiri ile ilişkili* olarak, bir *düşünce bütünlüğü* içerisinde kavramak gerekir. *Hakikat*, bu yedi basamağın yani tüm **syad**'ların (*mümkün durum*) *olumlanması* durumudur. Model içerisinde yer alan tüm bu *mümkün durumlar* yani tüm basamaklar zincir gibi birbirleriyle iç içedirler. *Yedi basamağın tamamının olumlanması*, mümkün bütün durumları içeren *yedinci basamağın olumlanmasının kavranması* demektir. Sonuç itibariyle *mutlak hakikat* bütün belirlenimleriyle birlikte ancak bu şekilde kavranabilir olandır.

⁸⁴ Burada her ne kadar **Nagarjuna**'nın **samsara**'yı ve **nirvana**'yı içerisinde barındıran *birlik* fikri akla gelse de **Jainacı** öğreti bakımından durum farklıdır. Nitekim **Nagarjuna** ile ilgili olan bölümde belirttiğimiz üzere onun için *nihai Hakikat*, *nihai Hakikat*'in olmayışıdır. Bunun yanı sıra *mutlak* olan tek *hakikat*, her şeyin *boş* olduğu fikridir. Bu **Jainacı** öğreti çerçevesinde kabul edilebilir bir kavrayış olamaz. Çünkü **Jainacı** öğreti çerçevesinde *hakikate* ilişkin olarak ortaya konan her yargı *doğru* olma niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda *nihai hakikat* vardır. Ancak bu *nihai hakikat*, bütün *doğruları* kendisinde barındıran bir *birliktir*.

SONUÇ

Hint mantığı çalışmaları, tezimizde ayrıntılı olarak incelediğimiz üzere Hint felsefi düşüncesinin gelişim sürecinin bir yansıması olarak ortaya çıkmış, bazı Hint düşünce sistemlerinin kendilerine özgü ontolojik, epistemolojik ve metafizik görüşleri ile şekillenmiştir. Türkçe yazılmış hemen hiçbir incelemesine rastlanılmayan Hint mantığı çalışmaları, Batılı düşünürlerce bir hayli ilgi çekici bulunmuştur. Bu konu hakkında çoğunlukla İngilizce’de yazılmış yabancı eserler genellikle iki farklı yaklaşıma göre biçimlendirilmişlerdir: Bu yaklaşımlardan ilki **Astika** ve **Nastika** başlıkları altında toplanmış olan dokuz düşünce sistemi içerisinde doğrudan mantıkla ilgili olan dördünün ele alınması ve Hint mantığının bu düşünce sistemleri dâhilinde değerlendirilmesini öngörür. Ancak bu yaklaşım mantık sistemlerinin Hint felsefesinin başlangıcına kadar uzanan köklerinin ve birbirleriyle etkileşimlerinin genellikle göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Diğer bir yaklaşım ise söz konusu mantık çalışmalarının değerlendirilmesinde Hint mantık tarihinin en önemli ismi olan **V. Satishchandra**’nın yapmış olduğu kronolojik gruplandırmayı esas alır. **Satishchandra**’nın bu gruplandırmayla dikkatimizi çektiği en önemli husus Hint mantığının, ilk mantık örneklerinden günümüze kadar yapılagelmiş tüm çalışmalar dikkate alındığında gayet bütünlüklü bir yapı sergiliyor oluşudur. Öyle anlaşılmaktadır ki Hint düşüncesinde mantıkla ilgili hiçbir çalışma kendisinden önceki çalışmalardan bağımsız değildir. Tersine onların bir sonucu, bir tenkidi ya da tamamlayıcısıdır. Bu bağlamda, tezimizde de takip etmeye çalıştığımız şekliyle, **Satishchandra**’ya atfedebileceğimiz yaklaşım, alanla ilgili düşünürlerin öğretilerinin, mantık çalışmalarının ve tüm bunların birbirleriyle ilişkilerinin doğru bir şekilde resmedilebilmesi bakımından büyük öneme sahiptir.

Söz konusu Hint düşünce sistemleri ile ilişkilendirilmiş mantık çalışmalarına geçmeden önce **anviksiki**’ye değinmeyi gerekli gören bu yaklaşım, bu çalışmaların nasıl bir altyapıya ve özelliğe sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Hint Antik Dönemi’nin başlarında, mantık çalışmaları **hetu-sastra** (*neden bilim*) olarak kavranan **anviksiki** ile yürütülmüştür. **Anviksiki** başlangıçta **atma-vidya** (*ruh bilimi*) çerçevesinde yapılan tartışmalarda kullanılmıştır. Nitekim bu tartışmalarda

anviksiki'ye başvurulmasının amacı, ruh üzerine ortaya konan fikirlerin haklı gerekçelere dayandırılarak kabul ettirilmek istenmesidir. İleri sürülen bir takım fikirlerin gerekçelendirilmeye çalışılması, söz konusu tartışmaların bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alınmasını sağlamış, bu bağlamda **anviksiki** bir kanıtlama aracı olarak iş görmüştür. Zaman içerisinde bu araç, **parisad** olarak adlandırılan ve sadece teoloji değil, astronomi, tıp, politika, v.b. alanların sorunlarını da tartışma konusu yapan meclislerde büyük bir gelişme imkânı elde etmiştir. Bu tartışmalar için **darsana**'nın (*felsefe*) özel bir çerçeve sağladığı göz ardı edilmemelidir. Böyle verimli bir düşünce ortamında **anviksiki** bir *sorgu bilimi* olarak anlaşılmaya başlanmış, bu anlayış **Medhatithi Gautama**'yla somutlaşmış bir kanıtlama sisteminin gelişimine zemin teşkil etmiştir. **Gautama**'nın artık **anviksiki-vidya** olarak adlandırılmakta olan sistem üzerine kurguladığı **Gautama-vidya** kendisinden sonraki düşünürler tarafından bir bütün olarak kabul edilmiş, bu yeni ve kapsamlı zemin ise **tarka-vidya** olarak adlandırılan *tartışma biliminin* ortaya çıkmasına neden olmuştur. **Gautama**'dan sonra yapılan mantık çalışmaları **Tarka-vidya** kapsamında gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar, **Katha-vatthu**, **Vaisesika-sutra**, **Tarka-sastra** ve **Caraka-samhita** olarak adlandırılır. Özellikle son ikisinde **Gautama**'nın, akıl yürütme teorisine ve bir tartışmanın nasıl olması gerektiğine ilişkin açıklamaları için kullanmış olduğu teknik terimler olduğu gibi kullanılmıştır.

Gautama'nın çalışmaları çerçevesinde oluşturulmuş bir diğer eser **Nyaya-sutra**'dır. Ancak bu eser iki noktada diğerlerinden ayrılır: İlkin bu eser, yapı bakımından diğerlerinden farklıdır. Daha önceki eserlerde **Gautama**'nın teknik terimleri doğrudan içselleştirilmiş ve kullanılmışsa da **Nyaya-sutra**'da terimlerin bir kısmı sadece ismen alınmış, içerikleri değiştirilmiştir. Bu eseri farklı kılan bir diğer özelliği ise, onda **Gautama**'nın çalışmalarının yanı sıra **Vaisesika-sutra**'da yer alan çıkarım bilgileri ve kategorilerden faydalanılmış olmasıdır. Kısaca bu eser sadece **Gautama**'nın değil, ondan önceki diğer çalışmaları da içeren bir yapı sergilemektedir. **Aksapada Gautama** tarafından yazılmış olan bu eserin tüm yönleriyle ortaya koyduğu **Nyaya-sastra Hint kıyası** adıyla anılan sistemli bir çıkarım modelini yani **avayavayı** içeriyor olması sebebiyle Hint sistematik mantık

alışmalarının alt yapısı olarak görülmektedir. Tüm bu nedenlerledir ki **Nyaya-sutra**, Hint mantığında bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.

A. Gautama'nın ardından gelen en önemli isim şüphesiz **Nagarjuna**'dır. **Nagarjuna**, daha önce de belirttiğimiz gibi, **Buddhacı** düşünceye ait *mutlak orta* kavramıyla *mutlak olan boşluğun*, *mutlak hakikat* yani **Nirvana** olduğunu kanıtlamak için tartışma sanatının inceliklerini kullanmanın yanı sıra **catuskoti** adı verilen **Buddhacı dört basamaklı akıl yürütme modelini** kullanmıştır. **Nagarjuna**, yine **Buddha**'nın ğtleri dhilinde, bu modeli alışılmışın dışında bir uygulama ile bir adım daha öteye taşı mıştır. **Nagarjuna**'nın yapmış olduğu alışmalar **Buddhacı** sistematik mantık çalışmalarının esası olarak dşnlmekle beraber Hint epistemolojik mantık çalışmalarının da nceleyicisi hvviyetini taşı maktadır. Nitekim bu nitelikleri onu mantık ile ilişkili **Buddhacı** alışmalar söz konusu olduğunda ele alınması gereken ilk düşünür konumuna getirmiştir.

Antikçağın ikinci yarısından Ortaçağ'ın ikinci yarısına kadar geçen dönemde mantık ile ilişkili olarak yapılan bütün bu çalışmalar belirli bir düzen içerisinde birbirini takip etmiş, düşünce sistemlerinin öğretilerini karşılıklı olarak geliştirebilmelerine olanak sağlamıştır. **A. Gautama**'nın alışması Antikçağ'ın ikinci döneminin başlangıcını teşkil eden bir kırılma noktasıdır. **Brahmanacı** bir düşünür tarafından ortaya konan bu alışma **Jainacı** ve özellikle **Buddhacı** düşünürlerin kendi öğretilerini savunmak amacıyla benzer çalışmalar yapmasına vesile olmuştur. Benzeri bir şekilde bu dönemin diğer bir mihenk taşı **Vasubandhu**'dur. Nitekim onun **Tarka-Sastra** adlı alışması Ortaçağ'ın ikinci döneminin başlangıcı olarak görülür; Hint mantığına yeni bir perspektif kazandırarak **Buddhacı**, **Jainacı** ve kısmen **Brahmanacı** epistemolojik mantık çalışmaları için bir diğer zemin olması bakımında büyük öneme sahiptir.

Ortaçağ'ın II. Döneminin en önemli mantıkılarından sayılan **Dignaga**, *dokuz neden* başlığı altında yapmış olduğu çalışmasında, bir *sonucun* ortaya konulmasında *orta terim* ile *büyük terim* arasındaki dokuz temel ilişkiyi göstermiş, bu ilişki biçimleri için *geçerlilik* ve *geçersizlik* durumlarının tespiti üzerine odaklanmış ve ayrıca bu işlemlerde ilk kez tümel ve tikel niceleyicileri kullanmış olması nedeniyle, diğer mantık çalışmalarından bir hayli farklı bir ereve oluşturmuştur. Bu alışması

nedeniyle **Dignaga** Hindistan'ın **Aristoteles**'i olarak da bilinir. O, dönemin bir diğer önemli mantıkçısı olan **Dharmakriti** ile birlikte günümüz Hint formel mantık çalışmalarına hala güçlü bir esin kaynağı durumundadır.

Ortaçağ'ın ilk döneminde başlayan, ikinci döneminde de etkinliğini sürdüren **Jaina** düşünce sistemi, kısmen **Vashubandu** ve **Dignaga**'nın, çoklukla **Nagarjuna**'nın katkılarıyla, *hakikat*'in hiçbir şekilde tam ve kesin olarak bilinemeyeceği inancı üzerinden çoğulcu ve görelî bir bakış açısı geliştirmiştir. Ayrıca **Jainacılık**, *bilgi öğretisi temelli bir yapı* arz etmektedir. **Jaina** düşünürleri bakış açılarını ve bilgi öğretilerini desteklemek üzere **Sabtabhaginaya & Syadvada** adlı *yedi basamaklı bir akıl yürütme modeli* geliştirmişlerdir. Bu model ayrıntılı ve dikkatli bir biçimde ele alındığında onun, **Buddhacı** *mutlak orta öğretisinin* ve onun aracılığıyla kavranan **catuskoti**'nin (*dört basamaklı akıl yürütme modeli*) temel alınmasıyla oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu model, **catuskoti**'nin basamakları arasındaki mümkün bütün kombinasyonlar üzerinden kurgulanmış bir modeldir. **Jainacı** model içerisindeki *dördüncü basamak* olan **avaktavyam** ise öyle anlaşılmaktadır ki dördüncü **koti**'ye karşılık gelmektedir. **Jainacı** modelde ilk dört basamak aynen **catuskoti**'de olduğu gibidir. Beşinci basamak ise **Nagarjuna**'nın **samsara**'yı elde etmek üzere yaptığı gibi dört **koti**'nin *olumlanması*dır. *Olumlama*, burada **Buddhacı** sistemden farklı olarak ilk dört basamağın birbiriyle ve kendisiyle ilişkisi gözetilerek gerçekleştirilir. Diğer bir ifade ile **Jainacı** düşünürler, bu şekilde dört **koti**'nin *olumlanması* durumunu akla uygun hale getirmişlerdir. Benzer şekilde modeldeki altıncı basamak, **Nagarjuna**'nın **nirvana**'yı elde etmek üzere yaptığı gibi dört **koti**'nin *olumsuzlanması*dır. *Olumsuzlama* da yine aynı şekilde ilk beş basamağın birbiriyle ve kendisiyle ilişkisi gözetilerek gerçekleştirilir. Bu durumda yedinci basamak, dört **koti**'nin birlikte *olumlanması*nın ve birlikte *olumsuzlanması*nın birlikte *olumlanması*dır. Böyle bir sonuç aklımıza doğrudan **Nagarjuna**'nın öğretilerini getirir. Hatırlanacağı üzere **Nagarjuna**, bütün **koti**'lerin *olumlanması*nı **samsara**, bütün **koti**'lerin yani **samsara**'nın *olumsuzlanması*nı **nirvana** olarak kabul etmiştir. Bunun yanı sıra **Nagarjuna**, **nirvana**'nın **samsara**'nın yokluğundan kaynaklanan *boşluk* olduğunu savunur. Ona göre *mutlak hakikat*, *mutlak olan* bu *boşluktur*. **Nirvana** olarak

adlandırılan, **samsara**'nın yokluğundan geriye kalan bu *boşluk* yani *mutlak hakikat*, *Hakikat*in sadece bir yüzüdür. **Samsara** ise bu durumda *Hakikat*in diğer yüzüdür. *Hakikat* her ikisini kendinde barındıran birliktir. **Jaina** düşünürleri, yedinci basamak aracılığıyla tam da **Nagarjuna**'nın ifade etmeye çalıştığı şekliyle düalist bir yapıya sahip olan *Hakikat*in *tümel birlik* olarak kavranabileceğini ortaya koymuş olur. Burada her ne kadar **Nagarjuna Jaina** düşünürleri tarafından destekleniyormuş gibi gözükse de durum farklıdır. Zira **Nagarjuna**'nın sistemi, *kötü sonsuz* gibi, *mutlak doğru* olarak benimsenen *boşluk* yüzünden sürekli kendini yutan bir döngü içerisinde. Bu nedenle de **Nagarjuna**'ya göre *nihai* olan bir *hakikatten* söz etmemiz mümkün değildir. **Jaina** düşünürlerine göre ise her şeyin *boş* olduğu yargısı, her şeye ilişkin söylenebilecek diğer yargılar kadar doğruluk değeri taşımaktadır. **Jaina** düşünürleri, *hakikat*in bilinebilmesi için akıl yürütme yöntemlerinin yedi basamağının aynı anda *olumlanması* gerektiğini iddia etmiş ancak sekizinci bir basamağın varlığından da söz etmemişlerdir. Kanaatimizce **Jainacılar**, bütün adımların *olumlanmasıyla hakikat* elde edilebilir derken; yedinci adımın *olumlanması*nın bize, tıpkı kendisinden önceki basamaklarda belirtildiği gibi, onu var kılan ve onun aracılığı ile var kılınan *olumsuzlanmasını* kavratacağını düşünmüşlerdir. *Mutlak hakikat* ise ancak bu ikisinin bir bütün olarak kavranması ile bilinebilir. Bu hali ile *hakikat* bütün belirlenimleri içermektedir ve belki de burada ifade edilmek istenen şey tam olarak dilin sınırlarına takılmanın ne kadar gereksiz olduğudur.

KAYNAKÇA

- Beck, Adams: **The Story of Oriental Philosophy**, New York, Farrar & Rinehart, 1928.
- Bharadwaja, V. K.: "The Jaina Concept of Logic", **Indian Philosophical Quarterly**, Vol. IX, No. 4, July 1982, pp. 363-375.
- Bharadwaja, V. K.: **Form and Validity in Indian Logic**, Indian Institute of Advanced Study Shimla, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1990.
- Bochenski, J. M.: **History of Formal Logic**, University of Notre Dame Press, 1956.
- Bochenski, J. M.: **Indian Variety of Logic in Indian Logic**, Ed. By. Jonardon Ganeri, Routledge, 2001.
- Chatterjee, Satishchandra &
Datta, Dheerendramohan: **Introduction to Indian Philosophy**, Calcutta University Press, India, 1948.
- Danielau, Alain: **Brief History of India**, Inner Traditions Int., 2003.
- Dasgupta, Surendranath: **A History of Indian Philosophy**, Volume 1, Cambridge University Press, 1922.
- Dowson, John: **A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion**, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi, 2000.
- De Dong, J.W.: "The Problem of Absolute in Madhmayamaka School", **Journal of Indian Philosophy**, vol 2 (1972), Canberra, 1972, pp. 1-6.
- Dumitriu, Anton: **History of Logic**, Volume I, Abacus Press, 1977.
- Feldman, Joel: "Vasubandhu's Illusion Argument and the Parasitism of Illusion upon Veridical Experience", **Philosophy East and West**, Vol. 55, No. 4 (Oct., 2005), University of Hawaii Press, pp. 529-541.
- Ganeri, Jonardon: "The Hindu Syllogism: Nineteenth-Century Perceptions of Indian Logical Thought", **Philosophy East and**

- West**, vol. 46, number 1, University of Hawaii Press, January 1996, p.1-16.
- Ganeri, Jonardon: “Argumentation, Dialogue and the Kathavatthu”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 29. Kluwer Academic Publishers, Netherland, 2001, pp. 485-493.
- Ganeri, Jonardon: “Jaina Logic and the Philosophical Basis of Pluralism”, **History and Philosophy of Logic**, 23, 2002, pp. 267-281.
- Ganeri, Jonardon: “Ancient Indian Logic as a theory of case-based reasoning”, **Journal of Indian Philosophy**, Vol. 31, , Springer, 2003, pp.33-45.
- Ganeri, Jonardon: **Indian Logic, Handbook of the History of Logic**, Vol. 1: Greek, Indian and Arabic Logic, Ed. by. Gabbay, M. Dov and Woods John, Elsevier, North Holland, 2004.
- Garfield, Jay L.: **The Fundamental Wisdom of the Middle Way, Nagarjuna’s Mulamadhyamakakarika**, Trans. By. Jay L. Garfield, Oxford University Press, New York, 1995.
- Garfield, Jay L. & Priest, Graham: “Nagarjuna and The Limits of Thought”, **Philosophy East & West**, Volume 53, Number 1, University of Hawaii Press, January 2003, pp. 1–21.
- Gillon, Brendan S.: **An Early Buddhist Text on Logic**, Argumentation, 22, 2008, p. 15–25.
- Hinüber, Oskar Von: **A Handbook of Pāli Literature**, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.
- Hiriyanna, Mysore: **Outlines of Indian Philosophy**, George Allen & Unwin Private Ltd. India, 1973.
- Hiriyanna, Mysore: **The Essentials of Indian Philosophy**, George Allen & Unwin, Ltd., India, Bombay, 1973.

- Işım, Mehmet Ali (ed.): **Upaniṣadlar: Tanrı'nın Soluğu**, Çev. Mehmet Ali Işım, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006.
- Jones, Richard Hubert: "The Nature and Function of Nāgārjuna's Arguments", **Philosophy East and West**, Vol. 28, No. 4, University of Hawaii Press, Oct., 1978, pp. 485-502.
- Keith, Arthur Berriedale: **Indian Logic and Atomism**, Oxford, Clarendon Press, 1921.
- Lindtner, Chr: **Nagarjuniana Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna**, Buddhist Tradition Series, Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, Delhi, 1987.
- Matilal, Bimal Krishna: **The Character of Logic in India**, Ed. by Jonardon Ganeri and Heeraman, Tiwari State University of New York Press, 1998.
- Mohantany, J. N. & Chatterjee Amita: "Indian Logic", **The Development of Modern Logic**, Edt. Haaparanta, Leila, Oxford University Press, 2009, pp. 928-941.
- Müller, Max: **Six Systems of Indian Philosophy**, Longmans, Gren, And Co., London and Bombay, 1899.
- Nakamura, Hajime: **Indian Buddhism, A Survey With Bibliographical Notes**, Motilal Banarsidass, Ainendra Prakash Jain at Shri Jaine ~Ra Press, 1987.
- Oetke, Claus: "Indian Logic and Indian Syllogism", **Indo-Iranian Journal**, 46, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 53-69.
- Priest, Graham: "Jaina Logic: A Contemporary Perspective", **History and Philosophy of Logic**, 29, August 2008, pp.263-278.
- Priest, Graham: "The Logic of Catuskoti", **Comparative Philosophy** Volume 1, No. 2, 2010, pp. 24-54.

- Priest, Graham: “Nāgārjuna’s Mulamadhyakamakarikā”, **Topoi** (2013) 32, Published online, 25 January 2013© Springer Science+Business Media Dordrecht, 2013, pp. 129–134.
- Radhakhrisnan, Sarvepalli: **Indian Philosophy**, Volume I, The Macmillan Company, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.
- Randle, H. N.: **Indian Logic in the Early Schools**, Oxford University Press, 1930.
- Robinson, Richard H.: “Did Nagarjuna Really Refute All Philosophical Views”, **East and West**, Vol. 22, No. 3 Published University of Hawai’i Press, Jul., 1972, pp. 325-331.
- Kulke, Hermann & Rothermund, Dietmar: **Hindistan Tarihi**, çev. Müfit Günay, İmge Kitapevi, Ankara, Ağustos 2001.
- R.S.Y. Chi: **Dignaga and Post Russell Logic**, Studies of Classical India Vol. 7: Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language, Edt. Matilal, Bimal Krishna & Evans, Robert D., D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Ruegg, David Seyfort & Gonda, Jan: **A History of Indian Literature**, Volume VII, Buddhist and Jaina Literature, Fasc. 1 Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, 1981.
- Ruegg, David Seyfort: **The Literature of the Madhyamaka School of philosophy in India**, Otto Harrosowitz Wiesbaden, 1981.
- Ruegg, David Seyfort: **The Buddhist Philosophy of the Middle Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka**, Tom J. F. Tillemans Foreword, Wisdom Publications, Boston, 2010.

- Chatterjee, Satischandra &
Data, Dheerendramohan: **An Introduction to Indian Philosophy**, Calcutta University Press, 1948.
- Satischandra,
Vidyabhusana: **A History of Indian Logic: Ancient Mediaeval and Modern Schools**, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006.
- Schang, Fabien: "Two Indian dialectical logics: *saptabhangi* and *catuskoti*", JICPR 27.1, 2010, pp. 47-76.
- Soni, Javandra: "Jain Philosophy", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Ed. by. Craig, Edward, London, New York, 1998.
- Stafford Betty: "Nāgārjuna's Masterpiece: Logical, Mystical, Both, or Neither?", **Philosophy East and West**, Vol. 33, No. 2, University of Hawai'i Press, Apr., 1983, pp8. 123-138.
- Stcherbatsky, T.H.: **Buddhist Logic**, Vol. 2, Dover Pub, New York, 1930.
- Störig, H. J.: **İlk Çağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan**, çev. Ömer Celal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1994.
- Sugira, Sadajiro: **Hindu Logic As Preserved in China and Japan**, University of Pennsylvania University Pub., 1900.
- Tanaka, Koji: **Buddhist Philosophy of Logic**, Forthcoming in Blackwell Companion to Buddhist Philosophy, Steven Emmanuel(ed.), Chichester: Wiley-Blackwell.
- Thomas, Edward J.: **The History of Buddhist Thought**, Routledge Ltd., London and New York, 1996.
- Tripathi, R.K.: **The Concept of Avaktavya in Jainism**, *Philosophy East and West*, Vol. 18, No.3, July 1968
- Vidyavacaspati,
Mahamahopadhyaya: **A Primer of Indian Logic**: According to Annamhhatta's Tarkasamgraha, Kuppuswaami Sastri Research Institute, Mylapora, Madras, 1951.

- Westerhoff, Jan: **Nāgārjuna's Madhyamaka, A Philosophical Introduction**, Published by Oxford University Press, Inc. New York, 2009.
- Williams, George M.: **Handbook of Hindu Mythology**, Oxford, England, 2003.
- Sanskrit-English-Dictionary**, Monier-Williams, 1899.
- New Oxford American Dictionary**, 2nd edition, Oxford, 2005.
- www.spokensanskrit.de** (çevrimiçi).
- http://sanskritdocuments.org/all_pdf/manusmriti.pdf** 26.07 2014 (çevrimiçi).
- <http://rkgregory.cmswiki.wikispaces.net/India>** 12.06.2014 (çevrimiçi).



ÖZGEÇMİŞ

16.06.1981 tarihinde İstanbul’da doğdu. İlköğrenimini Turhan ve Mediha Tansel İlkokulu’nda (İstanbul); orta öğrenimini Mihriban Boysan Ortaokulu’nda (İstanbul) ve lise öğrenimini de Habire Yahşi Süper Lisesi’nde (İstanbul) yaptıktan sonra, 2000 yılında girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nden 2004 yılında mezun oldu. 2006 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Felsefe Yüksek Lisansına başladı. Aynı yıl İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe Anabilim Dalı’nda Araştırma Görevlisi oldu. 2006 yılında başladığı yüksek lisans programını “*Eski Çin Felsefesi ve Mantık Anlayışı*” konulu tezi ile 2009 yılında tamamladı. Aynı yıl Doktora programına girdi ve “*Hint Antikçağı ve Ortaçağı’nda Mantık Çalışmaları*” konulu tezini 31 Mart 2015 tarihinde savunarak Doktor unvanını aldı. Şu anda Sistemantik Felsefe Anabilim Dalı’nda Dr. Araştırma Görevlisi olarak görevine devam etmektedir.

Bilimsel Etkinlikleri

I. Yayınlar:

Yazar/Yazarlar	Çalışmanın Başlığı	Kitap ise yayınlandığı yer, tarih; makale, kitap içinde bölüm, bildiri metni vb. ise eser ismi, sayfa, tarih.
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın & İhsan Berk Özcangiller	Zovko, Jure: The Human Sciences and Moral Judgment, (İnsan Bilimleri ve Ahlaki Yargı)	Makale çevirisi: Felsefe Arkivi, 2013, s. 41,
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın	A Discussion of The Presence of Historical Thought in Chinese and Indian Cultures	Kitap Bölümü: Arts and Humanities Research, Multicultural and Interdisciplinary, p. 84, 2015

II. Yayına Hazır olanlar:

Yazar/Yazarlar	Çalışmanın Başlığı	Kitap ise yayınlandığı yer, tarih; makale, kitap içinde bölüm, bildiri metni vb. ise eser ismi, sayfa, tarih.
Erden Miray Yazgan Yalkın	Nothingness As Avaktavyam	China US Education, 2015

III-Kongre/Sempozyum/Konferans vb.

Bildiri Hazırlayan/Hazırlayanlar	Çalışmanın Başlığı	Toplantının adı, tarihi, yapıldığı yer
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın	“Konfüçyus ve Müzik”	Müzik ve Felsefe (Kongre), 15 Ekim 2009, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türkiye

Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın (Organizatör)	"A Historical Introduction to Indian Logic in General"	"Studies on Indian Logic and Islamic Logic" (International Symposium), 9 Nisan 2012, İstanbul Üniversitesi Avrasya Enstitüsü. Türkiye
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın	"Avaktavyam oppositions and contradiction "	Square of Opposition (International Congress), 27.06.2012, American University of Beirut Lebanon,
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın (Davetli konuşmacı)	"The System of Jain" (seminar)	25.03.2013, University of Rio De Janeiro, Brazil.
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın (Organizasyon Komitesi Üyesi/davetli konuşmacı)	"Origin of Indian Logic and Indian Syllogism" (tutorial)	4th World Congress and School on Universal Logic (International Congress), March 29 – April 7, 2013 Rio De Janeiro, Brazil
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın (Organizasyon Komitesi Üyesi/davetli konuşmacı)	"The Point of Avaktavyam in Jain's Epistemological Logic"	4th World Congress and School on Universal Logic (International Congress), March 29 – April 7, 2013 Rio De Janeiro, Brazil
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın	"Nothingness as Avaktavyam"	23rd World Congress of Philosophy (International Congress), 01-10.08.2013 University of Athens Greece.,
Arş. Gör. Erden Miray Yazgan Yalkın & Stefan Schneider, Institute of Cognitive Science, University of Osnabrück, Osnabrück	"Imagining and Thinking Triangles",	4th World Congress on the Square of Opposition, Vatican, 05/09.05.2014

IV. Dinleyici olarak Katıldığım Bilimsel Etkinlikler

Cambridge Üniversitesi, Kütüphane Araştırması, UK.	06.02.2012 – 17.02.2012
II. Uluslararası Felsefe Kongresi, “Şehir ve Felsefe” Bursa - Türkiye	11-13 Ekim 2012
“25 Years In Contradiction”, Glasgow Üniversitesi, UK.	07.12.2012 – 09.12.2012
II. Mantık Çalıştayı, Principia Mathematica'nın Ardından Mantığın 100 Yılı Anadolu Üniversitesi, Eskişehir/Türkiye	3 – 4 Mayıs 2013,
“Science-Methaphysics-Religion”, Academie Internationale De Philosophie Des Sciences (Uluslararası Felsefe ve Bilim Akademisi), Sroki Brijeg (Bosna-Hersek)	24.07.2013 – 28.07.2013