



T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

POSTMODERN ANLAM ARAYIŞINA CEVAP OLARAK
"ANANDA" KAVRAMI

Elif AYDOĞDU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Bingöl – 2025



T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

POSTMODERN ANLAM ARAYIŞINA CEVAP OLARAK
"ANANDA" KAVRAMI

Elif AYDOĞDU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Bingöl – 2025

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	IV
TEZ KABUL VE ONAY	V
ÖNSÖZ	VI
İTHAF	VII
ÖZET	VIII
ABSTRACT	X
KISALTMALAR	XII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNİZMDE ANLAM KRİZİ	4
1.1. Moderniteden Postmoderniteye Anlamın Seyri	5
1.2. Postmodernizmin Felsefi Kökenleri	6
1.2.1. Friedrich Nietzsche ve Değerlerin Yitimi	7
1.2.2. Ludwig Wittgenstein ve Yeni Bir Dil Arayışı	10
1.2.3. Søren Kierkegaard ve Metafiziğin İmkânı	13
1.3. 20. Ve 21. Yüzyılda Postmodernizm: Hakikat, Öznenin Çöküşü ve Anlamın Dağılması	15
1.3. Evrensel Anlam Problemi: Nihilizm, Görecilik ve Anlam Boşluğu	20

İKİNCİ BÖLÜM

ANANDA KAVRAMININ KÖKENİ VE FELSEFİ ARKA PLANI	24
--	----

2.1. Felsefenin Kökeni Olarak Hint Felsefesi	27
2.2. Upanişad Metinleri Ekseninde Hint Felsefesinin Temel Kavramları	31
2.3. Ananda Kavramının Sanskrit Kökeni	40
2.4. Vedanta ve Budist Düşünce de Ananda	41
2.5. Ananda'nın Ontolojik ve Epistemolojik Boyutları	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERN ANLAM ARAYIŞINA ANANDA PERSPEKTİFİNDEN YANIT	47
3.1. Postmodern Öznenin Yalnızlığı ve Ananda'nın Birlik Deneyimi	47
3.2. Ananda'nın "İçsel Doluluk" Anlayışı ve Postmodern "Boşluk" Kavramı	54
3.3. Ananda Kavramının Varoluşsal, Etik ve Estetik Boyutları	63
3.4. 21. Yy.da Ananda Deneyiminin Olanağı	64
3.5. Anlamın Yeniden İnşası: Sessizlik, Bilinç ve Neşe kavramları	69

3.6. Postmodern Bireyin Dönüşüm Olanğı.....	70
SONUÇ.....	78
KAYNAKÇA.....	86
ÖZGEÇMİŞ	Error! Bookmark not defined.



BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak hazırladığım Postmodern Anlam Arayışında "Ananda " Kavramı adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

... / ... / 2025

İmza

Elif Aydoğdu

TEZ KABUL VE ONAY

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Elif Aydoğdu tarafından hazırlanan Postmodern Anlam Arayışında Ananda Kavramı başlıklı bu çalışma, *[Savunma Sınavı Tarihi]* tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda *[oybirliği/oy çokluğuyla]* başarılı bulunarak jürimiz tarafından *[Anabilim Dalının Adı]* Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan	:	İmza:
Danışman	:	İmza:
Üye	:	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../202.. tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Bu çalışma, insanın kendini bilme ve kendiliğini yönetme çabasının antik felsefeden günümüze uzanan düşünsel serüvenini, modernizm ve özellikle postmodernizm bağlamında yeniden ele almayı amaçlamaktadır. Antik dünyanın temel öğretilerinden biri olan öz bilgisi ve içsel yönetim anlayışı, modern dönemin rasyonalist yaklaşımıyla dönüşmüş, postmodern dönemde ise anlamın çoğullaşması, kesinlik iddialarının zayıflaması ve üst anlatılara duyulan güvensizlik nedeniyle postmodern düşüncenin karakteristik özelliği olan anlamın yitimi meselesi ortaya çıkmıştır. Anlamın kaybı yalnızca çağdaş bir problem değildir. Söz konusu tarihsel süreklilik göz önünde bulundurularak, postmodern dönemde anlamın yitimi problemini açıklamak amacıyla çeşitli felsefi geleneklere başvurulmaktadır. Bu çalışma, bu geleneklerden biri olan Hint felsefesinin ışığında bireyin içsel kavrayışıyla yaşama dünyası içinde anlamın inşasına dair imkanları incelemek için ele alınmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkış sürecinde değerli rehberliğini ve desteğini her zaman hissettiren, engin bilgi ve deneyimlerinden faydalanma fırsatı bulduğum danışmanım Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ'e ve eğitim yaşamım boyunca emeği geçen tüm hocalarıma içten teşekkürlerimi sunarım.

Bu tez çalışmasının yürütülmesi sürecinde bana devam etmemi öğütleyen bir içses olan annem Maksude AYDOĞDU'ya ve ablam Başak AYDOĞDU'ya teşekkürü borç bilirim. Ayrıca, akademik çalışmalarım sırasında daima katkı ve desteklerini hissettiğim değerli dostlarım Barış BİÇER ve Müjgan BURHAN'a teşekkür ederim.

....../....../202..

Elif AYDOĞDU

İTHAF

“Sevgili anneme ithaf ediyorum”

ÖZET

Tezin Başlığı: Postmodern Anlam Arayışında "Ananda " Kavramı
Tezin Yazarı: Elif AYDOĞDU
Danışman: Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ
Anabilim Dalı: Felsefe
Bilim Dalı:
Kabul Tarihi:
Sayfa Sayısı : ... (ön kısım) + (tez) + (ekler)
Bu çalışmada temel olarak antik felsefenin ilk düşünsel buyruğu olan kendini bilmek ve kendiliği yönetmek öğretisinin modernizme müteakip olarak ortaya çıkan postmodern dönemde insan ve anlam sorunlarıyla nasıl ilişkilendiği gibi konular işlenmektedir. Etimolojik olarak modernizm sonrası anlamına gelen postmodernizm daha çok sanat alanında kullanılan bir kavram iken anlam bakımından sorunsallaştırıldığında ikame değerlerin yeniden değerlendirilmesi, anlamlar çokluğu veya çağdaş filozofların düşünceleri bağlamında anlamın yitimiyle karakterizedir. Bu dönemde özellikle kesinlik içeren tüm kapsayıcı meta anlatılara şüpheyile bakılması 21. yy da anlamın yitimi problemini de postmodernizmin bağlamında başat bir sorun haline getirmiştir. Anlamın yitimi problemini yalnızca postmodern döneme has bir konu olmamakla birlikte bu husustaki düşünsel faaliyetleri antik medeniyetlerde de görebilmekteyiz. Bu konuları irdelerken postmodern dönemde insanın durumunu ve anlam problemini açıklamak adına yol gösterici olarak kullandığımız doktrinleri Hint felsefesinde bulmaktayız. Bu felsefi sistemin ilk yazılı örneklerini oluşturan Upanişadlarda kendini bilmek öğretisinin başat bir yapıda olduğunu görebilmekteyiz. Bu öğretilerden hareketle bireyler yaşamı bir, meta anlatıyla değil yol gösterici bir öğretinin ışığında kendi patikalarını belirleyerek deneyimlemektedirler. Hint felsefi sisteminin çoğulculuğa kapı aralayan ve hakikati bir üst anlatıyla inşa etmek yerine, yaşamın içinde bireylerin kendi biriciklikleriyle inşa etmesine olanak tanıyan bir yapıda olmasından dolayı postmodernizm ile de paralellik taşıması Antik Hint doktrinlerinden faydalanmamızın temel hattını oluşturmaktadır. Bahsini ettiğimiz bu paralellik ile

anlamanın yeniden inşa edilmesi hususunun gerekliliği Hint felsefesi çerçevesinde ananda\mokşa kavramıyla açıklanmıştır ve bu husus çalışmamızın bir diğer hattını oluşturmaktadır. Artha, kama, dharma, mokşa, kavramlarının bir arada düşünölmesiyle vuku bulan ananda hali bir yandan bireyin özgürlük, haz ve bireysellik alanlarında var olmasına imkan tanırken bir yandan da ontolojik varoluş kalıplarını bünyesinde barındırmaktadır. Bu sayede postmodernizm öncelediği birey ve özgürlük kavramlarını öne çıkartırken hakikatin yitimi sorununa yeni bir yaşam felsefesiyle alternatif bir yorum imkanı kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Hakikat, Hint felsefesi, Ananda\Mokşa, Özgürlük, Yaşam felsefesi.

ABSTRACT

Title of the Thesis: The Concept of "Ananda" in the Postmodern Quest for Meaning
Author: Elif AYDOĞDU
Advisor: Assoc. Prof. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ
Department: Philosophy
Branch of Science:
Acceptance Date:
Number of Pages : ... (frontpart) + (thesis) + (attachments)
This study mainly deals with issues such as how the teaching of knowing one self and self-management, which is the first intellectual commandment of ancient philosophy, relates to human and meaning problems in the postmodern period that emerged after modernism. Postmodernism, which etimologically means after modernism, is a concept mostly used in the field of art, but when problematized in terms of meaning, it is characterized by the re-evaluation of substitute values, the multiplicity of meanings or the loss of meaning in the context of the thoughts of contemporary philosopher. In this period, especially the skepticism towards all comprehensive meta-narratives that contain certainty has made the problem of loss of meaning a major problem in the context of postmodernism in the 21st century. Although the problem of loss of meaning is not a subject specific to the postmodern period, we can also see intellectual activities on this subject in ancient civilizations. While examining these subjects, we find the doctrines that we use as a guide in order to explain the situation of man and the problem of meaning in the postmodern period in Indian philosophy. We can see that the teaching of knowing oneself is dominant in the Upanishads, which constitute the first written examples of this philosophical system. Based on this teaching, individuals experience life not with a single, meta- narrative but by determining their own paths in the light of a guiding teaching. Since the Indian philosophical system opens the door to pluralism and allows individuals to construct the truth with their own uniqueness in life instead of constructing it with a meta-narrative, it also has parallels with postmodernism, which constitutes the basic line of our benefiting from ancient Indian doctrines. The

necessity of reconstructing the meaning with this parallelism we mentioned has been explained with the concept of ananda\moksha within the framework of Indian philosophy and this issue constitutes another line of our study. The state of ananda, which occurs when the concepts of artha, kama, dharma, moksha are considered together, allows the individual to exist in the areas of freedom, pleasure and individuality, while at the same time it contains ontological existence patterns. In this way, while postmodernism prioritizes the concepts of individual and Freedom, it provides an alternative interpretation opportunity

Keywords: Postmodernism, Truth, Indian philosophy, Ananda\Moksha, Freedom



KISALTMALAR

Çev.	Çeviren
s.	Sayfa
Yy.	Yüzyıl
vs.	Vesaire





GİRİŞ

Bu çalışmada ele alınan başlıca konular postmodern dönemde hakikatin yitimi ve bu hususa alternatif bir yorum arayışı olarak Hint felsefesidir. Politika, sosyoloji ve sanat alanında dahi kendine yer bulan postmodernizm kavramını felsefi açıdan irdeleyen bu çalışmada, postmodernizmin merkezsizleşme, belirsizleşme ve hakikatin yitimi konuları temelinde, bu sorunsalları yaşamın içinde pratik bir disiplin olarak görülen Hint felsefesinin antik doktrinleri ile yeniden yorumlamak amaçlanmıştır.

Hint felsefesi, tarihsel olarak dini bir boyut taşıdığı gerekçesiyle uzun süre felsefi bir sistem olarak ele alınmamış; bu durum, onun Batı merkezli felsefe tarihindeki görünürlüğüne önemli ölçüde sınırlamıştır. Oysa özellikle Upanişadlar gibi erken dönem metinlerde, insanın varoluşsal sorgulamalarını ve hakikat arayışını derinlemesine ele alan güçlü bir felsefi tefekkür geleneği bulunmaktadır. Bu çalışma, söz konusu metinleri güncel felsefi meseleler bağlamında yeniden okuyarak, Hint düşünce geleneğinin postmodern hakikat tartışmalarına sağlayabileceği katkıyı ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu çalışma ile başka açılardan benzerlik taşıyan ve çalışmaya esin kaynağı olan diğer kaynaklara burada yer verilmesi gerekmektedir. İlk olarak Max Müller in 1976 da ele aldığı Upanişadlar başlıklı çalışma, Upanişad metinlerini kapsamlı bir biçimde ele alması ve bu metinlerin felsefi önemini vurgulaması yönüyle bir hayli önem taşımaktadır. Literatür taramasında bu metnin birçok çalışmaya kaynaklık ettiğini görülmektedir. Daha bütüncül bir anlam yakalayabilmek adına Alper İplikçi'nin Upanişadlar adlı çalışmasını da tamamlayıcı kaynak olarak bu çalışmada kullanılmıştır.

Bahsedilen bu çalışmalar batı merkezli tarih yazımının ve düşünsel çerçevenin, dünya medeniyetlerinin değerlendirilmesinde nasıl egemen bir rol oynadığını tartışmaktadır. Bu yaklaşım, Batı dışındaki medeniyetlerin katkılarının çoğunlukla Batı ile olan ilişkileri üzerinden şekillendirilmesine yol açmış ve bu medeniyetlerin kendileri de zamanla Batı'nın referans sistemini benimsemiştir.

Bu çalışmalar batı dışı medeniyetlerin tarihsel, dini ve düşünsel üretimlerinin,

Batı merkezli bakış açısıyla yorumlanmasının, bu medeniyetlerin kendi özgünlüklerinin tam anlamıyla anlaşılmasına engel olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle, Batı dışındaki kültürlerin, Batı'nın tarihsel ve kültürel mirasına (Yahudi-Hristiyanlık, Roma hukuku, Yunan felsefesi gibi) dayalı olarak analiz edilmesi, bu kültürlerin kendi kimliklerinin ve düşünsel miraslarının Batı perspektifinden değerlendirilmesine yol açmıştır. 19. yüzyılda Batı'nın Hindistan'a yönelik yaptığı kültürel çalışmalar, Hindistan'ın düşünsel geleneklerini Batı'ya tanıtmış olsa da, bu çalışmaların Batı dışı medeniyetlerin özgün değerlerinin derinlemesine kavranmasında yetersiz kaldığı belirtilmiştir. Sonuç olarak, Batı'nın egemen kültürel ve bilimsel bakış açısının, dünya tarihini anlamada ve diğer medeniyetlerin katkılarını doğru şekilde takdir etmede önemli bir engel oluşturduğu ifade edilmektedir.

Bu iki çalışmaya ek olarak postmodern düşüncenin önde gelen kuramcılarından Francois Lyotard'ın Postmodern Durum eseri de çalışmanın temel kaynaklarından bir diğeridir. Bu eserde Lyotard'ın postmodernizmde hakikatin tek bir ve evrensel bir biçimde tanımlanamayacağına, bunun yerine çoklu ve parçalı hakikatlerin var olacağına vurgusu, bu çalışmanın önemli nüanslarından birini oluşturmaktadır. Hakikat, her bireyin ve grubun kendi perspektifinden inşa edilen bir şey haline gelir, bu da hakikatin bir tür yitimi ya da daha doğru bir ifadeyle dağılması demektir. Bu noktada Hint felsefesinde bir imkan olarak düşünülen hakikatin çoklu doğası ve anlamın sürekli müzakeresi gibi paralel hususları tamamlayıcı olarak görülebilecek bu kaynak, alanında öncü çalışmalardan biri olarak belirginleşir. Yukarıda bahsi geçen tezler pek çok açıdan eleştiri almış olsa dahi Hint felsefesinin yalnızca dini bir nitelik taşımadığı dahası güncel felsefi sorunların antik köklerini kendinde barındırma imkanına sahip olabileceğini göstermeleri bakımından kendi alanlarında birer mihenk taşı olarak görülebilirler.

Bu çalışma yapısal olarak ele alındığında ise kendi içinde 3 bölüm olarak tasnif edebilmektedir. İlk bölüm içerisinde postmodernizm ve postmodern teorinin öncü düşünürleri ana temayı oluşturmaktadır. Bu bölümde postmodern teori nedir? Tarihselliği nasıl ilerlemiştir? Postmodern düşünürlerin teorileri nelerdir? Ve postmodernizmi bizler için sorunsallaştıran etmenler nelerdir? gibi soruların yanıtını

kendi içinde barındırmaktadır. İkinci bölümde ise postmodern teori ile paralellik kurmamızı sağlaması açısından Hint felsefesine dair tarihsel ve kavramsal bilgilere yer verilmektedir. Böylece üçüncü bölümün tartışma konusunu oluşturacak olan postmodern anlam sorununa Hint felsefesinin halen güncelliğini koruyan antik doktrinleriyle cevap vermek amaçlamaktadır. Özgürlük, hakikat, çoğulculuk gibi güncel meselelerin Upanişad metinlerinde bir zihin ve anlayış durumu olarak belirtilen Ananda/Mokşa kavramıyla nasıl yorumlanabileceği de son araştırma konusunu oluşturmaktadır.

Felsefe tarihi boyunca anlam kavramı yalnızca kavramsal olarak değil varoluşsal olarak da önemini korumuştur. Anlam arayışı, insanın sadece hayatını anlamlandırma çabası değil, aynı zamanda kendisini dünyada nerede konumlandığıyla ilgili bir sorgulama sürecidir. Postmodern durum içinde dağılan ve merkezsizleşen hakikatin\anlamın değişen paradigmalarla birlikte düşünsel olarak yeniden değerlendirilmesi daima elzem olacaktır. Bu sebeple eskinin takriri yerine yeniden değerlendirmek adına mevcutta bulunan Antik Yunan kökleri yerine alternatif kökenleri değerlendirmek geçerli bir yöntem sunmaktadır. Zira Hint düşünce sistemi yazılı örnekleri kısıtlı olmasına karşın insanın biricik varoluşu ve bir hakikat felsefesini bir arada sunması hasebiyle oldukça otantik bir felsefe örneği sunmaktadır denilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNİZMDE ANLAM KRİZİ

İzm eki dilimizde -cılık, -cılık ekine denk düşerek geldiği kelimeyi bir düşünce ve sanat akımı haline getirmektedir. Modernizm ise kelime anlamı, dünyaya yeniden bakmayı, dünyayı yeniden yorumlamayı, yeni yaşam şeklini, akılcılığı, kültürel ilerlemeyi, gelişmiş yaşam tarzını, olguculuğu (pozitivizm), insanın bağımsızlığını, bilginin enternasyonallığını ilke edinen bir akım ve aynı zamanda Orta Çağ'ın yaşam şekline, düşünce kalıplarına karşı çıkıştır (Yıldırım, 2010, s.703).

Postmodernizm bu üç yapının birleşmesiyle oluşmaktadır. Postmodernizmin, modernlikten itibaren gelişen ve günümüzün kültür dünyasında benimsenen bir akımdır. Modernizm süreçsel olarak aydınlanma döneminin sonucu olarak görülmektedir. Orta çağ din temelli paradigmasına bir karşıtlık teşkil etmektedir. Bu paradigmanın temel özelliği tanrı merkezli (theosentrik) bir yapıda olmasıdır. Düşünce yapısı din temelli olup dinsel bilginin ışığında dinin önerme ve dogmalarını açıklamaya çalışan bir yapıdadır (Çüçen, 2013, s. 34).

Bu açıdan ilkin özellikle Fransis Bacon ile birlikte modernizme yol açacak olan aydınlanmanın yöntemi belirginleşmeye başlamıştır. Baconla beraber yöntem, bu tündengelimden tümevarıma evrilmektedir. Bu sayede doğanın egemenliği altındaki insan doğaya egemen olma yoluna girmektedir. Zira bilindiği üzere Bacon öncesi mevcut bulunan dinsel paradigma doğruların kendinden çıktığı tündengelimci bir yapıyı ifade etmektedir. Bacon, Novum Organum kitabında bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Cisimlerin ayrımı (seperation) ve çözülmesi (solution) gerçekte, ateş aracılığıyla değil de daha ziyade, akıl yürütme ve doğru tümevarım ile, deneyin yardımıyla, başka cisimlerle karşılaştırma yoluyla, basit tabiatlara ve onların bileşiminde karşılaşılan ve bir araya gelen formlarına bir indirgeme yapılarak başarılmalıdır (Bacon, 2012, s. 210-211).

Yöntemin belirlenişi Baconla olmasına rağmen aydınlanma sürecinin ve daha ziyade aydınlanmanın anlamını ilk kez açıklayan İmmanuel Kant'tır. Kant aydınlanmanın tanımını yaparken Aydınlanma Nedir? Adlı yazısında şu ifadelerle yer vermektedir: İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır.

Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır Sapare Aude! (Aklını kendin kullanmak) cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır (Kant, 1983, s.1).

Bu sayede insan merkezli, rasyonel ve doğaya egemen olma durumu pragmatist paradigmaya yol açmıştır. Böyle bir ortam içerisinde gelişen modernizm kendini geçmişin yerine oturtan yeni bir dünya yaratarak günümüz toplumlarını karakterize eden, geleneklere, adetlere, alışkanlıklara, beklenti ve inançlara bağlı olmayan bir toplum meydana getiren sosyal bir düzenlemedir. Bu kapsamda modernizm, sosyal alanda değişimi ifade ederek farklılıkların, geleneksel yapılar yerine ikame edilmesidir (Kırılmaz & Ayparçası, 2016, s. 35).

Modernliğin rasyonalite ile doğaya egemenlik kurma fikri maddi yapıdaki birçok problemi çözmüştür. Ancak duygu ve manevi boşluk durumu romantizm ve sembolizmle doldurulmaya çalışılmışsa da hâkim paradigma ile bu akımlar yerlerini realizm ve natüralizme bırakmışlardır. Fakat böylelikle manevi bunalım ve duygu bunalımı durumu insan kitlelerini yeniden yakalamıştır. Sonuç olarak her şeyi serbestçe yaşamak isteyen, her şeyi yargılayan, her şeye şüpheyile bakan, hiçbir kural tanımayan jenerasyonlar oluşmuştur (Timur, 1999, s. 320).

1.1. Moderniteden Postmoderniteye Anlamın Seyri

Modernitenin meydana getirdiği rasyonalist, pragmatist paradigmanın oluşturduğu ve idealist ve metafizik söylemlerden uzaklaşıldığı bir ortamda gelişen postmodernizm, tam olarak geride kalan akılcılığa bir karşı söylev niteliği taşımaktadır. Bu açıdan anti tezi mevcut olmayan rasyonalite hâkim iken, nihayet insanların bütün düşünce sistemlerine ve bunlara ait ilkelere inancını yitirmesine sebep olan gelişmelerden sonra postmodernizm ortaya çıkmıştır (Bayram, 2007, s. 38).

Postmodernizimin bu tinselliğe ve üst söylemlere karşı oluşu, insanların bireyselleşmesine, felsefede ve yaşam tarzlarında kendi söylemini merkezileştirmesine yol açmaktadır. Batı felsefesinin köken olarak kabul ettiği Antik Yunan felsefesinin kendini bil söylemi postmodern zamanda bireysellik olarak lanse edilmektedir. Uygarlığımızın en temel ayırt edici özelliği gibi görünen kendini bil

buyruğunu, ona, şu ya da bu ölçüde daha açık bir bağlam sağlayan kendi'yi ne yapmalı? kendi üzerinde ne gibi bir işlem gerçekleştirmeli? soruları içine yerleştirmek söz konusu Sorumuz şöyle de dile getirilebilir: hedefinin, uygulandıkları alanın, başvurdıkları aracın ve eyleyen öznenin, kişinin kendisi olduğu eylemler gerçekleştirerek kendini nasıl yönetmeli? (Foucault, 1993, s.127).

Postmodernizm bu açıdan bireyselliği ve özgürlüğü belirginleştiren bir yaşam felsefesi olarak tasavvur edilebilir. Bu bireysellik her türlü otoriteye ki ,bu otoriteler gerek siyasal gerekse manevi olabilir, bir karşı cephe alma ve sorgulama anlamı taşımaktadır. Bu açıdan kullandığı yöntem olarak yapıbozum yöntemi ifade edilebilir. Benzer olarak Soykan postmodernizmin belirtileri olarak şunları sıralamaktadır: belirsizlik, parçalanma, kurallığın bozumu, ironi, melezleşme, katılma, karnavallaşma, metinsellik, geleceğe dönüş (Back to the future), her şey gider (anything goes)... (Soykan, 1993, s. 118).

Postmodernist sürecin başlangıcının II. Dünya savaşı sonrası dönemde olduğu sıklıkla kabul görmektedir. 20. yüzyılın sonralarına doğru yeni bir dönemin başladığı ve pek çok alanda değişimlerin olduğuna dair görüşler ortaya çıkmıştır. Bu yeni dönem, ekonomiden siyasete, sanattan sosyal hayata pek çok alanı kapsamaktadır. Meydana gelen bu değişime, postmodernizm ya da modernizm sonrası denilmektedir. Yani içinde yaşanan modern durumun artık Postmodernist sürecin başlangıcının, reel hayatta bir karşılığının olmadığı ve sona erdiğini ve bu yeni dönemin modernizmi aşan bir durum olduğu iddia edilmektedir (İzci& Akkuş, 2017, s. 311). Modernizmin etimolojik sürecini inceledikten sonra modernizmin köklü problematiklerinden olan anlam sorununa değinmek ve ayrıca üst anlatıların ortadan kalkmasıyla beraber postmodern dönemin açmazlarını serimlemek yerinde olacaktır.

1.2. Postmodernizmin Felsefi Kökenleri

Postmodernizmi felsefi yönden ele alırken felsefi kökenlerine değinmemiz gerekmektedir. Yavuz Bayram Postmodernizm adlı makalesinde postmodernizmi hazırlayan isimlere atıfta bulunurken Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche ve Ludwig Wittgenstein gibi isimlere değinmektedir (2007, s. 38). Bu filozofların postmodernizmi ne yönde hazırladıklarına biz değinecek olursak modernizm, batı

geleneği, aydınlanma ve değerlerin yitimi hususunda Friedrich Nietzsche'nin eleştirileri hayli önem taşımaktadır.

1.2.1. Friedrich Nietzsche ve Değerlerin Yitimi

Postmodernite bir düşünce sistemi olarak ele alındığı takdirde kökenini kronolojik olarak doğrudan Friedrich Nietzsche ye dayanabilir ifadesini kullanabiliriz. Keza dili, siyaseti veya etik değerleriyle farklı düşünürlere dayandırılabilse dahi temel söylemleri ve söylem dizgeleriyle Nietzsche'nin felsefesinde bir karşılığı olduğunu belirtmek gerekir. Nietzsche, dile getirdikleriyle çağdaş felsefeye özellikle de postmodern düşünceye kaynak sağlamış ve bir bakıma felsefe tarihiyle girilen yıkıcı ilişkinin doğasına ilişkin eleştirel tutumun en köktenci örneklerinden birisi olmuştur (Akdeniz, 2013, s.112).1844'te Almanyada dünyaya gelen Friedrich Nietzsche değerlerin yeniden değerlendirilmesi üzerine konumlandığı felsefi konjonktürünü Tanrı öldü söylemiyle temellendirmektedir. Nietzsche burada âdeta bir kuklanın kendi iplerini kesmesinin ardından başıboş kalması ve hareket edememesi gibi artık insanın da Tanrı'yı tahtından indirip yerine onun kadar tutarlı bir Tanrı oturtamamasından (Modernizmin tutarsızlığından) yakınır ve insanlığın bir boşlukta olduğunu, hiçliğe sürüklendiğini ifade etmektedir. Onun "Tanrı öldü" sözü, yalnızca dini inançlara değil, aynı zamanda Batı düşüncesinin merkezinde yer alan evrensel hakikat iddialarına da yöneltilmiş bir eleştiridir. Nietzsche, bu yolla hakikatin tek bir otorite ya da rasyonel sistem tarafından belirlenemeyeceğini, her hakikatin belirli bir bakış açısından üretildiğini savunur. Bu "perspektivizm" anlayışı, postmodernizmin bilgiye ve gerçeğe ilişkin çoğulcu, göreceli yaklaşımının felsefi temelini oluşturur.

Nietzsche ile postmodernizmin bağı ilk olarak bu hususta kurulabilir. Çünkü Tanrı öldü söylemi ile genel kabul gören felsefi düşüncelere karşı çıkan Nietzsche gibi postmodern düşünürler de var olagelen tüm akıl dayatmalarına ve kurallarına karşı çıkmışlardır (Yaylacı, 2019, s. 70). Dayatma ve kurallara yönelik bu başkaldırı beraberinde değerlerin yeniden değerlendirilmesini ve tüm insanlık birikiminin yeniden gözden geçirilmesini, çöküşü yani decadence olgusunu da ele almamızı gerektirmektedir. Dilimize çöküş olarak çevrilen decadence Nietzsche'nin söylemiyle üst anlatılara saplanarak yaşam imkanlarını yok saymak başka bir

ifadeyle insanın kendi özgürlüğünü yadsıması olarak ifade edilebilir. Oysaki Nietzsche, bir çöküş tarifi yapmakla kalmamaktadır. Duyu üstü olan iyi, Tanrı, merhamet, hakikat, doğru gibi kavramlar dünyanın asıl değeri olan duyulara, oluşa, değişime, bedene ve insan içgüdülerine karşıt bir biçim ortaya çıkarmıştır (Düre, 20202, s.84). Decadence kavramıyla ilişkili olarak telaffuz edilen nihilizm Nietzsche de tam olarak karşılığını bulmaktadır. Felsefi bir doktrin olarak nihilizm bir yokluk durumunu ifade etmektedir. Nihilizm en genel anlamıyla Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü aklın otoritesini, değerlerin nesnelliğini, bilginin imkanını yadsıma türünden bir reddiyedir(Cevizci,1997,s.416).

Nietzsche'nin nihilizm tasviri anlaşıldığı üzere yalnızca bir reddiye olarak ele alınmaktan ziyade tam aksi olarak üst söylem karşıtlığı ve insanca pek insanca değerleri incelemektedir. Nietzsche'nin bu değer incelemesi değerleri, tamamıyla insan etiği ve diğer fenomenleri donuk birer yapı olarak ele almamasıyla ifade etmektedir. Tıpkı postmodernitenin moderniteye karşı takındığı tavır gibi Nietzsche de bu tavrın tüm zamanlar ve değerlere karşı takınılmasını önermektedir. Zira dünyanın paradigmaları bugünü tanımlamakta yetersiz kalmakta üstelik Nietzsche'nin felsefesinin temel kavramlarından biri olan üst insanın tanımlanması bu noktada başlamaktadır. Çünkü bugün belirlenen değerler yarın için yetersiz kalabilecektir. Bu husus özgürlük durumunun başlangıç noktası olarak ifade edilebilir. Dinsel, siyasal veya felsefi her türlü kural koyucu yapı insanı donuklaştırdığı için çöküşe uğramaktadır. Nietzsche'nin vurguladığı bir şey varsa o da sınır-nokta, baştan başlama veya tamamlanma diye bir şeyin olmadığıdır.

Nietzsche'nin bir hedef ve postmodernitenin olması gereken olarak ortaya koyduğu insan tipolojisi yukarıdaki bağlam çerçevesince bir iz düşünüm ifade etmektedir. Kronolojik olarak ele alındığında Nietzsche'nin postmodern felsefe için önemi bir kez daha açığa çıkmaktadır. Bu insanın özelliği en yalın haliyle üst anlatılara ki, bu anlatılar dinsel, toplumsal, politik veya ailesel her ne olursa olsun kendini bu doğrultuda şekillendirmektedir. Kişi bu doğrultuda ancak köle olma yolundan uzaklaşabilir. Bu insan güçlü, sağlam karakterli, başkasına muhtaç olmayan, yalnızca kendine sunulanla yetinmeyen, hayattan istediğini alabilen insandır(Bayır,2019,s.30).

Nietzsche *Ecce Homo*'da bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: *Nosce te Ipsum*'un (Kendini Bil'in) çöküş reçetesi olduğu yerde, kendini unutmak, kendini yanlış anlamak, kendini küçültmek, daraltmak (vasatlaştırmak) aklın ta kendisi olur (Nietzsche, 2020, s. 36). Nietzsche'nin "üstinsan" ve "güç istenci" kavramları da modern özne anlayışının çözülmesinde önemli rol oynar. Modern düşünce, akıl ve bilinç aracılığıyla dünyayı anlamlandıran tutarlı bir özneye inanırken, Nietzsche öznenin bu istikrarlı yapısını reddeder. Ona göre birey, sürekli bir oluş hâlinindedir; değerleri anlamları ve kimliği toplumsal ve tarihsel bağlam içinde sürekli yeniden kurulur. Bu yaklaşım, postmodernizmin özneyi sabit bir kimlikten ziyade Nietzsche görüldüğü üzere post modernizmin temel söylevlerine paralel söylevlerde bulunmaktadır. Bunlar üst anlatılara karşı durma, insanın egemenlik altında bulunmasının onun özgürlüğünü kısıtlaması ve doğal yaşamın herhangi bir otoriteye bağlanmaması olarak ifade edilebilir. Nietzsche yalnızca bir durum tespiti yaparak kalmamaktadır aynı zamanda postmodernizmin özgürlük ve bireysellik söylemlerini yine metinlerinde barındırmaktadır. Bu bağlam içerisinde postmodernizm kavramının ilkel örneklerini Nietzsche'nin felsefesi içerisinde bulabilmekteyiz. Örneğin Deccal kitabında Kant'a da atıfta bulunarak bu söylemleri yinelediğini görebiliriz. Kant'ın olmasını istediği gibi, salt erdem kavramına duyulan saygıdan çıkan bir erdem, zararlıdır. Erdem, ödev, kendi başına iyi, kişisel-özel- olmayan, genel-geçer nitelikte bir iyidir. Bütün bunlar; içinde çöküşün, yaşamın son güçsüzleşmesinin, Königsberg Çinliliği'nin dilegeldiği uydurmalarıdır. Ayakta durmanın ve büyümenin en derin yasaları, bunun tersini buyurur: yani herkesin kendi erdemini, kendi kesin buyruğunu bulmasını. Bir halk, kendi ödevini, genel olarak ödev kavramıyla karıştırınca, batar (Nietzsche, 2008, s. 12).

Nietzsche *Tinin dönüşümlerini*, dolayısıyla insanın ereklere Zerdüş kitabında üç dönüşüm üzerine başlığı altında incelemektedir. O, bu dönüşüm aşamalarını sembolize etmesi açısından deve, aslan ve çocuk örneklerini kullanır. Deve olarak atfettiği tin seviyesinde insan, toplumunun ödev duygularını ve üst anlatılarını kendi üzerinde bir yük gibi taşımaktadır. Sonra ki aşama olan aslan aşamasında bu değerlere karşı saldırgan ve yırtıcı bir hal alır, ancak henüz yeni değerler üretmeye hazır değildir. Nihayet nihai nokta olan çocuk seviyesine yükselirse, yeni değerleri tıpkı bir çocuğun oyunlar üretmesi gibi sürekli yeniden

üretebilecektir. Tüm bu en ağır şeyleri alır sırtına dayanıklı tin: tıpkı çölde koşturan yüklü bir deve gibi, koşturur kendi çölünde. Ne ki en ıssız çölde gerçekleşir ikinci dönüşüm: aslan kesilir burada tin, özgürlüğü geçirmek ister eline ve efendi olmak ister kendi çölünde Ama söyleyin kardeşlerim, aslanın gücünün yetmediği, ama çocuğun yapabileceği ne var ki? Neden yırtıcı aslanın bir de çocuk olması gerekiyor ki (Nietzsche, 2016, s. 21).

1.2.2. Ludwig Wittgenstein ve Yeni Bir Dil Arayışı

Sosyal yaşantı ve özgürlük alanında Nietzsche'nin görüşleri kadar gerçeklik, dil ve dünya ilişkileri ve buradaki bağlam doğrultusunda Ludwig Wittgenstein'in görüşleri de önem arz etmektedir. Tractatus Logico-Philosophicus'un 7. ve son önermesinde özellikle metafizik anlatılar ve üst söylemler konusunda kesin bir çizgi çekmektedir. Ona göre bu tipte kavramlar felsefenin konusu olamazlar söz konusu önermesi: Üzerine konuşulamayan hakkında susmalıdır (2013, s. 173).

Ludwig Wittgenstein'in felsefi düşüncesi onun felsefi serencamı dikkate alınarak genellikle iki ayrı dönemde ele alınmaktadır. İlk dönemi için sıklıkla kast edilen Tractatus Logico Philosophicus dönemidir. Zira bu dönemde aşağıda inceleyeceğimiz üzere felsefeyi metafizik olgulardan ayıştırmaya ve çözülemeyen görünen bir takım felsefi problemlerin esasen dilsel problemler olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ayrıca mantıki bir dil yaratma uğraşı olduğunu da ifade edebiliriz. İkinci dönemi olarak ise Tractatus Logico Philosophicus'un yazılmasından sonrası kastedildiği ve Tractatus'da ifade edilen durumların bir imkanının olup olmadığının araştırılmasıdır. İkinci dönemi açık bir biçimde ilk dönemini muhakeme etmesi ve onu denetlemesi üzerine görüş farklılığına vardığı dönemdir (Doğrucan, 2022,s.75).

Wittgenstein'da gerçeklik, olgu bağlamlarının toplamı olarak ifade edilmektedir. Anlamsal yapılar başka bir ifadeyle gerçeklik, bir şeyin ne olduğu, içerisinde kurulduğu bağlam ile sıkı bir bağlantı içermektedir. 2.0272 no lu önermesi bu durumu şu şekilde izah eder: Nesnelerin karşılıklı biçimlenmesi, olgu bağlamını kurar ve bu durumda bağlamlarla kurulan gerçekliklerle dünyanın tanımı vermektedir. Var olan olgu bağlamlarının toplamı, dünyadır (Wittgenstein, 2013, s. 21).

Gerçeklikle yan yana duran tasarımlar ve tasarımların ifadesi olarak gerçekliğin oluşturunucusu olarak dil, mevcut bulunan bağlam içerisinde değişiklik arz

etmektedir. Örneğin anahtar kavramı bir evden çıkarken kapı açmaya yarayan objeyi imlerken, usta ve çırağın olduğu bir tamirhanede bir tamir aletini imlemektedir. Bu durum Wittgenstein terminolojisinde Dil Oyunları olarak adlandırılan bölüme ilişkindir. Doğal dil bu açıdan sürekli bir oyundur ve oyuncuların dilin kurallarını ve fenomenolojik özelliklerini kullanmaları gerekir. Zira semantik sürekli bir akış ve değişim halindedir. Dil oyunları değiştiğinde, kavramlarda bir değişiklik olur ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları da değişir (Wittgenstein, 2008, s. 20).

Wittgenstein dili fenomenolojik bir yapıdan mantıki bir yapıya çevirmek istemektedir. Zira fenomenolojik bir dilde sentanks kuralları herkes tarafından bilinse dahi ortak bir semantikten bahsetme imkânı bulunmamaktadır. Örneğin ‘benim kolum çok ağrıyor’ önermesinde ağrı tabiri üzerinde bir ortak semantik kurulma imkânı yoktur. Benzer deneyimler yaşanmakta olsa bile hangi seviyenin çok olduğu oldukça bireysel bir durumu ifade etmektedir. Fenomenolojik bir dilin olanaklı olduğu ve ifade etmek istediklerimizi yalnızca bu dilin ifade edebileceği varsayımı inanıyorum ki saçmadır (Hintikka, 2015, s. 48).

Wittgenstein’in postmodern düşünceyi etkileme yönü Nietzsche ile karşılaştırıldığında, Nietzsche her türlü üst söylemden sıyrılarak özgür bir birey haline gelinebileceğini ifade ederken, Wittgenstein, dili soyut kavramlardan arındırıp, metafizik karakter taşıyan bu üst söylemlerin aslında birer dilsel problem olduğunu, daha doğru bir ifadeyle dilin yanlış kullanımından doğan problemler olduğunu ifade etmektedir. Wittgenstein’in bu düşünce akışını Tractatus’un üzerine inşa olduğu yedi ana önermeyle açık olarak görebiliriz. Bu önermeler sırasıyla şu şekildedir;

1. Dünya olduğu gibi olan şey dir.
 - 2.Olduğu gibi olan olgu şey durumlarının öyle varolmasıdır.
 - 3.Olguların mantıksal tasarımı düşüncedir.
 - 4.Düşünce anlamlı tümcedir.
 - 5.Tümce, temel tümcelerin doğruluk işlevidir.
 - 6.Doğruluk işlevinin temel biçimi şudur:([p,İ,O (İ)].
 - 7.Üzerine konuşulmayan hakkında susulmalı.
- (Wittgenstein.2010.s.15,26,45,87,136,173)

Bu yedi ana önermeyi mercek altına aldığımız takdirde varlık ve dünya görüşünün nasıl olması veya başka bir ifadeyle ne şekilde ele alınması gerektiğini

görmekteyiz. Zira ad ve im eşleşmesi kurallar bütünüyle sağlandığı takdirde çözülmeyen bir felsefi problem kalmayacaktır. Wittgenstein Felsefi Soruşturmalar eserinde kendi deyimiyle ifade ettiği üzere Felsefi sorunlar, dil tatile çıktığında boy gösterir (Wittgenstein, 2005,s.39). Ancak Wittgenstein'in salt bir sadeleştirme yalnızca im ve imlediği şey dizgesinde bir dil hedeflediği anlaşılmamalıdır. Keza bu, Agustinus'u kastederek eleştirdiği bir durumdur. O, Agustinus'un bu yaklaşımını oyun benzetmesiyle şu şekilde eleştirir: oyun oynamak bir takım nesnelerin belli kurallar uyarınca bir düzlem üzerinde hareket ettirilmesinden oluşur bunu şöyle anlatırız. Herhalde dama, satranç ve benzeri gibi bir oyun tahtası üzerinde oynanan oyunları düşünüyorsun ama oyunların tümünü değil. Bu tür oyunlara sınırlı olduğunu özellikle belirterek açıklamayı düzeltebilirsin(Wittgenstein,2005,s.24).

Wittgenstein, hayatın ve eşit olarak dilin yalnızca bir eşleştirme ve göstergeler bütünü olarak ifade edilemeyeceğinin pek tabii olarak farkındaydı. O, bu anlam katmanlarının insanın olgu bağlamları içinde oluşunun varlık-dil eşliliğinin açıklanmasını kent örneği üzerinden açıklamaktadır. Bir kenti ya da mahalleyi ifade eden yalnızca binalar veya peyzaj mıdır? Herhangi bir obje ya da objeler dizisi eksildiğinde mahalle olmaktan çıkar mı? Her birinin ayrı bir oyun dizgesi vardır ve oyunun kuralları oynayanlarca bilinmek koşuluyla zamanın ruhuyla değişiklik arz edebilmektedir. Dilimiz bir kent gibi görülebilir. Küçük cadde ve meydanlardan eski ve yeni evlerden, çeşitli dönemlerden ilavelerle evlerden bir labirent ve bu düzenli sokaklar ayrı tarz evlerle çok sayıdaki kasabalarla çevrilidir (Wittgenstein,2006,s.20).

Görüldüğü üzere bir mantık dili arayışı Wittgenstein tarafından donuk ya da taş kazılmış kurallarla değişmez bir yapı inşası anlamına gelmemektedir. Aksine Wittgenstein, adeta postmodern insanın hayatın içinde yaşaması ve Nietzsche'nin tabiriyle eskiyi yıkıp yeniyi üretme çabası içinde olması gibi yaşayan, tam hayatın içinden çıkan ve onunla bütünleşen bir dil kastetmektedir. Zira Tractatus'un 6.54 numaralı önermesinde bu durumu şu şekilde ifade etmektedir. Benim tümcelerim şu yolla açıklayıcıdır ki beni anlayan sonunda bunların saçma olduklarını görür onlarla –onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında (sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir. O zaman dünyayı doğru görür (Wittgenstein, 2013, s.173).

1.2.3. Soren Kierkegaard ve Metafizik'in İmkânı

Nietzsche'nin etik olarak postmodernizmin ilk örneklerini sunması ve Wittgenstein'in dil, doğruluk ve anlam üzerinden oluşturduğu köşe taşının ardından postmodernist bir teolojinin nasıl olabileceği açısından bazı izlekler yakalayabileceğimiz filozof Soren Kierkegaard'dır. Bu sayede oluşan bu üçgen alan içerisinde postmodernizmin ilk izleklerini yakalayabiliriz. Soren Kierkegaard ve daha önce ele aldığımız düşünürlerden Friedrich Nietzsche bireyin varoluşu konusu üzerine pek çok kesişim noktasını felsefelerinde barındırmaktadır. Nietzsche varoluşu, salt bir özgürlük çabası ile ulaşılmayacak bir hedefe doğru ilerleme olarak açıklarken, Kierkegaard için bu varoluş her evresinde biriciktir. Nietzsche üst söylemleri şimdiye uymamakla eleştirip, şimdiyi yüklerinden arındırırken, Kierkegaard bireyin kendine ulaşmasında şimdideki etkileniş ve anlamlandırış şekillerini merkeze alır. Kierkegaard'ın en temeldeki mücadelesi varoluş esnasındaki yaşam biçimlerini ortaya koymaktır.(Oruç,2022,s.61)

Kierkegaard felsefesinde tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi üç evreden söz edilmektedir. Bunlar estetik, etik ve iman şövalyeliği evreleridir ve Kierkegaard'ın felsefesinin nihai noktası inancın akılla kavranma imkanının olmadığıdır. Çünkü ona göre nesnel bir hakikat kavramından bahsedilemez. Kişi, kendi var oluş süreci içerisinde, hakikatleri bizzat yaratır ve bu kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında, yalnızca dini değil, bütün inançlar rasyonel bir şekilde temellendirilme imkânından uzaktır (Baktemur & Rahimacar, 2019, s. 7).

Kierkegaard'ın felsefesindeki varoluş evreleriye şu şekilde ifade edilebilir: ilk olarak estetik evre, duyu tatmininin merkezde olduğu güzelliğe ve görünür olana karşı hassasiyetin etkin olduğu, ancak hayal gücüne ket vuracak veya sekteye uğratacak her türlü sınırlamaya karşı reddiye içeren bir evredir. Buna karşın yaratıcılık, heyecan ve anlık esrimeler estetik varoluşun ana itkilerindendir. Fakat yaşam daima yenilikler ve heyecan verici olaylarla dolu olmadığından ve arzuların tatmin edilme çabası nafile bir çaba olduğundan dolayı doğal bir yasa olarak estetik evrede sıkıntı ve melankoli kaçınılmazdır (Kierkegaard, 2020, s.30).

Böylece birey bir başka evrenin sınırında durur. Bu evre etik varoluş evresidir. Etik varoluş evresinde ise birey andan ve heyecanların getirdiği esrimelerin hayal dünyasından çıkmıştır. Bu evrede artık toplumsallığı içselleştirme ve sorumluluk

kavramı ön plana çıkmaya başlamıştır. Birey artık sadece anda değil zamana yayılmıştır ve toplumsallık kazanmıştır. Buna karşın etik varoluş evresi de kendi açmazlarını beraberinde getirmektedir. Bu evrede rasyonel kuralların sorumluluğunda düzenlenen yaşantı irrasyonel durumlarla sınanabilir ve bu irrasyonel sınanma hali çatışmaya sebep olur, ancak etik varoluş bu çatışmayı çözümlemekte yetersiz kalır. Böylece birey etik varoluş evresinin uçurumuna gelmektedir. Bu uçurumun öte yanı dini varoluş evresidir (Oruç, 2022, s.13).

Kierkegaard felsefesinde ister haz ve heyecanlarla karakterize olan estetik evre ister toplumsallık ve sorumluluklarla karakterize olan etik evre olsun her iki evrede esas olan, dinsel evreye geçişteki bir yolculuk niteliği taşımalarıdır. Estetik evrede bireysellikten evrenselliğe olan yolculuk, dinsel evrede nihayet evrenselliğin de aşıldığı bir noktaya evrilmektedir. Evrenselliğin aşılması ise tam bir iman ile rasyonel akıldan azade inanç sıçrayışıyla gerçekleşebilmektedir. Bu evrede absürt ve paradoks kavramlarıyla birlikte inanan insanın, irrasyonel her gösterene rağmen, imanının sarsılmayışını görebilmekteyiz. Çünkü Tanrı inancı evrensel tarafından kabul gören rasyonel bir temelde değildir. (Akdemir, 2019, s.12)

Kierkegaard görüldüğü üzere postmodern bir paradigmayla metafizik söylemleri bir potada eritmenin yolunu bulmuş gibi görünmektedir. Bu anlatı her ne kadar paradoksal bir yapıya sahip gibi görünse de bizatihi Kierkegaard'ın felsefesinin tam merkezine oturur. Zira bireyin varoluşu bir başkasının anlama kapasitesinin dışında kalmaktadır. Onun eylemleri ve her an yeniden karar vermesi, tam olarak özgürlüğünü açığa çıkarmaktadır. Kierkegaard bu durumu Korku ve Titreme eserinde İbrahim peygamber üzerinden açıklamaktadır. İbrahim Peygamber atalarının topraklarını, halkını, toplumsal değer yargılarını geride bırakarak salt bir iman haliyle kendi varoluşunu gerçekleştirir. Her eyleminde yeni karar verme imkanı vardır. Başka bir ifadeyle tekrar toplumsal olana katılma imkanı vardır. Ancak o her anda biricik varoluşuyla iman şövalyesi halindedir. İbrahime yeryüzündeki bütün ulusların onun tamamıyla kutsanacağı vaadini kabul ettiren imanıydı. Zaman geçti olasılık hala duruyordu. İbrahim imanına sahipti. Zaman geçti ve o olasılıksız hale geldi ve İbrahim imanına sahipti (Kierkegaard,2013,s.67)

Kierkegaard'ın en yüksek varoluş derecesi olarak gösterdiği örnek İbrahim peygamberdir. İbrahim peygamber tam olarak onun deyimiyle iman şövalyesidir.

Zira o eylemleri ve anlayışıyla evrensel olandan, rasyonelden kopmuş ve bu kopuş halini sürekli her eylemede sürdürmüştür; bu açıdan onun eylemleri rasyonalite ile anlaşılabilir; o, İshak'ın boynuna bıçağı indirir ama bunu emin olarak Tanrı ile öznel ilişkisinin ehemmiyeti içerisinde gerçekleştirir. Bu yüzden o yücelmiştir imkansızı bilerek ve emin olarak imkansızı aşma haliyle eylemlerini gerçekleştirmektedir herkes beklentisi oranında yücelmiştir. Birisi mümkün olanı bekleme yoluyla yüceldi, bir başkası sonsuzluğu bekleyerek; ancak imkansızı bekleyen herkesten daha yüce hale geldi (Kierkegaard, 2013, s. 24).

Kierkegaard insanı salt rasyonalist bir yaklaşımla ele almaz. Varoluş halinde onda olan insan-kendine göre olmaklıkla-metafizik ile de bu şekilde ele alınmaktadır. Kierkegaard'ın metafiziğinin temelinde Tanrı vardır. Burada insan varoluşu ve Tanrı iradesinin birlikte ele alınması söz konusudur. Bu süreçte insanın varoluşu kavramasıyla bir bütünlüğün sağlandığı ve hakikatin anlaşılması için çelişik durumu benimsediği görülür (Durmaz, 2019, s.71).

Postmodern teorinin ilk izlekleri taşıdıkları iddia edilen filozofları inceledikten sonra görülmektedir ki bu filozoflar bazı ortak durumlara dikkat çekmektedirler. Bu ortaklığın başında gelen fikir, anlamın öznelliği fikridir. Nietzsche bu durumu açıklarken çocuk metaforunu kullanır ve bir çocuğun hayali oyunlar vasıtasıyla gerçekliğe kendi değerlerini atfetmesi gibi insanın süreklilik halinde kendi değerlerini üretmesi açısından yaklaşır. Wittgenstein aynı anlamın göreceliliği meselesini dil oyunları açısından ele alır. Wittgenstein döneminin baskın özelliğini taşıyarak mantık temelli bir dil oluşturmayı hedeflemiş olsa dahi, bizim çalışmamız açısından önemli olan, onun yaptığı durum tahlilidir. Ve yine aynı anlamın öznelliği durumu bir kez daha Kierkegaard felsefesinin tam merkezinde ve onun felsefi sisteminin nihai noktası olarak durmaktadır. O öznellik gerçektir derken asıl söylemek istediği şudur: bir şeyin insan için gerçek olabilmesi, insanın onu gerçek bir tutkuyla kişisel gerçeği olarak içinden kavrayıp kavramamasına bağlıdır. Eğer gerçek, bir varoluşa dokunmazsa ve onu değiştirmezse, onu kazanmanın hiçbir anlamı yoktur (Weischedel, 2014, 283).

1.3. 20. Ve 21. Yüzyılda Postmodernizm: Hakikat, Öznenin Çöküşü ve Anlamın Dağılması

Postmodern durumun moderniteden en önemli ayırıcı unsuru ilerlemeci bir yaklaşımı barındırmamasıdır. Modernizm, bilgi ve doğruluk bağlamında evrensel ölçütlerin (akılcılık, ilerlemecilik, pragmatizm vb.) geçerli olduğunu savunurken, postmodernizm bütün bir evrenselliğin mümkün olmadığını savunmaktadır (Yurdakul, 2020, s.15). Evrenselliğin ve ilerlemeciliğin mümkün olmayışını kendine has kavramlar ile ifade eden Michel Foucault bu açıdan postmodernizmle en çok özdeşleşen düşünürlerden bir olarak düşünülür. Foucault felsefesinin odak noktalarından biri kavramların süreklilik içerisinde düşünülmeceğidir. Süreksizlik, kopukluk, eşik, sınır, geri dönüşüm kavramlarının oyuna sokuluşu her tarihsel çözümlemede yalnız prosedürel sorunları değil teorik problemleri de ortaya çıkarmaktadır. (Foucault, 1999, s.33)

Söylemler Foucault felsefesinin merkez noktası olan iktidar ve iktidar ilişkileriyle sürekli olarak değişmekte ve bu değişimler zaman içinde ufak değişimlerle değil, aksine kopuşlarla, devrimsel şekilde olmaktadır. Daha başka bir ifadeyle iktidar ilişkilerinde gücün sahibinin arzusu lehine revizyona uğramaktadır. “Ne edebiyat ne siyaset ne de felsefe ve bilimler, söylemin alanına XIX. Yüzyılda eklemelendikleri gibi XVII. ya da XVII. Yüzyılda eklemelenemezler (Foucault, 1999, s.34).

Foucault genelde iktidarın tam bir tanımını vermekten kaçınmaktadır. Ancak postmodernite bir paradigma olarak düşünülürse paradigmaları öznel ve toplumlar üzerinden yönlendiren, iktidardır. Foucault iktidarı çözümlerken onun iki farklı niteliğini açıklamaktadır. Zira iktidarın kendini ele verdiği dolayısıyla bireylerin onu kavrayabileceği nitelikleri, baskı ve yönlendirmedir. İktidar doğayı, içgüdüleri ve bireyi bastırıp yönlendiren şeydir (Bingöl, 2019, s.329).

Foucault’un bu anlatıyı örneklerken kullandığı donelerinden biri deli kavramıdır. Zira delilik tamamen iktidarın istediği doğrultusunda tarih içerisinde sıklıkla içeriği değişmiş ve dönem dönem farklı baskılara maruz bırakılmıştır. Örneğin ilk çağda deliler zararsız olarak toplumda dolaşır hatta neşeye neden olurken orta çağda Tanrının gazabına uğrayanlar yaftası yemişlerdir. Akılcılığın yükselişiyle onlar akıllının zıttı oldukları başka bir ifadeyle değişen normal kavramının anti tezi durumunda oldukları için kapatılmaya maruz kalmışlardır hümanizmle yeni bir normal tanımlanmış ve hasta muamelesi görerek zorla iyileştirmesi gerekenler olarak

görülmüşlerdir. Foucault iktidar ilişkilerini incelerken sürekli değişen normal kavramına dikkat çeker ve normalin iktidar ilişkileri bağlamında değiştiğini dile getirmektedir. İktidar ilişkilerinde her şeyden önce içerilmiş olan, delilik olmayan'ın, delilik üzerindeki mutlak hakkıydı. Burada, uzmanlık terimleriyle kaydedilmiş bir bilgisizlikle uğraşmakta olan hak, sağduyu hakkı, yanlışları(hayaller, sanrılar, fantazmalar) düzelten gerçekliğe ulaşma hakkı, bozukluğa ve sapmaya kendini zorla kabul ettiren normallik hakkı söz konusudur (Foucault, 1993, s. 80).

Postmodernizm tabiri tanımı itibariyle ilk kullanılmaya başlandığında bir sanat ve kültür eleştirisi olarak ortaya çıkan bir kavramken, zaman içinde meta anlatıların son buluşunu işaret eden aşkın bir anlam ve hakikatin reddiyesini imleyen bir kavrama evrilmiştir diyebiliriz. Postmodern durumda hakikat, zamanın hakikatidir ve aşkın bir hakikat yerine insanı yaşama dünyası içinde ele almak gerekmektedir. Çünkü anlam, değerler ve hakikatler öznenin bilincinden kurulmuş olmasına rağmen, aslında öznel değil, toplumsal pratiklerin bir sonucudur. Geleneksel Batı metafiziğinin barındırdığı söz üzerine yapının tüm iletişimi söze indirgeyen ve iletişim içinde aktarılan anlamı kesinleştirme çabalarına karşı yenilikçi bir eleştiri getiren Derrida, bu çabayı da nafile bir çaba olarak nitelendirmektedir. Çünkü anlamını bulan her ifade saçılım ve yenilenebilirlik kavramı aracılığıyla, başka bir anlama imlemede bulunur ve göstergeler zaman içinde bir bağlamdan diğer bağlama geçiş yaparak ve tarihsellik içinde anlamlar farklılaşarak bugüne kadar gelirler. Ancak bugün anlam kazanmış anlamlar bile gelecekteki kullanılacakları bağlamlar nedeniyle kesin ve sabit değillerdir. Üstelik orijinal anlam'a ise asla ulaşamayız çünkü göstergeler, geçmişte, şimdide ve gelecekte olan, bağlamdan bağlama ifade ettikleri anlamı farklılaşan, bir zincir biçimindedir. Ancak bu zincir düzleminde farklılaşan anlamların izinin sürülebilme imkânı bulunabilir (Can, 2016, s.26).

Derrida'nın felsefesini sistematik olarak sunmamış olması ve felsefesini daha çok diğer filozofların düşüncelerine yaptığı eleştiri ve değerlendirmeler ile ele alınabiliyor oluşu, onun felsefesini anlamayı ve aktarmayı oldukça güçleştirmektedir. Ancak yine yapı bozum tekniğinin ve öznenin esasen bitmemiş, daha doğru bir ifadeyle belirlenmemiş olduğu düşünceleri, onun Apophasis kavramına yaptığı vurgularda aranabilmektedir. O birçok konu için Apoptik Yöntemi kullanır. Örneğin

İsim Hariç yazısında Tanrı konusunu bu açıdan ele almaktadır: A pophasis'e göre ya da başka bir deyişle sessiz sese (voix blanche), negatif adı verilen ya da kendisine negatif diyen teolojiye göre, Tanrı hakkında konuşma iddiasında bulunulduğu zaman, eğer mümkünse daha da fazla ses gerekir. Bu ses kendi kendini çoğaltır, kendi içinde bölünür: hem bir şey söyler hem de onun tersini söyler (Derrida, 2006, s. 161).

Apophasis esasen yunanca kökenli bir kelimedir ve yadsıma olarak dilimize tercüme edilebilir. Derrida'nın bunu kullanmasının esas nedeni olarak ele aldığı varlıklar olmamış bir varlık olarak virtüelliği bir geleceği içerisinde taşımaktadır henüz sınır çizilmemiştir. İşte bu durum Apophasis olarak atfedilebilir. Zira bu kavram olumsuz anlamı da içerisinde barındırmaktadır ki, mantık açısından veya modern açıdan hem olumlunun hem olumsuzun bir arada bulunamayışı durumu, Derrida'nın felsefesi içerisinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Derrida tekil öznenen bahsederken de karşımıza çıkmaktadır. O öncelikle özneyi kamusal-siyasal alan ve öznel tekil alan içerisinde ele almaktadır. Öznenin öznelliği kamusal olanda anlaşılamamaktadır. Kamusal alan da siyasi alandan adına ister tekillik diyeyim ister sır ya da başka bir şey- bir deneyim boyutuna çekilmeye çalışmış olsaydım bile(buna döneceğim), buna özel alan adını vermezdim. Başka bir deyişle, bence özel olan, tekil olan (kişisel demiyorum, çünkü bu kavram bana biraz karışık geliyor) ya da sır tarafından tanımlanır. Sırrın kamusal alana kesinlikle indirgenemeyen bir boyutunu tematikleştirmeye çalıştığım için, kamusal/özel ayrımının bu boyuta uygulanmasına da karşı çıkıyorum (Derrida, 2016, s. 128).

Özneyi de içine dahil edebileceğimiz varlık alanı ve şeyler iki yönden belirlenemezlik içermektedir. İlk olmamışa doğru ilerlemesi açısından, ikinci olarak anda olmaları ve kullanılmaları bakımından bu durumun daha ne anlaşılması açısından en azından ikinci kısmının daha önce bu çalışmada ele alınan post modern teorinin ilk izleklerini sunan düşünürlerden Ludwig Wittgenstein'nin dil oyunları analizi akla getirilebilir. Wittgenstein olguların olgu bağlamlarında anlam kazandığına dikkat çekmekteydi ve bu durum Derrida'nın anlam problematiğinin ikinci kısmıyla bağdaştırılabilir. Anlam problematiğinin ilk kısmıysa Apophasis durumuyla ve onun indirgenemez ile açıklanamaz durumuna ve tekilliğine gönderimde bulunmaktadır. Geleceği açarak ya da geleceği açık tutarak söz vermiş olunmaktadır. Bu ütopyacı değildir, şimdi ve burada gerçekleşen şeydir; sürekli

olarak bugünden ayırmaya çalıştığım bir burada ve şimdi içinde gerçekleşen şeydir. Bu bağlamda bunu kısaca açıklamak zor olsa dahi şöyle denebilir: Ben burada ve şimdi olan tekillik temasını mevcudiyet temasından ayırmaya çalışıyorum; bana göre, mevcudiyet içermeyen bir burada ve şimdi olabilir (Derrida, 2016, s. 134).

Postmodern düşüncenin önde gelen kuramcılarında Jean François Lyotard da postmodernizmi meta anlatılara bir şüphe meselesi olarak ele almaktadır. Bu sebeptendir ki anlamın neliği doğrudan işaret edilemez ve sistemli değildir denebilmektedir. Lyotard felsefesinde bütün üst anlatıların halihazırda yıkılmış bulunduğu varsayımından yola çıkarak bu anlatıların yeniden kurulamaması durumunu postmodern durum olarak kabul etmektedir (Özcan, 2022, s.3).

Lyotard'da postmodernizm, modernizmin bütün anlatıları içeren bir üst anlatı yaratma projesinin askıya alınıp mikro anlatıların ve tekilliğin öne çıkması için bir alan ve fırsat olarak görülmektedir diyebilir. Bu anlamda postmodern durum modernin nostaljisini içinde barındıran bir durum değil aksine yekpare bir oluşun otoritesinden sıyrılarak ilerleyebilmenin kopuşun arzusunu ifade eder (Zeka, 1994, s.25).

Yalnızca üst anlatılar temelinde değil bilginin kendisi de Foucault'da olduğu gibi egemen iktidar tarafından belirlenir. İktidar ve bilgi arasındaki döngüsel haldeki iktidarın meşruluğunun bilgi ile bilginin meşruluğunun ise iktidar ile sağlandığı durumu felsefesinin temelini oluşturan dil oyunları kavramıyla çözümlemeye çalışmaktadır. Lyotard'ın dil oyunları yönteminde üç tip tanımlama bulunmaktadır. Bunlardan ilki kullanılan farklı ifade biçimleri dil oyunlarını kullanan dil oyuncuları olduğu için tek başlarına bir şey ifade etmezler. İkincil olarak dil oyununda herhangi bir farklılık olması dil oyununun yapısal değişime uğramasına da sebep olmaktadır. Üçüncül belirlenim ise söylemler ile dil oyunları arasında karşılıklı belirlenimlere yol açan bir ilişki olduğudur. Yani bir başka deyişle dil oyunları sosyal ilişkilenmelerin temelini oluşturmaktadır. Lyotard, dil oyunları ile bilginin ve iktidarın arasındaki üst anlatı temelindeki ortaklaşmanın büyük anlatıların totaliter bilgi göstergelerinden ibaret olduğunu söylemektedir (Sevgi, 2022, s.176).

Postmodernitede dil oyunlarının çoğul bir nitelik kazanması ve farklılaşması hem de bu farklılaşmaya ek olarak toplumun da tek bir üst anlatıya bağlanamayacak kadar ayrımlaşmasıyla birlikte her birey kendi anlatısının anlatıcısı ve başrolü

konumuna gelmektedir. Tüm bu değişikliklerle birlikte değişen farklılaşan dil oyunları çerçevesine evrensel kavramların çoğulcu bir nitelik kazanmasıyla tarihin anlamı dahi postmodern bir bakışla yeniden anlam kazanmaktadır (Kılıç, 2015, s.114).

Postmodernizmin tüm bu farklılaşma, çoğulculuk atmosferiyle bağlayıcı bir üst anlatının ve ortak dilin olmaması durumunun sosyal anlamda ayrıştırıcı olduğu eleştirisi getirilebilir ancak Lyotard tam aksine sosyal bağları kuran her anlatının kendisini ifade edebilmesini adaletsizliğin önünde bir set gibi görmektedir. Her düşünce kendi kendisinin referansı konumunda olduğundan söylemler arasındaki hiyerarşik durum yıkılır ve böylece çoğulcu bir adaletli sosyal ağın kurulabilme imkânı ortaya çıkabilir. Bu bağlamda postmodernite küçük grupların haklarının görünürlüğü açısından önem taşımaktadır. Tüm bunların ışığında yine de üst anlatıların ortadan kalktığı bu durumda değer yitimi bağlamında karamsar bir tablo çizilmemesi gerekmektedir (Kılıç, 2015, s.114). Daha önce de değindiğimiz gibi postmodern dönemde üst anlatılara/meta anlatılara şüpheyile yaklaşılması, bireylerin farklılaşmasının ve farkın öne çıkması tek bir totaliter üst anlatı ile kavranamayacak dahası düzenlenemeyecek bir toplum yaratmaktadır denebilir böylece her bireyin kendi hikayesi ve yaşam dünyası içinde kendi anlamı öne çıkmaktadır. Bundan böyle her birey kendi anlatısının, öyküsünün oluşturucusu ve kahramanıdır. Ancak bu noktada da anlamın farklılaşması, dil oyunlarının tek bir anlatıya bağımlı olamayacak kadar çoğalması ve çoğulculukla birlikte ortaya hiçbir anlatının çıkmadığı ve bilgi üretmediğimiz anlam krizi kabilinden bir durumun ortaya çıkışını bu bilgiler ışığında öngörebiliriz(Kılıç,2015, s.9).

1.3. Evrensel Anlam Problemi: Nihilizm, Görecilik ve Anlam Boşluğu

Felsefenin konusu olarak anlam sorunu başka bir ifadeyle evrensel geçerli bir hakikatin olup olamayacağı meselesi kendi içinde iki (2) ayrı başlık altında ele alınabilmektedir. İlk anlamın öznel oluşu diğer yandan süreç için evrensel anlam durumunun Foucaultcu terminoloji ile ifade edersek sürekli olarak iktidar ilişkilerinde kopuşlarla süreksizlik arz etmesidir. Anlamın özneliği problemi, yalnız postmodernizmde işlenmiş bir konu değildir bu durumun farklı bir varyasyonla işlenişini Antik Yunan felsefesinde Sofist olarak adlandırılan filozoflarda da

görebiliriz. Milattan önce 450 yılından itibaren eğitimci ve gezgin öğretmenler diyebileceğimiz Sofistler, özellikle karşılıklı etkileşim, görüşlerini ifade etme gibi konuların bir topluluk olmanın en önemli göstereni olduğu için bireylerin fikirlerini en açık ve anlaşılır biçimde ortaya koymasını sağlamak adına retorik sanatına dair eğitimler vermiştir ve bu eğitimler Sofistlerin eğitim planının başat unsurudur. Çünkü o dönemde Atina yasalarla yönetilen bir devlettir ve bu yasalar demokratik bir süreçten sonra belirlenmekteydi. Bu sebeple yurttaşların düşüncelerini nasıl ortaya koydukları bir hayli önem taşımaktaydı. Ancak retorik sanatının zaman içinde yanlış düşünceleri dahi doğrular biçimde kullanılması, busanatın yozlaşmasına neden olmuş ve Sofistlerin itibarına gölge düşürmüştür (Cevizci, 2016, s.104-105).

Özellikle burada yer veceğimiz Protogoras ve Gorgias gibi sofistler Tanrılar hakkında dahi agnostik bir tavır aldıklarından dolayı tepki görmüşlerdir. Protogoras hakkında çok fazla kaynak bulunmasa da onun felsefesinden insanın hakikatin ölçüsü olarak odakta bulunduğu ve duyu verileri dışında bir bilgi üretme yetimizin olmadığı sonucunu çıkarsayabiliriz. Bu açıdan onun felsefesinin, anlamı öznel bir bağlamda ele aldığı ifade edilebilir. Bu öznel bağlamanın oluşturucu unsuru sofist filozoflarda genel olarak gerçekliğin algısal alınabilirlikle ilişkili olması olarak ifade edilebilir. Örneğin düz olduğu bilinen tahta çubuğun suya batırılınca kırık görünmesi veya Protogoras'ın örneği ile rüzgârın üşüyenler için soğuk, diğerleri için ılık olarak algılanması durumu gösterilebilir. Sıcak ya da buna benzer durumlar için de aynı şey geçerlidir. Bir şey görüldüğü şekilde algılanır çünkü herkes tarafından ne şekilde algılanırsa o şekilde tanımlanır (Platon, 2014, s.40).

Sofistlerin bu öznellik felsefesinin Roma-Helen döneminde Pyrrhonculukla beraber farklı bir varyasyonunu da görebiliriz. Bu dönemdeki kuşkucu öğretinin temel aldığı ölçütün de görüngü olduğunu söyleyebiliriz (Empiricus, 2010, s.33). Zira onlar gerçeklik ve gerçek arasındaki ayrımı öz, teşekkül ve güç açısından da ele alırlar (Empiricus, 2010, s.103).

Anlam probleminin izini sürebilmek için paradigma değişimlerinin izini sürmek oldukça yerinde olacaktır. Zira insanlık uygarlığı kendini ne zaman ki bir buhran ve/veya düşünce krizi içinde bulsa, yeni bir paradigmaya geçiş yoluna gitmiştir. Dini ve ideolojik akımlar gibi, bazen felsefi akımlarda, toplumun, her türlü sarsıntılar sonunda, yeni yönelişlere başladıkları veya öyle sandıkları anlarda ortaya

çıkarlar veya kendilerini yenilerler (Bayraktar, 1981, S.461). Bu büyük değişimlerin çoğunluk ile çağların açılış kapanış zamanlarına denk düşmeleri oldukça dikkat çekicidir. İlk olarak örnekleyebileceğimiz paradigma değişimi ilk çağın kapanış ve orta çağın açılışında karşımıza çıkmaktadır. İlk çağın sonlarında özellikle Roma’da gerçekleşen dinsel paradigmaya geçiş mevcut tarihlerdeki kavimlerin hareketliliği göz önünde bulundurulursa bütünüleyici bir araç olarak dini birliği kurma yönündedir. Dinde birliğin yararları (başlıca amaç olan Tanrının hoşnut kılınması bir yana) ikidir: biri kilisenin dışındakilere, öteki de içindekilere yönelmiştir (Bacon, 1982, S. 19). Bu dönemde felsefi üretimin çeşitlilik anlamında oldukça kısıtlandığını söyleyebiliriz. Öyle ki durum son raddede kitaplardaki bilgiler kutsal kitapta varsa gereksizdir eğer ki yok ise geçersizdir. derecesine kadar varmıştır. Felsefe dinin hizmetkarı durumuna gelmiştir. Bu durum şu şekilde açıklanabilir. Felsefe’nin dinin hizmetkarı (philosophiae ancilla theologiae) olarak algılanmasıyla beraber esas olan konunun din, dogmalar, Tanrı ve buna bağlı problemlere yönelmesi ve felsefenin, felsefi yöntemin sadece bir araç olarak kullanılmasıdır (Çüçen, 2013, S. 42). Daha öncede belirttiğimiz üzere ontolojik düşünce yerleşik hale gelince ve alt düşünce sistemlerinin doğru orantılı geliştiği göz önünde bulundurulursa ahlak ve sosyal yaşantı bu duruma paralel olarak kısıtlayıcı bir hal almıştır. Zira dini tevatürlerde hayatın anlamı bu dünya değil bir öte dünya hayatı olarak tasvir edilmektedir. Keza Hristiyan ahlakına göre kişi dünyaya günahkâr olarak gelir. Kendinize yeryüzünde hazineler biriktirmeyi bırakın. Burada onları güve ve pas yiyip bitirir ve hırsızlar içeri girip çalarlar. Bunun yerine, kendinize gökte hazineler biriktirin. Orada onları ne güve ne pas yiyip bitirir ne de hırsızlar içeri girip çalabilir. Çünkü hazinenin neredeyse yüreğin de orada olacaktır. Bedenin ışığı gözdür. Gözün tek bir şeye bakıyorsa, bütün bedenin aydınlık olacaktır. Fakat gözün kötü olana bakıyorsa, bütün bedenin de karanlık olacaktır (Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, S. 11).

Bu durum sonraki büyük paradigma değişiminde büyük eleştirilere maruz kalmış ve Tanrının merkez olduğu düşünce, yerini insanın merkez olduğu düşünceye bırakmıştır. Sezginin yerini Antik Yunana dönüşle akıl almıştır. Yöntemde ise burada Francis Bacon’a değinmek gerekir zira genel paradigmanın epistemolojisinin hazırlanmasında büyük bir role sahiptir. Dogmatik bilgilerden tümdengelim uygulanarak alt teorilerin şekillenmesinden tümevarım ile deney ve gözlem esasına

dönüşmüştür. Renaissance'ta Aristoteles mantığı yerine yeni bir yöntem koymak, bu yeni yöntemi temellendirmek denemeleri, Galilei ile hemen hemen aynı yıllarda yaşamış olan Francis Bacon'da (1561-1626) doruklarına erişecektir. Bacon'ı modern deney bilgisinin kurucusu sayanlar olmuştur (Gökberk, 1961, S. 241). Bu sayede doğaya, tanrıya kul pozisyonunda bulunan insan doğadaki değişimleri gözlemleyerek ve kontrol etme çabasıyla kul pozisyonundan egemen pozisyonuna geçme çabasına girişmiştir. Bu durumun felsefi olarak izleği de aynı zamanda durumu kanıtlar niteliktedir. İlk çağda genel kabulle, yanıltıcı olduğu için alt seviyede görülen beden orta çağda günaha sevk ettiği için yine alt seviyede görülmüştür. Beden ruhun sadece bir mekânı olmaktan başka bir değeri olmayan bir alan olarak görülmüştür (Gültekin, 2022, S.5). Ancak aydınlanma çağında bedene hakkı olan değer verilmeye başlanmış nihayet Descartes'le cevher olma bakımından beden ve ruh eşit dereceye gelmiştir. Zira Descartes cismani olanın mahiyetini şu şekilde ifade eder: Şu hâlde cisim, var olmak için bu özden· tiklerden hiçbirine muhtaç değildir. Ve mahiyeti yalnız: uzamlı bir cevher olmasında mündemiçtir (Descartes, 1942, S.53).

Bu değiştiğimiz deney gözlem esaslı tüme varımcı paradigma doğal olarak materyalist felsefi teorilerin gelişimini ve çeşitliliğini arttırmıştır ki sonuç olarak sanayi devrimi ve pragmatizm ile sonuçlanmıştır. 19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl felsefelerine baktığımızda bedeninin merkezi bir rol oynadığı merkezi sistemlere sıkça rastlarız. (Maurice Merleau-Ponty. Jean Paul Sartre vb.) Ancak insan doğası gereği tinselliğini bir yana bırakamamıştır .Bedenim beni terk etmeyen bir nesnedir. Ama o zaman, hala nesne midir? Eğer nesne değişmez bir yapıysa, perspektif değişimlerine rağmen değil, bu değişimlerin içinde veya onlar boyunca öyledir. Yepyeni perspektifler, onun için kalıcılığını gösterecek basit fırsatlar değil, kendini bize sunduğu olumsal şekillerdir (Merleau-Ponty, 2016, S. 137).

Bedenin felsefede merkezi bir rol oynaması dinsel metinlerle bağdaşmadığı için ki, bu metinlerde beden bir günah aracı olarak görülmektedir, sosyal yaşantıda uyumsuzluk ortaya çıkarmaktadır. Bu uyumsuzluğun nedeni, pratik yaşamda materyalist bir felsefe benimsenirken tinsel yaşantının dini metinlere dayanması olarak da ifade edilebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

ANANDA KAVRAMININ KÖKENİ VE FELSEFİ ARKA PLANI

Hint tefekkür geleneğinin belirli bir kronolojik sıralamayla ortaya konması oldukça zor bir seyrinde ilerlemiştir. Bu seyrin kronolojisi bir hayli eskiye dayandığından, kaybolan eserler sebebiyle takip edilememesine rağmen düşünürlerden ve filozoflardan çok felsefenin kendisi kutsal kabul edildiğinden günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak yine de Hint tefekkürüne dair belirli dönemlerin olduğunu günümüze ulaşan metinlerden çıkarsamaktayız. Bugün İndus Vadisi Medeniyetini kuranların Sümer medeniyetiyle aynı dönemlerde yazılı kaynaklara sahip olduğunu bilmekteyiz ancak bu yazının henüz çözülememesinden dolayı dönemin yazılı kaynaklarında nakledilen görüşler hakkında net bir fikrimiz henüz oluşmamaktadır. Hint düşünce sisteminde milattan önce beş yüzyıl sonrası ise genel kabulde Vedalar sonrası dönemi olarak adlandırılan dönemin başıdır ki, bu ayrım günümüze değin sürmektedir (Aydın, 2021, s.226).

Bu metinlerde dönemin yaşam biçimine ve tefekkür geleneğine dair birçok iz bulabilmekle birlikte sistemli bir felsefe aramak haksızlık olacaktır. Ancak Hint düşün dünyasının kendi katmanlı felsefi sistemi de yok değildir. Hint medeniyetinin felsefi zenginliğini Max Müller şu cümlelerle vurgulamıştır: Benden, hangi göğün altında beşeri zihnin değerli yeteneklerinin en zengin biçimde geliştirildiğini, hayatın en büyük sorunlarının en derin bir şekilde araştırıldığını ve hiç olmazsa bir kısmı için, hatta Platon'u ve Kant'ı incelemiş olanların bile hayran kalacakları çözümler bulunduğunu soracak olsalardı, Hindistan'ı gösterirdim. Ve yine benden, hangi edebiyatın bize, yalnızca Grek ve Roma düşüncesi ile ve onların semitik kökeni ile yaşamış olan biz Avrupalılara, iç hayatımızı daha yetkin, daha anlayışlı, daha evrensel, kısacası daha insanca biçimlendirmek için sadece bu hayata değil, aynı zamanda değiştirilmiş ve ebedi bir hayata ilişkin zorunlu dengeyi verebileceği sorulsaydı, yine Hindistan'ı gösterirdim (Nikhilananda, 2003, S.15).

Hindistan'da inanç sisteminin esnekliği, geleneğe ve akla uygun olmayan inançların ayıklanmasına ve yerini daha akla uygun sorgulamalara bırakmasına olanak sağlamıştır. Bu sebeple din, felsefe ve sanat birbirleriyle etkileşimde ve iç

içedir. Ayrıca İ.Ö bin ile beş yüz yılları arasında ormanlara inziva için çekilen bilgeler yargılanmadan ve sınırlanmadan canlı bir düşünce ortamının oluşmasına alan açmışlardır. Bu bilgeler kent yaşamının karmaşasından uzak durarak hakikati dışarıda değil içsel olanda aramanın hakikate ulaşmada en doğru yol olacağına inanmaktaydılar (Baghavad Gita, 2001, s.20). Bu medeniyetin ve felsefenin zenginliğine bakarak İsa'dan önce yaşamış ermişlerden bugüne bu felsefenin serencamı Budizm, Sikhizm, Jainizm, ve diğer okullara değin sürekli gelişme ve ilerleme göstermiştir. Bu süreçte brahman atman kültürünün geleneğine bağlı doktrinlerle beraber gelenek dışı doktrinler de gelişmiştir.(Collinson,&Wilkinson,2000,s.71)Ancak bizim araştırmamızın içeriği yönünden geleneğe bağlı doktrinleri inceleme altına almamız gerekmektedir. Bu doktrinler aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- 1. Nyaya**
- 2.Vaişēṣika**
- 3.Sankhya**
- 4. Yoga**
- 5. Parva Mimansa**
- 6. Vedanta**

Bu düşünce sistemleri ikiyeşerli olarak ele alınmaktadır. Bu ikililer aşağıdaki gibidir:

Nyaya ve vaieṣika

Sankhyave yoga

Parva mimansa ve vedanta

Nyaya mantık yapıları ve tutarlı düşünce oluşturma üzerine bir sistemdir. Vaieṣika ise metafizik ve doğa ile ilgili konulara eğilir. Bu iki öğreti birleşerek nyaya ve vaieṣikayı oluşturur ki mantıki yöntemler kullanarak doğa felsefesi yapma sistemini oluştururlar. Veda metinlerinin sonunda yer alan Rig Veda ilahileri Hint felsefesinin ilk örneklerini oluşturmaktadırlar. Daha sonra Hint tefekkürünün izlerini bu geleneğin ikinci dönemi olarak kabul edebileceğimiz destanlar döneminde de görebiliriz. Bu dönemde Ramayana ve Mahabarata destanları Bahgavad Gita Hint felsefesinin ana kaynaklarından olarak kabul edilir ve bu dönemde Budizm, Caynizm, Viṣnuculuk, Şivacılık gibi akımlar ortaya çıkar (Radhakrishnan, 2004, s.4).

Sankhya ve Yoga ikilisine gelecek olursak Sankhya bugünde ‘Batı algısı’ olarak yönlendirilen eleştirilerin kaynağı dersek çok yanılmış olmayız. Keza bu öğreti ontolojik açıdan Upanişadların yeniden yorumlanması ve düalist olarak ele alınmasıdır. Bu düalizimde ruhani olanın arınması amacıyla dünyevi olana uzak durma vardır. -bu durumun tüm Hint felsefesi için geçerli olduğu kesinlikle düşünülmemelidir. Keza aksi yönde birçok öğreti mevcuttur.- Bahsi geçen düalizm ruh ve beden olarak değil (klasik anlamda) Prakriti ve Puruṣha olarak ayrılır. Yogaysa diğer öğretilerin aksine bireysel bir tanrı kavramına sahiptir. Ancak bu tanrının maddi bir yönü yoktur. (Bu açıdan idealist bir kuram olarak incelenebilir.) Sankhya bilginleri yoga öğretisinin pratiklerini kendi öğretilerinin pratikleri olarak görürler bu anlamda bu iki öğreti tek bir sistem olarak değerlendirilir. Daha sonra değineceğimiz için burada ayrıntılı olarak bahsetmeyeceğimiz Upanişad metinlerine göre en yüksek bilgi olan Brahmanı kavramak ve onunla yekpare olduğunu idrak ederek birlik tefekkürüne varmak, Yoga ile ilişkilidir. Bir çeşit akıl, ruh, nefes ve beden birliğinin pratiğini ifade eden Yoga pratiği kişinin kendi benliği ve istekleri üzerinde hakimiyet kurarak evrensel olan ile birliğini anlama yolunda çileci bir yöntem olma özelliğini taşımaktadır (Güngör&Kutlutürk, 2009, s.44).

Evreni yaratan yaratıcı bir Tanrı görüşünü reddeden bu sistem evrenin prakriti adında bir maddeden evrimleştiğini düşünürken insanın bilgeliğe ulaşarak kurtuluşa erebileceğinden söz etmektedir. Meditasyon ve dünyevi arzulardan feragat gibi yollarla kurtuluşa dolaylı yollardan ulaşılabilir iken, Brahman’ın bilgisi ile doğrudan ulaşılabilir. İrade ve beden kontrolü de büyük önem taşımaktadır (Arslan, 2013, s.46).

Mimansa ve vedanta ikilisindeyse mimansa en temel olarak muhafazakar bir yapı olarak gelişmiştir. Hem burada saydığımız hem daha küçük çaplı öğretilerin vedalardan uzaklaşmalarını eleştirir. Bu öğretiye paralel olarak vedanta öğretisi veda metinlerinden dallanan felsefi doktrinlerin ve öğretilerin kaynaktan farklılaşmasına karşı çıkar ve Brahman-Atman kültürünü merkeze yeniden alır. Bütün öteki Hint düşünce sistemlerinde olduğu gibi Vedanta için de en önemli soru şudur: İnsan kendi varoluşunun dar kalıbından, ki bu acıdır, nasıl kurtarılabilir? Yanıt besbellidir: Kurtuluş içimizdeki Atman'a ermektir. Böylelikle yaşamımızın kısıtlılığının ve dış

bağımlılığının bizi artık sınırlamadığı, bağlamadığı bir aşamaya geliriz, içinde ayırım, değişim, zaman olmayan, yalnız barış ve erinç olan o uçsuz bucaksız varoluş okyanusuna dalarız. (Störig, 2000, S. 113).

Burada saydığımız geleneğe bağlı öğretilerin yanında bir o kadarda geleneğe karşı öğretilerin bulunduğu da göz önünde bulundurulursa Hint düşünce geleneğinin ve Hint dinlerinin çeşitliliğinin nedenleri daha anlaşılır hale gelecektir. Hindistan'da İslâm, Hıristiyan, Hindu, Budist, Sikh, Zerdüş ve Cayan gibi birçok din ve inanç mevcuttur (Karagözlü, 2017, S.100).

2.1. Felsefenin Kökeni Olarak Hint Felsefesi

Felsefenin menşei ile ilgili yapılan araştırmalara baktığımızda genel anlamda felsefenin Yunan felsefe geleneği ile başlatıldığını görmekteyiz. Özellikle İlk filozofun Thales olduğu yönünde olan fikri uzlaşısı bir hayli yaygındır. Felsefenin menşesine dair bu tartışmalarda neyin felsefi olup neyin dini nitelik taşıdığı ayırımına varmak kuşkusuz konuyu aydınlatmak hususunda yardımcı olacaktır; zira insan uygarlığı var olduğundan bu yana yaşamı anlamlandırma çabasının daima var olduğu varsayımında bulunmak yanlış olmayacaktır. Bugün felsefe teriminin (philosophia) Yunan kaynaklı olması ve diğer kültürlerin de bu terimi kullanması, felsefe denildiğinde Batı kaynaklı bir felsefeden söz etmelerinin ana sebeplerindendir. Yunanlıların felsefi geleneğinin önceliği özellikle kavramsal düzeyde kabul edilebilir, ancak felsefenin bütünüyle Yunan menşeli olduğunu söylemek ve diğer kültürlerin felsefi mirasını görmezden gelmek konuyu aydınlatmak yönünden yetersiz kalacaktır (Taşkın, 2011, s. 17-18). Yunanlılar, doğa olaylarını açıklamak ve insan yaşamını anlamak için mitolojik bir perspektife başvurmuşlardır. Tanrıların varlığı, doğa yasaları ve insan yaşamı arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmışlardır. Yunanlıların tanrı anlayışı, birçok farklı kaynağa ve döneme yayılmakla birlikte, genel olarak çok tanrılı bir inanç sistemine dayanmaktadır.

Antik Yunan'da bulunan çok tanrılı panteon sistemindeki tanrıların her birinin belirli bir doğa olayını, yöneticiliği veya insan deneyimini denetlediğine inanılırdı. Yunan mitolojisinin en bilinen yönlerinden biri, çok sayıda tanrının, her biri kendi özel gücü ve rolüyle insanlarla etkileşimde bulunmalarıdır. Yunan tanrılarına

bakıldığında, her biri insan benzeri özellikler taşır, yani tanrılar sadece güçleriyle değil, aynı zamanda tutkularıyla, zayıflıklarıyla ve duygusal hallerindeki benzerliklerle de dikkat çeker. Dönemin hâkim çok tanrılı inançlarının ortasında, geleneksel panteona meydan okuyan radikal tek tanrıcı fikirlere sahip birkaç filozof da ortaya çıkmıştır. Bu düşünürler, bir yandan tanrıların çokluğuna dayanan toplum yapısına eleştiriler getirirken, diğer yandan tek ve her şeyi kapsayan bir tanrı düşüncesini savunmuşlardır (Jaeger, 2011 s. 63).

Antik Çağ Dönemi ki bu dönemle Antik Yunan ve Roma kültürlerini içine alan milattan önce 8. Yüzyıla milattan sonra ki 5. Yüzyıla kadar olan süreci kastedilmektedir. Ele alındığında görülmektedir ki birçok felsefenin yanında Tanrı algısına dair çeşitli varoluş durumları görülmektedir. M. Terentius Varro'nun *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* adlı eserinde bu teolojik varoluş durumlarını üç başlık altında ele alır bunlar

Mitsel teoloji, siyasal teoloji ve doğal teolojidir. Mitsel teolojinin alanında, şairler tarafından tarif edilen tanrıların dünyası bulunuyordu; siyasal teoloji, resmi devlet dinini, bu dinin kurumlarını ve kültürlerini içeriyordu; Konu üzerine yapılan birçok çalışma olmakla birlikte Störig'in de ifade ettiği üzere Yunan menşeli felsefeden çok daha önce Hint menşeli bir felsefeden bahsedilebilmektedir. Arkeolojinin saptayabildiğine göre, en azından dört beş bin yıl gerilere giden tarihiyle, hem insanlığın ilk uygarlıklarından birinin kalıntılarının hem de felsefî düşüncelerin bilinen en eski kanıtlarının bulunduğu yer Hindistandır(2000, s. 35).

Ortaya çıkarılmış bu metinler Yunan mucizesi sayılan felsefenin Hint uygarlığındaki varlığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda kimi yorumculara göre Yunan felsefesini de dolaylı olarak etkilediği düşünülmektedir. Özellikle Hint, Mısır ve Yunan uygarlığı arasındaki yaşanan göçlerin ve bu uygarlıklar arasındaki etkileşimlerin felsefî düşüncenin de aktarılmasında büyük bir rol oynadığı varsayılmaktadır. Bu iddia temelinde eski Yunanlılar aslen Hindistanlı olup Pelaj kavmi isimli bir Ari ırka mensupturlar ve sahip oldukları bilgileri geldikleri yerde yerel halka öğretmişlerdir. Bu etkileşime ek olarak Thales gibi öncü filozofların da Mısır ve Hindistan'da bulunduğu düşünülmektedir (Erdoğan, 2003, s.67).

Yunan mucizesi olarak kabul edilen felsefenin orijini üzerine karşı çıkışlar ve konu üzerine felsefenin Yunan menşeli olduğunu destekleyen birkaç temel görüş

bulunmaktadır. İlk olarak bu hususta John Burnet, felsefenin soyut niteliğine dikkat çekerek böylesi bir etkinliğin kültürler arasındaki aktarımının olası olmadığını belirtmektedir. Buna karşın İskenderiyeli Numenius felsefenin salt düşünsel bir süreçten çok tanrıların hediyesi olduğunu ve dini bağlamdan ayıramayacağını belirterek menşeyini Yunana değil, ilk dini kaynaklara dayandırmaktadır. Charles Werner ise Yunan filozoflarının seyahatlerine dikkat çekmektedir ve Yunanlıların doğunun bilgeliğine saygı duyduklarını çıkarsayarak aralarında felsefi anlamda bir etkileşim olduğunu belirtmektedir. Bu görüşü destekler nitelikte bir başka görüş de Walter Ruben den gelmektedir. Ruben Greklerin Hint tefekkürüne dair bilgi sahibi olduklarının ve hatta Anaximenes ve Anaximandros ve Thales den neredeyse 100 yıl kadar önce Hindistanda yaşayan bir grup filozofun bulunduğu bu filozofların görüşlerinin ve sorgulamalarının da Antik Yunan'da yüz yıl sonra ortaya çıkacak felsefeyle bir hayli benzer olduğunu belirterek etkilenmenin olmadığı iddialarına belgelerle karşı çıkmaktadır (Demir,1998,10-11).

Hindoloji uzmanı Walter Ruben'in kapsamlı araştırmasının ışığında 1.nesil Hint filozoflarının ilk dönem doğa filozoflarıyla ana ilke olarak benzeşim barındıran görüşlerinden yola çıkarak ve ileride değineceğimiz için burada bahsetmeyeceğimiz üçüncü nesil Upanişad filozoflarının yaşadıkları tarihe bakarak çalışmamızı Hint felsefi geleneğinden itibaren ele almaktayız. Yine batı gözünden bu kültürün pratik ve teorilerine yapılan 'hinduizm' adlandırması her ne kadar bütüncü gibi gözükse de esasen bu kavramın bir yanılgı kaynağı olarak ortaya çıktığını ve kalıcı hale geldiğini belirtmek gerekir. Zira bu adlandırma tüm Hint pratik ve teorilerini açıklamak amacıyla 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başları sırasında sömürgesi altında bulunduğu İngilizler tarafından verilmiştir. Hint toplumu kendi düşünce sistemine Sanatana Dharma demektedir. Dilimize doğru yaşama sanatı olarak çevirmek mümkündür. Bu açıdan Sanatana Dharmanın hem teorik hem de pratik bir yaşam felsefesi olduğu düşünülebilir. 18. Yüzyıl sonları ve 19. Yüzyıl başlarından itibaren Hint felsefesi yeni adlandırmasıyla Hinduizm en modern halini almaya başlamıştır. (Radhakrishnan, 2004, s.4).

Yabancı güçlerin bölgeyi düşünsel anlamda da işgal edişi ve bu yaşam felsefesinin, teosofi niteliğinin bir anlamda yanlış yorumlanmasıyla bu felsefe bir Hint dinine dönüştürülmüş ve o şekilde adlandırılmıştır. Geleneksel Hint tefekkürü

de bu dönemde olabildiğince hakir gösterilmiştir. Bu felsefenin tüm ekollerinde yaşama içkinlik mevcuttur ancak elbette tekrar belirtilmesi gerekir ki Hint düşün dünyası başlangıcı itibariyle esas olarak dini bir nitelik barındırmaktadır ancak daha sonra ilerleyen bölümlerde yer vereceğimiz Upanişadlarda tam anlamıyla felsefi bir karakter kazanmıştır. Yunan panteonuna benzer tanrılar sistemine sahip olan bu inanış varlığın kaynağının ve neliğinin sorgulanmasıyla süreç içerisinde felsefe doktrinlerini içerisinden çıkarmıştır. Antik Hint düşüncesini öğrendiğimiz ilk kaynak Veda metinleridir. Bu metinler dört bölümden oluşmakta ve bu bölümler şu şekildedir: Mantra, Brahmana, Aranyaka, Upanişad. Bu bölümlerden bizim araştırmamızın yoğunlaştığı bölüm Upanişadlar bölümüdür. Keza bu bölümde genel olarak ontolojik sorgulamalara girişildiğini görmekteyiz (Özeş, 2020, s.77).

Veda metinlerinin hangi tarihlerde yazıldığına dair kesin bir bilgi olmamakla beraber bazı Hindologlar muhtelif tarihler vermektedir. Milattan önce 1500- 1000 yazıldıkları düşünülür. Nitekim B.G. Tilak ve H. Jacobi gibi indologlar kompoze tarihinin M.Ö.4500-4000 yılları arasındaki yıllara kadar götürürken, F.Max Müller muhtemelen M.Ö 1200-800 tarihleri arasında yazılmış olabileceğini söyler (Yitik & Arslan, 2011, S.228). Vedalar içerik itibariyle daha çok teosofik bir içerik taşır ve dört tür veda bulunmaktadır:

Tablo1.

Veda Adı	Anlamı/Tanımı
Rigveda	Mısraların, şarkıların vedası
Samaveda	Methiye şarkı vedası
Yajurveda	Kurban (Mantra) vedası
Atharvaveda	Sihir vedası, sihir bilgisi

Veda metinlerinin bölümlerinin özelliklerine değinmek gerekirse Mantralar Tanrılara yönelik ilahiler ve duaların bulunduğu bölümdür. Brahmana bölümleri dinsel ritüellerin uygulayımalarını aktaran bölümdür. Arayanka bölümleriye doğa

inzivasındaki kişilere nasihatlerde bulunan bölümlerdir. Ve nihayet Upaniṣadlarda ontolojik problemlere değinilmeye başlanmıştır (Hriyanna, 2011, s.25).

Vedalarla başlayan politeist yapıdan monoteizme ve ardından monizme varan teosofik sistem Upaniṣadlarda tam manasıyla felsefî bir nitelik kazanmıştır diyebiliriz. Arayanka-Upaniṣadlar iki kısımdan oluşmaktadır. Arayankalar ormanda inzivaya çekilen bilgelerin yazıtlarıdır ve keskin kuralları olmayan bir din felsefesi niteliğindedir. İki metinde de bilgi sahibi olmak, Brahman'ın bilgisine sahip olmakla eş anlamdadır. İki metinde de sonsuz bir ruh anlayışı bulunur. Pitagoras ve Klasik dönem Yunan filozoflarında Hint felsefesinin bu gibi temel görüşlerini görebilmekteyiz (Kahya & Macun, 2001, s.65).

2.2. Upaniṣad Metinleri Ekseninde Hint Felsefesinin Temel Kavramları

Upaniṣadları etimolojik olarak incelediğimizde upa hecesi yanına anlamına gelirken, ni hecesi aşağı anlamını vermektedir ve sad hecesi de cümleyi yanına oturtmak olarak tamamlamaktadır. Yani bir öğretmenin yanında talebe olarak bulunup ders almak, dizinin dibinde oturup tabii olmak anlamlarına gelebilmektedir. Kelime anlamının yanı sıra Veda metinlerinin sonunda yer aldığı için Upaniṣadlar Vedantalar olarak da adlandırılmaktadırlar. Ayrıca bu anlamda kronolojik olarak Veda döneminin bitimine de işaret etmektedirler. Bu metinler içerik itibarıyla bireylere kurtuluşa doğru yol göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu metinler içeriğindeki felsefenin kurtuluş öğretisi çerçevesinde düzenlenişinden ve kategorilere ayrılmasından dolayı sistemli bir felsefe de ortaya koymaktadır. Vedalardaki mitosların, dini ritüellerin yerine Upaniṣadlarda insan merkezli bir yaşam felsefesi görmekteyiz. Bu sebeple Upaniṣad kelimesinin etimolojik anlamının yanı sıra insan bilgeliğini temel alan felsefesini işaret eden bir yorumla sıkıntıları, cehaleti ve aşırı arzuları yok eden manasına geldiğini de belirten görüşler bulunmaktadır (Avcı,2019,61-62).

Yazarları ve tarihleri kesin olarak bilinmese de Upaniṣadlar M.Ö VII yılında başlayıp M.S 1700 lere değin yazılmaya devam edildikleri ve toplandığı varsayılmaktadır. Ancak yine de bu tahminlerin ötesinde kesin bir tarih verilememektedir. Yalnızca M.Ö. 485 yılında öldüğü bilinen Buda'nın Upaniṣadlara dair bilgisi olduğu bilindiğinden M.Ö. VI asırdan başlatılan bir kronolojiye sahiptir.

Yine de tarih ve yazarları tam olarak belirlenemese dahi Upanişadların bireylerin kurtuluşuna dair yol gösterici metotları ve bilgiyi içermesi ve felsefi bir yapıya sahip olması sebebiyle bugüne değin önemini korumuştur. Upanişadların Hint felsefesi ve felsefe tarihi için teşkil ettiği bir diğer önemli nokta ise Brahman ve Atman gibi bu felsefenin bel kemiğini oluşturan kavramlara eklediği yeni anlamsal katmanlar ve bu yeni anlamsal düzlemle birlikte birbirine eklemlenen yeni kavramların (karma, mokşa, ananda) bugüne değin Hint felsefesini şekillendirmesidir (Güngör&Kutlutürk,2009,s.35-36).

Upanişadlarda en üst gerçeklik olarak Brahman kavramı tüm felsefeyi ve ele alacağımız diğer kavramları anlamak için hayli önem taşımaktadır. Dünya, Brahman'ın zahirî ve hiyerarşik görünümünden başka bir şey değildir. Bu sebepten dolayı Brahman, bu görünen dünyanın gerçek maddesini meydana getirmektedir. Brahman'ın dünyanın maddi sebebi olduğu zaman kastedilen şey bu anlama gelmektedir. Dünyanın madde sebebinin yanı sıra Brahman, kendisi dışında bir varlık bulunmadığı için aynı zamanda dünyanın faali/eşyanın sebebi konumunda da gösterilebilmektedir. Dünyanın varlığının, Brahman'dan süzülmesi/salınması onun varoluşa gelme biçimidir. Bu anlamda Brahman'dan südür eden varoluşun tamamı Brahman olduğundan o, şu ya da bu diyerek işaret edilemez (Aydın, 2021, s.16).

En üst gerçeklik olarak Brahman, ezeli ve ebedi niteliktedir. Her şeyi görmektedir ve tüm bilginin kaynağı Brahman'dır. O her şeyi kapsadığından, ondan bağımsız bir bilgi ve varoluş yoktur. Tüm canlılığın varolmasının, yaşamının sürdürmesinin ve en sonunda yeryüzüne karışmasının sebebi Brahman'dır. Brahman kavramı Upanişadlarda bilgi edinme metoduyla ilgili olarak da yorum yapmamıza olanak sağlamaktadır. Bu bilgi edinme metodunda kişi kendi çabasıyla bilgi edinebilir ve Brahmanı anlamayabilir. Brahman tarif edilemez olsa da sezgi yoluyla anlaşılabilir. Taittiriya Upanişadda Brahman'dan kulakların kulağı gözlerin gözü, akılların akılı olarak söz edilir. O hem evrene içkin hem de aşkındır ancak düalist bir yapıda değildir (Mohapatra, 2002, s.219).

Bu düşünce çelişik görölse de Upanişadlardan söz edeceğimiz diğer kısımlarda bu felsefenin bir birlik felsefesi olduğuna ve bu birliğin Brahman kavramıyla tanım bulduğuna değineceğiz. Hint felsefesine dair bir diğer tamamlayıcı ve önem taşıyan kavram Atman kavramıdır. Atman öğretisi Upanişadlar döneminde

büyük bir yenilik niteliğindeydi. Yaşamın acı ve ıstırapla dolu olduğunu düşünen bu bilgiler insanda kendini acıdan kurtarmak isteyen bir özün saf ve arı olduğuna inanıyorlardı. Upanişadları yazan düşünürler Atman'ın neliğine dair açıklamada bulunurken, Atman'ın dünyasal olandan uzakta olmadığını, her şeye içkin olduğunu belirtmişlerdir. Atman'a kıyasla dünyasal olan her şey daha az gerçeklik barındırır ve gerçekliğin hakikati ona göre kıyaslanır. Atmanın sonsuzluğunu düşünebilmek için onun çoklukta görünen bir birlik hali olduğunu anlamak gerekir. Tüm bu çokluk bu sebeple yalnızca birliğin görünümleridir. Bu monist düşüncenin temelindeki öğretisi Atmanın tüm varlıklarda bir ve ortak olan saf bir ruh, saf bir varoluş olduğudur. Upanişadlarda yer alan bu öğretinin söylemek istediği şey, duyularımızla algıladığımız şeylerle ayırık değil bütünsel birleşik bir ilişkilenede bulunduğumuzdur. Oysa asıl olan etkilenen ile etkenin yaptığı şey aynı niteliktedir ve tek bir şeydir. Atman'ı anlamadan Hint felsefesinin asketizmden ayrıldığı noktayı ve Budizm gibi diğer ekollerden farklılaştığı noktaları tespit edebilmek zorlaşmaktadır. Çünkü Atman'ı anlamak bütünü anlamak ve bütünle bir olduğunu tefekkür ederek, onunla birleşmek için en önemli yoldur. İnsan böylece ıstırap ve acılardan kurtulup Brahman'ın birliğine erişebilir (Ruben, 2000,145).

Atman, hareket eden ve duran, cümle varoluşun evrensel durumudur. O aynı anda hem içte hem de dışta hazır bulunur. Atman'ın Zat ı hiçbir yerden kaynak bulmaz ancak her şeye de dönüşmez ancak her şey ondan pay alır (Coomaraswamy, 2000, s.24).

Dünyasal olan her şeyin Atman'dan geldiği yorumunu yaparken acı ve ıstırapın da Atman'dan geldiğini mantıksal olarak çıkarsayabiliriz. Ancak Upanişadlardaki felsefi öğretiyi anlamak için, birbirini zincir biçiminde tamamlayan diğer kavramlara da değinmemiz gerekecektir. Upanişadlarda ve materyalist olmayan Hint felsefi ekollerinde dünyasal görünüşleri anlamlandırmak ve ıstırap ve kötülüklerin kaynağını belirleyerek kurtuluşa erme yolunda karşımıza çıkan bir diğer önemli kavram Maya kavramıdır. Maya kavramının fenomenler dünyasının gerçekliğini reddetmeden, insan tecrübelerinin göreceli olduğunu kabul ederek bireyin algıladığı dünyayı ifade ettiğini belirtmemiz gerekmektedir. Ancak Maya, nihilizmi beraberinde getirmez, çünkü dış dünyanın varlığını tamamen reddetmez. Bireyin algıladığı dünyayı açıklamaya yönelik bir kavramdır. Maya, dış görünüşü

ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bir kişi aynaya baktığında kendi yansımasını görmektedir, ancak bu yansıma kişinin gerçek özünü yansıtmaz. Benzer şekilde, Maya da görünüşte varlık gösteren gerçeklik yansımasını bütünüyle yansıtmayan bir yapıdadır. Maya, karakter ve kişilikle özdeşleşmek, belirli rolleri benimsemek ve bir benlik illüzyonunu yaratmakla ilişkilendirilebilir. Yani bir anlamda maya gerçekte olmayan bir görüngünün gerçek olan bir görüngü üzerindeki yansımasıdır (Avcı, 2019, s.110).

Maya kelimesi Upanişadlardan önce uzun bir süre boyunca üzerine konuşulmamış bir kavramdır. Ancak Hint tefekkür geleneği evrenin gizemlerini ve anlamını çözmek hususunda kendine sorular yönelttiğinde tıpkı Descartes'ın kötü bir cin tarafından kandırılıyor olduğunu düşündüğü gibi, evrenin sırrını da kendilerinden gizleyen bir sihirbaz olduğu kanısına varmış ve tüm bu görünüşlerin bir yansısamadan ibaret olduğunu düşünerek maya kavramına bir geri dönüş yapmıştır (Vivekananda, 2005, s.7).

Bu aynı zamanda bir öğreti niteliği de taşımaktadır. Maya tezahür eden görünüş olarak maddi ve görünür olmasına rağmen gerçekliği şüpheli veya olmayandır. Dünyasallık bir sihirbazın eseridir ve bu görünüşlerin bir cevheri olmadığı gibi kalıp olarak varlık gösterirler. Bu anlamda Maya kavramının Sanskritçeden sihir olarak çevrilmesi gerektiğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Maya, tezahür eden görünüşlerin ortaya çıkmasına vesile olan bir araçtır (Coomaraswamy, 2012, s.81).

Maya yalnızca görünüşler değildir aynı zamanda onları tecrübe eden biz insanlardır. Biçimlendirmek, ölçmek, ortaya sermek, hilebazlık, kurnazlık, sihir ve büyü ve yanılgı anlamındadır ve insanlar gibi Tanrılar da bu yanılgının gücünü kullanabilirler. Buna Tanrıların Mayası ismi verilir (Zimmer, 2004, s.35).Tıpkı Yunan Panteonunun Tanrıları gibi çeşitli biçimlerde görünebilme gücüne sahiptirler çünkü yanılgının farkına varma iradesine sahip olduklarından, yanılgının gücüne hükmedebilmektedirler. Bu hususta Vivekananda, yaşamın geçiciliğine ve insanın tutunabileceği dünyevi bir bağın olmamasına rağmen yaşama tutunan insanın çıkmazını ve çocuğunu büyük bir sevgiyle büyüten annenin, evladının büyüüp katil olduğu durumda bile evladını sevmeye devam etmesini de maya olarak değerlendirir. Tüm bu geçiciliği ise en fazla yaşıllık çağında olan insanlar hissetmektedir. Nedenini

bilmediğimiz bir şekilde geçici ve yanıltıcı olanla kurulan ve sorgulanmadan kabul edilen bu bağ ona göre Maya'nın asıl anlamını barındırmaktadır (Vivekananda, 2005, s.11-12).

Görünüşlerin yanılsamasından doğan acılar ve ıstıraplara kapılmak ve ölümlü olmanın bilgisine sahip olduğu halde hiç ölmeyecek gibi yaşamak Maya kavramının hem Upanişadlarda hem de Upanişadların bir başka yorumu olan Vedanta felsefesindeki ortak anlamıdır. Bu felsefe insanı yanıltan gerçekliği olmayanın, gerçek gibi algılanmasına sebep olan Maya'dır. İnsan arzu ve isteklerine iradi olarak hükmedemediğinde ve onlar tarafından yönlendirildiğinde dünya yanılgısını anlayamaz ve bu yanılgının döngüsünden kurtulana değin varoluş alanına dönmeye devam eder. Bu nihai kurtuluşa erene kadar devam eden döngünün adı Samsara döngüsüdür. İnsan yaşamının kısılalığında Maya yanılsaması içinde Brahman'ı anlamak güç olduğundan, tekrar doğum gerçekleşmek durumundadır. Her doğumun kişiyi daha ileri bir kurtuluş ve varoluş patikasına ileteceği umulur (Seyfeli & Cebe, 2023, s. 11).

Hint felsefesinde ve Hindistan'ın dini yapısında da dünyasallık ile görünüş yanılsamasının Samsara döngüsüne hapsolmanın ve kötülüğün ön koşulları olduğunu görmekteyiz. Upanişadlarda ve Shankara gibi birlik felsefesi üzerine tefekkür etmiş filozoflarda ise kötülüğün, ıstırapın ve yanılsamanın aynı zamanda düalizm olduğunu çıkarsayabiliriz. Çünkü Brahman ile bir olduğunu bilmeyen kişi, farklılıklar görmektedir. Oysaki her şey birdir. Farklılıkları görmenin sebebi ise yine dünyasallık ile bağıntılı olmakla beraber, bilgisizliktir. Duyusallık ve arzuların peşinden gitmek asıl ihtiyaç olan iç zenginliği dolduramamaktadır ve iradenin arzuların peşinden daimi hareketi nedeniyle görüngülere güven duyan kişi, onların asıl tatmini sağlayamamasından dolayı şaşkınlığa uğrayıp boşluğa düşecek ve kendi benliğini unutacaktır. Bu yıkıcı tutkuların peşinden giderek yokluğu kovalayacak ve ıstırapın pençesine düşecektir (Zimmer, 1992, s.24).

Upanişadların gösterdiği yol bir çeşit yaşam bilgeliğidir. Bu yolda kendini bilmek isteyen talebenin varacağı son nokta Brahman ile bir ve aynı olduğunu bilmesidir. Kendini bilen Brahman'ı bilmiş olur. Tıpkı Tanrı Apollon'a isnat edilen ve Delphi Tapınağının girişinde yazan kendini bil buyruğu gibi, Hint felsefesinde de nihai bilgi kendini bilmektir. Ancak bu iç dönüş öğretisinde daha önce de

değindiğimiz gibi asketik yaşam tarzının yanı sıra kurtuluşa ulaşma amacını taşımaktadır. Bu sebeple bir düşün içeriği taşımasının yanı sıra yaşamı önceleyen eylemler bütünüdür. (Hriyanna, 2011, s.5).

Bireylerin eylemlerini ve yapıp ettiklerini düzenleyen dört tip faal alan bulunmaktadır. Bu alan Karmakanda adıyla dört faaliyet alanını temsil ederler: İlk olarak Artha kavramı, bedensel iyilik hali ve toplumsal durumda mevki gibi arzuları kapsayan isteklere işaret etmektedir. Ancak arzunun tabiatı gereği bu arzuların sonu gelmemektedir ve kişi daimî bir çabayla beklenti içinde sürüklenebilmektedir. Hint düşüncesi, maddi zenginliği kınamamakta ve fakirliği erdem olarak görmemektedir. Bu dünyevi araçlar başkalarının hırsı ve zorbalıklarına karşı direnmeyi sağlamakta ve bu sebeple varlıkları yadsınamamaktadır (İplikçi, 2015, s.6).

İkinci faaliyet Kama alanıdır. Bu alanda varlık bulan haz alma gibi insani istekler ve arzular kişinin Samsara döngüsüne kapılmasının en büyük sebeplerindendir. Diğer birçok canlının da bedensel hazlar ve arzular peşinde harekete geçtiği bilinmektedir ancak insani arzular ve istekler çok daha kompleks bir yapıda olmakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal anlamda diğer bireylerin yaşantısıyla da etkileşime sebep olduğundan istenen veya istenmeyen sonuçların sebebi olabilmektedir. Dolayısıyla insan bu faaliyetlerin sonucunda dünyasal ve yeniden doğuşa sebep veren bir sonuçla karşılaşabilmektedir. Üçüncül olarak birleştirmek, bir arada tutmak gibi karşılıklara tekabül eden Dharma ise kanun, düzen gibi anlamlara gelmektedir. Dharma bir tür dini nitelik taşıyan etiktir; ancak bu etiğin kurucusu toplum değil kişinin önceki yaşamında eylediği eylemlerin belirleyici olduğu bir tür etiktir. Yani diyebiliriz ki kişinin kazandığı deneyimler Dharma için belirleyicidir. Ancak bu eylemler insanı tek başına kurtuluşa ve özgürlüğe erdiremezler (Avcı, 2019, s.70-71).Bu noktada son olarak Mokşa kavramıyla karşılaşmaktayız. Bu kavram kelime anlamı olarak kurtuluş manasına gelmekte olup salıverilmek ve özgürleşme anlamlarının türetildiği muc kelime kökeninden gelmektedir. Mokşa, Samsara döngüsünden ve ıstıraplardan, arzulardan, tutkulardan ve özgürleşme anlamını taşımaktadır. Vedalarda da yer alan bu öğretinin Upanişadlardaki formundan farklıdır. Vedalar Mokşayı dünyadan el etek çekmeden onunla ahenk içinde olmak, dahası uzun bir hayat yaşayarak birçok çocuğa sahip olmak gibi daha insani diyebileceğimiz hedeflerle tanımlarken, Upanişadlarda insanın en yüksek bilgi olan Brahman'a tefekkür ile erişerek onunla

bir ve aynı olduğunu fark etmesi, insanın kurtuluşa yani Mokşaya varması anlamına gelmektedir (Güngör&Kutlutürk, 2009, s.43).

Mokşa aynı zamanda bir çeşit kabullenişin de ifadesidir. Kişi her şey nasılsa yargılar ve anlamlar yüklemekten olduğu gibi görmeye başlar. Böylece dünyevi yargılardan da özgürleşir. Noksanlık görmekten ve arzuların yarattığı eksikliği hissetmekten azade olmuş olur. Böylece eksikliklerden doğan ıstıraplardan da kurtulur. Hint felsefensin nihai hedefi Mokşa ile kavramsal anlamını bulur. Kişi Mokşaya vardığında eksikliklerden ve ıstıraplardan kurtulduğu için bilgisiz olmasına yol açan bağlardan da kurtulmuş olur. Bu içe dönüş ile artık Maya aldatmacasından sonsuz olmayan görünümünden kurtulmak ile yeniden görmeye başlayan bir insan gibi birliğin yani kendi özü dahil olmak üzere her şeyin Brahman olduğunun ayırtına varmaktadır (Sullivan, 1997, s.142).

Mokşa, belirttiğimiz üç farklı yaşam faaliyetinden farklı olarak gayret göstererek erişilemeyecek bir hedeftir. Kişi yaşam içinde otantik yaşamının getirileri dahilinde kendini elde etmek istediklerine kaptırarak bir döngünün içinde olduğunu anlamayabilir. Arzu ve isteklerine kavuştuğu durumda ise dünyevi isteklerin yaratacağı yanıltıcı bir yetkinlik hissiyle Samsaradan kurtulmak için gereken bilinç seviyesine ulaşamayabilir. Oysa kişi Artha ve Kama yolunda bu bilince erişmiş olmalıdır. Zira yeterlilik veya eksiklik her duruma özgü olarak değişim gösterebilir. Bu noktada insanın kendini tamamlanmamış olarak görmesi ve yeterliliğin Brahmanı anlama kapasitesine sahip olmak olduğunu idrak ediyor olması, olgunluk olarak gösterilir (Dayananda, 1997, s.42).

Hint geleneğinin asketik yöntemi de barındırdığından söz ederken aynı zamanda bu felsefeye yaşam felsefesi dememizin bir sebebi de Dharma'ya uygun olarak aşırılıklardan uzak bir ölçü ile meşru arzuları ve zorunlu bedensel ihtiyaçları yerine getirmenin sağlıklı durumlara sebebiyet vermemesi açısından önem taşımasıdır. Ancak arzuların Dharma çerçevesinde tatmine ulaşması önem teşkil etmektedir. Hint felsefesi çerçevesinde Upanişadların Mokşa kavramı doğum, ölüm, yaşam ve hayatın amacını belirleyecek ölçüde önem taşımaktadır. Çünkü doğum ile insanın yaşam boyu Mokşaya ulaşmak için göstereceği ilk çaba başlamış olur; ölüm ise bir nevi kurtuluş imkanını içinde barındırır; erdemli bir yaşam ise Mokşaya ulaşma çabası ile yaşanır. Mokşaya ulaşmamak bir sonraki yaşamın dahi

belirleyicisi olmaktadır (Seyfeli & Cebe, 2023, s.12).

Ancak Hint düşüncesinde bu merhaleye ulaşabilmek tek bir yaşam döngüsü sürecinde mümkün görünmemektedir. Kurtuluşa erebilmek için belirli merhalelerden geçmek gerekmektedir. Hint felsefesine içkin olan dini teoloji ve pratikler kurtuluş ve özgürlük için bu öğretiye talip olan talebeler için birtakım yollar ve patikalar belirlemiştir. Bu yollardan ilki olarak Marga, Yoga ve Saddhana kavramları, Hinduizm ve Jainizm gibi Hint dini geleneğinde sık sık kullanılan terimlerden ve ruhsal gelişim yolunu işaret etmektedirler. Marga'nın takip edilecek yol veya kurtuluş yolunu temsil ettiği fikri, çeşitli geleneğe bağlı olarak farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Yoga terimi, batı dünyasında genellikle fiziksel egzersizlerle ilişkilendirilir, ancak bir disiplin ve manevi gelişim yolunu ifade edebilmektedir. Saddhana, bir araç veya vasıta olarak anlaşılabilir, bu da kişinin manevi hedeflerine ulaşmak için kullanılan yöntemleri içerir. Hindistan'daki bu terimlerin çeşitliliği, kişinin kendi ruhsal yolunu bulması ve bu yolda ilerlemesi gerektiği fikrini vurgular. İnsanların farklı karakterler ve yeteneklerle doğduğu ve bu nedenle farklı kurtuluş yollarını takip edeceklerine inanılmakta ve her birinin kendi çalışma tarzı, zihinsel ve duygusal yapısı doğrultusunda en uygun olanı seçmesi beklenmektedir. Bu, Hindistan'daki dini çeşitliliği ve kişisel ruhsal arayışın önemini vurgular (Aydın, 2013, s.132).

Hint tefekkür geleneğinde kurtuluşun yolları üç başlık ile belirlenmektedir. İlk olarak Karma Marga kavramıyla belirlenen amel yolu öğretisinde, insanların yaşamlarının sonucu olarak karşılaştıkları deneyimlerin ve durumların toplamı olarak anlaşılan "karma" kavramı merkezdedir. Karma Marga, bu karma veya eylemler yoluyla kurtuluşa ulaşmayı hedeflemektedir. Bu kavramın temelinde, insanların yaşamları boyunca yaptıkları eylemlerin sonuçlarını, yani Karmik sonuçları üstlenmeleri gerektiği inancı yatmaktadır. Yani insanlar, yaptıkları eylemlerin etkilerini yaşar ve bu etkileri kabullenme yoluna veya deneyimle öğrenme yoluna giderler. Bu döngü, insanın ruhsal gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Karma Marga'nın amacı, kişinin eylemlerini doğru bir şekilde yönlendirerek Karmik döngüyü kırmak ve nihayetinde kurtuluşa ulaşmaktır. Bu yol, doğru eylemler yaparak iyi karma biriktirme ve olumsuz karma zincirlerini kırmayı içermektedir (Aydın, 2013, s.123).

Ancak, Karma Marga'nın anlamı ve uygulanışı zamanla farklılaşmıştır. Vedalar döneminde, kurban verme ritüeliyle son derece bağıntılıdır. Ancak Upanişadlarla birlikte kurban vermenin olumsuz anlamı belirginleşmiş ve kurtuluşa giden yolda bir öğrenci olmanın da kurban sunusu olduğunu savunmuşlardır. Karma Marga kurtuluş yolu olarak tanımlanırken, Upanişadlar dönemiyle birlikte bu kavram daha çok dünyevi acıdan kurtuluş ve sonsuz bir hayata ulaşmayı hedefleyen bir görüşe evrilmiştir (Çağdaş, 1961, s.153).

İkinci yol olan Jnana Marga Hindu felsefesinde kurtuluş için temel yollardan biri olarak kabul edilmektedir. Upanişadlar döneminde, Karma Marga yolunun pratik olarak tatbikinin bütüncül olmadığı düşünülmekte ve Jnana Marga yolu da kurtuluşa götüren yollardan biri olarak Hint tefekkür geleneğinde yerini almaktadır. Jnana Marga, bilgi yolunu temsil eder ve kişiyi Brahman-Atman birliğine götüren yüce bilgiyi aramaya yöneltir. Upanişadlar döneminde, insanın kurtuluş arzusunu doğuran şey olan Samsara-Karma anlayışı oluşmaya başlar. Bu anlayışa göre, kişiyi karmaya mahkûm eden şey, kişinin cehaletidir. Bu cehaletten kurtulmanın yolu, bilgi ile olmaktadır ve kişiyi Brahman-Atman birliğine götürecektir. Yüce bilgiyi elde etmekle mümkün olabilmektedir. Jnana Marga'da, eylemin önemi azalır ve kişilik ayrışmaya başlar. Duyular dünyasına ait olan benlik algısı ortadan kalkar ve böylece gerçek benliğin Brahman olduğu anlaşılır. Bu yolculukta izlenen yol ve gereçler önemsiz hale gelmekte ve ulaşılmak istenen hedef Brahman'ın bilgisi olmaktadır. (Zimmer, 1992, s.424).

Vedanta öğretisindeki Jnana-Marga, kurtuluşa giden yolu bilgiyle tanımlamaktadır. Bu yol, bireyin Brahman ve Atman'ın özdeşliğini kavraması ve bu hakikatle bütünleşmesi gerektiğine odaklanmaktadır. Ancak, bu gerçekliği engelleyen Avidya adı verilen bir cehalet durumuyla mücadele etmek gerekir. Ayrıca bu yolun etkili olabilmesi için doğru bilgiye ve içsel farkındalığa sahip olmak önem taşımaktadır. Ancak, bu yolu takip etmek için belirli niteliklere sahip olmak gerekliliği bulunur. Bunlar arasında Brahmin kastında doğmuş olmak, bilgiye yönelik bir arzu taşımak, net düşünce, muhakeme yeteneği ve dünya nesnelere bağlı olmamak yer almaktadır. Sonuç olarak, Jnana-marga, Vedanta öğretisinde kurtuluşun bilgi ve içsel farkındalıkla sağlanabileceğini belirten bir yol olarak öne çıkmaktadır ve bu yolu takip etmek isteyenlerin belirli özelliklere sahip olmaları

gerektiği vurgusunda bulunmaktadır. Kurtuluşa götüren son yol ise aşk yolu yani Bhakti Marga olarak belirlenmiştir. Bhakti, Tanrı'ya adanma ve sevgiyle dolu bir spiritüel yolculuktur. Bu yol, Tanrı'nın sevgisi ve inayetiyle ruhu birleştirmeyi amaçlamaktadır. Bhakti anlayışı, kurtuluşa ulaşma yolunda amel ve bilgidен önce geliyor olsa da, Upanişad metinlerinden Budist literatürüne kadar uzanan köklere sahiplik yapmakta ve Vedanta ekolünde, Jnana-Marga ve Bhakti-Marga olmak üzere iki yol öne çıkmaktadır. Jnana-Marga'da bilgi ön plana çıkmaktadır. Bhakti-Marga ise Tanrı'ya duyulan sevgi ve inayetle kurtuluşa odaklanır. Ramanuja gibi düşünürler, Tanrı sevgisinin ve inayetin kurtuluşun temeli olduğunu savunur. Bu yolda Tanrı'yı sevmek ve ona ibadet etmek, ruhu özgürleştiren bir sürecin anahtarıdır (Avcı, 2019, s.53).

İnsanların tabiatı ve Tanrıya olan anlayışları, kurtuluş yollarını seçerken bir meyil göstermektedir. İş ehlinin ağır bastığı tabiata sahip insanlar, amel ile meşguliyet yolunu, yani Karma-Margayı tercih ederler. Hissiyatı ağır basanlar, bağlılık ve duyguların yoluna, yani Bhakti-Margaya meyil gösterirler. Fikrî yönü ağır basanlar ise bilgi ve anlayış yolunu, yani Jnana-Margayı benimserler. Tanrı tasavvurları da tercihlerini etkileme hususunda etkilidir. Niteliksiz Tanrı'ya inananlar, bilgiye dayalı Jnana-Margayı benimser iken, Nitelikli Tanrı'ya inananlar ise ibadet ve duygusal bağlılığı ön planda tutarlar ve bu sebeple Karma-Marga ve Bhakti-Marga yollarını seçmektedirler (Aydın, 2013, s.121).

2.3. Ananda Kavramının Sanskrit Kökeni

Sanskrit dilinde “Ânanda” kavramı, “mutlak mutluluk”, “içsel neşe” veya “varoluşsal sevinç” anlamlarını taşır. Bu terim varlığın özsel ve değişmez mutluluğunu ifade eder. “Ânanda”, insan bilincinin gelip geçici deneyimlerinden çok daha derin bir düzlemi temsil eder. Radhakrishnan'a (1953, s. 104–106) göre “Ânanda”, duyuların ötesinde bir deneyimdir; o, benliğin kendi özüyle, yani saf bilinçle uyum içinde olduğu bir varoluş hâlini anlatır. Bu nedenle “Ânanda” varlığın kendi doğasında bulunan mutlak bir huzur ve doyum hâlidir (*Indian Philosophy*). Sanskrit kökenine bakıldığında, “Ânanda” sözcüğü “ânand” fiil kökünden türemiştir ve bu kök “neşelenmek, sevinmek, tatmin bulmak” anlamlarını içerir. Ancak felsefi literatürde bu anlam, gündelik kullanımdan çok daha kapsamlı bir düzleme

taşınmıştır. Upaniṣad metinlerinde “Ânanda” kavramı, Brahman’ın üçlü doğasının (Sat–Cit–Ânanda) bir yönü olarak ele alınır. Burada “Sat” (varlık), mutlak gerçekliği; “Cit” (bilinç), bu varlığın farkındalığını; “Ânanda” ise bu farkındalığın özünde bulunan ebedî mutluluğu temsil eder. Bu üçlü yapı, Vedantik ontolojinin merkezindedir. Zimmer (1951, s. 280–283), bu yapıyı “Brahman’ın varlık olarak kendini bilmesi ve bu bilmenin içsel coşkusunun ifadesi” şeklinde yorumlar (*Philosophies of India*). “Ânanda”, bu anlamda, varlık ve bilincin doğal bir sonucudur; varlık bilinçle birleştiğinde, bu birlikten doğan sevinç “Ânanda” olarak açığa çıkar

Bu düşünce çerçevesinde, “Ânanda” yalnızca bir sonuç değil, aynı zamanda Brahman’ın varoluşsal özelliğidir. Brahman var olduğu ve kendi bilincine sahip olduğu için mutludur; mutluluk onun doğasından ayrılmaz. Deutsch (1969, s. 88–90), “Ânanda”yı, özne-nesne ayrımının ortadan kalktığı, bütüncül bir bilinç hâli olarak yorumlar. Ona göre, “Ânanda” deneyimi, bireyselliğin çözülmesiyle açığa çıkan evrensel farkındalığın doğal hâlidir (*Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*). Sri Aurobindo, *The Life Divine* adlı eserinde “Ânanda” kavramını yalnızca nihai bir tecrübe değil, aynı zamanda evrenin yaratıcı ilkesi olarak ele alır. Aurobindo’ya (2005, s. 101–107) Dolayısıyla mutluluk, yalnızca varlığın hedefi değil, aynı zamanda varlığın kaynağıdır. Bu bakış açısından evrenin tüm süreci, “Ânanda”nın farklı biçimlerde dışavurumudur: madde, yaşam ve zihin, Brahman’ın “Ânanda”sının giderek artan bilinç derecelerinde açığa çıkışıdır. Aurobindo’nun bu yorumu, klasik Vedanta’yı aşarak “Ânanda”yı dinamik bir yaratıcı güç olarak kavrar; bu yönüyle hem metafizik hem de kozmolojik bir anlam kazanır.

“Ânanda” kavramının insan bilinciyle ilişkisi de derin bir felsefî öneme sahiptir. Birey, kendini beden, zihin veya duyularla özdeşleştirdiği sürece “Ânanda” deneyiminden uzak kalır. Ancak farkındalık derinleştikçe, benliğin sınırlı biçimleri çözülür ve kişi “Âtman = Brahman” özdeşliğini doğrudan deneyimler. Bu noktada “Ânanda”, bir dışsal kazanım değil, daima mevcut olan içsel hakikatin fark edilmesidir.

2.4. Vedanta ve Budist Düşünce Ananda

Etimolojik açıdan mutluluk ve haz anlamına geldiğini gördüğümüz

Anandanın doktrinsel açıdan ele alındığı takdirde ontojik bir durum olduğunu görmekteyiz bu durumu incelemek üzere Vedanta ve Budist geleneklerini inceleyebiliriz. Vedanta ve Budist düşünce geleneğinde bu kavram, sıradan mutluluk duygularını aşarak, varlığın en yüksek hakikatiyle özdeş bir bilinç hâline dönüşür. Dolayısıyla Ânanda, ontolojik bir durum, yani “gerçeğin mutlulukla bir oluşu”dur. Bu nedenle hem Vedanta hem de Budizm’de Ânanda, insanın kendilik bilgisini aşarak evrensel bir farkındalık düzeyine ulaşmasını simgeler.

Vedanta sisteminde Ânanda, Brahman’ın üçlü doğasının (Sat–Cit–Ânanda) üçüncü unsurudur. “Sat” (varlık) Brahman’ın değişmez gerçekliğini, “Cit” (bilinç) onun kendini bilme niteliğini, “Ânanda” ise bu bilmenin beraberinde getirdiği sonsuz mutluluk durumunu ifade eder. Bu anlayış, insanın özündeki benliğin (Âtman) Brahman’la bir olduğunu savunan temel Vedantik ilkeyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü eğer Âtman Brahman ile özdeştir, o hâlde Âtman’ın nihai doğası da mutluluktur. Bu nedenle Vedanta, mutluluğu bir sonuç değil, varlığın kendi doğası olarak kabul eder. Taittiriya Upanişad’ın Ânanda Valli bölümünde, Ânanda’nın doğası sistematik biçimde açıklanır. Metin, “Ânando Brahma iti vyajânât” yani “Mutluluk Brahman’dır” ifadesiyle başlar ve Brahman’ı evrenin kaynağı, koruyucusu ve özü olarak tanımlar. Burada mutluluk, herhangi bir dış nesneden türeyen bir haz değildir; tersine, varlığın kendisinde bulunan, kendine yeterli bir hâl olarak betimlenir. Upanişad, insan mutluluğundan başlayarak tanrısal mutluluğa uzanan dereceli bir mutluluk skalası sunar ve nihayetinde tüm bu aşamaların ötesinde bulunan ***“Brahmanî Ânanda”***nın, yani mutlak mutluluğun, insan kavrayışının ötesinde olduğunu belirtir (Taittiriya Upanişad, Ânanda Valli, 8.1). Bu sistem, insani mutluluğun sınırlılığını ve Brahman bilinciyle özdeşleşmeden gerçek mutluluğun erişilemeyeceğini açıklar.

Çaṅkara, *Brahma Sûtra Bhâṣya* adlı yorumunda bu öğretinin felsefi temelini detaylandırır. Ona göre Ânanda, Brahman’ın “niteliği” değil, kendisiyle özdeş varlık hâlidir; çünkü Brahman’ın doğasında hiçbir farklılaşma ya da niteliksel değişim yoktur. Şaṅkara, Brahman’ı “duyularla kavranamayan, düşünceyle sınırlandırılmayan ve kendi kendine parlayan bilincin mutluluğu” olarak tanımlar (Çaṅkara, *Brahma Sûtra Bhâṣya*, s. 115). Böylece Ânanda, bilincin kendi doğasını fark ettiği en saf hâlidir. Birey, cehalet (avidyâ) ve yanlış özdeşlikler (upâdhi)

perdesini kaldırdığında, kendi doğasının Brahman olduğunu idrak eder. Bu idrak, mokşa yani kurtuluşun ta kendisidir ve bu kurtuluş, mutlak mutlulukla özdeşdir. Vedanta’da Ânanda, bu nedenle hem bilgi (vidyâ) hem de varlık birliği (ekatva) olarak anlaşılır; bilgiye sahip olmak, aynı zamanda mutluluğun kendisi olmaktır.

Vedantik düşüncede Ânanda, duyularla algılanan geçici mutluluklardan ayrılır. Duyusal hazlar, Brahman’ın mutluluğunun yansımasıdır; fakat bunlar kalıcı değildir çünkü nesneler değişkendir. Kalıcı mutluluk ise, nesnesiz mutluluk olan Brahmanî Ânanda’dır. Bu fark, Vedanta’nın psikolojik düzeydeki haz anlayışıyla metafizik düzeydeki mutluluk kavrayışını birbirinden ayırır. Dolayısıyla Vedanta için gerçek mutluluk, “olan” ile değil, “olmakla” ilgilidir; varlığın kendi doğasına dönüş, Brahman bilincinde erime anlamına gelir.

Budist düşünce, Ânanda kavramını Vedanta’dan oldukça farklı bir zeminde ele alır. Budizm’de kalıcı bir öz (âtman) veya mutlak varlık (Brahman) kabul edilmez; dolayısıyla Ânanda, bir varlık özüne değil, zihnin dönüşümüne dayanır. Nihai hedef olan Nirvâna, arzu, cehalet ve ego yanılmasıyla tamamen sönmesiyle elde edilir. Nirvâna, duyusal veya zihinsel hazlardan bağımsız bir sükûnet ve bilgelik hâlidir. Bu anlamda, Budizm’de Ânanda, Vedanta’daki gibi “varlığın özü” değil, “boşlukla uyum içinde yaşamının huzuru” dur.

D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* adlı eserinde Nirvâna’yı yalnızca yokluk veya sönme olarak değil, aynı zamanda “neşeye dönüşen bilgelik” olarak yorumlar. Suzuki’ye göre Zen pratiğinde elde edilen aydınlanma, yaşamın her anında doğrudan deneyimlenen bir “içsel sevinç” (inner joy) hâlidir. Bu neşe, bir özdeşlik iddiasına dayanmaz; aksine, “ben” yanılmasıyla ortadan kalkmasıyla ortaya çıkar. Suzuki, bu hâli “sessiz bir gülümseme gibi” betimler; çünkü Nirvâna, hiçbir şeye sahip olma arzusunun kalmadığı hâlde, her şeyle bir olmanın sezgisel farkındalığıdır (Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, s. 68–70). Bu yönüyle Budist anlayış, Vedanta’daki Brahmanî Ânanda ile fenomenolojik bir benzerlik taşır; her ikisinde de mutluluk, dışsal nedenlere değil, bilincin doğrudan farkındalığına dayanır. Fakat Budizm’de bu farkındalık, “bir özün keşfi” değil, her şeyin özsüzlüğünün kavranmasıdır.

Dalai Lama ise *The Art of Happiness* adlı eserinde, Budist pratiğin temel hedefinin “zihinsel alışkanlıkları dönüştürerek kalıcı bir içsel mutluluk yaratmak”

olduğunu vurgular. Bu mutluluk, Brahman’la birleşme anlamında bir birlik değil, şefkat, bilgelik ve farkındalık üzerine kurulu bir zihinsel denge hâlidir. Dalai Lama’ya göre insan mutluluğu, benlik yanılsamasından kurtulup diğer canlıların acısını anlamakla derinleşir. Bu yönüyle Budist Ânanda, bireysel bir tatmin değil, evrensel bir huzurun hissedilmesidir (Dalai Lama, *The Art of Happiness*, s. 14–17).

Vedanta ve Budist gelenekler, Ânanda kavramını farklı metafizik temeller üzerine inşa etseler de, her iki düşünce sistemi de insanın nihai kurtuluşunun (Mokşa/Nirvâṇa) özünde “içsel mutluluk” bulunduğu konusunda birleşir. Vedanta’da bu mutluluk, Brahman bilincinde varlıkla özdeşleşme yoluyla elde edilir; Budizm’de ise benlik yanılsamasının ortadan kalkmasıyla, tüm varlıklarla uyum hâlinde yaşanan bilgelik mutluluğu olarak ortaya çıkar. Vedanta’nın Ânanda’sı “özdeşlikte birlik”tir; Budizm’in Nirvâṇa’sı ise “boşlukta özgürlük”. Her ikisinde de insan, kendini aşarak gerçek huzura ulaşır; yalnızca bu huzurun kaynağı farklı biçimlerde açıklanır.

Sonuç olarak, Ânanda kavramı hem Vedanta’nın metafizik derinliğinde hem de Budizm’in deneysel bilgelik anlayışında, insan bilincinin sınırlarını aşma çabasının sembolüdür. Vedanta, mutluluğu varlığın özülüyle bir olma hâli olarak tanımlarken; Budizm, mutluluğu benliksizlikte doğan bilgelik olarak kavrar. Bu iki yaklaşım, Doğu düşüncesinde “mutluluk” kavramının yüzeysel bir duygudan öte, hakikatin doğrudan yaşanışı anlamına geldiğini gösterir.

2.5. Ananda’nın Ontolojik ve Epistemolojik Boyutları

Yukarıdaki bölümlerde gördüğümüz üzere ananda kavramı dilsel olarak bir mutluluk terimi ile karşılanmasına karşın esasen buradaki mutluluk özneye dair bir duygulanımı kast etmemektedir. Buradaki mutluluğun ontolojik, metafizik bir yapı olarak ifade etme imkanı mümkündür. Ontolojik Boyutuyla Varlığın Mutluluk Olarak Açılımı şeklinde ifade edilebilir.

Sri Aurobindo, *The Synthesis of Yoga* adlı eserinde Ânanda’yı varlığın kendiliğinden taşan bir niteliği olarak tanımlar. Ona göre evren, salt madde veya enerji düzeyinde değil, bilinç-şuurun (Chit) yaratıcı neşesi olarak tezahür eder. Aurobindo, Brahman’ı yalnızca “bilinç” veya “varlık” olarak değil, aynı zamanda “mutluluk” olarak da görür; çünkü varlık, kendi doğasının farkına vardığında sevinç üretir. Bu bağlamda Ânanda, Brahman’ın dinamik yönüdür; varoluş, Brahman’ın

kendini sınırsız biçimde ifade etmesidir ve bu ifade eylemi, mutluluk olarak deneyimlenir.

Aurobindo'ya göre, evrimsel süreçte bilinç yükseldikçe Ânanda da açığa çıkar. İnsan bilinci, duyuşal hazzı aşarak evrensel bilinçle uyum sağladığında, varlığın özündeki mutluluk bilincini deneyimler. Böylece Ânanda, kozmik evrimin amacı hâline gelir: “Varlık, kendi özündeki mutluluğu bilmek için evrilir.” Bu anlayış, Ânanda'yı yalnızca insan psikolojisinin bir boyutu olmaktan çıkararak, varoluşun ilksel niteliği hâline getirir.

Ontolojik açıdan, Ânanda'nın özü “kendinde-verililik”tir; mutluluk, varlığın kendini gizlemeden tezahür etmesidir. Bu perspektif, Jean-Luc Marion'un *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* adlı eserindeki “verilme” (donation) kavramıyla örtüşür. Marion'a göre varlık, özneye dışarıdan dayatılan bir nesne değildir; tersine, kendini veren bir fenomendir. Ânanda da benzer biçimde, bilincin nesneleri kavramasından değil, varlığın kendini saf bir armağan olarak açığa çıkarmasından doğar. Dolayısıyla ontolojik düzeyde Ânanda, varlığın kendi özünü ifşa etmesinin fenomenolojik karşılığıdır: varlık kendini “mutluluk” olarak verir.

Ânanda yalnızca “olan”ın niteliksel boyutu değil, “bilmenin” özüdür. Epistemolojik açıdan bakıldığında, Ânanda, bilginin nesnesine yönelmiş bir farkındalık değil, bilincin kendi doğasını bilmesidir. Bu yönüyle, Ânanda “özne–nesne ayrımının aşıldığı bilgi hâli”ni temsil eder. Ken Wilber, *A Brief History of Everything* adlı eserinde bilincin evrimini anlatırken, insan zihninin ayrımcı-dualist algısını aşmasıyla “tanrısal birlik bilinci”ne ulaştığını söyler. Wilber'a göre bu aşamada “bilgi” artık zihinsel bir temsil değildir; bilmek, olmakla özdeşleşir. Bu özdeşlik hâli, Vedantik anlamda Ânanda'nın epistemolojik karşılığıdır. Yani bilincin hakikati bilmesi, aynı zamanda hakikatin neşesini deneyimlemesidir.

Wilber'ın bütüncül modelinde, Ânanda bilgi sürecinin son evresidir: özne nesneyle birleşir, bilgi eylemi bilincin kendine dönüşü hâline gelir. Bu dönüş, yalnızca entelektüel bir farkındalık değil, “mutlulukta bilmek”dir. Böylece Ânanda epistemolojik olarak, bilginin duyuşal veya estetik bir yönü değil, hakikatin bilinir olmasının kendisidir.

Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde bilincin dünyayı kavrayışını, nesnelerin zihinsel temsillerinden ziyade, yaşantının kendisinde arar.

Ona göre algı, bedenle dünya arasındaki canlı ilişki biçimidir. Bu ilişki, dünyanın bize “verilmesi”dir. Ânanda’yı fenomenolojik bağlamda düşündüğümüzde, bu kavram Merleau-Ponty’nin “bedensel bilinç” anlayışına yakınlaşır. Çünkü Ânanda, dünyadan kopuk bir trans hâli değil, varlığın bütün katmanlarında hissedilen bir yaşantı bütünlüğüdür.

Fenomenolojik açıdan Ânanda, algının derinleşmesiyle açığa çıkar. Bilinç, nesneleri sahiplenmeye çalışmak yerine onların “kendini verme biçimlerini” izlediğinde, varlığın her şeyde aynı özle titreştiğini fark eder. Bu farkındalık, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak “birlik bilinci”ni doğurur. Bu noktada mutluluk, dışsal nedenlerden bağımsız hâle gelir; çünkü mutluluk artık bir nesneye yönelim değil, varoluşun doğrudan hissedilmesidir.

Ânanda’nın ontolojik boyutu, varlığın kendisini mutluluk olarak açığa vurmasıdır; epistemolojik boyutu ise, bilincin bu açığa çıkışı fark etmesidir. Ontolojik düzeyde Ânanda, Brahman’ın öz doğasıdır; epistemolojik düzeyde ise bilmenin kendi özünü tanıdığı saf farkındalıktır. Sri Aurobindo’nun yaratıcı mutluluk anlayışı, Ken Wilber’ın bütüncül bilinç modeliyle birleştiğinde, Ânanda hem evrenin varlık nedeni hem de bilincin nihai amacıdır. Merleau-Ponty ve Marion’un fenomenolojik okumaları ise, bu kavramın yalnızca metafizik bir kavram olmadığını, aynı zamanda deneyimin yapısal temeli olduğunu gösterir.

Sonuç olarak, Ânanda, insanın bilgi, varlık ve bilinç üçlüsünü birleştiren bir köprü niteliğindedir. O, varlığın neşesiyle bilmenin ışığını aynı anda açığa çıkarır. Bu yönüyle Ânanda, hem ontolojik bir hakikat hem de epistemolojik bir aydınlanmadır: Varlık, kendini mutluluk olarak verir; bilinç, bu mutluluğu bilmekle onu gerçekleştirir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERN ANLAM ARAYIŞINA ANANDA PERSPEKTİFİNDEN YANIT

3.1. Postmodern Öznenin Yalnızlığı ve Ananda'nın Birlik Deneyimi

Modern dönemin sona erip postmodern yapıların etkinleştiği bir çağda, birey artık modernitenin büyük anlatılarına ve sabit kimlik modellerine tam olarak güvenememektedir. Bu durum, öznenin yalnızlık ve anlam boşluğu deneyimini derinleştirmektedir. Öznenin “kim olduğuna dair” sorular yeniden gündeme gelirken, toplumsal ve simgesel bağlar da giderek erimektedir. Literatürde, yalnızlığın çağdaş özne için temel ontolojik hâllerden biri olduğu vurgulanmaktadır (Costache, 2013). Bu yalnızlığın kaynağı, birçok faktörün bir araya gelmesiyle oluşur: Büyük anlatıların geçerliliğini yitirmesi, sabit kimliklerin parçalanması, sürekli değişen toplumsal ilişkiler, dijitalleşme ve iletişimin aşırı yoğunluğu, bireyin deneyimlediği anlam boşluğunu güçlendiren dinamikler olarak ifade edilebilir. Öznenin bu ortamda kendisini hem dünyadan hem de diğer insanlardan kopuk hissetmesi olasıdır; bu da yalnızlık ve yabancılaşmayı pekiştirebilmektedir.

Postmodernizm pek çok yönden kavramları ele almayı öneren bir düşünce akımı olarak anlaşılabilir. Bu yeniden değerlendirmenin yanı sıra bir diğer yönüyle evrensel bir anlamın olmadığı daha doğru bir ifadeyle olamayacağı yönündeki teziyle ön plana çıkmaktadır. Zira bu durum, modernitenin sonrası anlamında post modernizmin kurucu unsuru olarak atfedilebilir. Post-modernizm, modernizmin oluşturduğu yapıyı, toplumsalı, kültürü ve temel kavramları sorunsallaştırmaktadır. Post-modernizm, modernizmdeki tarihsellik, biçimsellik ve şekilsellik veya toplumsal anlam çerçeveleri gibi zorunlulukları yok sayar (Yurdakul, 2020, s. 15). Postmodernizm detaylı bir çözümlemeye tabi tutulduğunda bu anlam sorunun hangi sorunsallar üzerinden ele alındığını ve hangi gerekçelerle bu evrensel anlamın ortaya çıktığını görebiliriz. Postmodernist bakış açısına göre, modernist anlayıştaki evrensel gerçeklik ve anlam, aslında tarihsel, kültürel ve dilbilimsel bağlamlar içinde belirlenir. Yine postmodernistler, anlamın mutlak ve sabit olmadığını, aksine sürekli değişen, çelişkili ve çoklu olduğunu ileri sürmektedirler. Postmodern anlamın

tarihsel süreksizlikten dolayı evrensel bir hakikat olarak ele alınamaması Foucault felsefesinin odak noktasını oluşturur. Foucault Bilginin Arkeolojisi kitabında şu ifadeler de bulunur Süreksizlik, kopukluk, eşik, seri, dönüşüm kavramlarının oyuna sokuluşu her tarihsel çözümlemede yalnız prosedür sorunlarını değil teorik problemleri de ortaya çıkarmaktadır (1999, s. 33).

Foucault'un genel bir anlamdan yoksun olarak açıkladığı kavramlar, tarihsel bir süreç içerisinde kendinden gelişen kavramlar olarak vuku bulmamaktadır. Aksine en küçük insan ilişkisinden gerçekliğin ve anlamın kendisi tarafından yönlendirildiği iktidar kavramıyla açıklanmaktadır. Zira iktidar ilişkileri her zaman değişime uğradığında özneleri de kendiyle birlikte değiştirmektedir. İktidar bu değişimleri uygularken baskı, zorlama ve yönlendirme yöntemlerine başvurmaktadır. Bu durumsa kavramların bir yeniden değerlendirmesine neden olmaktadır. İktidar ancak bireysel bir şahıs veya kurum elindeki bir güç olarak düşünülemez; o bir ilişkiler ağı olarak tasavvur edilebilir. İktidar sadece baskı veya zorlama aracı değildir, aynı zamanda bilgi ve anlamın üretiminde etkili bir rol oynar. İktidar, belirli bir anlam rejimini destekler ve bu rejimi korumak için çeşitli disiplinler ve kurumlar aracılığıyla insanların düşünce ve davranışlarını şekillendirir. Dolayısıyla, anlam da iktidarın bir aracı haline gelir ve iktidarın değişimi, anlamın da değişmesine yol açar. Bir ilk ve temel iktidar ilkesinin betimlenmesi pratiklerin, bilgilerin ve kurumların çaprazlaştıkları ve izlenen nesnellik tipinin egemenliğe indirgenmediği değil, aynı zamanda, kişiye ait olduğu ve kendini tarihin içinde değiştirdiği bir düzenleme söz konusu olmaktadır (Revel, 2021, s. 82).

Postmodern anlam sorunu olarak ele alınan problemin ilk ayağı olarak ifade ettiğimiz bu tarihsel kopukluk iddiası görüldüğü üzere Foucault felsefesinde merkezi bir rol oynamakta ve iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülememektedir. Ancak daha önce belirttiğimiz üzere postmodernizmin evrensel bir hakikat veya anlam yoktur önermesinin arka planını oluşturan fikir, yalnızca anlamın tarihsel akış içerisinde bir oluş süreci olması değildir. Ele alabileceğimiz bir diğer motivasyonu ise anlamın öznel bir sürecin ürünü ya da üretimi olduğu yönündeki temel varsayımdır. Örnekleme gerekirse burada Derrida'nın felsefesini tekrar mercek altına alabiliriz. O'nun adıyla özdeşleşen yöntem olan yapı bozum tam olarak anlamın ortaya çıktığı özneliğin ve bağlamın araştırılmasını incelemektedir.

Derrida'nın dekonstrüksiyon yöntemi, metinlerdeki veya düşünce sistemlerindeki tamamlanmış gibi görünen yapıları parçalara ayırarak ve çelişkileri, eksiklikleri ve zıtlıkları vurgulayarak, tamamlanmamışlığın ve çeşitliliğin farkına varmayı amaçlamaktadır. Yapıbozum her zaman, protokolleri ve argümantasyon bağlamlarını, yeterlilik sorunlarını, tartışma dilini vs. yeniden ele almaya ilgili bir meseledir (Derrida, 2016, s. 127)

Derrida bu anlamın açığa çıkmasını engelleyen hususları ele alırken tekillik ve indirgenemezlik kavramları üzerinde durmaktadır bu kavramların ilki bireysel öznenin anlaşılamaması meselesiyle ilgili iken, ikincisi öznenin dışsal gerçekliği deneyimleme durumunda dahi tam olarak bir anlama vakıf olamayacağını imlemektedir. Olay, gelen ve gelişle beni şaşırtacak olan, kavrayışımı şaşırtmaya ve askıya almaya gelendir. Olay her şeyden önce ilk olarak kavrayamadığım şeydir. Daha doğrusu olay her şeyden önce kavramamamdır (Derrida & Borradori, 2006, s. 42).

Postmodernite olarak ifade edilen düşünüş biçimde evrensel anlamın yitimini Jacques Derrida'nın felsefi düşüncesinde tamamlanmamışlık ilkesi ile ele alarak buradan Hint felsefesinde nasıl bir etkileşim sağlandığına bakabiliriz. Tamamlanmamışlık ilkesi, bir düşünce, bir metin, kavramın, düşüncenin ya da fenomenin başka bir ifadeyle şeylerin hiçbir zaman tam olarak sonlanamayacağını, sürekli olarak yeni anlamların, yorumların ve katmanların üretilebileceğini öne sürmektedir. Bu ilke, herhangi bir şeyin nihai bir anlam veya amaca ulaşamayacağını, her zaman daha fazla keşfedilecek, daha fazla anlam kazanacak bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Derrida'ya göre, bir metnin kavramın, düşüncenin ya da fenomenin anlamı, sadece metnin içerisindeki kelimelerden veya belirli bir bağlamdan ibaret değildir; aksine, metnin dışındaki diğer metinlerle, düşüncelerle ve kültürel bağlamlarla ilişkilendirilerek sürekli olarak yeniden şekillenmektedir. Derrida bu durum için kendi terminolojisinde yarı aşkınlık tabirini kullanmaktadır. Bir şeyin olanaklılığının ve olanaksızlığının bir arada bulunması durumunu ifade etmektedir. O bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: aşkın olanaklılık koşulunu sürekli aynı zamanda bir olanaksızlık koşulu olarak tanımlamak durumunda kaldığımı düşününce bu durum daha da belirginleşiyor. Bu feragat etmeyi başaramadığım bir şey. Şurası açık ki, bir olanaklılık işlevini bir olanaksızlık

işlevi olarak tanımlamak, yani bir olanağı kendi olanaksızlığı olarak tanımlamak, geleneksel aşkın bir perspektiften bakıldığında epeyce alışılmadık bir şey; ama aporia'nın yazgısına ne zaman dönsem ortaya çıkan bu. (Derrida & Ark, 2016, s. 132).

Derrida'nın felsefesinde tamamlanmamışlık kavramı, difference (fark-erteleme) ve dekonstrüksiyon gibi temel kavramlarla yakından ilişkilidir. Derrida'ya göre, dilin ve metnin doğası gereği, herhangi bir kavram veya fenomen asla tam anlamıyla tamamlanmış veya nihai olamaz. Tamamlanmamışlık, bir metnin veya düşüncenin içerisindeki sonsuz anlam potansiyelinin ve çeşitliliğin işaretidir. Derrida, dilin sürekli bir hareket halinde olduğunu ve herhangi bir metnin anlamının sabit veya nihai olmadığını savunur. Ona göre, bir metnin anlamı, hem içinde bulunduğu kültürel, tarihsel ve dilbilimsel bağlam tarafından belirlenir, hem de okuyucunun yorumları ve deneyimleri tarafından sürekli olarak yeniden şekillendirilir. Bu nedenle, herhangi bir metin, kavram, fenomen veya düşünce, sonsuz bir yoruma ve açıklamaya açıktır. Bu duruma Derrida aşkın olanaklılık adını vermektedir kısaca ifade etmek gerekirse o anda yakalanış şeyler henüz tam olarak tamamlanmıştır. Aşkın olanaklılık koşulunu sürekli aynı zamanda bir olanaksızlık koşulu olarak tanımlamak durumunda kaldığımı düşününce bu durum daha da belirginleşiyor (Derrida & Ark. 2016, s. 162).

Derrida felsefesinde ortak anlamın yitiminin nedeni yalnızca bu tamamlanmamışlık durumu değil, bu duruma ek olarak özel alan ya da sır olarak ifade ettiği felsefe literatüründeki haliyle öznellik durumudur. Bu durumsa konunun nesnesi ne olursa olsun öznenin onu kendi özneliği ya da tekilliğiyle kavradığını dolayısıyla kamusal alanda (diğer insanlarla beraber) ortak bir anlamın ifade edilemeyeceğini ifade etmektedir. Sır, kişinin kafasının içinde tuttuğu ve söylememeyi tercih ettiği temsilin sırrı değildir; daha çok tekilik deneyimiyle aynı yer ve zamanda var olan bir sırdır. Sır kamusal alana indirgenemez -ama ben ona özel demiyorum- ve kamusalığa ve siyasileştirmeye indirgenemez, fakat aynı zamanda bu sır kamusal alanın ve siyasi alanın var olabildiğini ve açık kalabildiğini sağlayan temeldir (Derrida & Ark, 2016, s. 130).

Derrida'da fenomenlere dair gerçek bilginin kavranamaması, çeşitli gerekçeler ile fenomenlerin arkasındaki numenlerin kavranamaması, hatta ontolojik

olarak aporia sebebiyle gerçeğin yarı aşkın ele alınması olgusunu Hint Felsefesi içerisinde maya kavramıyla ele alabiliriz. Maya, görünüşte gerçek olanın aslında bir illüzyon olduğunu ifade eden bir kavramdır. Gerçeklik, maya tarafından örtülüdür ve asıl gerçeği görebilmek için mayanın perdesinin aralanması gerekir. Maya, dünyanın geçici, değişken doğasını ve gerçekliğin derin, evrensel doğasını anlamamızı sağlamaktadır. Bir nevi, görünen gerçekliğin ardındaki gerçeği aramakla ilgilidir. Maya, değişen, dönüşen bir dünya algısıyla birleşir ve gerçekliğin katmanlarını keşfetmek için sürekli bir arayışa işaret etmektedir. Varlık, farklı oluşumlar şeklinde evrende tezahür etmektedir ve bu yüzden onun yapısı kavranamamaktadır. Bir ipin yılan gibi algılanmasına benzeyen bu durum, akıl ile idrak edilemeyecek bir gizemi ifade etmektedir (İplikçi, 20015, s. 40).

Bu iki kavram arasında bir bağlantı kurulabilir, zira her ikisi de insan anlayışının sınırlarını ve gerçekliğin derinliklerini vurgular. Derrida'nın tamamlanmamışlık ilkesi, herhangi bir düşünce veya metnin tamamlanmış bir bütünlüğe erişemeyeceğini öne sürerken, maya kavramı da gerçekliğin arkasındaki derinlikleri ve değişkenlikleri vurgular. Derrida'nın ilkesi, bir düşünce veya metnin açıklanması gerektiğini savunurken, maya kavramı da gerçekliğin özünün sonsuz bir şekilde keşfedilmesi gerektiğini belirtir. Birlikte düşünüldüğünde, her ikisi de bilginin ve gerçekliğin asla tam olarak erişilemeyen, sürekli olarak değişen bir yapıya sahip olduğunu öne sürerler. İki yapıda da doğrudan şeylerin değişimi vurgulanmaktadır. Maya, fenomenler dünyasının gerçekliğini reddetmeyip, bizim tecrübelerimizin göreceli olduğunu kabul eder (Avcı, 2019, s. 97). Derrida'da anlam uzlaşısının oluşmamasının ilk nedeni olarak belirttiğimiz öznenin tekilliği durumu, o'nun tarafından siyasal alan öznel alan ayrımıyla ya da kamusal alan bireysel sır adlandırılmasıyla ifade edilmektedir. Özel ve kamusal alanlar, toplumun işleyişinde temel bir rol oynar. Özel alan, bireyin kişisel yaşamını ve özgürlüğünü içerirken, kamusal alan ise toplumun tüm bireyleriyle paylaşılan alanı ifade etmektedir. Bu iki alan birbirinden net bir şekilde ayrılmıştır ve bireyin özel yaşamı ile kamusal yaşamı arasında kesin bir sınır bulunmaktadır. Bu açıdan özel alan olarak ifade edilen gerçekliğin dil oyunları teorisine yaklaştığı akla getirilebilirse de buradaki ayrım genel haliyle dil oyunlarının bir olay, olgu bağlamı gibi içinde bulunulma içermesine karşın, özel alan tam da öznenin karar, sorumluluk ve yargı gibi durumlarda içinde

bulunduğu bireysel oluşu imlemesidir. Özel alan başka bir ifadeyle özne olmaklık, tüm sorumlu seçimler için geçerlidir. Sorumluluk her zaman özel bir momentte, özel insanlar için, özel bir yerde, özel bir hesabın verilebileceği özel bir seçimde ortaya çıkmaktadır (Evink, 2006, s. 269).

Jean-François Lyotard, dil oyunları kavramını kullanarak anlamın belirsizliği ve çeşitliliğine dikkat çekmektedir. Dil oyunları, farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda değişen ve çatışan bir yapıya sahiptir. Herhangi bir dil oyunu veya metin, tek bir nihai anlama indirgenemez; çünkü dil, sürekli olarak farklı yorumlamalara açıktır. Lyotard'a göre, dil oyunları aracılığıyla anlamın belirsizliğine çeşitliliği ortaya çıkmaktadır. Postmodernist yapıda bu dil oyunları aracılığıyla modernist metanarratiflerin yerine farklılık ve çeşitlilik ön plana çıkmaktadır. Postmodern düşünce, farklı dil oyunları ve hikayeler aracılığıyla anlamın sürekli olarak yeniden inşa edildiğini ileri sürmektedir. Anlamın belirsizliği ve çeşitliliği, dilin oyunları aracılığıyla açıkça görülebilir. Dil, toplumun ve kültürün karmaşıklığını ve çeşitliliğini yansıtır. Her dil oyunu, kendi içinde birçok katmanı barındırır ve farklı perspektiflerden bakıldığında değişen anlamlara sahiptir. Dil oyunlarının belirli bir paylaşımı öncelediği aşikâr olmaktadır. Bu paylaşımın paydasında bulunmayan bireyler bu oyuna katılmamaktadır zira oyunu oynamak oyun hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Lyotard, Postmodern Durum kitabında bir dil oyununun gerçekleşmesini şu şekilde ifade etmektedir: Bir konuşma veya görüşme çerçevesinde dile getirilen Üniversite hasta[dır] gibi bir saptayıcı söylem, vericisini, alıcısını ve göndergesini (konu, içerik) özel bir tarzda yerlerine koyar: Verici bu söylemle bilen konumuna (üniversitenin halini o bilmektedir), alıcı bu içeriği kabul veya reddetme durumuna yerleştirilmiş, içerik de bu tür saptayıcı ifadelerle özgü bir biçimde, yani ilgili söylemlerde doğru olarak teşhis ve ifade edilmesi gereken bir şey olarak kavranmış olur.(Lyotard, 2014, s. 24).

Lyotard'ın verdiği üniversite örneğinde görüldüğü üzere verici ya da birinci oyuncu ile alıcı ya da ikinci oyuncu, üniversitelere dair ortak verileri taşımakta, buna ek olarak birinin hasta tabirini ne açıdan kullandığını, ikincinin ise bu oluşan yeni bağlamda değerlendirme ve teşhisi söz konusudur. Lyotard dil oyunlarından bahsederken bunlar için üç (3) farklı gözlemini aktarmaktadır: Birincisi, kuralları kendi başlarına onların meşruiyetleri dernek olmayıp oyuncular arasında açık veya

gizli bir sözleşmenin konusunu teşkil ediyorlar (tabii bu, oyuncular tarafından uyduruldukları anlamına gelmiyor). İkincisi, kural olmazsa oyun da olmuyor, bir kuralda yapılan en küçük değişiklik bile oyunun tüm mahiyetini değiştiriyor ve kurallara uymayan bir hamle ya da bir söylem, onların belirlediği oyuna ait alamıyor. Üçüncü gözlem de söz arasında anılmış oldu: Her söylem bir oyunda yapılan bir hamle olmak zorunda (Lyotard, 2014, s. 27).

Jean Francois Lyotard felsefesi bağlamında ele aldığımız dil oyunları teorisi, Michel Foucault felsefesi bağlamında ele aldığımız tarihsel kopukluk tezi ve Jacques Derrida felsefesi bağlamında ele aldığımız anlamın öznelliği sorununun izlekleri esasen hemen hemen çoğu postmodernist düşüncede gözlemlenebilmektedir. Bu bahsi geçen üç farklı teori ana hatları itibariyle postmodernizm ve evrensel anlam sorunun arka planını oluşturmaktadır diyebiliriz. Postmodern düşünce, özellikle bilginin tarafsız bir gerçeklikten ziyade, iktidar ilişkilerinin bir aracı haline geldiğini savunur. Bu bağlamda bilgi; nesnel olmaktan uzak, ideolojik yönlendirmelere açık ve manipülasyona elverişli bir yapıya bürünmüştür. Postmodernist filozoflar, bu durumun temelinde dilin ve kavramların göreceli doğasının yattığını ileri sürmektedirler. Anlamın sabit bir yapıya sahip olmaması ve dilin bağlamsal niteliği, bireylerin gerçekliği farklı biçimlerde yorumlamasına yol açmaktadır. Bu süreç, toplumdaki ortak değerlerin ve anlam dünyalarının parçalanmasına neden olmuş; kültürel çoğullukla birlikte ideolojik kutuplaşmaları da derinleştirmiştir. Ortak bir anlam zemininin kaybı, toplumsal bütünlüğü tehdit eden bir güven krizine yol açmakta; bireyler arası ilişki ve dayanışmayı zayıflatmaktadır. Bu nedenle, anlamın yeniden inşası, hem bireyler arası iletişimi güçlendirmek hem de daha etik, kamusal faydayı önceleyen bir bilgi anlayışı geliştirmek açısından zorunlu hale gelmiştir. Anlamın bu şekilde yeniden yorumlanması, toplumsal uyumu arttıracak yeni iletişim ve iş birliği modellerinin geliştirilmesine de olanak tanıyacaktır (Bayram,2006,s.3).

Postmodernizm, tek bir doğruya dayalı düşünsel konjonktürleri sorgulayarak görecelik, belirsizlik ve çoklu gerçeklik anlayışını ön plana çıkarmaktadır. Ancak bu yaklaşım, çoğu zaman Batı merkezli yorumlamanın sınırları içinde kalır. Bu noktada Hint felsefesi – özellikle Vedanta ve Yoga – devreye girerek, postmodernizmin bu kavramlarını daha derin ve evrensel bir bakışla tamamlayabilme imkanını

yaratmaktadır. Vedanta, tüm varoluşun birbiriyle bağlantılı olduğunu savunarak parçalı hakikat anlayışını bütüncül bir yapıya dönüştürür. Yoga ise bireyin içsel dünyasına yönelmesini, farkındalık ve dönüşüm yoluyla toplumsal sorunlara bireysel düzeyde katkı sunmasını sağlamaktadır. Sonuç olarak, Hint felsefesi postmodern düşünceyle birleştiğinde, hem bireysel hem de toplumsal sorunlara daha kapsamlı çözümler geliştirmek mümkün hale gelir. Bu doğu-batı sentezi, günümüzün karmaşık dünyasında anlam arayışına yeni bir yön verebilir (Yeşilçayır,2022,s.59).

İşte tam bu noktada, Ānanda kavramı bir alternatif öneri sunma potansiyeli taşımaktadır. Ānanda, bireyin deneyimlediği eksiklik ve boşluk duygusunu dönüştürme potansiyeli taşır. Sanskritçede ‘ānanda’ kelimesi “neşe, mutluluk, coşku” anlamına gelir ve Vedānta felsefesinde, bireyin nihai gerçeklik olan Brahman ile birliğini deneyimlemesi olarak tanımlanır (Radhakrishnan, 1992). Bu perspektif, yalnızlığı sadece olumsuz bir eksiklik olarak değil, bireyin kendi içsel bütünlüğünü keşfetmesi ve anlamı yeniden inşa etmesi için bir fırsat olarak değerlendirmeye imkân verir.

Ānanda, bireyin hem kendi içsel dünyasıyla hem de evrensel gerçeklikle yeniden bağ kurmasını sağlayan bir yol olarak ortaya çıkabilir. Postmodern özne, bu deneyim sayesinde yalnızlık ve boşluğu sadece bir kayıp veya kriz olarak değil; içsel farkındalık, doluluk ve birlik yoluyla aşılabilecek bir süreç olarak görebilir. Böylece Ānanda, postmodern dönemde anlam arayışının hem kavramsal hem de pratik bir yanıt sunabilme potansiyeli taşır.

3.2. Ananda’nın “İçsel Doluluk” Anlayışı ve Postmodern “Boşluk” Kavramı

Postmodern düşüncede bireyin sıkça karşılaştığı hâllerden biri “boşluk” hissidir. Bu boşluk, anlamın dağılması, geleneksel referans sistemlerinin erimesi, kimliklerin akışkanlaşması ve sürekli değişim koşulları gibi etkenlerden kaynaklanarak öznenin içsel bir eksiklik deneyimlemesine yol açabilir (Lyotard, 1984). Öznenin bu deneyimi, yalnızca bireysel bir sıkıntı değil; aynı zamanda postmodern toplumun epistemik ve ontolojik yapısıyla da yakından ilişkilidir. Belirsizlik, çoklu perspektiflerin çatışması ve normların görece değersizleşmesi, boşluk hissinin daha yoğun hâle getirir. Bu bağlamda, boşluk yalnızca bir eksiklik veya kayıp olarak değil, bir farkındalık ve dönüşüm fırsatı olarak da okunabilir.

Boşluk kavramını felsefî bir fenomen incelerken postmodern düşüncenin fikir babalarından biri olan Nietzsche'nin felsefesinin hedefi olan üstinsan kavramına değinilebilir. Üstinsan projesinin varoluş imkanını, bir çocuk gibi eyleyebilmesinde görebilmekteyiz. Zira çocuklar oyunları esnasında kendilerine verilen kurallara bağlı kalmaz ve kendi gerçekliklerini yaratırlar; bu anlamda yaratıcı olan insan profili, çocuk olarak kendi erişkinliğine ulaşabilen insandır. Bu oyun durumu ve buna bağlı olarak yaratım durumunun bir benzerini Hint felsefesinde 'lila' kavramıyla görmekteyiz. Bu yaratım süreçleri içine dolacak sosyal bir çerçeve olarak olgular dünyasını hedeflemektedir diyebiliriz.

Hint felsefesinde içinde yaşadığımız görüngüler dünyası Samsara olarak ifade edilirken Upanişadlar, Samsara'nın Brahman'ın yaratıcı keyfinden doğduğunu öne sürer. Bu yaratıcı keyif, "lila" adıyla ifade edilmekte ve bir tür ilahi oyun olarak postmodernitenin fikir babalarından biri olan Nietzsche'nin düşünceleriyle benzerlikler taşımaktadır. Nietzsche'nin felsefesinin hedef projesi olan Üst insan, bir oyuncudur. Bu oyunculuk metaforu çocuk oyunlarına dayanır, zira görülmektedir. Samsara, yanılsama anlamına gelen "maya" dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Maddi dünyayı en nihai gerçeklik olarak görmek, "avidya" olarak bilinen manevi bir cehalet durumunda olmak demektir. Ancak, doğru bir manevi pratik yoluyla bu cehaletin üstesinden gelinebilir ve maya'nın yarattığı perdeyi aşmak mümkündür. Bu perde kaldırıldığında, bireyin gerçek benliği ortaya çıkar ve bu gerçek benlik, aslında Brahman'dan başka bir şey değildir. Bu farkındalığa ulaşmak nadir bir durumdur ve bu durum, mokşa olarak adlandırılır. Mokşa, Samsara'nın doğum ve ölüm döngüsünden kurtuluş anlamına gelir ve Upanişad felsefesine göre yaşamın temel amacıdır. Mokşa'ya ulaşıldığında, birey karma yasasının etkilerinden özgürleşir. Aksi takdirde, kişi Samsara'nın döngüsünde kalmaya devam eder ve yaptığı her eylemin sonuçlarıyla yüzleşmek zorunda kalır. Bu nedenle, manevi cehaletten kurtularak gerçeği idrak etmek, insanın kendini doğum ve ölüm zincirinden özgürleştirmenin tek yoludur. (Collinson,D.&Wilkinson,R., 2000, s.71)

Nietzsche'nin ve Hint felsefesinin insan için biçilen hedefi cehaletten kurtuluş olarak vuku bulmaktadır. Ancak Hint felsefesi bu durumu ontolojik bir bağlam halinde sunarken, Nietzsche bunu insan özgürlüğü bağlamında ele almaktadır. Ancak hem Nietzsche'nin hem de lila felsefesinin merkezinde, varoluşun anlamını oyunla,

yaratıcılıkla ve kabullenmeyle bulmak yatar. Her iki anlayış da insanı kendi yazgısına sahip çıkmaya, bu yazgıyı derin bir farkındalıkla yaşamaya çağırır. Bu oyunda, yalnızlık ve acı bile anlamın bir parçasıdır; çünkü bunlar, bireyin kendi öz doğasına dönmesinin ve yaşamı tümüyle kucaklamasının yollarıdır. Nietzsche'nin "bengi dönüş" kavramı, bu ilahi oyunun sonsuz döngüsünü yansıtır; lila ise bu döngünün kutsal dansını anlatmaktadır. Bu bağlamda, yaşam hem Nietzsche'nin hem de Hint felsefesinin perspektifinde, ciddi bir anlam arayışından ziyade, katılımcının kendini keşfettiği ve anlamını yarattığı bir oyun alanıdır (Girgin, 2016, s.38).

Postmodernizm pek çok yönden kavramları ele almayı öneren bir düşünce akımı olarak anlaşılabılır. Bu yeniden değerlendirmenin yanı sıra bir diğer yönüyle evrensel bir anlamın olmadığı daha doğru bir ifadeyle olamayacağı yönündeki teziyle ön plana çıkmaktadır. Zira bu durum, modernitenin sonrası anlamında post modernizmin kurucu unsuru olarak atfedilebilir. Post-modernizm, modernizmin oluşturduğu yapıyı, toplumsalı, kültürü ve temel kavramları sorunsallaştırmaktadır. Post-modernizm, modernizmdeki tarihsellik, biçimsellik ve şekilsellik veya toplumsal anlam çerçeveleri gibi zorunlulukları yok sayar (Yurdakul, 2020, s. 15).

Postmodernizm detaylı bir çözümlemeye tabi tutulduğunda bu anlam sorunun hangi sorunsallar üzerinden ele alındığını ve hangi gerekçelerle bu evrensel anlamın ortaya çıktığını görebiliriz. Postmodernist bakış açısına göre, modernist anlayıştaki evrensel gerçeklik ve anlam, aslında tarihsel, kültürel ve dilbilimsel bağlamlar içinde belirlenir. Yine postmodernistler, anlamın mutlak ve sabit olmadığını, aksine sürekli değişen, çelişkili ve çoklu olduğunu ileri sürmektedirler. Postmodern anlamın tarihsel süreksizlikten dolayı evrensel bir hakikat olarak ele alınamaması Foucault felsefesinin odak noktasını oluşturur. Foucault Bilginin Arkeolojisi kitabında şu ifadeler de bulunur Süreksizlik, kopukluk, eşik, seri, dönüşüm kavramlarının oyuna sokuluşu her tarihsel çözümlemede yalnız prosedür sorunlarını değil teorik problemleri de ortaya çıkarmaktadır (1999, s. 33).

Foucault'un genel bir anlamdan yoksun olarak açıkladığı kavramlar, tarihsel bir süreç içerisinde kendinden gelişen kavramlar olarak vuku bulmamaktadır. Aksine en küçük insan ilişkisinden gerçekliğin ve anlamın kendisi tarafından yönlendirildiği iktidar kavramıyla açıklanmaktadır. Zira iktidar ilişkileri her zaman değişime uğradığında özneleri de kendiyile birlikte değiştirmektedir. İktidar bu değişimleri

uygularken baskı, zorlama ve yönlendirme yöntemlerine başvurmaktadır. Bu durumsa kavramların bir yeniden değerlendirmesine neden olmaktadır. İktidar ancak bireysel bir şahıs veya kurum elindeki bir güç olarak düşünülemez; o bir ilişkiler ağı olarak tasavvur edilebilir. İktidar sadece baskı veya zorlama aracı değildir, aynı zamanda bilgi ve anlamın üretiminde etkili bir rol oynar. İktidar, belirli bir anlam rejimini destekler ve bu rejimi korumak için çeşitli disiplinler ve kurumlar aracılığıyla insanların düşünce ve davranışlarını şekillendirir. Dolayısıyla, anlam da iktidarın bir aracı haline gelir ve iktidarın değişimi, anlamın da değişmesine yol açar. Bir ilk ve temel iktidar ilkesinin betimlenmesi pratiklerin, bilgilerin ve kurumların çaprazlaştıkları ve izlenen nesnellik tipinin egemenliğe indirgendiği değil, aynı zamanda, kişiye ait olduğu ve kendini tarihin içinde değiştirdiği bir düzenleme söz konusu olmaktadır (Revel, 2021, s. 82).

Postmodern anlam sorunu olarak ele alınan problemin ilk ayağı olarak ifade ettiğimiz bu tarihsel kopukluk iddiası görüldüğü üzere Foucault felsefesinde merkezi bir rol oynamakta ve iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülememektedir. Ancak daha önce belirttiğimiz üzere postmodernizmin evrensel bir hakikat veya anlam yoktur önermesinin arka planını oluşturan fikir, yalnızca anlamın tarihsel akış içerisinde bir oluş süreci olması değildir. Ele alabileceğimiz bir diğer motivasyonu ise anlamın öznel bir sürecin ürünü ya da üretimi olduğu yönündeki temel varsayımdır. Örnekleme gerekirse burada Derrida'nın felsefesini tekrar mercek altına alabiliriz. O'nun adıyla özdeşleşen yöntem olan yapı bozum tam olarak anlamın ortaya çıktığı öznelliğin ve bağlamın araştırılmasını incelemektedir. Derrida'nın dekonstrüksiyon yöntemi, metinlerdeki veya düşünce sistemlerindeki tamamlanmış gibi görünen yapıları parçalara ayırarak ve çelişkileri, eksiklikleri ve zıtlıkları vurgulayarak, tamamlanmamışlığın ve çeşitliliğin farkına varmayı amaçlamaktadır. Yapı bozum her zaman, protokolleri ve argümantasyon bağlamlarını, yeterlilik sorunlarını, tartışma dilini vs. yeniden ele almaya ilgili bir meseledir (Derrida, 2016, s. 127)

Derrida bu anlamın açığa çıkmasını engelleyen hususları ele alırken tekillik ve indirgenemezlik kavramları üzerinde durmaktadır bu kavramların ilki bireysel öznenin anlaşılabilmesi meselesiyle ilgili iken, ikincisi öznenin dışsal gerçekliği deneyimleme durumunda dahi tam olarak bir anlama vakıf olamayacağını

imlemektedir. Olay, gelen ve gelişiyle beni şaşırtacak olan, kavrayışımı şaşırtmaya ve askıya almaya gelendir. Olay her şeyden önce ilk olarak kavrayamadığım şeydir. Daha doğrusu olay her şeyden önce kavramamamdır (Derrida & Borradori, 2006, s. 42).

Postmodernite olarak ifade edilen düşünüş biçimde evrensel anlamın yitimini Jacques Derrida'nın felsefî düşüncesinde tamamlanmamışlık ilkesi ile ele alarak buradan Hint felsefesinde nasıl bir etkileşim sağlandığına bakabiliriz. Tamamlanmamışlık ilkesi, bir düşünce, bir metin, kavramın, düşüncenin ya da fenomenin başka bir ifadeyle şeylerin hiçbir zaman tam olarak sonlanamayacağını, sürekli olarak yeni anlamların, yorumların ve katmanların üretilebileceğini öne sürmektedir. Bu ilke, herhangi bir şeyin nihai bir anlam veya amaca ulaşamayacağını, her zaman daha fazla keşfedilecek, daha fazla anlam kazanacak bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Derrida'ya göre, bir metnin kavramın, düşüncenin ya da fenomenin anlamı, sadece metnin içerisindeki kelimelerden veya belirli bir bağlamdan ibaret değildir; aksine, metnin dışındaki diğer metinlerle, düşüncelerle ve kültürel bağlamlarla ilişkilendirilerek sürekli olarak yeniden şekillenmektedir. Derrida bu durum için kendi terminolojisinde yarı aşkınlık tabirini kullanmaktadır. Bir şeyin olanaklılığının ve olanaksızlığının bir arada bulunması durumunu ifade etmektedir. O bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: aşkın olanaklılık koşulunu sürekli aynı zamanda bir olanaksızlık koşulu olarak tanımlamak durumunda kaldığımı düşününce bu durum daha da belirginleşiyor. Bu feragatetmeyi başaramadığım bir şey. Şurası açık ki, bir olanaklılık işlevini bir olanaksızlık işlevi olarak tanımlamak, yani bir olanağı kendi olanaksızlığı olarak tanımlamak, geleneksel aşkın bir perspektiften bakıldığında epeyce alışılmadık bir şey; ama Aporia'nın yazgısına ne zaman dönsem ortaya çıkan bu. (Derrida & Ark, 2016, s. 132).

Derrida'nın felsefesinde tamamlanmamışlık kavramı, difference (fark-erteleme) ve dekonstrüksiyon gibi temel kavramlarla yakından ilişkilidir. Derrida'ya göre, dilin ve metnin doğası gereği, herhangi bir kavram veya fenomen asla tam anlamıyla tamamlanmış veya nihai olamaz. Tamamlanmamışlık, bir metnin veya düşüncenin içerisindeki sonsuz anlam potansiyelinin ve çeşitliliğin işaretidir. Derrida, dilin sürekli bir hareket halinde olduğunu ve herhangi bir metnin anlamının sabit

veya nihai olmadığını savunur. Ona göre, bir metnin anlamı, hem içinde bulunduğu kültürel, tarihsel ve dilbilimsel bağlam tarafından belirlenir, hem de okuyucunun yorumları ve deneyimleri tarafından sürekli olarak yeniden şekillendirilir. Bu nedenle, herhangi bir metin, kavram, fenomen veya düşünce, sonsuz bir yoruma ve açıklamaya açıktır. Bu duruma Derrida aşkın olanaklılık adını vermektedir kısaca ifade etmek gerekirse o anda yakalanış şeyler henüz tam olarak tamamlanmıştır. Aşkın olanaklılık koşulunu sürekli aynı zamanda bir olanaksızlık koşulu olarak tanımlamak durumunda kaldığımı düşününce bu durum daha da belirginleşiyor (Derrida & Ark. 2016, s. 162).

Derrida felsefesinde ortak anlamın yitiminin nedeni yalnızca bu tamamlanmamışlık durumu değil, bu duruma ek olarak özel alan ya da sır olarak ifade ettiği felsefe literatüründeki haliyle öznellik durumudur. Bu durumsa konunun nesnesi ne olursa olsun öznenin onu kendi öznelliği ya da tekilliğiyle kavradığını dolayısıyla kamusal alanda (diğer insanlarla beraber) ortak bir anlamın ifade edilemeyeceğini ifade etmektedir. Sır, kişinin kafasının içinde tuttuğu ve söylememeyi tercih ettiği temsilin sır değildir; daha çok tekillik deneyimiyle aynı yer ve zamanda var olan bir sırdır. Sır kamusal alana indirgenemez -ama ben ona özel demiyorum- ve kamusalığa ve siyasileştirmeye indirgenemez, fakat aynı zamanda bu sır kamusal alanın ve siyasi alanın var olabilmesini ve açık kalabilmesini sağlayan temeldir (Derrida & Ark, 2016, s. 130).

Derrida'da fenomenlere dair gerçek bilginin kavranamaması, çeşitli gerekçeler ile fenomenlerin arkasındaki numenlerin kavranamaması, hatta ontolojik olarak aporia sebebiyle gerçeğin yarı aşkın ele alınması olgusunu Hint Felsefesi içerisinde maya kavramıyla ele alabiliriz. Maya, görünüşte gerçek olanın aslında bir illüzyon olduğunu ifade eden bir kavramdır. Gerçeklik, maya tarafından örtülüdür ve asıl gerçeği görebilmek için mayanın perdesinin aralanması gerekir. Maya, dünyanın geçici, değişken doğasını ve gerçekliğin derin, evrensel doğasını anlamamızı sağlamaktadır. Bir nevi, görünen gerçekliğin ardındaki gerçeği aramakla ilgilidir. Maya, değişen, dönüşen bir dünya algısıyla birleşir ve gerçekliğin katmanlarını keşfetmek için sürekli bir arayışa işaret etmektedir. Varlık, farklı oluşumlar şeklinde evrende tezahür etmektedir ve bu yüzden onun yapısı kavranamamaktadır. Bir ipin

yılan gibi algılanmasına benzeyen bu durum, akıl ile idrak edilemeyecek bir gizemi ifade etmektedir (İplikçi, 20015, s. 40).

Bu iki kavram arasında bir bağlantı kurulabilir, zira her ikisi de insan anlayışının sınırlarını ve gerçekliğin derinliklerini vurgular. Derrida'nın tamamlanmamışlık ilkesi, herhangi bir düşünce veya metnin tamamlanmış bir bütünlüğe erişemeyeceğini öne sürerken, maya kavramı da gerçekliğin arkasındaki derinlikleri ve değişkenlikleri vurgular. Derrida'nın ilkesi, bir düşünce veya metnin açıklanması gerektiğini savunurken, maya kavramı da gerçekliğin özünün sonsuz bir şekilde keşfedilmesi gerektiğini belirtir. Birlikte düşünüldüğünde, her ikisi de bilginin ve gerçekliğin asla tam olarak erişilemeyen, sürekli olarak değişen bir yapıya sahip olduğunu öne sürerler. İki yapıda da doğrudan şeylerin değişimi vurgulanmaktadır. Maya, fenomenler dünyasının gerçekliğini reddetmeyip, bizim tecrübelerimizin göreceli olduğunu kabul eder (Avcı, 2019, s. 97). Derrida'da anlam uzlaşısının oluşmamasının ilk nedeni olarak belirttiğimiz öznenin tekilliği durumu, o'nun tarafından siyasal alan öznel alan ayrımıyla ya da kamusal alan bireysel sır adlandırılmasıyla ifade edilmektedir. Özel ve kamusal alanlar, toplumun işleyişinde temel bir rol oynar. Özel alan, bireyin kişisel yaşamını ve özgürlüğünü içerirken, kamusal alan ise toplumun tüm bireyleriyle paylaşılan alanı ifade etmektedir. Bu iki alan birbirinden net bir şekilde ayrılmıştır ve bireyin özel yaşamı ile kamusal yaşamı arasında kesin bir sınır bulunmaktadır. Bu açıdan özel alan olarak ifade edilen gerçekliğin dil oyunları teorisine yaklaştığı akla getirilebilirse de buradaki ayrım genel haliyle dil oyunlarının bir olay, olgu bağlamı gibi içinde bulunulma içermesine karşın, özel alan tam da öznenin karar, sorumluluk ve yargı gibi durumlarda içinde bulunduğu bireysel oluşu imlemesidir. Özel alan başka bir ifadeyle özne olmaklık, tüm sorumlu seçimler için geçerlidir. Sorumluluk her zaman özel bir momentte, özel insanlar için, özel bir yerde, özel bir hesabın verilebileceği özel bir seçimde ortaya çıkmaktadır (Evink, 2006, s. 269).

Jean-François Lyotard, dil oyunları kavramını kullanarak anlamın belirsizliği ve çeşitliliğine dikkat çekmektedir. Dil oyunları, farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda değişen ve çatışan bir yapıya sahiptir. Herhangi bir dil oyunu veya metin, tek bir nihai anlama indirgenemez; çünkü dil, sürekli olarak farklı yorumlamalara açıktır. Lyotard'a göre, dil oyunları aracılığıyla anlamın belirsizliğine

çeşitliliği ortaya çıkmaktadır. Postmodernist yapıda bu dil oyunları aracılığıyla modernist meta narratiflerin yerine farklılık ve çeşitlilik ön plana çıkmaktadır. Postmodern düşünce, farklı dil oyunları ve hikayeler aracılığıyla anlamın sürekli olarak yeniden inşa edildiğini ileri sürmektedir. Anlamın belirsizliği ve çeşitliliği, dilin oyunları aracılığıyla açıkça görülebilir. Dil, toplumun ve kültürün karmaşıklığını ve çeşitliliğini yansıtır. Her dil oyunu, kendi içinde birçok katmanı barındırır ve farklı perspektiflerden bakıldığında değişen anlamlara sahiptir. Dil oyunlarının belirli bir paylaşımı öncelediği aşikâr olmaktadır. Bu paylaşımın paydasında bulunmayan bireyler bu oyuna katılmamaktadır zira oyunu oynamak oyun hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Lyotard, Postmodern Durum kitabında bir dil oyununun gerçekleşmesini şu şekilde ifade etmektedir: Bir konuşma veya görüşme çerçevesinde dile getirilen Üniversite hasta[dır] gibi bir saptayıcı söylem, vericisini, alıcısını ve göndergesini (konu, içerik) özel bir tarzda yerlerine koyar: Verici bu söylemle bilen konumuna (üniversitenin halini o bilmektedir), alıcı bu içeriği kabul veya reddetme durumuna yerleştirilmiş, içerik de bu tür saptayıcı ifadelerle özgü bir biçimde, yani ilgili söylemlerde doğru olarak teşhis ve ifade edilmesi gereken bir şey olarak, kavranmış olur (Lyotard, 2014, s. 24).

Lyotard'ın verdiği üniversite örneğinde görüldüğü üzere verici ya da birinci oyuncu ile alıcı ya da ikinci oyuncu, üniversitelere dair ortak verileri taşımakta, buna ek olarak birinin hasta tabirini ne açıdan kullandığını, ikincinin ise bu oluşan yeni bağlamda değerlendirme ve teşhisi söz konusudur. Lyotard dil oyunlarından bahsederken bunlar için üç (3) farklı gözlemini aktarmaktadır: Birincisi, kuralları kendi başlarına onların meşruiyetleri dernek olmayıp oyuncular arasında açık veya gizli bir sözleşmenin konusunu teşkil ediyorlar (tabii bu, oyuncular tarafından uyduruldukları anlamına gelmiyor). İkincisi, kural olmazsa oyun da olmuyor, bir kuralda yapılan en küçük değişiklik bile oyunun tüm mahiyetini değiştiriyor ve kurallara uymayan bir hamle ya da bir söylem, onların belirlediği oyuna ait alamıyor. Üçüncü gözlem de söz arasında anılmış oldu: Her söylem bir oyunda yapılan bir hamle olmak zorunda (Lyotard, 2014, s. 27).

Jean Francois Lyotard felsefesi bağlamında ele aldığımız dil oyunları teorisi, Michel Foucault felsefesi bağlamında ele aldığımız tarihsel kopukluk tezi ve Jacques Derrida felsefesi bağlamında ele aldığımız anlamın öznelliği sorununun izlekleri

esasen hemen hemen çoğu postmodernist düşüncede gözlemlenebilmektedir. Bu bahsi geçen üç farklı teori ana hatları itibariyle postmodernizm ve evrensel anlam sorunun arka planını oluşturmaktadır diyebiliriz. Postmodern düşünce, özellikle bilginin tarafsız bir gerçeklikten ziyade, iktidar ilişkilerinin bir aracı haline geldiğini savunur. Bu bağlamda bilgi; nesnel olmaktan uzak, ideolojik yönlendirmelere açık ve manipülasyona elverişli bir yapıya bürünmüştür. Postmodernist filozoflar, bu durumun temelinde dilin ve kavramların göreceli doğasının yattığını ileri sürmektedirler. Anlamanın sabit bir yapıya sahip olmaması ve dilin bağlamsal niteliği, bireylerin gerçekliği farklı biçimlerde yorumlamasına yol açmaktadır. Bu süreç, toplumdaki ortak değerlerin ve anlam dünyalarının parçalanmasına neden olmuş; kültürel çoğullukla birlikte ideolojik kutuplaşmaları da derinleştirmiştir. Ortak bir anlam zemininin kaybı, toplumsal bütünlüğü tehdit eden bir güven krizine yol açmakta; bireyler arası ilişki ve dayanışmayı zayıflatmaktadır. Bu nedenle, anlamın yeniden inşası, hem bireyler arası iletişimi güçlendirmek hem de daha etik, kamusal faydayı önceleyen bir bilgi anlayışı geliştirmek açısından zorunlu hale gelmiştir. Anlamanın bu şekilde yeniden yorumlanması, toplumsal uyumu artıracak yeni iletişim ve iş birliği modellerinin geliştirilmesine de olanak tanıyacaktır (Bayram,2006,s.3).

Ānanda perspektifinden bakıldığında, bu boşluk “içsel doluluk” ile doldurulabilir. İçsel doluluk, bireyin kendi deneyiminden kaynaklanan ve dışsal değerlerden bağımsız bir tatmin halidir. Hint felsefesinde Ānanda, “her yönden mutluluk” anlamına gelir ve varoluşun özülle uyum hâlini simgeler (Flood, 1996). Bu bağlamda Ānanda, geçici hazlardan veya dışsal başarı kriterlerinden bağımsız, sürekli ve derin bir tatmin kaynağı olarak tanımlanabilir. Öznenin içsel kaynaklarına yönelmesi, kendi benliğinin özünü fark etmesi ve bu farkındalıkla yaşamına yön vermesi, Ānanda’nın içsel doluluk anlayışının temelini oluşturur.

Postmodern birey, boşluğu genellikle olumsuz bir deneyim olarak algılasa da, Ānanda perspektifi bu boşluğu bir potansiyel alan olarak görür. Boşluk, bireyin kendi içsel dünyasını keşfetmesine, farkındalık geliştirmesine ve yaşamla daha bütünlüklü bir ilişki kurmasına olanak tanır. Özellikle meditasyon, bilinçli farkındalık uygulamaları ve ruhsal pratikler, boşluğun deneyimlenmesini ve bu deneyimden

anlam çıkarılmasını sağlar. Bu anlamda, boşluk artık bir kriz değil, bireyin kendi anlamını ve bütünlüğünü yeniden inşa edebileceği bir fırsata dönüşür.

Ayrıca, içsel doluluk kavramı sadece bireysel tatminle sınırlı kalmaz; varoluşsal, etik ve estetik boyutlar içerir. Varoluşsal boyutta, birey kendi kimliğini ve yaşamın anlamını derinlemesine sorgular ve boşluk deneyimi bu sorgulamanın zeminini oluşturur. Etik boyutta, içsel doluluk bireyi daha bilinçli ve sorumlu eylemlere yönlendirir; estetik boyutta ise yaşamın deneyimlenme biçimi ve güzellik algısı zenginleşir (Wilber, 2000).

Sonuç olarak, Ānanda'nın içsel doluluk anlayışı, postmodern boşluk karşısında bir çözüm ve yönelim sunabilme imkanı taşımaktadır. Bu yaklaşım, bireyin yalnızca eksiklik ve kayıptan ibaret bir dünyada var olmasını engelleyebilir aynı zamanda onu kendi içsel kaynaklarını keşfetmeye, anlamı yeniden inşa etmeye ve yaşamda bütünlük bir tatmin düzeyi elde etmeye davet etmektedir. Böylece, boşluk ve doluluk arasındaki etkileşim, postmodern bireyin ruhsal ve varoluşsal dönüşümünde merkezi bir rol oynamaktadır.

3.3. Ananda Kavramının Varoluşsal, Etik ve Estetik Boyutları

Postmodern birey, kendi varlığının anlamını sorgulamak durumunda kalır; kim olduğu, yaşamın amacı ve kendi özünün doğası gibi sorular sıkça gündeme gelir. Bu sorgulamalar, çoğu zaman yalnızlık ve belirsizlik hissiyle iç içe geçer. Ancak Ānanda perspektifi, bu soruları yalnızlık kaygısıyla değil, birlik ve içsel doluluk çerçevesinde ele alır. Öznenin kendi içsel kaynaklarını keşfetmesi, varoluşsal anlam arayışında bir yol gösterici işlevi görür (Wilber, 2000).

Postmodern dönemde büyük evrensel normların erimesi, bireyin karşılaştığı etik sorumlulukları daha karmaşık hâle getirir ve bir “etik boşluk” oluşturabilir. Ānanda perspektifi, etik eylemi sadece toplumsal kurallara uyum olarak değil, öznenin bilinçli, sorumlu ve özgürce hareket etmesiyle ilişkilendirir. Bireyin eylemlerini içsel bütünlüğü ve farkındalığıyla uyumlu hâle getirmesi, etik sorumluluğun temelini oluşturur.

Estetik deneyim yalnızca güzelin algısı ile sınırlı değildir; yaşamın algılanış biçimi, deneyimin yoğunluğu ve anlamla olan ilişkisi de estetik boyutun önemli unsurlarıdır. Ānanda perspektifinde estetik deneyim, öznenin içsel farkındalık ve

bütünlük düzeyiyle zenginleşir. Böylece yaşamın her anı, sadece bir gözlem değil, bilinçli bir deneyim ve içsel tatmin kaynağı hâline gelir. Bu üç boyut bir araya geldiğinde, Ānanda perspektifi postmodern bireyin hem varoluşsal hem de etik ve estetik anlamda bütünleşik bir yaşam deneyimi geliştirmesine imkân tanır. Birey, içsel doluluk ve bilinçli farkındalık aracılığıyla yaşamı yeniden anlamlandırabilir ve sadece bir varlık olmanın ötesinde, bütünleşik bir özne olarak varlığını sürdürebilir.

3.4. 21. Yy.da Ananda Deneyiminin Olanağı

21. yüzyıl, hızla değişen bir dünya ve sürekli dönüşen toplumsal yapılarla karakterizedir. Dijital iletişim, sosyal medya ve küresel etkileşimler, bireyin yaşamını sürekli gözlem altında tutarken, ilişkileri yüzeyselleştirme eğilimi ve kimliklerin akışkanlaşması, postmodern bireyin yalnızlık ve anlam boşluğu deneyimini derinleştirebilir. Modern yaşamın karmaşık ve hızlı ritmi, bireyin kendi içsel dünyasıyla bağlantı kurmasını güçleştirebilir ve varoluşsal soruları öne çıkarır. Ancak, bu koşullar aynı zamanda Ānanda deneyimi için yeni fırsatlar da yaratmaktadır. İçsel farkındalık uygulamaları, meditasyon, mindfulness ve diğer ruhsal pratikler, bireyin kendi özüne dönmesini, zihinsel ve duygusal süreçlerini gözlemlemesini ve içsel doluluğu deneyimlemesini mümkün kılar (Germer, Siegel & Fulton, 2005). Teknoloji ve bilgi erişimi, bu uygulamaların daha geniş kitleler tarafından uygulanabilmesini kolaylaştırmakta ve postmodern bireyin Ānanda deneyimine ulaşmasını desteklemektedir. Dolayısıyla, 21. yüzyılda Ānanda deneyimi, yalnızca bireysel bir kaçış veya rahatlama aracı değil, aynı zamanda anlam, bütünlük ve içsel tatmin arayışının etkin bir yolu olarak değerlendirilebilir. Boşluk ve belirsizlikler, bilinçli farkındalık ve içsel doluluk yoluyla dönüşebilir; birey, bu süreçte hem ruhsal hem de varoluşsal açıdan zenginleşebilir. Böylece, postmodern çağın getirdiği zorluklar, Ānanda perspektifiyle anlam ve bütünlüğe dönüştürülebilir.

Postmodernizm, eski düşünce kalıplarını sorgulayarak ve anlamın sabit olmadığını, aksine göreceli ve değişken olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşünce akımında, tek bir doğruya veya anlamaya dayalı kesin bir gerçeğe ulaşmanın mümkün olmadığı düşüncesi ortaya çıkar. Bunun yerine, anlamın şahsi tecrübelere, kültürel farklılıklara ve dilin yapısına bağlı olarak değiştiği kabul edilir. Ancak bu noktada evrensel ve üzerine uzlaşa sağlanmış bir anlamın kaybından da söz

edebilmektedir. Özellikle Habermas'ın postmodernizm üzerine görüşleri anlamın yitimine dair eleştirel bir yaklaşım olması açısından önem taşımaktadır. Postmodernizmin öne çıkardığı öznelcilik ve bireycilik gibi unsurların, mantık ve sözün üstünlüğünün yıkılmasıyla sonuçlanması, onun demokratik değerlere olan bağlılığını zayıflatan bir etki olarak görülebilmektedir. Öznelcilik ve bireycilik, bireyin kendi deneyimlerine ve duygularına dayanarak gerçeği şekillendirebileceği fikrini güçlendirmesine dair bir alan açabilirken, aynı zamanda evrensel gerçeklik kavramını sorgulamaya açık bir zemin oluşmasına sebep olabilmektedir. Bu durum, toplumsal anlaşma ve iletişimde sorunlara neden olabilmektedir çünkü ortak bir gerçeklik temeli olmadığında, demokratik tartışma ve karar alma süreçleri de sekteye uğramakta ve zarar görmektedir. Ayrıca, mantık ve sözün yerine retorik ve yazının üstünlüğünün benimsenmesi, iletişimde objektif ve mantıksal bir temelin yerine duygusal ve ikna edici argümanların öne çıkmasına neden olarak demokratik süreçlerde doğru ve etkili kararların alınmasını neredeyse imkânsız hale getirebilmektedir (Ayparçası & Kırılmaz, 2016, s.46).

Modernizmin eleştirisinde insanlığın ortak değerlerinin ve anlam bütünlüğünün karşısında merkeziyetçi ve çoğulculuğu reddeden bir konumlanış olduğunu belirtmiştik. Postmodern dönemde ise çoğulcu ve farklılıkların da alan bulduğu bir dünya görüşüne karşın anlamın ve değerlerin yitimiyle karşı karşıya kaldığı da bir hakikattir. Değerlere ve hakikate yönelik bu olası tehdidin yalnızca teorik değil elbette bireysel alanda ve yaşam alanında da etkili olduğu gözlemlenmektedir. İnsanın sabit bir değerler sisteminden uzaklaşmasıyla ve anlamın yitimiyle birlikte değerlerin yitimi de nihai bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada modern ve postmodern durumun açmazlarını aşabilmek için yeni bir paradigma ve dünya görüşünün gerekliliği kaçınılmaz bir kriz olarak karşımızda durmaktadır. Meta anlatıların son bulduğu postmodern durumdan sonra tekrar meta anlatılara dönmek yerine bir yaşam felsefesinin gerekliliği elzemdir. Yaşam Felsefesi, Antik dönemlere kök salan ancak XIX. yüzyılda öne çıkan bir felsefi disiplindir ve modern bilimin ve pozitivist yaklaşımın yükselişiyle beraber ortaya çıkmıştır. Bu felsefe, doğa bilimlerinin mekanik ve pozitivist yaklaşımlarına karşı insan merkezli bir perspektifi savunmaktadır. Almanya'da Wilhelm Dilthey gibi düşünürler, insanla ilgili konuları sadece ampirik ve nesnel bir şekilde değil aynı

zamanda daha derin ve öznel bir bakış açısıyla ele alma taraftarı olmuşlardır (Dilthey, 1999, s.15).

Henri Bergson, pozitivist görüşün karşısına insani değerleri koyarak, yaşamın sürekliliğini ve dinamizmini vurgulamış, determinist ve pozitivist yöntemlerle insanı anlama konusunda yeterli açıklamaların yapılamayacağını belirtip, felsefenin dış dünyadaki nesnelerden ziyade, insanın iç dünyasına yönelmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yüzden, kişisel deneyimlerin çeşitliliği ve öznelliği yaşam felsefesinin temel konularından biri haline gelir. Bergson'un düşünceleri, yaşam felsefesinin oluşumunda önemli bir rol oynar. Dolayısıyla, insan hayatı ve hayat kavramı, felsefenin temelini oluşturmaktadır (Yeşilçayır, 2002, s.2).

Antik kökleri olduğunu belirttiğimiz bu yaşam felsefesi görüşünü Hindistan'ın kadim öğretisinde de görmekteyiz. Günümüzde kullanılan Hinduzim isimlendirmesi esasen Hindistan halkının yaşayış biçimini ve töresini tanımlamak için kullanılan Batı menşeli bir adlandırmadır. Hindistan halkı, dini nitelikler de barındıran yaşam felsefelerini Sanatana Dharma olarak adlandırmaktadırlar. Sanatana Dharma ebedive ezeli yol anlamındadır (Kutlutürk, 2015, s.3).

Sanatana Dharma değerlerin ve yaşamın temeli olarak bireysel benliklerin ve farklılıkların tanınmasının yanı sıra bireyler arasındaki karşılıklı ilişkilerin önemini vurgulamaktadır. Her değer ve düstur birlik felsefesinde temellenir ve bu birliğin bir başka ifadesi olan evrensel sevgi öğretisi de bahsedilen birliğin kökenlerinden biri olmaktadır. Her varlıkta içre bulunan Atmanın bilgisine eren kimse, cehaletten kurtularak yalnızca insanları kapsamayan bir kardeşlik bilinciyle küçümseme, şüphe gibi kötücül duygulardan arınır ve böyle bir öğretinin bilinciyle barışın temelini oluşturabilir. Yani yaşam felsefesinin gerekliliğini ortaya çıkaran sorunsalın esas olarak bir çoğunluk, azınlık veya anlam yitiminden ziyade bir birlik ve uzlaşma zemini olduğunu söyleyebiliriz. (Sanatana Dharma, 1904, s. 270). Hint felsefe geleneğinde felsefenin yaşam içindeki varlığı yalnızca teorik bir egzersiz olarak değil aksine günlük hayata uygulanabilir ve pratik bir disiplin olma niteliği taşımaktadır. Hint felsefesinin amacı sadece bilgelikle sınırlı olmamakta, aynı zamanda insanlığın özgürlüğünü sağlayacak hakikati öğrenmek de bu felsefenin temel öğretisi konumundadır. Bu noktadan yola çıkarak yaşamı temel alan Hint felsefesinin sadece bireysel bir fayda sağlamakla kalmayıp, toplumun ve insanlığın genel refahını

artırmayı amaçladığını da ifade edebiliriz. Hint felsefesi sadece somut sonuçlar elde etmeye odaklanan bir pragmatik bakış açısından daha fazlasını içermekte ve daha derin ve evrensel bir anlam arayışıyla beslenmektedir. Bu özellikler, Hint felsefesinin sadece felsefi düşünme pratiği değil, aynı zamanda yaşam pratiği olduğunu vurgulamaktadır. İstirap verici dünyanın karmik döngüsü olan Samsaradan özgürleşmek, Hindistanın felsefi ve dini geleneğinin paylaştığı bir öğretilerdir. Batı geleneğinin felsefi birikiminden farklı olarak Hindistan’da felsefe ve din yaşamla son derece pratik bir etkileşim içindedir. Felsefi etkinlik diğer birçok uygarlığın düşün dünyasından insanın ıstıraplarına etkin eylem taşıyan bir çıkış yolu sunması açısından ayrılmaktadır (Hiriyanna, 2011, s.11).

Teori ve pratiğin iç içeliği ile birlikte insanın ve günlük yaşamın çıkmazlarına sunduğu yeni yollar bu felsefenin yaşamdan kopuk aşkın bir öğreti olmadığını bir göstergesidir. Bu anlamda nihai kurtuluş olarak yaşam felsefesiyle yaşamın içinde birleşmek özgürlük için hayli elzem olmaktadır (Radhakrishnan & Moore, 2004, s.7).

Bir yaşam sanatı olarak adlandırılan bu felsefi sistemde bireylerin farklılıklarına değinilirken onların günlük ıstırapları da söz konusu edilmektedir. Zira bireylerin ötekiden yalıtılmış bir hakikate sahip olduğu düşünülememektedir. İnsan kendi varlığını ötekiyle tanımlama zaruretindedir. Ancak bu bireyin biricikliğinin yitimi anlamına gelmemektedir. Tam aksine birey ötekiyle öznelliğini varlığını tamamlar. Böylece yeniden antik felsefelerden günümüze değin anlam sorununun serencamını incelediğimizde evrensel olarak tüm insanlığın ve canlılığın paylaşacağı ortak bir zeminin ve hedefin gerekliliği tekrar ön plana çıkmaktadır. Bu noktada Hint felsefesi kavramlarından biri olarak ananda kavramı üzerinde durulabilir. Zira bu kavram bir yaşam hedefi olarak bireyselliği yadsımadan, mutlak haz durumunun varlığı hakkında bir izlek sağlamaktadır. Kavramı filolojik olarak şu şekilde inceleyebiliriz: Ânanda, Sanskritçede â önekiyle türetilmiş bir kelime olup, nanda köküne dayanmaktadır. Â öneki, bir fiil eyleminin gerçekleştiği yeri işaret ederken Âûrama, bir kişinin çalıştığı yeri ifade eder. Ârama, birinin keyif aldığı veya dinlendiği yer; Âkara, şeylerin kaynaklandığı veya dağıldığı yerdir. Bu bağlamda, ânanda, kişinin mutluluğu bulduğu bir yeri ifade eder. Bu yer, bir oğul, bir dileğin gerçekleşmesi, bir kozmik gerçeklik ya da bireysel keşif olabilir. Ânanda, rastgele bir mutluluk hissi veya amaçsız bir haz hali değildir. Bilinçli bir şekilde odaklanılmış ve

ima edilen bir nesneye yönelmiş bir mutluluğu temsil eder. Bu, mutluluğun yalnızca bireysel bir duygudan öte, derin bir farkındalık ve ruhsal bir bağ ile ilişkili olduğunu gösterir (Buitenen, 1979, s.32). Bu ruhsal bağın varlığı bir tür katılma gerektirmemektedir. Aksine bunun tecillisinin imkanı bireyin yaşamın olanaklılığını yadsımamasıdır. Ananda, bu özgürlüğü bir nevi manevi anlamda somutlaştırabilir. Ananda, bireyin kendi iç dünyasında, toplumsal normların ve baskıların ötesine geçerek, özgür bir şekilde huzura ve mutluluğa ulaşması anlamına gelebilir. Ananda hali mutluluk, iyi düşünceler ve iyi eylemlerle sağlanabilmektedir. Zihnin olumlu bir şekilde yönlendirilmesi, insanın içsel huzuru ve mutluluğu deneyimlemesi için bir anahtar olarak görülür. Ayrıca bu mutluluk yalnızca bir zihin durumunu değil yaşamın her alanında kendini gösteren bir ahenk olarak da tanımlanabilir. Burada da postmodern dönemin getirilerinden olan çoğulcu demokratik imkan ile uyum görebilmekteyiz (Dvaita Vedanta, 1975, s.). Postmodern dönemde anlamın da yitimi ve bunun sonucunda tüketim çağının da getirileriyle birlikte çağın insanının yoğun bir şekilde bir mutluluk alıcısı haline geldiğini ifade edebiliriz. Bu anlam yitiminin başlıca gerekçelendirmesi olarak ortak bir hakikatin olmayışı ve ek olarak kapsayıcılık ve tek sesliliğin ortadan kalkmasıyla toplumların hem birbirlerine hem kendi içlerindeki yabancılaşmaları gösterilebilir. Baudrillard bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: Bu içerik erimesi, anlam emilmesi, iletişim aracının giderek anlamsızlaşması, iletişim diyalektiğinin tamamının modele özgü kısır döngüleşmiş bir biçim içinde tamamıyla eriyip gitmesi, toplumsalın kitleler içinde için için kaynarak bir felâket duygusuna yol açması, insanın umutsuzluğa kapılmasına neden olmaktadır (2011, s. 123).

Günümüzde, kapitalist sistem ve tüketim kültürü, maddi zenginlik ve dışsal tatmin arayışını teşvik ederken, ruhsal tatminsizliğin ve mutsuzluğun da doğrusal olarak arttığını söyleyebilmekteyiz. Ancak, gerçek mutluluk ve iç huzurun, dış koşullardan ziyade içsel keşif ve ruhsal gelişimle elde edilebileceği düşüncesi birçok disiplinde öne çıkan bir teori olmakta ve gerçek mutluluğun dışsal faktörlere değil, içsel keşfe dayandığına dair antik çağlardan günümüze kadar düşünsel alanda varlığını devam ettiren kendini bil öğretisi bireylerin daha tatmin edici ve evrensel anlamda anlamlı bir yaşam sürmelerine yardımcı olabilir (Özkan, 2020, s.2).

İçe dönük düşünme, pek çok bakımdan idealist bir eğilime doğru yol açmıştır. Bu sebepten, Hint düşüncesinin çoğu idealizme yakındır. Ancak birçok ekol aralarındaki farklılıklara ve ayrışmalara rağmen tek bir hakikat olduğu yönünde uzlaşmıştır diyebilmekteyiz. Hint düşüncesindeki eğilim genellikle tek ilkeye yöneliktir. Hemen hemen bütün Hint felsefesi ekolleri, hakikatin son kertede bir ve ruhsal olduğunu kabul etmektedir. Farklı sistemler zaman zaman ikili veya çoklu düşünceleri benimser; lakin bunlar bile genellikle tek bir karakter taşır. Hint felsefesi içinde barındırdığı tüm ekoller ile yaşamın anlamı konusunda bir konsensüs sağlamıştır. Dünyevi olan karşısında iradi bir üstünlük sağlayan ve bu bağlardan özgürleşen bireyin kendini gerçekleştirme yolunda adım atarak, içinde bulunduğu çağların krizlerinden kurtulmasının, bu öğretinin insan için açtığı bir başka anlam patikası olma niteliğini taşıdığı söylenebilir. Bu bir kaçış felsefesi değildir ancak yeni bir çözüm ve anlam arayışıdır. Çünkü kişi, belirttiğimiz üzere evrenselden bağımsız değildir (Radhakrishnan&Moore, 2004, s.8-12).

Postmodernizm, tek bir doğruya dayalı düşünsel konjonktürleri sorgulayarak görecelik, belirsizlik ve çoklu gerçeklik anlayışını ön plana çıkarmaktadır. Ancak bu yaklaşım, çoğu zaman Batı merkezli yorumlamanın sınırları içinde kalır. Bu noktada Hint felsefesi – özellikle Vedanta ve Yoga – devreye girerek, postmodernizmin bu kavramlarını daha derin ve evrensel bir bakışla tamamlayabilme imkanını yaratmaktadır. Vedanta, tüm varoluşun birbiriyle bağlantılı olduğunu savunarak parçalı hakikat anlayışını bütüncül bir yapıya dönüştürür. Yoga ise bireyin içsel dünyasına yönelmesini, farkındalık ve dönüşüm yoluyla toplumsal sorunlara bireysel düzeyde katkı sunmasını sağlamaktadır. Sonuç olarak, Hint felsefesi postmodern düşünceyle birleştiğinde, hem bireysel hem de toplumsal sorunlara daha kapsamlı çözümler geliştirmek mümkün hale gelir. Bu doğu-batı sentezi, günümüzün karmaşık dünyasında anlam arayışına yeni bir yön verebilir (Yeşilçayır,2022,s.59).

3.5. Anlamın Yeniden İnşası: Sessizlik, Bilinç ve Neşe kavramları

Postmodern birey için anlam, sıklıkla dışsal referanslara dayalıdır: toplumsal normlar, kültürel değerler ve hızlı değişen beklentiler yaşamı şekillendirir. Ancak bu referanslar artık tutarlı ve evrensel değildir; büyük anlatılar (“meta-narratives”) çözülmüş ve sabit anlamlar erimiş durumdadır (Lyotard, 1984). Bu bağlamda anlam,

yeniden inşa edilmesi gereken bir süreç olarak ortaya çıkar. Ānanda perspektifi, bu yeniden inşa sürecinde üç temel kavrama işaret eder: sessizlik, bilinç ve neşe.

Sessizlik, yalnızca gürültünün yokluğu değil, aynı zamanda büyük anlatıların artık anlam veremediği bir dünyada bireyin içsel alan yaratma pratiğidir. Lyotard'ın postmodern teorisine göre, meta-narratiflerin çöküşü, bireyin yaşadığı anlam boşluğunu derinleştirir; sessizlik ise bu boşluk karşısında bir direnç ve farkındalık zemini oluşturur.

Bilinç, bireyin kendi deneyimlerini fark etmesi ve yaşamını bilinçli olarak anlamlandırmasıdır. Nietzsche'ye göre, "İnsan kendi değerlerini yaratmalıdır" (The Gay Science, 1882). Bu perspektif, bireyin kendi dünyasını üretmesi ve anlamlandırması için bir özgürlük alanı sağlar. Birey, kendi değerini belirleyerek yaşamında bir bütünlük inşa eder ve kendi yaşamını yaratıcı bir süreç olarak deneyimler.

Neşe, yalnızca geçici haz değil; yeniden üretilen ve birey tarafından anlamlandırılan dünyadan kaynaklanan kalıcı bir tatmindir. Ānanda perspektifinde neşe, bireyin kendi içsel kaynaklarını ve varoluşsal bütünlüğünü fark etmesiyle ortaya çıkar. Birey, yaşamı bilinçle deneyimlediğinde, içsel uyum ve bütünlük bir neşe olarak açığa çıkar; bu, Spinoza'nın evrensel doğa ile uyumda deneyimlenen neşe ile paralellik gösterir.

Sessizlik, bilinç ve neşe bir araya geldiğinde, postmodern birey dışsal referansların yetersizliği karşısında anlamı yeniden inşa edebilir. Bu kavramlar, bireyin yalnızlık ve boşluk karşısında içsel bütünlüğünü yeniden kazanmasına ve yaşamda kalıcı bir anlam ve tatmin bulmasına olanak tanır.

3.6. Postmodern Bireyin Dönüşüm Olanağı

Postmodernite, bireyi sıklıkla parçalanmış, akışkan ve anlamı belirsiz bir konumda bırakır. Geleneksel büyük anlatıların çöküşü, sabit kimlik modellerinin erimesi ve sürekli değişen toplumsal ilişkiler, bireyin varoluşsal boşluk ve yalnızlık deneyimini yoğunlaştırır (Lyotard, 1984). Bu bağlamda, birey sık sık yönünü kaybetmiş ve anlam arayışında zorlanmış hisseder.

Postmodern dönemde farklılıkların ve söylemlerin çeşitliliği kendini meta anlatıların içinde konumlandırılamayan kesimler için bir alan açmış olsa da tüm bu

çok seslilik ve ifade biçimleri kendi içinde bir dil oluşturmuş ve böylece paylaşılan evrensel anlam da yitmiştir diyebiliriz. Bu yitimin sonucunda da bireyselleşmenin en yoğun iki etkisinin arzuların tatminine yönelik eğilim ve mutsuzluk olduğunu ifade edebiliriz. Arzular, bireyin kendini değiştirmesini ve geliştirmesini sağlayan bir araç olabilirken aynı zamanda, arzuların kaynağı olan cehalet, gerçeklikten uzaklaşmamıza neden olmaktadır. Gerçeklikten uzaklaşmamız, arzularımızı elde ettiğimizde bile doyuma ulaşamamamıza ve sürekli bir arayış içinde olmamıza yol açmaktadır. Hint öğretisinde bu çıkmazın bir cehalet (avidya) hali olması, nesnelerin ve deneyimlerin gerçek doğasını anlamamızı engellemekte ve içsel gerçeği kavramaya ve bireyin kendi özünü keşfetmesine yönelik bir çaba olarak "Zat'ınZat-olmayan'da Görülmesi"ni engellemektedir (Coomaraswamy,2000,s.97- 98).

Bireyin görünüşlere yani yanıltıcı Maya'ya saplanıp doğası gereği tatmin olmayacak arzularının güdümüyle hareket etmesi aynı zamanda mutsuzluğunun da besleyicisi olmaktadır. Advaita Vedanta okulunun önde temsilcilerinden olan Shankara, Upanişadlara dayandırdığı birlik felsefesinde insanların büyük bir kısmı için koşullara ve çağlara göre değişen yanıltıcı bir görünüşler dünyasının geçerli olduğundan söz etmektedir. Anca hakikatin sürekli değiştiği görünüşler/maya alanında seyyal bir hedef haline gelen anlamın da sürekli değişime uğrayacağını öngörerek hakikatin bir söylem durumuna sıkışmak yerine değişmez ve yok olmaz bir nitelikte olacağını belirtmiştir. Aydınlanmış bir bilinç/ruh avidyadan yani cehaletten kurtulduğu zaman kendi benliğini (atman) söze dökülemeyen mutluluk hali olan bir birlik olarak algılamaya başlamaktadır (Kalm, 2016, s.38).

Bu birlik evrensel ile olan bağın da bir başka ifadesi olmaktadır diyebiliriz. Hakikatlerin birliği gibi Atman da Brahman ile birdir. Kendini bil öğretisindeki şuurluluk halinin göstergesi olan ilahi bir isimdir. Ve Shankara'nın hakikat görüşü gibi değişmez bir yapıdadır. Atmanın tüm var olanlarda aynı olan öz anlamı kast sisteminin bir rasyonelleştirilme çabasını da içinde barındırmaktadır. Brahman ile Atman özdeşliği birçok Hindu düşünürü tarafından evrensel değerlerle ilişkilendirilmiştir. Özdeşlik doktrini, insanların kendilerini başkasında görmesi ve başkalarına kendileri gibi davranması gerektiğini vurgular. Bu da evrensel bir değer olan insanlık ve empati kavramlarıyla uyumludur. Vedanta'ya göre, herkesin içsel özü aynıdır ve bu nedenle herkes mutlak olarak eşittir. Ruhun tanrısallığı ve

özgürlüğü, demokratik değerlerin ve farklılıkların kabul edilmesini teşvik eder. Ancak, bazı eleştirmenler Brahman-Atman özdeşliğine karşı çıkmışlardır. Özellikle, her şeyin birbiriyle aynı olmasının ve gerçek varoluşun bu özdeşliği fark etmekle sınırlı olmasının, mantık hatalarına neden olabileceği belirtilmiştir. Bu tür eleştiriler, dünyanın gerçek olmadığı, iyilik ve kötülüğün ortadan kalktığı bir durumun insanları totolojiye götürebileceğini öne sürmektedir (Avcı, 2019, S.117- 119).

Kadim Upanişad felsefesinde ve ekollerinde kendini bil öğretisi kurtuluş ve özgürleşme ile doğrudan etkileşim halindedir. Kendini bilerek evrensel ile kurulan bağın aynı zamanda bir mutluluk ve sevinç yolunda bir öğreti olma niteliği taşıması, dünyayı ıstırap alanı olarak gören bu düşün sisteminin kısır bir öğreti olmadığını aksine yaşamı önceleyen bir yöne sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Upanişad felsefesine bir eleştiri olarak ortaya çıkan Budist ekol bir sevgi ve şiddet karşıtı olan Buddha'nın sözcülüğünde ortaya çıkmıştır. Ancak Buddha ekolünde kurtuluş Upanişad öğretisinden farklı olarak Mokşa kavramıyla değil, Nirvana ile tanımlanır; buna karşın Buddha Nirvana'ya ulaşılması için takip edilmesi gereken bir yoldan söz etmemektedir. Yolun kendisi dışında bir tanım ortaya konulmamakta ve Nirvana sözlerle tanımlanamamaktadır. Bu yolu sonu yine Upanişad öğretisinden farklı olarak hiçliğe ulaşmaktadır (Sankrityayan, 1998, s.43). Upanişadlar ise insanın samsara döngüsünden özgürleşme yoluyla ölümden sonra gelecek bir mükafatın ya da hiçliğin değil, yaşam içerisinde de erişilebilecek bir sevinç ve mutluluk öğretisinin takipçisi olmuşlardır. Bu felsefede kendilik ortadan kaldırılması gereken bir olgu değil aksine evrensel ile bağ kurmak için dönülmesi gereken bir hedeftir. Bu düşünce, babanın oğluna ve kocanın karısına hissettiği sevginin nedeninin, onların kendisinden başka bir varlık olmadığının içsel bilgisinden ibaret olduğu örneği ile açıklanmaktadır. Bu anlamda Atmanın bilgisine erişmek tüm varlıklara duyulan sürekli bir muhabbet ve sevinç yoluna kapı aralamaktadır (Ruben, 2000, s.130-140). Upanişad Öğretisinde bireyin Samsara döngüsünden özgürleşmesi salt tefekkür yoluyla değil, eylemle de desteklenmektedir. Samsara'nın döngüsünden kurtuluş, toplumdan soyutlanma, oruç ve çile gibi eylemlerle aranabilmektedir. Ancak sadece eylemden kaçınmak özgürlüğe ulaştırmaz. Önemli olan eylemin sonuçlarından el çekmektir. Kişi, ödül arzusu ve gurur gibi duygulardan uzak durmalı ve hakikatin bilgisini alçak gönüllülükle kabul etmelidir (Knott,2000,60-61).

Dünyevilik ile ruhani yaşam, aslında birbirine karşıt durmamaktadır. Ancak dünyevi duygulanımlara cehalet ile bağlı olmak sorun teşkil etmektedir. Çalışma, Tanrısal bilgiye ulaşmaya bir araçtır; tutkudan arınmış her eylem, bu bilgiye yaklaşmanın bir yolu olabilmektedir. Yaşamdan değil, yaşam anlayışından vazgeçmek gerekir. Çalışma ve feragat, içteki özü (Atman) ve dıştaki Tanrı'yı tanımak ve onların aynılığını anlamak için bir amaca hizmet eder. Çünkü Atman, Tanrı'nın kendisidir ve Tanrı her şeydir (Işım, 2006, s.35).

Kişi Atmanının uyanışına erişebilirse artık ahlaki kurallara bağımlı kalmak zorunluluğundan da kurtulmaktadır. Çünkü bu kurallar yanıltıcı olan görünüşlerin bir ifadesidir. Evrensel hakikatin birleştiriciliği bireyi, yine dünyevi olana bağlayan yasak ve yasalardan da özgürleştirmektedir. (İplikçi, 2015, s.58) Hint düşün geleneğinin insanın ve evrenin temel uyumunu anlama çabasında bireyin evrensel bu uyumunun vurgulanışını, insanın yerini ve rolünü evrenin büyük bütünü içinde anlamlandırma denemesini görmekteyiz. Bu anlayış, salt teorik bir egzersiz olmamakta aynı zamanda duygusal ve eylemsel bir uyumu da içermektedir. Hint düşüncesinde, evrenin temel birliği, sadece düşünce düzeyinde değil, aynı zamanda insanın yaşamının merkezinde bir hedef olarak görülmektedir (Tagore,2000,s.6-8). Meta anlatılara şüpheyile yaklaşmak ve her türden evrensel felsefe biçimlerine karşı kuşku ile tavır almak postmodern dönemin bir karakteristik özelliğidir. Lyotard, postmodernizmin kendisinin büyük anlatıların son bulduğu yerde ortaya çıkan bir anlatı olduğunu ve kendi anlatısını meşru kılmak adına evrensel tüm anlatılara modern dediği yönünde eleştiride bulunmaktadır. Büyük anlatıların totalitarizme sebebiyet veren bir dünya yorumuna yol açacağını da ayrıca ifade etmektedir (Yıldız, 2015, s.8- 11).

Ancak Sanatana Dharma bir üst anlatı değil yaşayan ve dönüşen bir yaşam felsefesi olma niteliği taşımaktadır. Bu anlamda postmodern dönemin kendi çıkmazlarına bir cevap olma niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Ayrıca Hint felsefesinde ve özel olarak Upanişadlarda herkesin aynı özü taşıdığını belirttiğimizde bu düşünce herkesin eşit kabul edilebileceği bir çoğulculuğa ve empatiye alan açmakla birlikte postmodern dönemde meşru önermelerin ötekini sen olarak içermesi gerektiği düşüncesiyle de benzeştiği ifade edilebilmektedir. Bu anlamda ne

postmodernizm ne de Sanatana Dharma felsefesi tepeden inme bir buyruk konumunda değildir diyebiliriz (Yıldız,2015, s.4).

Vedalarda bulunan aşkın Tanrı anlayışının, Upanişadların temel öğretisi olan Ben Brahmanım (aham brahman asmi) ve Sen O'sun (tattvamasi) söylemleriyle içkin bir niteliğe büründüğünü belirtebiliriz. Upanişadlar aşkın ilkeler üzerinde değil bireyin kendi benliğini tanıması hususunda bir sistem kurmuştur. Bu sebeptir ki büyük anlatıların son bulduğu dönemde bireyin tepeden inme buyrukları değil kendi içsel yolunu takip edebilmesinin yollarını işaret eden Hint felsefe geleneğinde anlamın yeniden inşası için bir imkân görebilmekteyiz (Güngör & Kutlutürk, 2009, s.37).

Hindistan'ın felsefi düşüncesi, insanlığın evrensel meselelerini ele alırken, aynı zamanda özgün bir yaklaşım sunmaktadır. Hindistan'ın felsefi mirası, İncil'den Rumi'ye, Mesih'ten Lao-tze'ye kadar birçok önemli düşünür ve geleneği içermektedir. Postmodern dönemin açmazlarına bir yorum olması açısından bu antik felsefeye dönüş yeni ufuklar açabilmektedir. Elbette ki doğrudan günümüze uyarlanması çeşitli zorlukları da içermektedir ancak bu kadim öğretiden alabileceğimiz birçok ders bulunmaktadır diyebiliriz. Modern dönem ve sonrasında paradigmanın yalnızca görünen ölçülen ve fayda sağlayan ölçüsünde bireye bir yön tahsis etmesi hakiki anlamın ve bilginin imkanını ortadan kaldırmaktadır (Coomaraswamy, 2012, s.65).

Postmodern bakış açısında bilgi her zaman bir tür tahakküm ilişkisinin bir ürünüdür ve toplumsal yapıların güç dengeleriyle yakından ilişkilidir. Bilgiyi kontrol edenler, kendi çıkarlarına hizmet etmek için bilgiyi manipüle edebilmekte veya kullanabilmektedirler. Ancak Hint felsefi sisteminde işaret edilebilen bir bilgi olmadığından yalnızca bilgiye götüren yollardan bahsedilmektedir. Birey öznel deneyimlerle bilgiye ve özgürlüğe ulaşmaktadır. Bu anlamda da post modern dönemde Hint felsefesinin yeni bir düşün geleneğine alan açabileceğini düşünebiliriz. Postmodern görüş modernitenin kentlilik, bireye yüklenen politika ve dilsel gerçekliğin alanı da dahil olmak üzere birçok konuda vaat ettiklerinden uzaklaştığını ve iflas ettiğini söylemektedir. Ancak postmodern görüş tüm bu tespitlerine rağmen yine de tüm eleştirilerinin teorik düzlemde kaldığı ve anlamsızlık ile karamsarlığa saplandığı bir görecelilik durumuna sıkışmış haldedir. Yine de

Postmodernizmin Batı merkezli modern algısına getirdiği eleştiriler Avrupa dışı toplumların ileri-geri dikotomisinde geri konumda kaldığı modern dönemin aksine Antik felsefede yeni bir anlam ve kavram dünyasına alan açmaktadır (Toprak, 2009, s.28-31). Buna karşın Habermas postmodern düşünceyi “insanı özgürleştirici değer ve kuramları geçersiz kılmaya uğraşan katı bir görüş olarak değerlendirmektedir (Erdoğan&İnanç, 2006,s.5). ,

Yine de postmodernizmin bireyin varoluşuna ve meta anlatıların reddiyle yeni bir paradigmaya alan açtığını söyleyebiliriz. Modern sürecin çözülmesiyle ortaya çıkan anlamsızlık durumunda bireyler, her şey olur (anything goes) düsturuyla, her yönden gelen mesajların etkisiyle, eylemsiz hale gelmektedirler. Baudillard bu duruma toplumsallığın sonu demektedir. Artık gerçekliğin ayrımı bile ortadan kalkmıştır (Möngü, 2013,s.32). Son tahlilde postmodern bireyin olanaklılığı yaşamın kendi olanaklılığı içerisinde sonuçsuz bir deveren halindedir. Nihai bir hakikat olmayışı vurgusu bireyin eylemlerinde bir final hedefliliğini ötelemektedir. Bu noktada genelde Hint felsefesi, özeldeyse ananda kavramı postmodern insanın yaşam koşullarını yadsımayan, başka bir ifadeyle onun özgürlüğünü kısıtlamayan bir hakikat ontolojisi de ortaya koymaktadır. Bu sayede bir yandan yaşamın bizzat kendine bir alt metin sağlamakta diğer yandan da final nedenlerin var olabilmesine imkan sağlamaktadır. Dolayısıyla Hint felsefesi, yalnızca entelektüel bir çaba ya da teorik bir bilgi birikimi değil, bizzat yaşanması ve içselleştirilmesi gereken bir yaşam felsefesidir. İnsanın anlam ve mutluluk arayışı, bu felsefenin temel motivasyonlarından biridir ve bu arayışın sonlanması, ancak pratikte uygulanabilen öğretilerle mümkün olabilir. Hint felsefesi, bireyi mokşa\ananda (kurtuluş) gibi nihai hedeflere yönlendirirken, meditasyon, farkındalık, ahlaki yaşam ve kendini gerçekleştirme gibi yöntemler önerir. Ancak bu öğretilerin gerçekten etkili olabilmesi için günlük yaşamın bir parçası haline getirilmesi gerekir. (Aydın, 2015, s.228).

Antik metinlerde karşımıza çıkan Brahman Sat Çit Ananda kavramı bir gerçeklik yasası anlamına da gelmektedir. Evrensel gerçeklik, şeylerin insanda oluşturduğu farkındalık ve bir bilinçli olma halini imleyen bu üçlü tanım yüksel bir bilinç halidir. Ancak meditatif bir anlamda bir bilinç değil, şeylerin ve olayların anlamlarını yeniden inşa edebilmek adına uyanık olan bir tür bilinç halidir.

Üçlemenin son kelimesi olan ananda ise tüm uyaranlardan bağımsız olarak şeyleri evrensele bağlı olarak ahenk içinde yeniden anlamlandırabilmenin yarattığı sevinçtir. Aynı zamanda buradan evrensel ile kurulan ortak mana bağını paylaşabilmenin yarattığı mutluluktan da söz edebilmekteyiz. Bu mutluluk hali, bireyin yalnızca kendine dönük kalmadan, evrensel hakikati paylaşabildiği bir varoluş biçimidir. Ananda, bireyin Brahman ile birliğinde ortaya çıkar; Brahman'ın bu dünyadaki görünümü ise bilinçli, bedene sahip bir insandır. Bu bağlamda, Ananda'nın ifade ettiği kendi kendine yeterlilik ve özgürlük, Nietzsche'nin felsefesiyle de örtüşür. Nietzsche'de olduğu gibi burada da özgürlük, bireyin kendi varoluşunu kendi elleriyle şekillendirme gücüdür. (Güngören,2016,s26) Kelime anlamıyla Ananda ve Mokşa, sabit bir neşe ve kalıcı mutluluk durumuna işaret ediyor olsa da bu iki kavram yalnızca ulaşılabilir bir duygu durumu olarak değil, aynı zamanda bedensel varlığa sahip insanın bu dünyadaki deneyimleriyle iç içe geçmiş bir bilinç hâli olarak da değerlendirilmelidir. Tüm insanlığın paylaşabileceği bu ortak duygulanım ve bilinçlilik hali üzerinden anlamın yeniden evrensel ortak bir paydada oluşturulabilme imkanını görebilmekteyiz.

Hint felsefi geleneği ile postmodernizmi ortak bir zeminde buluşturan temel değerler arasında izafiyet, çoğulculuk, çeşitlilik ve hakikatin biricik olmaması yer alır. Bu ortak değerlerden hareketle, postmodernizme yeni bir bakış imkânı geliştirilmesi ve Hint felsefesinde insanın nihai amacı olarak tanımlanan Ananda\Mokşa hâlinde öz anlamın keşfinin mümkün olabileceğini vurgulamaktayız. Bu noktadan hareketle hoşgörü, ötekine tahammül ve çoğulcu bir perspektifin benimsenmesi bir zorunluluk kazanmaktadır. Dolayısıyla postmodern düşüncenin çoğulculuğa verdiği değer ile Hint felsefesindeki özgülleşme hedefi arasında ortak bir amaçlılık bağlamında anlamlı bir bağ kurulabilmektedir.(Yeşilçayır,2022,s65)

Postmodern dönemde kadim felsefe geleneklerine yönelmek, özellikle de Hint düşüncesine yeniden kulak vermek, çağımızın ruhsal ve toplumsal bunalımlarına bir yanıt olabilir. Antik bilgeliğe dönüş, hayatın merkezine empati, özgürlük ve çoğulculuk gibi insani değerleri yerleştirebilir. Böylelikle bireyi baskı ve otoritenin ağırlığından kurtaran, onu hem kendine hem de topluma yabancılaşmaktan alıkoyan yeni bir varoluş anlayışı mümkün olabilmektedir. Bu anlayış yalnızca bireysel mutluluğun değil, aynı zamanda toplumsal barış ve denge arayışının da

temelini oluşturmaktadır. Böyle bir bakış açısı, karmaşık ve çalkantılı çağımıza daha anlamlı ve bütüncül bir yaşam yolu sunabilir. Hint felsefesi, insanı yalnızca bireysel bir varlık olarak değil, doğayla ve evrenin döngüsel düzeniyle bir bütün olarak görmektedir. Bu bütünlük içinde bireyin kendini aşması, yalnızca içsel bir keşif değil, aynı zamanda eylemle ve yaşamla iç içe sürdürülen bir varoluş pratiğidir. Bedenli bir varlık olarak dünyada eylemde bulunmak, felsefenin önerdiği özgürleşmenin temel koşuludur. Bu yönüyle Hint düşüncesi, modern bireyin sık sık karşılaştığı anlam boşluğu ve yalnızlık duygusuna karşı güçlü bir alternatif sunmaktadır. Kendini aşma süreci, insanın anlamı yeniden inşa etmesinin bir yolu olarak öne çıkar ve tarih boyunca insanın en temel arayışlarından biri olan mutluluk ve anlam, sadece içe dönük bir yolculukla değil; aynı zamanda yaşamın bütünüyle kurulan derin bağlarla mümkün hale gelmektedir. (Yeşilçayır,2022,s.65) Bu antik felsefede bir imkan olarak okuduğumuz postmodern perspektifle uyumdan özgün ve dikotomilere karşı duran bir yaşam felsefesinin varlığını görebilmekte dolayısıyla da evrensel bir anlamın mümkün olabileceğini çıkarsamaktayız.

Ānanda perspektifi, bu parçalanmışlık hâlini yalnızca bir kriz olarak değil, bir dönüşüm kapısı olarak sunar. Yalnızlık, boşluk ve belirsizlik, artık özne için bir tehdit değil; bilinçli farkındalık, içsel doluluk ve öznel değer üretimi yoluyla anlamlı bir dönüşüm fırsatına dönüştürülebilir. Bu dönüşüm süreci, bireyin kendi içsel deneyimlerini derinlemesine fark etmesi, yaşamını bilinçle organize etmesi ve kendi öznel değerlerini yaratmasıyla gerçekleşir (Wilber, 2000).

Sonuç olarak, postmodern çağın getirdiği belirsizlikler, Ānanda perspektifiyle ele alındığında, bireye hem varoluşsal bütünlük hem de içsel tatmin sağlayan bir süreç olarak yeniden anlam kazanır. Boşluk ve parçalanmışlık, bireyin içsel kaynaklarını keşfetmesi ve yaşamı bilinçli bir şekilde deneyimlemesi için bir fırsat hâline gelir; böylece kriz, dönüşüm ve anlamın yeniden inşasına hizmet eder.

SONUÇ

Postmodern dönemde hakikatin yitimi olgusuna Antik Hint felsefesinin doktrinleri ışığında alternatif yorum arayışında bulunduğumuz bu çalışmada, öncelikle postmodern teorinin öncülleri olarak kabul edilen filozofların ve kuramcılarının düşünsel serencamını incelediğimizde çıkardığımız sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir: İkinci dünya savaşı sonrası dönemin karakteristiğini anlamlandıran Postmodern teori genellikle anlamın, gerçekliğin ve özgürlüğün sabit ve kesin olamayacağını vurgulayan felsefi düşünceler etrafında şekillenir. Nietzsche, Wittgenstein, Kierkegaard ve Derrida'nın düşüncelerini birleştirerek bu dönem açıklamaya çalıştık. Sonuç olarak postmodern paradigma, herhangi bir meta anlatının kabul edilemeyeceğini bireyin özgürlüğünü, dilin dinamik doğasını ve anlamın tarihsel bağlamdaki dönüşümünü vurgulasa da, bu yaklaşımın sürekli belirsizlik ve kayma içinde olması, felsefi olarak büyük bir açmaza yol açmaktadır. Eğer her şeyin anlamı değişken, bağlamsal ve sabit olmayan bir içerikten müteşekkil ise postmodernizmin "gerçek" ve "özgürlük" gibi kavramları üzerine kurduğu yapılar da bir noktada çözümsüzleşir. Bu da postmodernizmin büyük bir eleştiri noktasıdır. Bu sebeple çalışmanın ikinci kısmında anlamın belirsizleştiği bu düzlemde, anlamlı bir toplumsal ya da bireysel aksiyon alabilmenin mümkün olma yollarını kökensel bir araştırma ile cevaplandırmaya çalıştık.

Postmodern dönemde, anlam ve değerlerin kaybolmuşluğuna, çoğulculuk ve farklılıkların ön plana çıkmış olduğuna değinildi. Bu değer kaybı hem teorik hem de bireysel düzeyde hissedilmektedir. Bu sebeple modern ve postmodern düşüncenin açmazlarını aşabilmek için yeni bir paradigma gereklidir ve meta anlatıların sona erdiği bu dönemde, çeşitli düşünürlerden alınan izleklerle Antik kökleri de bulunan bir yaşam felsefesinin önemini vurgulanmaya çalışıldı. Yaşam felsefesi, XIX. yüzyılda öne çıkan, insan merkezli bir yaklaşımı savunan bir felsefi alandır. Yaşam felsefesi Kıta Avrupası'nda Henri Bergson ve Victor E Frankl gibi düşünürlerde sistemli biçimde görülmektedir. Onlar kendi felsefelerinde pozitivist ve determinist yaklaşımların insanı anlamada yetersiz kaldığını ileri sürer. Buna göre yaşamın sürekliliği ve dinamizmi, bu yöntemlerle açıklanamaz. Bergson, felsefenin dış dünyadaki nesnel olgulardan ziyade, insanın içsel dünyasına odaklanması gerektiğini

savunur. Bu bağlamda, kişisel deneyimlerin çeşitliliği ve öznelliği, yaşam felsefesinin temel unsurlarından biri haline gelir. Bergson'un düşünceleri, yaşam felsefesinin evriminde belirleyici bir rol oynamış ve insan hayatı ile yaşam kavramı, felsefenin temeli olarak şekillenmiştir. Antik kökleri olduğunu belirtilen bu yaşam felsefesi, Hint felsefesinin Hint coğrafyasındaki asıl ismi olan Sanatana Dharma yani yaşama sanatı adıyla görebilmektedir. Sanatana Dharma, evrensel değerlerin ve birlik bilincinin temeli olarak kabul edilmiştir ve bu öğreti, insanın doğasının, ilişkilerinin ve evrensel sevginin birliğine dayanır. Bu bağlamda, bireylerin kendilerini tanıması, birbirleriyle olan ilişkilerini geliştirmesi, yalnızca kişisel gelişim değil, toplumsal barışı sağlama hedefini de taşır. Bu öğreti, yaşam felsefesinde yalnızca bireysel bir fayda sağlamakla kalmayıp, toplumun ve insanlığın genel refahını artırmayı amaçlar.

Hindistan'ın felsefesi, Batı felsefesinden farklı olarak, yalnızca teorik bir egzersiz değil, pratik bir yaşam biçimi olarak görülür. Özellikle, Samsara (dünyadaki ıstırap döngüsü) kurtulma amacını güder. Bu bakış açısı, Hint felsefesinin insanlık için sağladığı çıkış yollarını ve özgürlük arayışını ortaya koymaktadır. Sanatana Dharma'nın sadece bireysel bir yaşam felsefesi değil, aynı zamanda toplumsal bir öğretiler; dolayısıyla tüm insanlığa hitap eden evrensel bir anlayışı içerir. Bu öğretilere göre, insanlar sadece kendi benliklerini tanımakla kalmayıp, başkalarıyla barış ve uyum içinde yaşamak için bir araya gelmelidirler. Bu felsefi sistemde, bireylerin ötekilerle etkileşimi ve günlük ıstırapları üzerinde durulmaktadır. İnsan, kendi varlığını yalnızca diğerleriyle tanımlar; bu, bireyselliğin kaybolması anlamına gelmez, aksine özne, ötekiyle tamamlanır ve Antik felsefelerden günümüze kadar, insanlığın ortak bir paydada buluşması gerektiği vurgulanır. Postmodern dönemde anlam kaybı ve tüketim toplumunun etkisiyle, insanlar "mutluluk" arayışına yönelmiştir. Ortak bir hakikatin yokluğu, toplumların hem birbirlerine hem de kendi içlerine yabancılaşmasına yol açmıştır. Hint düşün geleneği aynı zamanda bireyin evrenle olan temel uyumunu anlama çabasını da ontolojik olarak ele almaktadır. Bu anlayış, insanın evrendeki yerini ve rolünü keşfetme sürecini, yalnızca entelektüel bir egzersiz olarak değil, aynı zamanda duygusal ve eylemsel bir bütünlük içinde ele alır. Burada, evrenin birliği, yalnızca soyut bir kavram olmanın ötesinde, insan yaşamının merkezine yerleşmiş bir amaç olarak kabul edilmektedir. Bu bakış açısında, bireyi evrensel düzlemde anlamlandırırken, insanın varlık amacını ve bu amacın

gerçekleştirilmesinde izlenecek yolları da içerir. Ancak bu yollar tepeden inme buyruklar değil değişen dönüşen nitelikte bir yaşam felsefesidir.

Postmodern düşüncede bilgi, her zaman bir güç ilişkisi olarak kabul edilir ve toplumsal yapıların güç dinamikleriyle yakından bağlantılıdır. Bilgiye sahip olanlar, bu bilgiyi kendi çıkarlarını korumak ya da yaymak amacıyla şekillendirebilir ve kullanabilirler. Buna karşın, Hint felsefesindeki yaklaşımda bilgi doğrudan bir hedef değil, bu bilgiye ulaşma yollarının keşfi olarak ele alınır. Birey, kişisel deneyimleri ve içsel farkındalıkları aracılığıyla bilgiye ve özgürlüğe ulaşır. Bu perspektiften bakıldığında, postmodern dönemde Hint felsefesi, bilgiye dair farklı bir anlayış sunarak yeni bir düşünsel çerçeve geliştirme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda bu çalışmada Antik Hint felsefesinde postmodern dönemin içsel çıkmazlarına yönelik bir çözüm olanağını irdelemek hedeflenmiştir. Özellikle Upanişad metinleri, tüm bireylerin aynı özde birleştiğini savunarak, eşitlikçi bir çoğulculuk ve empati anlayışını teşvik etmektedir. Bu görüş, postmodern dönemde ötekinin "sen" olarak kabul edilmesi gerektiğine dair meşru bir öneriyle örtüşmektedir. Hem Hint felsefesi hem de postmodern düşünce, bireylerin farklılıklarını kabul eden ve özgün deneyimlerini ifade etmelerine olanak tanıyan bir anlayışı benimsemektedir. Bu doğrultuda, ne postmodernizm ne de Sanatana Dharma felsefesi, yukarıdan dayatılmış bir buyruk olarak değil, bireysel özgürlük ve etkileşimlere dayalı bir yaklaşım olarak görülmelidir. Bu düşünceler, hem Hindistan'ın felsefi ve dini öğretisinin derinliğini ve genişliğini, özellikle de yaşamla iç içe geçmiş pratik felsefesini anlamayı hem de bu çalışmanın kökensel olarak neden Antik Hint felsefesine dayandırıldığına yönelik de bir açıklamayı olanaklı kılar.

Yapılan araştırmalar ve kaynak analizleri neticesinde kendi doktrinsel doğası gereği sistemli bir felsefe olarak görülmesi de postmodernizm ile Hint felsefesi arasında birkaç önemli paralellik ve farklılık tespit edildi. Her iki düşünce de hakikatin tek ve sabit bir biçimde tanımlanamayacağını, daha çok çoklu perspektiflere dayandığını kabul eder, ancak bu bağlamda farklı ontolojik ve epistemolojik temellere dayanırlar.

Büyük anlatıların çöküşü ve hakikatin sabit bir biçimde var olmayışı ilkesine dayalı postmodernizm ile birlikte hakikat artık evrensel, bütünleştirici bir anlayış olarak kabul edilmez; bunun yerine farklı mikro anlatılar ve yerel hakikatler öne

çıkar. Bu açıdan Hint felsefesi ile postmodern teori arasında benzerlikler bulunur. Özellikle Hint felsefesinin Advaita Vedanta gibi geleneklerinde, tek bir nihai gerçeklik (Brahman) olduğu kabul edilse de, bu hakikate ulaşmanın farklı yolları ve anlayışları vardır. Farklı öğretiler ve uygulamalar, tek bir gerçekliğin farklı yansımalarıdır. Bu da, hakikatin çoklu ve çok katmanlı olduğu fikriyle örtüşmektedir. Vedanta ve diğer Hint felsefi okullarında, gerçekliğin farklı algıları ve bu algıların insanın zihinsel yapısı ve deneyimleri ile şekillendiği vurgulanır. Postmodernizmde de benzer şekilde, hakikat tek bir anlatıda toplanamaz; bireylerin ve toplumların farklı bağlamlarda ürettikleri mikro anlatılar geçerlidir. Bu yönüyle, hakikatin göreceliliği her iki düşünce sisteminde de önemli bir yer tuttuğu görülebilir. Özellikle Budizm de ve Jainizm de, hakikatin çok katmanlı ve çeşitli bakış açılarına dayalı olduğu ifade edilir. Jainizm, her şeyin birden fazla bakış açısıyla görülebileceğini savunur ve bu doğruyu anlamak için farklı perspektiflerin dikkate alınması gerektiğini vurgular. Bu anlayış Lyotard'ın çoklu hakikatler fikrinde de gözlemleyebilir. Ayrıca, Hint felsefesinde dilin ve anlamın gerçeği yansıtmadaki rolü de oldukça önemlidir. Vedanta öğretisinde, dilin gerçekliği yansıtmaktan çok, sadece bir gölge olduğu belirtilmiştir. Yine paralel bir yaklaşımı Wittgenstein'in dil teorisinde de görülmektedir. Wittgenstein dilin anlamını bağlam ve kullanım üzerinden tanımlar ve dilin sınırlılıklarını kabullenir. İlk bölümde ele alınan bir diğer filozof olan Nietzsche'de de özellikle "Tanrı öldü" söylemiyle modernitenin akılcı, bilimsel ve tek tipleştirici anlayışına karşı bir başkaldırıda bulunduğu belirtildi. Nietzsche'nin, Tanrı'nın öldüğünü ilan etmesi, onun zamanında hızla değişen dünyada insanın anlam ve değer arayışındaki dönüşümü simgelemektedir. Çalışmada bu durumun postmodernizmin de temel argümanlarından biri olduğunu tespit edilmişti. Modernizmin evrensel, mutlak doğruları ve anlamları reddederek, daha çok bireysel, görelî ve çoklu perspektifleri benimsemektedir. Yine Nietzsche'nin "üç dönüşüm" aşaması da postmodernizmin bireysel özgürlüğü ve sürekli değişimi vurgulayan anlayışıyla paralellik gösterir. Deve, aslan ve çocuk örnekleri, bir insanın toplumun ve kültürün dayattığı değerleri yük olarak taşımasının ardından, bu değerlere karşı bir isyan ve nihayetinde özgürlük ve yaratıcı bir yeniden doğuş sürecini simgelemektedir. Bu, postmodernizmin sürekli değişen ve sabit olmayan bir gerçekliği kabul etmesiyle örtüşür durumdadır. Nietzsche de özellikle kendi

değerlerini yaratma hususuna odaklanıldığında yine kökensel olarak Hint tefekkürüyle paralellikler bulunduğu saptandı. Hint felsefesi öğretisinde bireyin gerçek benliğini ve nihai gerçeği keşfetmesi için geleneksel dinî otoritelerden veya dünya görüşlerinden bağımsızlaşması gerektiği vurgulanır. Brahman (evrensel ruh) ile bireysel ruhun (atman) birliği, her türlü dünyevi ve dini kısıtlamanın ötesinde bir bilinç düzeyine ulaşmayı gerektirmektedir. Bu, Nietzsche'nin otoriteyi reddetmesiyle benzer bir düşünceyi taşır: Bireyin kendi yolunu bulması için geleneksel değerleri ve inançları aşması elzem durumdadır. Bu bir, özgürleşme ve kendini aşma sürecidir. İnsan, yaratıcı bir güç olarak kendi değerlerini ve anlamını yaratmak durumundadır. Hindistan'daki birçok felsefi okulda, özgürlük ve kendini aşma önemli bir tema olarak yer alır. Yoga, Meditasyon ve Moksha\Ananda (kurtuluş) gibi kavramlar, kişinin kendi ego sınırlarını aşarak, dünyevi bağlılıklardan ve ilkel isteklerden özgürleşmesini amaçlar. Bhagavad Gita'da Arjuna'nın savaşta kendi içsel çatışmalarını aşarak, doğa yasalarına (dharma) uygun şekilde hareket etmesi istenir. Burada da bir anlamda, bireyin özgürlüğü ve kendi içsel potansiyelini keşfetmesi, toplumun ve ego sınırlarının ötesine geçmesini gerektirir. Hint felsefesinde, Atman (bireysel ruh) ve Brahman (evrensel ruh) arasındaki ilişkiyi keşfetmek, bireyin içsel dönüşümünün temelidir. Bu dönüşüm, kişinin yeniden doğuş (samsara) döngüsünden kurtulup Moksha\Ananda (kurtuluş) elde etmesiyle tamamlanır. Samsara'dan Moksha'ya giden yol, bir tür sürekli yenilenme ve içsel dönüşüm olarak görülebilir. Bu süreç, Nietzsche'nin çocuk örneğindeki yaratıcı özgürlüğe yakın bir anlam taşır. Bu paralelliklerden çıkarsadığımız bireyin yeniden değer ve anlam yaratma potansiyelinin egonun aşılması ve tepeden inme buyrukların reddiyle ortaya çıkacağı ve böylece içinde bulunulan doğal yaşama dünyasıyla gerçek ilişkinin kurulabileceğidir.

Bireyin özgür olarak eyleyebilmesinin bir hakikat ile nasıl olup da bir arada bulunacağı sorununun ilksel incelemelerinden birine Kierkegaard da görülmektedir. Kierkegaard'ın felsefesinde, insanın Tanrı ile olan ilişkisi ve akıl ile inanç arasındaki çelişki önemli bir yer tutar. İnsan, Tanrı'nın iradesine karşı gelmeden, aynı zamanda kendi özgürlüğünü ve varoluşunu da korumak zorundadır. Bu içsel gerilim, "sıçrama" (leap of faith) kavramıyla somutlaşır; yani insan, aklın ötesine geçerek Tanrı'ya inanmayı ve teslim olmayı seçer. Hint felsefesinde de benzer bir gerilim

vardır. Özellikle Vedanta felsefesinde, bireysel benlik (atman) ile evrensel gerçeklik (Brahman) arasındaki ilişkide bir tür çelişki söz konusu olduğunu belirtilmişti.

Kierkegaard'daki varoluşsal sıçrama gibi, Hint felsefesinde de bir tür bilinçli "sıçrama" veya dönüşüm gereklidir. Kierkegaard, insanın varoluşunda Tanrı'yı sonsuz bir gerçeklik olarak kabul eder ve insanın geçici, sınırlı varoluşunun Tanrı ile ilişkisinde tamamlanması gerektiğini savunur. İnsanın varoluşu, ancak Tanrı ile bir bütün haline geldiğinde anlam kazanır. Yine Antik Hint doktrinlerinde de bireysel varlık (atma) sonsuz bir gerçeklik olan Brahman ile birliğe ulaşmak için geçici ve sınırlı bir varlık olarak kabul edilir. Bu birlik, insanın sınırlı olan benliğini aşarak, sonsuz olan evrensel benlikle birleşmesini sağlar. Burada, Kierkegaard'daki Tanrı ile birleşme anlayışı, Hint felsefesinde Brahman ile birleşme öğretisiyle benzer bir biçimde insanın geçici ve sınırlı varoluşunun, sonsuz bir gerçeklikle birleşerek tamamlanması gerektiğini vurgulanmaktadır. Her iki felsefi gelenek de insan varoluşunu yalnızca akıl ve mantıkla açıklamaktan ziyade, bireysel bir anlam arayışı ve içsel bir dönüşüm olarak ele alır. Kierkegaard, Tanrı ile olan ilişkiyi insanın varoluşsal çatışmalarının ve çelişkilerinin bir çözümü olarak görürken, benzer şekilde insanın kendi varlık sınırlarını aşarak evrensel olanla birleşmesini öğütleyen her iki felsefe de, insanın içsel yolculuğu ve ruhsal özgürlüğü için bireysel bir çaba gerektirdiğini kabul etmektedirler, ancak bu olguları farklı kültürel ve dini bağlamlarda ele almaktadırlar. Her iki düşünce geleneği de evrensel doğrulara karşı bir şüphecilik sergiler. Bu paralelliklere dikkat çekerken Hint felsefesinin temel çıkarımlarını da ele almak gerekmektedir. İlk dört temel kavram öne çıkmaktadır. Artha Kama Dharma ve Mokşa\Ananda kavramları öne çıkmaktadır. Bireylerin faaliyet alanlarını belirleyen ve Karmakananda başlığı altında toplanan bu dört kavrama bakıldığında ilk olarak belirtilmesi gereken husus hem bireyin biricik varoluşuna imkan tanırken hem de bu varoluş serencamının sonunda ontolojik bir varoluş imkanı -buna ananda da diyebiliriz- sunmasıdır. Bu konuyu daha açık ifade etmek gerekirse örneğin Artha kavramı Hint düşüncesinde bedensel iyilik hali, toplumsal statü ve maddi zenginlik gibi arzuları ifade eden bir kavramdır. Bu arzular, doğası gereği sınırsızdır ve birey, sürekli bir çaba içinde kalabilir. Ancak Hint düşüncesi, maddi zenginliği ne yadsır ne de fakirliği erdem olarak görür. Artha, dünyevi araçların başkalarının hırslarına ve zorbalıklarına karşı direnç sağlama işlevi

görmesi bakımından değerlidir. Dolayısıyla, maddi kazanç ve toplumsal başarı, sadece bireysel tatmin için değil, aynı zamanda toplumsal dengeyi ve erdemi sağlama amacı taşır. Bu bağlamda, Artha'nın amacı, dengeyi ve ahlaki sorumluluğu gözeterek bu arzuları gerçekleştirmektir. İkinci faaliyet durumu olan Kama da kavramı altında insanın haz alma ve duygusal tatmin arayışını teorileştirilmiştir. Bu arzular, Samsara döngüsüne hapsolmanın başlıca nedenlerinden biridir. Diğer canlıların da benzer şekilde bedensel hazlar peşinde koştuğu görülse de, insanın arzuları daha karmaşık bir yapıya sahiptir ve toplumsal düzeyde bireylerin etkileşimlerine yol açarak, istenmeyen sonuçlar doğurabilir. Sonuç olarak Kama faaliyetleri dünyevi tatmin sağlasa da, bireyi yeniden doğuş ve Samsara döngüsüne sürükleyen bir etkiye sahip olabilir. Bu, arzuların insan yaşamındaki rolünü ve potansiyel manevi engellerini vurgular.

Üçüncül olarak bireyin etik sorumluluklarını ve toplumdan bağımsız olarak kişinin önceki yaşamlarındaki eylemlerine dayanan bir tür ahlaki rehber olarak Dharma doktrini görülmektedir. Bu anlamda, Dharma'nın belirleyiciliği, bireyin kazandığı deneyimlere dayanır. Ancak, Dharma kişinin kurtuluşuna ve özgürlüğüne ulaşmasında tek başına yeterli değildir. Kurtuluş, yalnızca Dharma'ya uygun eylemlerle değil, daha derin bir manevi çaba ve anlayışla mümkün olur. Bu, Dharma'nın hem bireysel hem de evrensel bir dengeyi sağlamak amacı taşıdığını ve tek başına tamamlayıcı bir öge olmadığını gösterir. Son ve nihai hedef olarak Mokşa, Hint felsefesinde bireyin Samsara döngüsünden kurtulması, ıstıraplardan, arzulardan ve tutkulardan özgürleşmesi anlamına gelmektedir. Vedik metinlerde bu kavram, dünyadan çekilmeden yaşamla uyum içinde olmayı ve dünyevi hedeflere ulaşmayı ifade ederken, Upanişadlarda Mokşa, Brahman'a ulaşmak ve onu tefekkürle kavrayarak birliğe varmak olarak tanımlanır. Mokşa, yalnızca dünyevi arzuların ötesine geçmekle değil, aynı zamanda bireyin içsel farkındalık geliştirmesiyle elde edilir. Bu süreç, Maya'nın yanıltıcı etkilerinden sıyrılmayı ve bireyin özünün Brahman ile bir olduğunu kavramayı içerir. Dolayısıyla, Mokşa, bir içsel dönüşüm ve manevi olgunlaşma süreci olarak, kişiyi tamamlanmamışlık hissinden kurtarıp, nihai bilince ulaşmasını sağlar. Hindistan felsefesinde, Samsara'dan (yeniden doğuş ve ıstırap döngüsünden) kurtulmak, gerçek benliği kavrayarak nihai özgürlüğe ulaşmak anlamına gelir. Mokşa, bireyin kendini ve evreni bir bütün olarak

kavramasına, Maya'nın yanıltıcı etkilerinden kurtulmasına, dolayısıyla dışsal ve içsel çatışmalardan özgürleşmesine olanak tanır. Ananda, bu özgürlüğün sonucunda ortaya çıkan saf mutluluk ve huzur halini ifade eder. Bu durum, postmodernizmin anlamın geçiciliği ve sürekli değişimi üzerine kurduğu argümanlarla zıt bir noktadadır. Bu anlamda bu çalışmada Postmodern dönemde ortaya koyulan hakikatin yitiminin, yabancılaşma sorunlarının aksine Mokşa ve ananda kavramlarıyla anlamın bireyleri yadsır nitelikte olmayan ve tepeden inme buyruklar içermeyen evrensel bir temel üzerinde kurulu olduğunu ve insanın nihai amacı olan özgürlüğe ulaşmasının olanaklılığı ortaya konulmaya çalışıldı.

Yukarıda ifade edilen kavramlar varoluş içerisinde insan var oluşunun hiçbir imkanını yadsınaması hasebiyle, insana bir özgürlük, mutluluk ve en nihayetinde tinsel varoluşuna da bir zemin hazırlamaktadır. İşte bu varoluş hali Ananda\Mokşa olarak ifade edilebilir. Bu durum tezimizin ana sorunsalı olan postmodern insanın değerlerin yitimi içerisindeki mutsuzluk ve çıkışsızlık halini aşma olanağı olarak belirginleşir. Zira postmodern insan modelinin tasviri yapılırken onun neye göre eylemesi gerektiği ve toplum içerisindeki mutlakla bağlantısının nasıl sağlanacağı gibi problemler, Hint felsefesi içerisinde yukarıda bahsedilen yol ile bireylere patika açmaktadır.

Sonuç olarak bireyin varoluşu mutlu bir yaşam koşulu olarak biricikliğinin toplumsallık potası içerisinde varlığını koruyarak bütünleşmesi sorunsalını her iki yapının da temel sorunsalıdır. Ancak Postmodernizmin tam olarak bu yapının çözümü noktasında bir duraklama sekansına girdiği, buna karşılık Antik Hint Felsefesinin de tam olarak bu noktada bir sıçrayış gösterdiği görülür. Zira dünyada varlık olarak insan kavramı ilk durumda anlamsızlık ile cebelleşme içerisine girerken ikinci haldeyse buradan bir mutlaklık felsefesi ile tam bir mutluluk başka bir ifade ile gerçek anlam ve hakikati kucaklama evresine girmektedir. Bu durum göz önüne alındığı takdirde 21. Yüzyıl insanı için yeni bir felsefe arayışında Antik Hint Felsefesi oldukça önemli hale gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Adanır, O. (2004) *Postmodernizm*, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Akdemir, F.(2019). *Kierkegaard'ın felsefesinde varoluşun aşamaları ve inanan bir varlık olarak insan*, *Felsefe Dünyası Dergisi*.
- Akdeniz, E.(2019). *Nietzsche'de dekadans ve kültür eleştirisi olarak trajik bilgelik*, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*.
- Arslan, H.(2013). *Hint dinlerinde bir arınma ve aydınlanma yolu olarak yoga*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, F. (2021). *Hint düşüncesinde varlığın birliği ya da Şankara'nın Advaita Vedantası'nın varlık anlayışı*. M.Ü. 1. Baskı, İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bacon, F.(2012). *Novum Organum*, (Önal, S. Çev.), Say Yayınları,1.Baskı.
- Baktemur, Z. & Acar, R.(2019). *Kierkegaard'da ahlakın öznelliği problemi*, *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi*, C.3.
- Baudrillard, J. (2011). *Simülarkırlar ve Simülasyon*, (Adanır, O. Çev.). 6. Baskı, Doğubatı Yayınları.
- Bayır, M.(2019). *Nietzsche felsefesinde insan ve ahlak sorunu. Nosyon:Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*.
- Bayram, Y. (2007) *Postmodernizm üzerine*, *Baykara Dergisi*.
- Bingöl, O.(2019). *Foucault'da iktidar, beden ve özne üçlüsü*. Asia Minor Studies, C.7.
- Can,E. (2016). *Anlam arayışında Derrida'nın yinelenebilirlik ve différance söylemi*, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*.
- Cevizci, A.(1997). *Felsefe sözlüğü*. 2. Baskı, Paradigma Yayıncılık.
- Cevizci, A.(2019). *Paradigma felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cevizci, A.(2016). *İlkçağ felsefesi*. 10. Baskı, Say Yayınları.

- Collinson, D. & Wilkinson, R.(2000). *Otuzbeş Doğu Filozofu*, (Berke, M. & Ark. Çev.). 1. Baskı, Ayraç Yayınları.
- Coomaraswamy, K.(2000). *Hinduizm ve Budizm*, (Taşpınar, S. Çev.). 1. Baskı, Kaknüs Yayınları.
- Coomaraswamy, A. K. & Ark (2012). *Doğu bilgeliği: Kılavuz kitap*, (Aydoğan, A. Çev.). 1. Baskı, Say Yayınları.
- Çağdaş, K. (1961). *Upanishad'lar*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.
- Çüçen, A. (2013). *Ortaçağ ve Rönesans'ta felsefe*. 2. Baskı, Ezgi Yayıncılık.
- Dayananda, S. (1997). *Introduction of Vedanta*, New Delhi: Vision Book.
- Demir, N.(1998). *Felsefenin menşei üzerine bazı düşünceler*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Derrida, J. (1998). *İsim hariç*. (Direk, Z. Çev.). *Cogito Dergisi*.
- Derrida, J. & Ark. (2006). *Yapıbozum ve pragmatizm*, (Birkan, T. Çev.), Mouffe, C. (Der.). 1. Baskı, İletişim Yayınları.
- Derrida, J. & Borradori, G. (2006) *Otoimmünite: Gerçek ve simgesel intiharlar*. *Cogito Dergisi*.
- Doğrucan, A. (2022). *Wittgenstein üzerine*, Doğrucan, M. F. (Ed.), İksad Yayıncılık.
- Durmaz, N. (2019). *Kierkegaard felsefesinde hakikatin görünümü*, Trabzon İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Dürre, M. (2020). *Nietzsche'nin nihilizm söylemi*. *Felsefe Arşivi Dergisi*.
- Empiricus, S. (2010). *Kuşkunun felsefesi*, (Çevik, C. C. Çev.). 1. Baskı, Kırkgece Yayınları.
- Erdoğan,İ. (2003). *Felsefenin menşei ile ilgili görüşler*, İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Erdoğan, S. & İnanç, H.(2006). *Postmodern dönemde kamu yönetimi algısı ve kamusal alan*

- tartışmaları, Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi.*
- Esenyel, Z. (2014). *Presokratik filozoflarda arkhe sorununun kozmolojik ve ontolojik bağlamda incelenmesi, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi.*
- Evink, E. (2006). *Patocka ve Derrida: Sorumluluk üzerine*, (Ekici, E. Çev.), *Cogito Dergisi.*
- Foucault, M. (1993). *Ders özetleri 1970–1982*, (Hilav, S. Çev.). 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (1993). *Bilginin arkeolojisi*, (Urhan, V. Çev.). 1. Baskı, Birey Yayınları.
- Foucault, M. (1993). *Ders özetleri 1970–1982*, (Hilav, S. Çev.). 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları.
- Güngör, A. İ. & Kutlutürk, C. (2009). *Upaşıadların temel kavramları, getirdiği yeni yaklaşımlar ve Hint dini ve felsefi dünyasına katkıları, Dini Araştırmalar Dergisi.*
- Gürbilek, N. (2004). *Vitrinde yaşamak: 1980'lerin kültürel iklimi*. Metis Yayınları.
- Hiriyanna, M. (2011). *Hint felsefesi tarihi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hintikka, J. (2015). *Wittgenstein üzerine*, Osman, F. (Çev.). 1. Basım, Sentez Yayınları.
- Işım, A. (2005). *Upaşıadlar: Tanrının soluğu*. Dergâh Yayınları.
- İplikçi, Alper, *Felsefi düşüncenin ilk metinleri: Upaşıadlar*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İzci, N. A. & Akkuş, B. (2017). *Modernizm, postmodernizm ve Türkiye'de kamu yönetiminde uygulamaları, RTEÜ Sosyal Bilimler Dergisi.*
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan filozoflarında Tanrı düşüncesi*, (Ayas, G. Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kahya, E. & Macun, İ. (2001). *Hint biliminin günümüze katkılarının kısa bir değerdendirmesi, Belleten Dergisi..*

- Kalın, M. F. (2016). *Shankara mistisizminde Tanrı. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Dergisi*.
- Kant, İ. (1983). *Aydınlanma nedir?* Bozkurt, (N. Çev.), içinde *Felsefe Yazıları*.
- Karagözlü, B. (2017). *Hinduizm ve İslâm tasavvufuna yaklaşımı ile Hindistan'ın ünlü Türk bilgini Şehzade Dârâ Şükûh, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*.
- Kierkegaard, S. (2013). *Korku ve titreme*, Kapaklıkaya, (İ. Çev.). 8. Baskı, İstanbul: Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2020). *Ya ya da*, Beier, N. (Çev.). 1. Baskı, Alfa Yayınları.
- Kılıç, S. (2015). *Lyotard: Fark ve çokluğun anlatısı postmodernite. Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*.
- Kırılmaz, H. & Ayparçası, F. (2016). *Modernizm ve postmodernizm süreçlerinin tüketim kültürüne yansımaları, İnsan & İnsan Dergisi*.
- Knott, K. (2000). *Hinduizmin ABC'si*, Yolal, M. (Çev.), Kabalcı Yayınları.
- Lyotard, J. (1994). *Postmodern nedir sorusuna cevap*, (Sabuncuoğlu, D. Çev.), Zeka, N. (Der.), 2. Baskı, Kıyı Yayınları.
- Lyotard, J. (2014). *Postmodern durum*, (Birkan, İ. Çev.). Bilgesu Yayınları.
- Mentese, O. (1992). *Batum, Modernizmden postmodernizme, Littera Edebiyat Yazıları*.
- Mohapatra, R. (2002). *Hinduizm*, (Işık, H. Çev.). *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Möngü, B. (2013). *Postmodernizm ve postmodern kimlik arayışı. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.
- Nikhilananda, S. (2003). *Hinduizm*, (Özer, A. Çev.), Ruh ve Madde Yayınları.
- Nietzsche, F. (2008). *Deccal*, Aruoba, (O. Çev.). 2. Baskı, Hill Yayınları.
- Nietzsche, F. (2016). *Böyle buyurdu Zerdüşt*, Yücel, (H. A. Çev.). 9. Baskı, Türkiye İş

Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. (2020). *Ecce Homo*, Yücel, (H. A. Çev.). 8. Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları.

Özcan, S. (2022). *Jean François Lyotard düşünceleri bağlamında postmodern bilgi sorunu*, SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi.

Özeş, F. (2020). *Felsefenin antik Yunanlı köklerinin nedenleri*, Felsefe Yazıları Dergisi.

Özkan, Elif. (2020). *Hint felsefelerinde mutluluk kavramı*. Gökkuşluğu Dergisi.

Oruç, Y. (2022). *Soren Kierkegaard'ta varoluş, kendilik ve hakikat*, ETÜ Sosyal Bilimler Dergisi.

Oruç, Y. (2022). *Soren Kierkegaard'da varoluş ve hakikat*. ETÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi.

Platon (2014). *Theaitetos*, Akderin, F. (Çev.). 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

Radhakrishnan, S. & Moore, A (2004). *Hint düşüncesine genel bakış*, (Yitik, A. İ. Çev.). Divan İlmi Araştırmalar Dergisi.

Revel, J. (2012). *Foucault sözlüğü*, (Urhan, V. Çev.). 1. Baskı, Say Yayınları.

Ruben, W. (2000). *Eski metinlere göre Budizm*. 3. Basım, Okyanus Yayınları.

Sabhahit, P. (2012). *The concept of Moksha in Hinduism*, Indian Journal of Philosophy.

Şaylan, G. (1999). *Postmodernizm*. İmge Kitabevi.

Saran, M. (1965). *The essence of Hinduism*. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.

Sarı, M. (2016). *Nietzsche ve Kierkegaard'da Tanrı düşüncesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sartre, J. P. (2017). *Varlık ve hiçlik*, (Bülbül, A. Çev.). 3. Baskı, İthaki Yayınları.

Schopenhauer, A. (2000). *İsteme ve tasarım olarak dünya*, Öktem, A. (Çev.). Say Yayınları.

Sefa, H. (2022). *Nietzsche ve Kierkegaard'da birey, Tanrı ve varoluş*, Teosofya Dergisi.

- Sharma, C. (1960). *A critical survey of Indian philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sharma, I. (2011). *Moksha and salvation: Comparative view*, *Indian Journal of Religious Studies*.
- Sharma, R. (2019). The philosophical concept of Brahman. *Journal of Hindu Studies*.
- Shastri, K, (2005). *Vedanta philosophy simplified*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Smart, N. (1998). *The world's religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Somayaji, S. (2008). *Hindu ethics and moksha*, Indian Philosophical Quarterly.
- Subrahmanian, V. (1975). *The philosophy of Advaita Vedanta*. Madras: University of Madras Press.
- Sutherland, P.(2001). *The concept of God in major religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Tatlı, D. (2019). *Nietzsche ve Kierkegaard'ın varoluş anlayışı*, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Dergisi*.
- Tiwari, K. N. (1998). *Comparative religion*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Ülken, H. Z. (2001). *Felsefe tarihi*. 2. Baskı, Ülken Yayınları.
- Ünal, M. (2020). *Kierkegaard ve Nietzsche'de Tanrı'nın yitimi problemi*, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.
- Vidyabhusana, S. C. (1971). *A history of Indian logic*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vivekananda, S. (2003). *Hinduizm ve evrensel din*, (Ünal, A. Çev.), İnsan Yayınları.
- Yaran, R. (2021). *Kierkegaard'da dinî varoluşun yapısı*, *Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*.
- Yaran, R. (2022). *Kierkegaard'da varoluşun üç aşaması*, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*.
- Yıldırım, B. (2018). *Hint felsefesinde kurtuluş öğretisi*, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

Yüce, S. (2017). *Upanişadlar'da varlık anlayışı, Dini Araştırmalar Dergisi.*

Yücel, A. H. (2020). Nietzsche'nin Zerdüşt'ünde ahlak eleştirisi, Felsefe Dünyası Dergisi.



