



Klâsik ve Klâsik Olmayan Mantık Perspektifinden Nagarcuna'nın *Çatuşkoti'si**

Catuskoti of Nagarjuna From Classic and Non-Classic Logic Perspective

Ayşe Yılmaz¹ 



*Bu çalışma "Nagarcuna Düşüncesinin Mantık ve Metafizik Eleştirisi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: A.Y. 0000-0001-8300-1698

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ayşe Yılmaz,
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail/E-posta: kevirtaksimi@gmail.com

Başvuru/Submitted: 28.10.2019

Kabul/Accepted: 26.11.2019

Atıf/Citation:

Yılmaz, Ayşe. (2019). "Klâsik ve Klâsik Olmayan Mantık Perspektifinden Nagarcuna'nın *Çatuşkoti'si*" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 51: 283-301.
<https://doi.org/10.26650/arc2019-5120>

ÖZET

Budist filozoflar kendilerince bir değilleme yöntemi ortaya koyarlar. Bu yöntemin başlıca nedeni daha çok, cehaletin ortadan kaldırılması ve aşılmasıdır. Bu yöntemi geliştiren ve sistemli hâle getiren Nagarcuna'dır. Onun çalışmaları daha çok değilleme konusu üzerinedir. İki Gerçek Öğretisi, *Çatuşkoti'si*, Varoluşun Sekiz Katlı Değilleme Yöntemi ve en son olarak Orta Yol'u bu yöntemin izlerini taşır, hatta onun üzerine kuruludur. Bu bağlamda çalışmamızda, *çatuşkoti'nin* Hint felsefesinde ne tür anlamlar taşıdığından bahsedilecek, bu dört alternatifin belirsizliği anlatılmaya çalışılacak ve bu alternatiflerin gösterilmesi konusundaki öneriler ile yorumlar sıralanacak. Ardından klâsik ve klâsik olmayan mantık perspektifinden bakıldığında bu alternatiflerin yeri ve konumu göz önüne alınarak tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Budizm, nagarcuna, mantık, hint metafiziği, *çatuşkoti*, değilleme

ABSTRACT

For the primary purpose of eliminating and overcoming ignorance, Buddhist philosophers put forward a method of negation. It is Nagarcuna who developed and systematized this method.- and his work is mainly on the subject of negation. Its Two Truth Doctrines, *catuskoti*, the Eight-Tiered Method of Existence, and finally the Middle Way, bear traces of, or even build upon, this method. In this context, we will talk about the meaning of *catuskoti* in Indian philosophy, try to explain the uncertainty of these four alternatives, and put forward suggestions and interpretations for showing these alternatives. Then, from the perspective of classical and non-classical logic, the location of these alternatives will be discussed.

Keywords: Buddhism, nagarjuna, logic, indian metaphysics, *catuskoti*, negation

Giriş

Nagarcuna üzerine yapılan tartışmaların en önemlilerinden biri *çatuşkoti* veya *tetralemma*'dir. *Koti* (bir tartışma içerisindeki) yan, taraf, saha, bakış açısı demektir. Tam karşılığı *four corners* (dört köşe), yani dört parçaya bölünmüş anlamındadır.¹ Nagarcuna bu tartışmalı ifadelenmeleri sıklıkla argümanlarındaki önemli noktalarında kullanır. Aslında *tetralemma* Budist felsefe literatürünün herhangi bir okuyucusunun aşına olduğu bir ifade, hatta Hint mantığı bağlamında tartışmalı bir ilkedir. Argümanların kullanımı konusunda tam bir uyum yoktur; bazen dört ihtimalden biri, bazen tümü yani dördü reddedilir, bazen dördü de teyit edilir. Bu durum modern dönemde daha da içinden çıkılmaz bir hâl alır ve birçok mantık kuramına başvurularak *tetralemma* analiz edilmeye çalışılır.²

Son on yılda yapılan bazı önemli çalışmalara rağmen, en eski Budist edebiyatında kullanılmasından, Tibet'in, Japonya'nın ve Çin'in Budist felsefesi eserlerinden daha sonraki zamanlara kadar *çatuşkoti*'nin kökeni ve gelişimi hakkında kapsamlı bir araştırma henüz yapılmamıştır. *Çatuşkoti*'nin Budist literatürde ya da Hint felsefesinde ele alınışı tam net değildir. Yani kimin bu kavramı niye alıp kullandığı ve bununla ne demek istediği hususları karışıktır. Bu, bir araç veya yöntem olarak herkesin elinin altında bulunan, herkesin bahsettiği ve bildiği, ancak bununla neyi nereye vardırılmak istedikleri meseleleri çok açık değildir.

Tetralemma'nin kullanımı ilk Budist kutsal yazılara kadar uzatılabilir. *Kandaraka Sutta*'da dört seçenek, dört kast sınıfını ayırt etmek için sınıflandırıcı bir araç şeklinde kullanılır: kendilerine eziyet edenler, başkalarına eziyet edenler, her ikisine de eziyet edenler ve hiçbir şekilde ezme olanağı elde edemeyenler. Buda'nın, *tathagata*'nın ölüm sonrası varolup olmadığı sorusuna ilişkin dört alternatif reddetme meselesi de *Aggivaçchagotta Sutta* ve *Culamalunkya Sutta*'da bulunur.

İlkel Budizm'de *tetralemma*'nin kullanımı ile onun daha sonraki Madhyamaka yazarları tarafından kullanımı farklılık arz eder. Buda'nın dört alternatif reddetmesinde en azından iki farklı motivasyonun farkedilebileceğini belirtmek önemlidir. Bir motivasyon pragmatiktir (Tathagata'nın ölüm sonrası varolup olmadığı, dünyanın sınırlı olup olmadığı gibi). Diğer motivasyon sistematiktir; Buda, dört alternatifte uygulanan yüklemelerin, bir mumun söndürülmüş alevinin nereye gittiğinin sorusu üzerine, mekânsal koordinatların herhangi bir spesifikasyonunun uygulanmasının mümkün olmadığı gibi, bunun aslında kendi konularına uygulanamayacağını da savunur. Bu nedenle dört alternatif reddedilmelidir.³

Budist Tetralamma şeklinde de ifade edilen bu dörtlü yapı ortaya konulurken özellikleri bakımından birbirine benzediğinden, Pali Kanon'un *Digha Nikaya*'sında geçen Dörtlü Zincir'den

1 *śāśvatāśśvatādy atra kutah śānte catuṣṭayam / antānantādi cāpy atra kutah śānte catuṣṭayam // Kalıcı ve geçici tetralemma sükünet için nasıl doğru olabilir? Sınırlı ve sonsuz tetralemma sükünet için nasıl doğru olabilir?//* Bkz. Nagarjuna. *Mūlamadhyamakakārikāh*, J. W. De Jong, India: Adyar Library and Research Center, 1977, 22:12.

2 Graham Priest, "The Logic of the Catuskoti", *Comparative Philosophy* 2, vol. 1, (2010): 42.

3 Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 74.

esinlendiği söylenebilir. *Samyutta Nikaya*'da geçtiğine göre, Buda bu düşüncesini Kaşyapa'yla yaptığı bir konuşmada tartışır. Kaşyapa sürekli sorular sorar: “Aziz Gotama, acaba acılar kendi kendine mi oluşur? Acılar başka şeylerden mi oluşur? Yoksa hem kendi kendine, hem de başka şeylerden mi oluşur? Ne kendi kendine, ne de başka şeylerden, yoksa tesadüflerden mi meydana gelir? Aziz Gotama, acı diye bir şey yok diyebilir miyiz?” Buda'nın her bir soruya cevabı “Böyle konuşmamalısın Kaşyapa.” şeklindedir. Ancak en sonunda acının varlığını teyit etmesinin, görünür ve bilinir bir şey olduğunu ortaya koymasının ardından Kaşyapa ondan acıyı tarif etmesini ister. Buda Kaşyapa'ya acının ne kendinden kaynaklı ne de başka şeylerden oluştuğunu anlatır ve bu örnek üzerinden bu dört alternatifi tartışır.

Bu dört alternatifin reddine ilişkin aynı tartışmacı ifade biçimi, geriye doğru Buda'nın kalıcılık ve sonluluk, *nirvana*'nın varlığı, geçmişteki kişilerin varlığı, kalıcılıkları ve dünyanın sonuna dek götürülebilir.⁴

1. Nagarcuna'nın Çatışkoti'si

Nagarcuna *MMK* 18:8'de şöyle söyler:

*Her şey gerçektir, gerçek değildir, her şey hem gerçektir hem gerçek değildir, her şey ne gerçektir ne gerçek değildir.*⁵

Sembollerle ifade edilecek olursa 1. koti: p , 2. Koti: $\neg p$, 3. koti: $p \wedge \neg p$, 4. koti: $\neg(p \vee \neg p)$ şeklinde gösterilebilir. Önce p 'nin değili ($\neg p$) alınır. ($p \wedge \neg p$), bir bütün olarak ele alınır. 4. koti'de parantezin dışına yerleştirilen değilleme sonunda ise geriye boşluk kalır. 1. koti: p , 2. koti: $\neg p$, 3. koti: $p \wedge \neg p$ şeklini alır.

Buradan üçüncü koti ($p \wedge \neg p$)'nin, *samsara*'nın yani nihai hakikatin tüm unsurlarını içerdiği görülür. Bu sebeple Nagarcuna 4. koti'yi *nirvana* içerisine yerleştirir. Bu durumda üçüncü koti'nin değillesmesi olan *nirvana* $\neg((p \wedge \neg p))$ şeklinde ifade edilebilir. Graham Priest'in ortaya koyduğu gibi $\neg((p \wedge \neg p))$, $\neg(p \vee \neg p)$ şeklinde gösterilebilir.⁶

Diğer bir ifadeyle, düzenli bir sırayla birbirini takip etmeyen *çatışkoti*'nin her bir basamağının, evet, hayır, hem evet hem hayır, ne evet ne hayır cevaplarına karşılık geldiği de söylenebilir. Nagarcuna'nın yazılarından açıkça görüleceği gibi, iki alternatifin reddedildiği durumdan çok, daha yaygın olan dört alternatifin reddidir: Bir kavramın uygulanmasını reddetmek, hem olguyu hem de olgusunun uygulanmasını ve nihayetinde ne kavramın ne de değillesmesinin uygulanmasını reddetmektir.

Tetralemma'nın dört deyimini yorumlamada bazı zorluklar vardır. İlk zorluk, dört alternatifin belirsizliği ile ilgilidir. Batılı yorumsamacı literatürde, *tetralemma*'yı önerme biçiminde ifade

4 Bkz. Nagarjuna. *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, J. W. De Jong, India: Adyar Library and Research Center, 1977, 25:29; 27:13, 15-18, 25-28.

5 *Sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca / naivātathyaṃ naiva tathyaṃ // MMK* 18:8.

6 Yazgan Yalkın, Erden Miray. “Hint Antçikağı ve Ortaçağı'nda Mantuk Çalışmaları”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 61.

etmek oldukça yaygındır. Buradan hareketle daha önce geçen *MMK* 22:11'de⁷ Nagarcuna, aşağıdaki önermeleri reddetmektedir:

1. A
2. $\neg A$
3. $A \wedge \neg A$
4. $\neg (A \vee \neg A)$

Bu anlayışa göre son iki alternatifin mantıksal olarak eşdeğer olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple dört olasılığı göz önünde bulundurmak yerine aslında sadece üçüyle uğraşıldığı görülür. Bu alternatif, DeMorgan Yasası, $\neg (A \vee \neg A)$, Çifte Değilleme ile $A \wedge \neg A$, yani üçüncü alternatifte eşdeğerdir ($\neg A \wedge \neg \neg A$). Dördüncü alternatif reddedildiğinde, geriye üç iç içe geçmiş olumsuzluk içeren ifade kalır; yani $\neg \neg (A \vee \neg A)$. Bazı durumlarda dördüncü alternatif için eşdeğer ($\neg A \wedge \neg \neg A$) formu verilir. Dördüncü alternatifte *MMK*'da formüle edildiği şekliyle bakıldığında, her iki biçimlendirmeye izin veren önemli miktarda varyasyon olduğu anlaşılır. Westerhoff'a göre bazen *na ubhayam* (hem birinci hem de ikinci seçenek olarak değil)⁸ yani “değil (A ve değil A)”, bazen *naiva... naiva...* (Bile değil... bile değil...)⁹ veya *na... ca na...* (değil... ve değil...)¹⁰ yani “değil (A veya değil A)” şeklinde okunabilir. Bu varyasyonun nedeni, Nagarcuna'nın “ve” ve “veya” ile ayrılan problemleri değil, bunun yerine bağlamdan kaynaklanan “değil (A veya değil A)”nın kullanmayı amaçlamasıdır.

Westerhoff, *MMK* 18:10¹¹ gibi ifadelerde yer alan iki değilleme örneğinin farklı türde değilleme olarak değerlendirilmesi, yani dışın *prasacya* değillesmesi ve iç kısmın da *paryudasa* değillesmesi olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, dört alternatifin reddedilmesindeki değillemenin *prasacya* değillesmesi olduğu açıktır. Yani dördüncü alternatifin reddi *prasacya* \neg *prasacya* \neg ($A \vee$ *paryudasa* \neg A) şeklinde gösterilebilir. *Prasacya* değillesmesinin Çifte Değilleme'ye uyduğu, bu türden değillemelerin birkaçının birbirini iptal ettiği varsayılırsa, dördüncü alternatifin reddinin ya A ya da *paryudasa* değillesmesinin gerekçesini bir şekilde sunar. Nagarcuna'nın söylemek istediği şeyse tam olarak bu değildir. Değilleme, *prasacya* değillesmesi olarak alındığında $\neg \neg A \equiv A$ şeklinde ifade edilemez.

Hint Madhyamaka literatüründe, *prasacya* değillesmesine uyulmadığı hususunda herhangi bir doğrudan bahseden metinsel bir kanıt yok gibi görünmektedir. Tartışılan dışlama durumu örneği göz önüne alınırsa değillemenin, $\neg \neg A \equiv A$ şeklinde ifade edilmemesi makul görünür. “Elma

7 *śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate // “Boş”un, “boş olmayan”ın sözü edilmemelidir. Ne ikisi, ne de hiçbiri söylenebilir. Bunlar sadece nominal olarak kullanılırlar. // MMK 22:11, Ayrıca bakınız 27:13.*

8 *MMK 22:11, 25:17, 23; 27:13.*

9 *MMK 18:8, 25:15-16.*

10 *MMK 25:22.*

11 *pratitya yadyadbhavati na hi tāvattadeva tat / na cānyadapī tāsmannocchinnaṃ nāpī śāśvataṃ // Ne olursa olsun, başka bir şeye bağlı olan, ne o şey ne de onun dışında başka bir şeydir. Bu nedenle yok olur; ne de kalıcıdır. // MMK 18:10.*

kırmızıdır.” gibi bir ifadeyi reddetmek için seçim değillemesi kullanıldığında, elmanın sadece bir başka rengi olabileceği de vurgulanır. Küme kuramsal terminoloji kullanılırsa elmanın, kırmızı şeyler grubunun bir tamamlayıcısı olduğu söylenebilir. Kısacası elmanın kırmızı olduğu ifade edilir. Öte yandan dışlama değillemesi “Beş sayısı mavidir.” gibi bir açıklamayı reddetmek için kullanılır. Mavilik beş sayısı için anlamsız olmakla kalmayıp gerçekten geçerli de değildir. Bu dışlama değillemesi tekrar edilerek maviliğin beş sayısı için uygulanamaz olduğunu iddia etmek için uygulanabilir olmadığının söylenmesi, beşin mavi olduğunun söylenmesinden farklıdır. Bu illokusyonel/sözedim değilleme kavramını içerir. Bir içeriği ifade eden önermeleri, iddiaları, komutları, talepleri, vaatleri vb. oluşturan sözedimler tarafından önek olmasındandır. Kapıya açık olma özelliğini atfetmek, onaylayan tarafından önek getirildiğinde “Kapı açık” ifadesini, “Kapıyı aç!” komutunu veren, öneki ile birlikte üretir. “Açılmayacağına söz verelim mi?” veya “Kapıyı açacağıma söz vermiyorum.” benzer şekilde “Kapının açık olmadığını iddia ettim.” ve “Kapının açık olduğunu iddia etmem.” arasında fark vardır. Birinin sözedim değillemesi yapabilmesi çeşitli nedenlere dayanır. Bu, iptal edilecek önerme, istenmeyen bir varsayım taşıdığına ortaya çıkar. Diğer bir deyişle sözedimsel değilleme kullanma durumu, *pariyudasa* değilleme yerine bir *prasacya* ikame etme isteğidir, çünkü cümle tarafından yapılan belirli bir varsayımın reddedilmesi iptal edilmek istenir. Bir başka belirgin husus kanıt eksikliğidir. Her iki durumda da iyi bir kanıtın bulunmadığını belirtmek için “Süreklilik hipotezinin doğru olduğunu iddia etmem.” şeklinde bir ifade kullanılabilir. Dolayısıyla söz edimsel değillemenin prensip önyargısını iptal eden *prasacya* değillemesinden daha genel, onu içeren ve diğer başka hususları da kapsayan bir kavramdır.

Buradan hareketle Westerhoff, *tetralemma*'yı sözedimsel değillemenin aşağıdaki konumlara uygulanabilirliğini dile getirir:

1. A
2. $\neg A$
3. A ve $\neg A$
4. Ben iddia etmiyorum (A veya $\neg A$)

Tekrar \neg *pariyudasa* değillemesiyle, dördüncü alternatifin değillenmesiyle de şema şu hâle gelir:

Bunu iddia etmediğimi iddia etmiyorum (A veya $\neg A$)

Prasacya değillemelerini sözedimsel değillemelerle değiştirmenin avantajı, iki değillemenin de bir önermeye indirgenmeden yani $\neg \neg A \equiv A$ 'nın gerçekleşmediğinin görülmesine izin vermesidir.

Bununla birlikte bu izlenim yanıltıcı da olabilir. Nagarcuna ve yorumcuları *tetralemma*'nın farklı bölümlerini reddetme argümanlarını ortaya koyarken “önermenin bir biçimini” iddia etmek isterler. Madhyamika için *tetralemma*, yani dört alternatifin içinde barındırdığı *svabhava*'nın varlığı fikrini inkâr etmektir.¹²

12 Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 79.

Tetralemma'nın yorumlanmasında önemli bir sorun, *paryudasa* değilmesini belirten üçüncü alternatifin reddi ile bağlantılıdır. Robinson, bu sorunun çözüm yollarının önermede değil, dört alternatifini yorumlamada olduğunu söyler. Alternatifler F üzerinden gösterilirse,

1. Her şey F'dir.
2. Her şey F değildir.
3. Bir şey F'dir ve bir şey F değildir.
4. Değil: F'dir veya F'olmayan bir şey F'dir.

Buradaki tüm olumsuzluklar, dördüncü alternatifin yani *prasacya* değillemesi dışındakiler *paryudasa*'dır. Açıkça görüleceği üzere, bu şekilde formüle edildiğinde, üçüncü alternatif, aynı nesneye atıfta bulunan bir şeyin iki parçasını alıp almamıza bağlı olarak belirsizdir. Yani bu deyim, bazılarının öyle, bazılarının da öyle olmadığı anlamına gelir. Hâlbuki Nagarcuna için asıl mevzu, bazıları için geçerli, bazıları için geçerli olmadığı iddialarının reddedilmesi veya doğrulanması değil, nesnenin kendi varlığı ve öz kavramlarıyla kabul edilmesidir. Özlerin bir bölümüne ait olan şey tabii ki bütün özü ilgilendirir.

MMK'da Nagarcuna'nın Uyuşmazlık Yasası'nı (7:30 ve 8:7) ifade ettiği açık *paryudasa* değillemesi örnekleri yer alır. Ayrıca Nagarcuna'nın dört alternatifi mantıksal zeminden ziyade retorik üzerinde kullandığı da söylenebilir. Üçüncü çelişkili alternatif bu nedenle gerçek bir olasılık teşkil etmemelidir. Bu ifadenin çelişkili olup olmadığı nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Nagarcuna, tek bir nesnenin tamamen siyah ve siyah olmadığını iddia etmekle çelişkili bir hâl alabileceği düşüncesini reddeder. Örneğin *MMK* 25:14'de,

*Nirvana hem varolup hem varolmayabilir miydi? Işık ve karanlığın durumu gibi, bu ikisi (varolan ve varolmayan) aynı yerde olamaz.*¹³

Ramendra Nath Ghose, üçüncü alternatifi reddeden iki yol sunar. Ayrıca üçüncü alternatifin reddedildiği üçüncü bir yöntemden bahseder. *MMK*'daki 25:12'yi¹⁴ tartışır ve burada Nagarcuna, bu alternatifi hem varolan hem de varolmayan şeylerin çelişkili olduğunu söyleyerek değil, varlık ve varoluşun her ikisinin de bağımlılığı varsayması nedeniyle *nirvana*'nın bağımlılığı konusu çerçevesinde, üçüncü seçeneği aynı zorlukla karşılaşılan hem birinci hem de ikinci alternatifin zorluklarını ima ettiğinden reddeder.

Burada ilk alternatif, şeylerin yalnızca kendileri tarafından yapıldığını içerir, ikincisi ise yalnızca özelliklerin başkaları tarafından verildiğini kapsar. Üçüncü alternatif, birinci ve ikinci arasında bir uzlaşmayı oluşturur: şeylerin kısmen kendinden kaynaklandığını ve kısmen diğer nesnelere kaynaklandığını söyler.

13 *Bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ katham / na tayoṛ ekatrāstivam ālokatamasoryathā // MMK 25:14.* Jong bu pasajı *hy ekatra prākaśa tamasoṛ iva* şeklinde bitirmiştir.

14 *Bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi / nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayaṃ hi tat // Nirvana hem varolan hem varolmayan olmasaydı, ikisi birbirine bağlı olacağından bağımsız olmayacaktı. // MMK 25:12.*

Yukarıda verilen niceliksel okumaya göre, üçüncü ve dördüncü alternatifler mantıksal olarak birbirinden farklıdır, çünkü üçüncüsü bazı nesnelere hem F özelliğini, hem de onun tamamlayıcılığını üstlenir. Nagarcuna *MMK* 22:11’de söylemek istediği şey şu dört seçeneğin reddedilmesidir:

1. Tüm nesnelere “boş” olduğu söylenilmelidir.
2. Tüm nesnelere “boş” olduğu (bir *pariyudasa* tarzında) reddedilmelidir.
3. Bazı nesnelere “boş” olduğu söylenilmelidir ve aynı nesnelere *pariyudasa* değilmesi de gerekir.
4. Değil: Bazı nesnelere “boş” olduğu söylenebilir veya aynı nesnelere *pariyudasa* değilmesinin “boş” olması gerekir.

Nagarcuna, dört seçeneğin her birinin saçma bir sonuca yol açtığını ifade eder. Bu sebeple hepsi reddedilir. Ancak bu durumda dört alternatifi tek tek tartışmak yerine, tek bir argümanla ortadan kaldırır. Başka bir deyişle, dört alternatifte listelenen tüm iddiaların yalnızca isimler olduğunu söyleyerek bunu yapar.

Nagarcuna, dört alternatifi tek tek reddetmek için sebep göstermediğinden, çelişkili olduğunu düşünerek üçüncü alternatifi reddetmek isteyip istemeyeceği kanısına da varılamaz ve ilk iki alternatifin içerdiği güçlükleri biraraya getireceği de söylenemez. Sadece başkalarının değil, bazı açılardan olayların boş olduğunu iddia ederek üçüncü alternatifin benimsenmesi ise mümkündür.

Semantik açıdan bakıldığında, Madhyamika için her doğru, kişinin tüm nesnelere boşluğunu savunmasıyla mümkündür ama böyle olsa da bu, nesnelere nedensel olarak var olduğunu varsayarak yapılmamalı, benzer şekilde objektif bir referans ilişkisi içinde bu nesnelere boşluk özelliği taşıdığı da savunulmalıdır. Ancak buradaki boşluk açıklamaları standart semantik anlayışlara göre anlaşılmalıdır. Böyle bir öğretiyi göz önüne alındığında, her şeyin boş veya hepsinin boşluktan yoksun olduğu veya bazılarının boş olduğu ve boş olmadığı ya da boş yüklemine nesnelere için geçerli olmadığı, “mavi” tanımlamasının sayılara uygulanamayacağı düşüncesi çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Tom J. F. Tillemans’ın dört seçeneği ifade edişine göre,

1. $\neg (\exists x) (Fx)$
2. $\neg (\exists x) (\neg Fx)$.
3. $\neg (\exists x) (Fx \wedge \neg Fx)$.
4. $\neg (\exists x) \neg (Fx \wedge \neg Fx)$.

x’in olmadığı koşulda, yani nicelik atfedilecek alan boşsa, dört konumun aynı anda reddedilmesi makuldür. Bu tek tek okumayı gereksiz kılarken, farklı değerlendirme türleri arasındaki ayrım da gereksizleşir. Ayrıca bu *tetralemma*’da birtakım problemler de vardır. Bir yandan üçüncü

ve dördüncü olasılıkların mantıksal olarak eşdeğer olduğunun ortaya çıkmasından, öte yandan bu yorumun benimsenmesi hâlinde Madhyamika'nın *tetralemma*'nın dört alternatifini de kabul etmesi gerektiğinin ima edilmesinden kaynaklanan zorluklar vardır. Zira bu, değillmeye karşılık gelen ifadeler değiştiğinde doğru kabul edilmelidir. Tillemans, Madhyamika tarafından kabul edilen sayısal ifadelerin genel olarak referanssal olmaktan ziyade ikame olarak yorumlandığını iddia eder. Referanslı olarak yorumlanırsa “Tüm x’ler F” ifadesi, her birinin birer F’li olması için bazı nesnel kümesi olduğu anlamına gelir. İkame olarak yorumlandığında ise “Fx”te “x” yerine kullanılan her ad için doğru ifadedir.

Madhyamika'nın bu nedenle dili hangi konuda günlük hayatla ilgili iletişim kurmak için kullanabileceği ayrı bir sorudur. Ancak *şunyavada*, böyle bir dilin referanssal bir yorumunu hiçbir zaman kabul etmediğini belirtir. Bu yorumlamanın zorluğu şu şekildedir: Referanssal ve ikame nicelme arasındaki farkın, yalnızca dünyadaki nesnel üzerindeki nicel belirlenimlerle dil parçalarının nicelendirilmesi arasındaki fark olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Tillemans'ın bu şekilde dile getirdiği iki hakikat arasındaki Madhyamika ayrımı, nesnelere ontolojik statüsünü yorumlamanın iki farklı yolu ile ilgilidir. Bir ifade hem referanssal, hem de ikame edici şekillerde de okunabilir. Nicelenmiş nesnelere ya *svabhava* ile varolan ya da boş olan hâlde görülebilir. Benzer şekilde ikame niteliğindeki yoruma verilen cümlelerin gerçeği, konvansiyonel gerçeklik düzeyinde görülen durumlar ya da nihai gerçeğin seviyesinde kabul edilen ve daha sonra boş olarak görülen durumlar tarafından geçerli sayılır.

Dört alternatifin reddedilmesine ilişkin tüm örnekler boşluk, süreklilik veya sonluluk gibi tek bir özelliğin reddi ile ilgilidir. *Tetralemma*'nın bu şekilde kullanılmasının çok açık bir örneği, *MMK*'nin 12. bölümünde bulunur. Nagarcuna nedensellik kavramının acıya uygulandığında ortaya çıkan dört olasılığın listelenmesiyle işe başlar: Bazıları, acıya kendisinin, başka birinin veya her ikisinin neden olduğu veya sebepsiz bir şekilde ortaya çıktığı şeklindedir.

Tetralemma nedensellik ilişkisinden ziyade kendilik ve sebebiyet özelliği üzerinden yorumlanabilir. Dört alternatifin reddedilmesi şu şekilde de gösterilebilir:

1. Her şey kendinden kaynaklıdır.
2. Her şey kendinden kaynaklı değildir.
3. Kendine neden olan bir şey vardır ve (aynı) bir şey kendinden kaynaklı değildir.
4. Değil: Kendine neden olan bir şey veya (aynı) bir şey kendi kendine neden olmaz.

Bu adım, özellikler ve ilişkilerle uğraşan *tetralemma*'nın biçimlerinin tam olarak paralel şekilde ele alınmasını sağlar. Bir özellik ve bir ilişki arasındaki temel farklılık, bir özelliğin (sarı renk gibi) uygulandığı nesnelere kümesinin (zamansal nesnelere) özelliklerine sahip olanları (limon, muz gibi) ve benzeri şekilde eksik olanları (çilek, elma ve benzeri gibi) iki alt kümeye ayırmasıdır. Bununla birlikte bir ilişki, uygulanabilir olduğu nesnelere kümesini, ilişkili kümedeki nesnelere çiftlerine böler. Bu çift kümenin yapılabileceği çeşitli yollar vardır:

1. Sadece iki kez aynı nesneyi içeren çiftler veya
2. Sadece iki farklı nesne içeren çiftler veya
3. Her iki özdeş ve ayrı nesne çifti veya nihayet
4. Hiçbir şeyden ibaret olamaz, diğer bir deyişle tamamen boş olabilir.

Bu olasılıklardan hangisinin elde edildiğini kümedeki nesnelere ilişkisi belirler. Örneğin sevgi ilişkisi bir dizi insan üzerinden ele alındığında, ilk durumunda, insanların sadece kendilerini sevdikleri bir dizi egoist ortaya çıkar; ikincide, insanların sadece diğer insanları sevdikleri bir grup anormal, üçüncüde, kendilerini ve başkalarını seven bazı normal insanlar ve dördüncüde duygusal bir boşluk ortaya çıkar.

Yukarıdaki argümanın çizgisinde belirli bir ilişki kavramının eksikliği tartışıldığında, bir nesneyi kendine bağlamak, bir nesneyi kendine ait olmayan bir şeyle ilişkilendirmemek, sözkonusu nesneyi kendine ve başka nesnelere bağlamak ve onu ne kendisiyle, ne de başka nesnelere ilişkilendirmek, başka bir deyişle hiçbir şeyle ilişkilendirmek şeklinde bir tabloyla karşılaşılır. Dört olasılığın yetersizliği ortaya konulduğunda, dört seçeneğin tümü bir *prasacya* değillemesiyle reddedebilir ve böylece sözedimsel değilleme uygulanabilir. Örnek olarak *MMK*'nin 12. bölümünün birinci pasajı okunabilir. Zira acı çekmekten bahsederken nedensellik kavramını kullanmak mantıklıysa, nedenselliğin ya acı çekmenin kendisine, başka bir şeye veya her ikisine de sebep olduğu veya acıya sebep olmayan bir şekilde herhangi bir şeyle ilgisinin bulunmadığı söylenebilir. Nagarcuna, nedensellik kavramının bu bağlamda uygulanamazlığını dile getirir.

Kimileri, acıya kendisinin, başka bir şeyin, her ikisinin neden olduğuna veya sebepsiz bir şekilde ortaya çıktığına inanıyorlar. [Acı çekmeyi] üretilen olarak düşünmek uygun değildir.¹⁵

Nagarcuna, daha sonra bölümün geri kalanında bu olasılıkların her birini çürütmeye karar verir. 2. pasaj, acı çekmenin kendi üretimini, 3-8'de başkası tarafından üretimini ve 9. pasajda son iki ihtimali çürütmeye çalışır. Bu bölüm öncelikle *tetralemma*'nın tartışma mekaniğiyle ilgilendiği için, bu argümanların içeriği gözardı edilebilir. Bununla birlikte bölümün son pasajında belirtilen genellemeye dikkat edilmesi önemlidir:

Acının sadece açıklanan dört olası yoldaki nedensel görünümü imkânsız değil, aynı şey varlığın dışsal unsurlarına göre de mümkün değildir.¹⁶

15 *svayaṃ kṛ taṃ parakṛ taṃ dvābhyāṃ kṛ taṃ ahetukaṃ / duḥkham ity eka icchanti tac ca kāryaṃ na yujyate // MMK 12:1.*

16 *na kevalaṃ hi duḥkhasya cāturvidhyaṃ na vidyate / bāhyānāmapī bhāvānaṃ cāturvidhyaṃ na vidyate // MMK 12:10.*

Alex Wayman (1921–2004), *MMK* 12:1'de ve daha genel olarak 1:1'de¹⁷ bahsedilen sebeple ilgili dört ihtimalin, dört farklı Hint felsefe okulunun görüşünü temsil ettiğini savunur. Kalupahana'nın aktardığına göre, öz-nedensellik Samkhya'ya, diğer taraftan Vedalar ve Brahman'da açıklanan tanrısal neden öğretisine, kendisi ve başkaları tarafından Naiyayika ve Vaiṣeṣika'ya (Daśgupta), Kral'a neden olan sebepler ve nihayet sebebin yokluğu Lokayatalar'a atfedilir. Bu son tanımlama, Çarvakalar'ın sadece nedeni karma bağlamında reddettiği görüşü, tüm nedensel belirlemelerde olmadığını savunan Schayer tarafından reddedilir.

Dolayısıyla Nagarcuna, acı hakkında konuşmak için nedensellik kavramını kullanmanın uygunluğu hakkında somut bir argüman olmaktan başka, bu bölümün içeriğini de bir argüman-şema olarak ele alır. Bu argüman şeması, eksikliği göstermek için harici varlıklara atıfta bulunulan diğer kavramlarda kullanılabilir bir çerçeve niteliği taşır.¹⁸

2. *Çatuşkoti* Üzerine Tartışmalar

Tétralemma, Madhyamika argümantasyonunda, hepsinin yetersiz olduğunu ve reddedildiğini gösteren dört özel ve ayrıntılı mantıksal alternatifin açığa çıkarılmasını sağlamak için kullanılır. Ancak *MMK*'nin 18:8 numaralı pasajında buna örnek teşkil edemeyecek bir istisna dikkat çeker. Orada Nagarcuna, iddia ettiği dört alternatifi de doğrular gibi görünmektedir.

Çandrakirti'yi izleyen yorumsal gelenekte bu pasaj, genellikle Buda'nın öğretiminin kademeli niteliğini işaret ettiği şeklinde anlaşılır. “Hepsi öyledir.” fikri, Buda'ya ait fenomen doğasının anlayışı konusunda sıradan öğrencileri ikna etmek için, “Hepsi öyle değil”, sonradan tüm olayların geçici olmamasını ve ânlık olmasını bildirmek için, “Her ikisi de öyledir ve öyle değil”, gerçekte olağan bir perspektiften görünen şeyin Buda'nın öğrencisinin bakış açısıyla yapılmayacağını göstermek için öğretilir. Son olarak “Hepsi ne de öyle ne de öyle değildir.” ise bu terimlerin ikisinde de gerçeklik geçerli değildir. Dolayısıyla bu dört alternatiften her biri bu bağlamda reddedilir. Her biri belirli bir izleyicinin amaçları için uygun, artan bir dizi görüşten ibarettir.

Garfield'a göre burada dört alternatif arasındaki çatışma, onları Çandrakirti'nin yaptığı gibi farklı bakış açılarıyla göreceli hâle getirmekle değil, nihai ve geleneksel anlamda değişkenleri ekleyerek çözülür:

1. Her şey geleneksel olarak gerçektir.
2. Hiçbir şey sonuçta gerçek değildir.
3. Her şey hem geleneksel hem de gerçek ve sonuçta gerçek dışıdır.
4. Hiçbir şey ya geleneksel olarak gerçek dışıdır ya da nihai olarak gerçektir.

17 *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana // Ne kendinden, ne başkasından, ne her ikisinden, ne de herhangi bir sebep olmadan her ne olursa olsun hiçbir şekilde bir varlık ortaya çıkamaz. // MMK 1:1.*

18 Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 87-88.

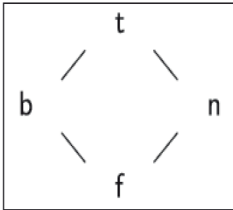
Bu yolla, *tetralemma*'nın dört alternatifinin mantıksal olarak bağımsız olduğunu görmenin yanı sıra, dört alternatifin reddedilmesinin, Nagarcuna'nın *svabhava*'nın bulunmamasına dair geliştirdiği öğretisine uyduğunu anlamak mümkündür. Çağdaş yorumsal literatürdeki bazı hesaplarla karşılaştırıldığında, bu şekilde sunulan yorumların mantıksal düzlemde çok muhafazakâr oldukları söylenebilir. Klâsik mantıkta bulunan kaynakların ötesinde herhangi bir şey içermediği görülür.¹⁹

Priest ve Garfield'in öne sürdüğü gibi, Nagarcuna'nın eserlerinin bazı yönleri (örneğin, boşluğun boşluğunun meşhur karmaşık konusu), dialetizmle ilgili yorumlanabilir taraflar barındırır. Bu yaklaşım Nagarcuna'nın *çatuşkoti*'deki argümanlarının metodolojik temelleri için geçerli değildir. Zira bunlar tamamen klâsik mantık çerçevesinde açıklanabilir.

Jay Garfield ve Graham Priest, Nagarcuna'nın *MMK*'daki *çatuşkoti*'yi olumlu ve olumsuz olarak kullandığını iddia eder. Olumlu kullanımda, belirli bir öneri için dört doğruluk değerinin hepsinin geçerli olduğunu, olumsuz kullanımda, belirli bir öneri için dört doğruluk değerinden hiçbirinin geçerli olmadığını savunur. Daha sonra gerçek değerler üzerinde *çatuşkoti*'nin bu görünüşteki çelişkili kullanımlarını anlamaya çalışırlar. Ortak görüşleri, Nagarcuna'nın nihai gerçekliğin veya *paramarthasatya*'nın temelde etkisiz olduğu görüşünü vurgulamak için olumsuz *çatuşkoti*'yi kullanmasıdır.

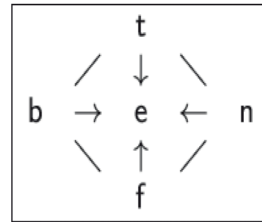
*“Boş”un, “boş olmayan”ın sözü edilmemelidir. Ne ikisi, ne de hiçbiri söylenebilir. Bunlar sadece nominal olarak kullanılırlar.*²⁰

Garfield ve Priest'e göre, olumlu *çatuşkoti*'yi, John D. Dunne tarafından dört değerli semantik için önerilen tablo en iyi şekilde temsil eder.



Tablo 1. *Dunn*'ın dört değerli mantığı

Kaynak: Aaron J. Cotnoir, “Nagarjuna’s Logic”.



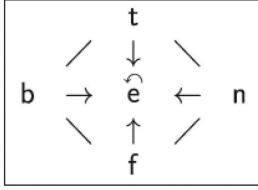
Tablo 2. *Büyük ölüm*

Bu öneri, olumlu *çatuşkoti*'de bulunan dört gerçek değerden hiçbirine sahip değildir. Böylece, Sylvan'ı takip eden Garfield ve Priest, Joshu'nun “büyük ölüm” şeklinde adlandırdığı nihai perspektife geçişi temsil etmek için beşinci bir doğruluk değerini, *e*'yi önerir.

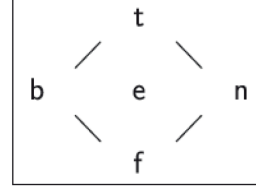
19 Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka*, s. 90.

20 *MMK* 22:11. *śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate* // “Boş”un, “boş olmayan”ın sözü edilmemelidir. Ne ikisi, ne de hiçbiri söylenebilir. Bunlar sadece nominal olarak kullanılırlar. // *MMK* 22:11, Ayrıca bakınız 27:13.

Değerler üzerindeki bu sıralama, e'nin diğer değerleriyle kıyaslanamaz. O hâlde cümleler bu değeri nasıl alır? {t, f, b, n} kümesindeki tüm değerleri e'ye eşleyen yeni bir değerlendirme fonksiyonu, p tanıtılır. Ayrıca, $\mu(v(A)) = e$ ise, $\mu(v(\neg A)) = \mu(v(A \wedge B)) = \mu(v(A \vee B)) = e$.



Tablo 3. Boşluğun boşluğu



Tablo 4. Nirvana

Kaynak: Aaron J. Cotnoir, "Nagarjuna's Logic".

Olumsuz *çatışkoti*, pozitif değerler üzerinde p'yi kullanır ve bu, tüm konvansiyonel resmin inkârını verir. Nagarcuna'nın *çatışkoti*'yi olumlu şekilde kullanması öncelikle "konvansiyonel gerçeklik" veya *samvrtisatya*'nın görünümünü baltalamaya yöneliktir. Konvansiyonel gerçeklik, özellikleri, evrensel değerleri, düşünceleri, benliği ve benzerlerini, diğer bir deyişle her şeyi genelde görüldüğü gibi dolduran dünyadır. Nagarcuna, bu gerçeklik hakkındaki iddiaların hepsinin dört doğruluk değerine sahip olduğunu savunarak gerçekliğin bu resmini zayıflatır.²¹

Buradaki *modus ponens*'in başarısızlığı ciddi bir handikaptır. Nagarcuna'nın tercih ettiği mantık, böyle argümanları geçerli kılmalıdır. Aslında, *modus ponens*'ler *MMK*'da sık görünür:

*Değişiklik olduğunda hareket vardır. Hareket mevcut harekettedir, ne hareket hâlindekinde, ne de hareket hâlinde olmayanda değil. Hareket etmede bir değişiklik olduğu için hareket şimdidedir.*²²

Deguchi, Garfield ve Priest'in yaptığı öneri ile olumlu *çatışkoti*'nin temelde Nagarcuna tarafından konvansiyonel perspektifi baltalamak için kullanılan bir araç olduğu ortaya çıkar. Bu, geleneksel konunun kendisi değildir. Eğer bu doğruysa, Dunn'ın sunduğu mantık geleneksel doğruluk değerlerinin doğru hesabı değildir.

Buradan hareketle bu çelişkilerin, konvansiyonel ve nihai perspektifler ile bunların ayrı hakikat görüşleri arasında gözden kaybolması gerektiği ileri sürülür. Bu nedenle bir şey doğru olabilir (konvansiyonel olarak), yanlış (nihayetinde), doğru ve yanlış (sırasıyla geleneksel ve nihai olarak) olabilir ve ne doğru, ne de yanlış (sırayla ve geleneksel olarak) olabilir.

Bu, pozitif *çatışkoti*'nin, gerçekçi bakış açısının kendisinin değil, öznelerin birbirine karışması olduğunu göstermektedir. Dahası Garfield ve Priest, böyle bir yorumlamanın, Nagarcuna'nın asla konvansiyonel gerçeklik düzeyinde bir çelişkiyi açıkça onaylamaması gerçeği ile desteklendiğini ileri sürmektedir.

21 *MMK* 18:8. *Sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca / naivātathyaṃ naiva tathyaṃ.*

22 *ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ / na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ // MMK 2:2.*

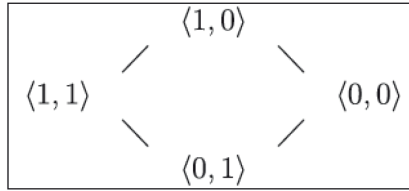
Cotnoir, bu iki düşünce hattını takiben Garfield ve Priest'in yorumunu alternatif bir şekilde revize etmeyi önerir. Önerilen ifade, gerçeklik değerleri her iki perspektifi de yansıtmaktadır. 1,0 değerlerinin çiftleri sıralanır, burada 1, “evet”i temsil eder ve 0 “hayır”ı gösterir. İlk olarak “Konvansiyonel olarak doğru mu?” sorusunun cevabını yansıtır. Sonra da “Sahte mi?” sorusunun cevabını yansıtır yansıtmadığına bakılır. Dört olasılık vardır: $\langle 1, 1 \rangle$, $\langle 1, 0 \rangle$, $\langle 0, 1 \rangle$, $\langle 0, 0 \rangle$. Sezgisel olarak $v(A) = \langle 1, 1 \rangle$, A hem geleneksel olarak doğru, hem de sonuçta yanlış olur. $v(A) = \langle 1, 0 \rangle$, A geleneksel olarak doğru ve sonuçta yanlış değildir. $v(A) = \langle 0, 1 \rangle$, A normalde doğru ve son olarak yanlış olmadığında ve $v(A) = \langle 0, 0 \rangle$, A ne geleneksel olarak doğru, ne de sonuçta yanlış çıkar.

Bağlayıcılar için anlambilim şu şekildedir.

Bir bağlantının değeri, $v(A \wedge B)$, $v(A)$ ve $v(B)$ 'nin en büyük alt sınırıdır.

Bir ayrıklığın değeri, $v(A \vee B)$, $v(A)$ ve $v(B)$ 'nin en düşük üst sınırıdır.

Burada $v(A) = \langle x, y \rangle$, negatifik $v(\neg A) = \langle 1 - x, 1 - y \rangle$ değeri.



Tablo 5. B4

Kaynak: Aaron J. Cotnoir, “Nagarjuna’s Logic”.

Yukarıdaki Dunn semantiklerinden farklı olarak tek önemli değişiklik, değillemenin geliştirilmesidir. Burada değilleme $\langle 1,0 \rangle$ ve $\langle 0,1 \rangle$ benzerine geçiş yapar. Dunn semantiği aynı zamanda $\langle 1,1 \rangle$, $\langle 0,0 \rangle$ arasında geçiş yapar. Bu Garfield ve Priest'in vurguladığı öneriyi yansıtır. Nagarjuna'nın geleneksel perspektiflerden gelen çelişkileri açık bir şekilde asla onaylamadığını belirtmektedir. Olumsuzla ilgili anlambilimimize göre, bir öneri ve olumsuzluğu hiçbir zaman geleneksel olarak doğru olamaz.

Buradaki bağlayıcılar için B4 semantiği, ayrımcılık, *modus ponens*, *modus tollens*, varsayımsal ayrımcılık ve indirgeme için geçerli olduğuna göre, tamamen klâsik bir önermesel mantık ürettiğini farketmek önemlidir. Daha spesifik olarak, bu anlambilim dört değerli bir Boolean cebri ve dolayısıyla iki değerli eşdeğeri olan tüm aynı çıkarımları standart klâsik semantiği doğrulamaktadır. Sonuç olarak, bir teklifin ve onun değillesinin hiçbir zaman tamamen yanlış olabileceği düşünülmemelidir. Çünkü her ikisi de geleneksel olarak sahte olmayabilirler. Bunun nedeni, klâsik olarak A'nın yanlışlığının $\neg A$ 'nın gerçeğini ve $\neg A$ 'nın yanlışlığının A'nın gerçeğini ima ettiğidir. Başka bir deyişle, geleneksel olarak yanlış çelişkilere izin verildiğinde klâsik gerçeğin kabul edilmesi zorlaşır.

Olumlu *çatuşkoti*'nin birincil amacı konvansiyonel perspektifi benimsemektir. Nagarcuna klâsik perspektiften bakıldığında, klâsik çıkarım prensiplerine sahiptir. Pozitif *çatuşkoti*, farklı perspektiflerle karşılaşıldığında ortaya çıkar. Perspektiflerin çatışması, pozitif *çatuşkoti* için gerekli olan dört değeri üretir. Diğer semantiğin sadece *çatuşkoti*'nin pozitif kullanımları için yararlı olduğunu görmek önemlidir. Negatif kullanımlar, en iyi Garfield ve Priest'in p değeri fonksiyonu ve e değeri ile anlaşılır.

Garfield ve Priest'in ortaya koydukları en iyi uyanış aşamaları modelleri olarak anlaşılır ancak geçerli çıkarım için yeterli model vermez. Hesaplarını geçerli çıkarımlara yaymak için salt konvansiyonel gerçekliğin sadece iki doğruluk değeri olan t ve f'yi içerdiğini ve Nagarcuna'nın mantığının tamamen klâsik olduğunu gözlemlemek gerekir. Pozitif *çatuşkoti*, B4 semantiği kullanılarak özetlendiği üzere, geleneksel ve nihai perspektifler arasındaki belirsizliği kullanır. Buradaki mantık hâlâ tamamen klâsiktir. Geçiş için *çatuşkoti*'nin negatif kullanımları dönüştürüldükten sonra, yeni bir değerlendirme işlevi p ve "boşluk" a karşılık gelen yeni bir anlamsal değer e kullanılır. Bu da, doğrudan doğruya nihai perspektife yönlendirir.²³

Priest'e göre *çatuşkoti*'yi formüle etmek için kullanılan dilin semantiği ve onunla birlikte gelen geçerlilik kavramı bir sorundur. Budist felsefedeki son dönem gelişmeler gözönüne alındığında -özellikle de Nagarcuna ve haleflerinin yazılarında kullanıldığı şekliyle- *çatuşkoti* açısından işler daha da karmaşıklaşır. Zira daha önce de bahsedildiği gibi Nagarcuna bazen dört alternatifin hiçbirinin tutunamayacağını dile getirir.

'Boş' sözü edilmemelidir.

Boş değil iddia edilmemelidir.

Ne ikisi ne de ne de ne açıklanmalıdır.

*Bunlar yalnızca nominal olarak kullanılır.*²⁴

Bazen de alternatiflerden birden fazlasını, hatta hepsini bile elinde tutabileceğini söylemektedir. *MMK* 18:8 bunu anlatır:

Her şey gerçek ve gerçek değil.

Hem gerçek hem de gerçek değil,

Ne gerçek ne de gerçek değildir.

Bu Yüce Buda'nın öğretilisidir.

Hindistan, Tibet, Çin ve Japonya'daki *MMK* çevresinde büyüyen çeşitli komünist geleneklerde çeşitli farklı yorumlamalar da yapabilir. Batılı filozoflar Nagarcuna'ya el attıklarında meseleler daha da karmaşık hâle gelir.

23 Aaron J. Cotnoir, "Nagarjuna's Logic", *The Moon Points Back*, New York: Oxford University Press, 2015, s. 178, 185-186.

24 *MMK* 22:11, ayrıca bkz. 12:1 ve 25:17.

Priest önce alternatiflerin hepsini reddetmekle işe başlar. Nagarcuna yorumunda hiçbir şey açık değildir ve hatta bu reddedilmiştir. Nagarcuna yalnızca nihai gerçekliğin etkisiz olduğunu düşünen ve dolayısıyla nihai konuda yapılan herhangi bir bildirinin reddedilmesi gerektiği düşüncesinde bir mistik olarak yorumlamak mümkündür. Metin aslında bu görüşe bir miktar destek de verir. Örneğin *MMK* 27:30'da²⁵ şöyle geçer:

Gautama'ya saygı duyuyorum

O ki şefkatle, merhamet ederek

Tüm görüşlerin terkedilmesi için

Gerçek öğretiyi öğretti.

Bununla birlikte burada 'görünüm' olarak çevrilen kelimeye dikkat etmek gerekir. Sanskritçe sözcükler normalde iki şekilde çevrilir, *driṣṭi* ve *darsana*. İkincisi yalnızca 'öğretim' anlamına gelir; eski gerçeklik nesnelere hakkında bir doktrin anlamına gelebilir. Pasajdaki sözcük ise *driṣṭi*'dir. Nagarcuna, her şeyin kendilikten yoksun olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda nihai gerçekliğe sahip hiçbir nesne yoktur. Bu gibi öğretiler yanlıştır ve dolayısıyla bunlardan vazgeçilmelidir. Fakat diğer taraftan tüm öğretilerin bırakılması gerektiğini de düşünmez. Nitekim *MMK* ve Nagarcuna'nın Madhyamaka haleflerinin çoğunun yazıları pek çok olumlu öğreti de içerir.²⁶

MMK'nin Çandrakirti ve Tsongkhapa gibi otoriter eleştirmenleri, beşinci olasılığın bulunmadığı düşüncesine açıklırlar. Tartışmanın yöntemi her zaman tam olarak aynı değildir, ancak genel bir düzen vardır. *Çatuṣkoti* alternatifleri numaralandırılır ve her biri reddedilir. Bu nedenle bir çeşit indirgeme tartışması vardır.

MMK 25'de *nirvana* hakkındaki argümanın üçüncü cümlesi *nirvana*'nın boş olduğunu söyler:

(3) *Bırakılmamış, erişilmemiş,*

Yokolmamış, kalıcı değil,

Durmaz, üretimsiz

Nirvana böyle tarif edilmiştir.²⁷

25 *sarvadṛiṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat / anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamaṃ // MMK 27:30.*

26 *MMK 24:18. yaḥ partīyasamutpādah śūnyatām tām pracakṣmahe / sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā.*

27 *aprahīnam asaṃprāptam anucchinam aśāśvatam / aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate // MMK 25:3.*

Ardından dört alternatif üzerine kurulu argümanlar takip edilir:

(5) *Eğer nirvana mevcut olsaydı,*

Nirvana bileşik olacaktı

Bileşik olmayan bir varlık

Hiçbir yerde varolmaz.²⁸

(8) *Eğer nirvana mevcut değilse,*

Nirvana nasıl bağımsız olabilir?

Bağımsız olan hiçbir şey

Mevcut değildir.²⁹

(13) *Nirvana nasıl varolabilir*

Hem varolan hem de varolmayan olarak?

Nirvana karmaşık değildir.

Varolan ve varolmayan şeyler karmaşıktır.³⁰

(16) *Eğer nirvana*

Ne var ne de yoksa

Öyleyse kim açıklayabilir?

'Ne varolduğunu, ne de varolmadığını'³¹

28 *bhāvaś ca yadi nīrvāṇaṃ nīrvāṇaṃ saṃkṛtaṃ bhavet / nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana // MMK 25:5.* Bazı çevirilerde “bileşik” ifadesi yerine “şartlara bağlı” ibaresi kullanılmıştır.

29 *Yady abhāvaś ca nīrvāṇaṃ anupādāya tat katham / nīrvāṇaṃ na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate // MMK 25:8.*

30 *bhaved abhāvo bhāvaś ca nīrvāṇaṃ ubhayaṃ katham / asaṃskṛtaṃ ca nīrvāṇaṃ bhāvabhā vau ca saṃskṛtau // MMK 25:13.*

31 *naivābhāvo naiva bhāvo nīrvāṇaṃ yadi vidyate / naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad aḥyate // MMK 25:16.*

Dört alternatifin değillenmiş durumuna göz atılır:

(17) *Nirvana'dan geçtikten sonra, Zafer Fatihi*

Onun ne varolduğu,

Ne de varolmadığı,

Ne ikisi, ne de hiçbiri söylenebilir.³²

Eğer bir indirgeme ise, bir şeyin redüksiyonudur. *Nirvana'nın svabhava'ya* sahip olup olmadığı üzerinde durur. Dolayısıyla 13. pasajda *nirvana'nın* bileşik olmadığı iddiası bulunmaktadır. Bu şekilde bakıldığında, *çatuṣkoti'nin* dört alternatifin tüm olasılıklarının çürütülmemesi hâlinde argümanın işe yaramayacağı açıktır. Dörtlü değillenmenin bir ifadesi ele alındığında, bu kategorik bir iddia değildir. Aksine, bir şeyin *svabhava'sı* olup olmadığı varsayımının bir sonucudur. Bunlar sadece dört duruma tekabül ettiğinden, standart bir indirgeme uygulanır ve sözkonusu şeyin *svabhava'ya* sahip olmadığı sonucuna varılır.

Nagarcuna'nın sadece diğer alternatiflerden sadece birinin belirli durumlarda geçerli olduğunu düşünmesi de mümkündür. Bununla birlikte bazı çelişkiler doğruysa bir indirgeme argümanının geçerli sayılıp sayılmayacağı da ayrı bir sorundur. Argüman, bir varsayımı ortadan kaldırmak için ele alınır çünkü sonuç kabul edilemez olarak değerlendirilir. Kabul edilemezliğin bir çelişki olması gerekmez. *MMK 25:8'deki* kabul edilemez sonuç, basitçe bir şeyin birbirine karışmamış olmasıdır. Bunun kabul edilemezliği, muhtemelen diğer hususlara dayanmaktadır.

Peki bu nasıl bir kabul edilemezliktir? Kime ve neye karşıdır? *MMK* son derece polemikle yüklü bir çalışmadır. Hiçbir zaman bir atıfta bulunulmasa da Nagarcuna, açık bir şekilde rakiplerini görür. Bunlar muhtemelen çalkantılı entelektüel dönemde aktif olan Budist ve Budist olmayan diğer Hint düşünce okullarına mensup kişilerdir. Bu türden bir diyalektik bağlamda, bir argümanın geçerli olması için Nagarcuna'nın sorgusunun kabul edilemez olabilmesi için bir çelişki ya da başka bir şey olması gerekmez: o olabilir veya olmayabilir. Rakibin durumuna göre tartışma devam edecektir.

Burada Tsongkhapa'yı takiben, 18:8'deki *MMK* örneğinden faydalanılabilir:

Her şey gerçektir [konvansiyonel] ve gerçek değildir [sonuçta].

Her ikisi de gerçek [konvansiyonel] ve gerçek değildir [sonuçta],

Ne gerçek [nihai] ne de gerçek [konvansiyonel] değildir.

Bu Yüce Buda'nın öğretisidir.

32 *param nirodhād bhagavān bhavātīty eva nājyate / na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate // MMK 25:17.* Jong, bu pasajda Kalupahana ve Kenneth'in kullandığı *nohyate* kelimesi yerine *nājyate* ifadesini yazmıştır. Bkz. Nagarjuna, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, ed. J. W. De Jong, India: Adyar Library and Research Center, 1977.

Tsongkhapa, Nagarcuna'nın dilinin sadeliğini feda etme pahasına *MMK* hakkındaki yorumunu en ince ayrıntısına dek gerçekleştirir. *Çatuşkoti* ve onun etkileri hem özgün hem de sonraki Madhyamaka Budist geleneklerinde mantığın merkezi bir parçasıdır.³³

Çatuşkoti de, bir şey için vardır ve var değildir dedikten sonra hem vardır, hem var değildir, ne vardır, ne var değildir şeklinde ifade edilir. Bu ifade ilk bakışta klâsik mantık açısından eş değer görülür. Yani hem p doğrudur, hem p değildir doğrudur, ne p doğrudur ne p değildir doğrudur aynı şeydir. Aristotelesçi mantık açısından bunların aynı şeyi ifade ettiği söylenebilir. Çünkü turuncu olmayan, turuncu olmayan tüm yüklemeleri kapsar; turuncu olmayan dendiğinde sadece renkleri kapsamaz. “Turuncu olmayandır.” dendiğinde onun içine insan da, makine de, mavi rengi de, ıslık sesi de girer; yani turuncu olmayan tüm yüklemeler ifade edilebilir. O yüzden klâsik mantık açısından, gerek geleneksel Aristoteles mantığına gerekse modern Frege mantığına göre, belirsiz yüklem kullanmakla, yüklemi değiştirmek arasında anlamca bir fark yoktur.

Sonuç

Çatuşkoti'deki dört farklı seçenekten özellikle üçüncü ve dördüncüsünün birbirinden ayrılması, Batılı mantık çerçevesinde farkedilemeyen ama Nagarcuna ve Hintliler açısından anlam ifade eden, ‘hem p, hem de p değildir’deki değil ile ‘ne p, ne de p değildir’deki kullanılan değildir arasında iki farklı değillemenin ayrımı dikkat çeker. Bu iki farklı değilleme, Nagarcuna'nın *çatuşkoti*'yi anlayış biçimini Batı'dakinden farklı kılar. Klâsik mantık çerçevesinde her ne kadar üç ve dördün ayrınlığından bahsedilse de, Nagarcuna için böyle bir durum sözkonusu değildir ve bu formel mantığı bilmemelerinden kaynaklı bir problem değil, farklı bakış açılarına sahip olmalarındandır.

Bu noktada Nagarcuna'nın, hiçbir şeyin *svabhava*'sı bulunmadığını söylediğinde hangi değillemeyi kullandığı önemli hâle gelir. Zira Nagarcuna'nın *çatuşkoti*'nin hepsini reddettiği düşüncesi yaygındır. Ayrıca *çatuşkoti*'nin, dört alternatifinin ayırt edilmesinde, eski erken dönem Buda yorumunda, dördüncüsünün, yani ‘ne p'dir, ne p değildir’in diğerlerine yeğ tutulduğu da söylenir. Ama sonraki bazı yorumlarda da hem dördünün birden reddedildiği ve hem dördünün birden onaylandığı bilgisi de bulunur. Bu açıdan *çatuşkoti*'nin tek bir kullanımından bahsedilmez. Aslında dördünü de eleştirmesi, *svabhava* kavramıyla irtibatlandırarak düşünülebilir. Bunun yanında ‘hem p'dir, hem de p değildir’ çelişkili bir ifade sayıldığından, bu tip seçeneklerin varlığından söz etmek, çelişkilerin varlığından söz etmek anlamına gelir.

Çatuşkoti'nin tamamı tek bir önerme gibi ele alındığında, ‘*çatuşkoti* öğretisini anlatan ya da ifade eden şu önerme doğrudur veya değildir.’ şeklinde kendisine de *çatuşkoti* uygulanabilir ve bir şekilde bu sonsuza kadar da gider. Bu anlamda bir mutlaklık yoktur. Batı felsefesi açısından bakıldığında önermelerin bir nesnelliği vardır. Yani dilin ifade ettiği her neyse o önermenin içeriğidir. Bir şey ‘hem A'dır hem A değildir’ dendiğinde, bir şeyin kendinde olduğu hâliyle ona A'dır ve kendinde olduğu hâliyle A değildir, denmiş olunur ki, bu denemez.

33 Graham Priest, “The Logic of the Catuskoti”, *Comparative Philosophy* 2, vol. 1, (2010): 39-41.

Bu anlamda hiçbir şey bir önerme şeklinde alınamayacağından, *svabhava*'ya da bir kendinelik atfedilmesinin önüne geçilerek reddedilmesi bir değillemeden ibarettir. Fakat bu duruma da yine *svabhava* atfedilmesi tehlikesiyle karşılaşılır. Yani önermesel perspektif kaybedildiği, kendinelik meselesi gündemden çıktığı ânda, perspektiften bağımsız bir önerme olamayacağı, bunun önermeyi önermelikten çıkaracağı düşünülür. Oysa farklı noktadan hareket edildiğinde, burada bir çelişkiden bahsedilemez. Bize göre o ânda öyle görünüyordur, onun bir gerçekliği vardır ve şu ânda böyle görünüyordur, bu da bir gerçekliğe sahiptir. Bir şey bize hiçbir zaman aslında hem böyle, hem öyle de aynı ânda görünmez. Bunlar iki farklı zamanda, iki farklı hâlde görüldüğü için aslında çelişik de değillerdir, denebilir. O yüzden bunun klâsik mantık perspektifinden okunması bazı problemlere yol açabilir. Ayrıca iki farklı değillemenin buradaki payı da es geçilmemelidir. Bu anlamda herhangi bir şeyin *svabhava*'sı yoksa hangi önerme alınırsa alınsın, aslında bu tip bir çelişki ortaya çıkmaz. Çünkü herhangi bir önermesine doğruluk atfedilmesi, daha çok o önermesinin içeriğinin gerçeklikte varolduğunun düşünülmesiyle ilgilidir.

Kaynaklar

- Cotnoir, Aaron J. "Nagarjuna's Logic", *The Moon Points Back*, New York: Oxford University Press, 2015.
- Nagarjuna. *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, J. W. De Jong, India: Adyar Library and Research Center, 1977.
- Priest, Graham, "The Logic of the Catuskoti", *Comparative Philosophy* 2, vol. 1, (2010): 24-54.
- Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Yazgan Yalkın, Erden Miray. "Hint Antçikağı ve Ortaçağı'nda Mantık Çalışmaları", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

