

BUDİZM'DE İNSAN VE HAK

Araş. Gör. G. Engin ŞİMŞEK

Çağımızdan yaklaşık ikibinbeşyüz yıl önce başlamış bir serüvenin hikayesi nasıl oluyor da hâlâ günümüz insanı için bir anlam ve önem taşıyabiliyor. Bu sorunun cevabı sanırım Kierkegaard'ın dediği gibi hikayenin insanın içinde tam kavrayamadığı bir şeye dokunmuş olmasıdır¹. Zira, Budizm'in asıl ilgilendiği şey de tam bu kavranamayan fakat dokunulan alandır. Şayet, Eckhart'ın deyişi ile 'insanın dibi tanrının da dibi' ise², Buda'nın bundan ikibinbeşyüz sene evvel bulduğu şey tanrı olmaktadır.

Ancak Buda bu şeye tanrı demez, hatta bir tanrı ya da tanrıların olduğunu da yadsır. Zira ilerde açıklayacağımız üzere Buda'nın bulduğu şey insan bilincinin ve hatta varlığının ötesinde bir şeydir. Bu sayede o, epistemolojik alanın, yani bilginin nesne ve obje arasındaki ve dolayısı ile de idealizm ile materyalizm arasındaki kaçınılmaz bölünmüşlüğü aşar ve sorunu asıl durması gereken yere, yani varlık ile hiçlik arasındaki çizgiye taşır. Buraya nasıl gelindiğini görmek için meseleyi Buda'nın açısından görmekte yarar var.

Karmik Kozmos

Buda'nın yaşadığı dönemde Hinduizm'in³ etkisi altında insan ve evren anlayışı eski Veda'lar denen kutsal metinlere dayanmaktadır ve Brahmanlar da bu anlayışın temsilcileridir. Her ne kadar bu eski metinlerde ilkellere özgü bir tanrı bolluğu varsa da, bu devirde artık bu tanrıların da üstünde ve hepsinin yaratıcısı bir ilk tanrının varlığı da kabul edilmektedir⁴. Bu tanrının yarattığı evrende insanlar karma yasası denen bir yasaya tabidirler. Bu yasaya göre her insan edimi evrende belli bir değişiklik gerçekleştirmekte ve dolayısı ile o insana belli bir sorumluluk getirmektedir⁵. Böyle sayısız edimler, yani neden ve sonuç ilişkilerinden oluşan bu düzene karmik kozmos denmektedir. Her insan bu yasaya tabi olarak doğmakta ve ister istemez yaşadığı sürece de bu yasayı devam ettirmektedir. Edimlerin insanlara yüklediği sorumluluk ise daha doğumdan itibaren

(1) "Bir şeyin insan için gerçek olabilmesi, insanın onu tam bir tutkuyla kişisel gerçeği olarak içinden kavrayıp kavramamasına bağlıdır. Eğer bir gerçek, varoluşa dokunmazsa ve onu değiştirmezse, onu kazanmanın hiç bir anlamı yoktur", Bkz. Wilhelm Weischedel, Felsefenin Arka Merdiveni, 1993, s. 321.

(2) "Tanrının yakınlığı ve ruhun yakınlığı arasında gerçekten hiçbir fark yoktur ve onun dışında hiçbir birleşme bundan daha büyük değildir. Burada tanrının dibi benim dibimdir ve benim dibim tanrının dibi-dir.", Bkz. ibid., s. 138.

(3) Bu konuda genel bir bilgi için bkz. Louis Renou, Hinduizm, Cep Üniversitesi, 1993.

(4) Fakat yine de bu dönemde de asıl yaratıcı tanrı Brahman'ın yanında koruyucu Vişnu ile yıkıcı Şiva önemli tanrılar olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Bkz. ibid., s. 37-8.

(5) "Biz yaptıklarımızı, yapıyor ya da yapacak olduklarımız." Bkz. ibid., s. 53.

başlamakta ve aslında bir insan veya canlı bir varlık olarak doğan her yaratık sırf bütünden, yani dünyanın kendisinden ayrıldığı için bir borçla doğmaktadır⁶. İnsan bu manevi sorumluluğu, yani bir varlık olma sorumluluğunu atman denilen kendi ruhunda taşımakta ve hayatı boyunca yaptığı bütün edimlerin iyi veya kötü neticelerine göre bu borç artmakta veya azalmaktadır⁷. Bu borcun miktarına göre her ruh yeniden dünyaya gelmekte ve önceki kötülüklerinin cezasını çekeceği uygun bir kasta doğarak hayatını yaşamaktadır. Bu düzen bütün ruhlar cezalarını tamamlayıncaya kadar devam edecektir.

Bu düzen içinde iyi ve kötüyü ayıran yasa darma'dır. Herkes darmaya uygun davranarak günahlarından kurtulmalı ve bir daha yeniden doğma derdinden kurtularak 'sonsuz mutluluk' ile beraber sonsuza kadar yaşamalıdır. Darma'ya göre yaşam herkesin toplumda kendi mensup olduğu kastından beklenen fedakârlıkları göstermesi ve Brahman'ların onları borçlarının bir kısmından kurtaracak ya da belli bir konuda yol gösterecek ayinlerini yapmaları için gereken maddi ve manevi yardımlarda bulunmalarını⁸. Toplumda dört ana kast ve bunların içinde de tali kastlar mevcuttur: brahmanlar, asker-yöneticiler, esnaf ve çiftçiler ve hizmetçiler. Bunların dışında bir de topluma dahil olmayan ve hiçbir hakka haiz bulunmayan paryalar vardır⁹. Toplum genellikle askerler yönetmekte fakat onlar da statü itibarı ile brahmanlardan aşağı oldukları için birçok konuda onlardan görüş almak durumunda kalmaktadırlar. Böylece iki başlı bir yönetim ortaya çıkmaktadır¹⁰. Kastlar arası ilişkiler sınırlanmış olup evlenme yasaktır. Brahmanlar ise yalnız erkeklerde oluşup, bu kast içerisindeki statü de genelde bu sınıfa dahil oluş tarihine göre belirlenmektedir¹¹. Hemen her erkeğin ergenliğe geçişte belli bir süre için bu sınıf içinde belli bir eğitimi almış olması gerekmektedir¹².

Tanrı ve İnsan

Veda ilahlardan hükümdarı olan İndra ile devlerin büyüğü Viroçana dün-yanın yaratıcısı Pracapati'ye giderek ona hakiki Brahman'ı sorarlar. Pracapati, bunun göze küçük hayal şeklinde gözüken bebek adam olduğunu söyler ve her ikisini de bir tecrübe yapmaya ve evvela alelade bel önlüğü ve sonra bayramlık elbiselerle suda akislerini görmeye davet eder. Onlar bu tecrübeyi yaptıkları zaman suya akseden bedenlerinin her iki giyinme tarzında da aynı kaldığını görürler. Bundan da hakikatin yalnız beden olduğu kanaatine varırlar. Viroçana bu teoriyi kabul eder fakat İndra öyle kolay kolay inanmaz ve daha fazla bilgilenererek rüya ruhu sıfatı ile Atman'ın derin uykuda veyahut sonunda mutlakta, daha yüksek bir ruh haline geçtiğini ve asıl hakikatin de bu olduğunu öğrenir¹³.

(6) Bkz. Raimundo Panikhar, *The Silence of God* Orbis Books, s. 133.

(7) Samsara denilen bu borçlu olma durumundan kurtulmak için bir görüşe göre 200.000 defa dünyaya gelmek gerekir. Edimlerin yüklediği bu sınırsız borç yaşamak-istemek düşüncesi ışığı altında eylemsizlik töresinin doğuşuna neden olmuştur. Bkz. *Hinduizm*, s. 53.

(8) Bkz. Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans*, Smithsonian, s. 6.

(9) Bu kast sisteminin doğuşu ve gelişmesinde asıl önemli neden olarak bazı yazarlar, Ari'lerin istilasından sonra bu ırka mensup olanların kendilerini diğer yerli halktan ayırma isteğini göstermektedirler. Bkz. Walter Ruben, *Eski Hind Tarihi*, 1944, s. 32.

(10) Bu ikiz başlı yönetim özellikle Tibet'te iyice belirgindir. Bkz. *Civilized Shamans*, s. 152.

(11) Bkz. William R. La Fleur, *Buddhism*, 1988, s. 123.

(12) Bu sayede o kişinin ileride eğitim gördüğü topluluğun taraftarı olacağı düşünülmüştür. Bkz. *ibid.*, s. 123.

(13) Bkz. *Eski Hind Tarihi*, s. 69-70.

Buda öncesi Tanrı ve insan ilişkisi bu öyküde de görüleceği üzere biri materyalist, diğeri idealist iki karşı temele dayanmaktadır. Materyalist görüş özellikle asker yönetici sınıf içinde taraftar bulmakta, idealist görüş ise brahmanlara hitap etmektedir. Materyalist görüş ruhu red ederek bedeni ön plana çıkarmakta ve bugünkü ateizme benzer bir biçimde varlığı, yani insanı tanrılaş-tırmaktadır. Felsefi anlamda bu sujeye ağırlık vererek onun iradesine tanrısal bir öncelik atfetmektedir¹⁴. İdealist görüş ise eski kutsal metinlerde ve daha sonra klasik mantığın keşfi ile empirik olarak elde edilen bilgiye ağırlık vermekte ve kelimeleri ve bunlarla elde edilen bilgiyi tanrının bir tecellisi kabul ederek, bu yolla tanrıya ulaşılabileceğini iddia etmektedir¹⁵. Bu anlayış da teizm denen Tanrı'nın varlıklaştırılması ve onun ya insansı ya da kişisel nitelikler kazanması sonucunu doğurmaktadır ve en son noktada da onu mutlak akıl telakki ederek ilk nedene indirgemektedir¹⁶. Felsefik anlamda da bu görüş sujeden çok objeye ağırlık vermektedir. Bu görüş de brahmanlar sınıfının elindeki en büyük gücü oluşturmaktadır, zira ancak bu görüş sayesinde brahmanlar bir ruhun ve öteki dünyanın varlığı, günahların cezasının çekileceği gibi düşünceleri temellendirebilmekte ve hem yönetici sınıfı bu yolla dizginleyip, hem de otoritelerini sürdürebilmektedirler.

Materyalizm ile idealizm, suje ile obje arasındaki bu tartışma her seferinde kaçınılmaz olarak Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunun ispatı şekline dönmüştür. Bu tartışma ise her seferinde düşünen ile düşünülen arasındaki farklılaşmayı gerektireceğinden her ikisini de kapsayan ontolojik alanın içine girilmedikçe hep düşünüyorum, o halde varım mı, yoksa varım, o halde düşünüyorum mu sorularından birinin a priori kabulünü gerektirecektir. Suje ile obje arasındaki bu farklılaşma Budizm'de şu klasik formül ile aşılabilir: "A, B'dir". Şayet A, B ise B, A'yı A kendi kimliğini B içinde kayboluncaya kadar yitirecektir. Yani A, B olmak için A "olmak"tan çıkacaktır. Fakat aynı şekilde A'nın "var" olduğu da söylenemez, çünkü bu takdirde A'nın kendisi bu akışa neden olmuş olacaktır. Dolayısı ile paradoksal olarak A diye bir "şey" in olmadığını da söyleyebiliriz. Yani "var" olan bir suje değildir. Şeyler geçici oldukları, sona erdikleri sürece olmaya devam edebilmek için "olma"ya başladıkları ve sona erdikleri sürece vardılar. Olmak, var oluş yolu ile geçmek demektir¹⁷. Bu düşüncenin sonucu olarak varlık diye bir şeyin olmadığı, yani onun varoluşu öncesi bir öze (yani ruha) sahip

(14) İnsanı edimlerinin getirdiği sorumluluktan kurtaran bu bakış açısı özellikle görevi gereği insan öldüren asker yönetici sınıfının bu sorumluluktan kurtulmasını sağlamıştır. Bkz. Eski Hind Tarihi, s. 72.

(15) "Brahman aslında kelimededen ibarettir. Yani, o eşyanın şeklinden evvel kelimelerin çokluğu içerisinde mevcut bulunmaktadır. Ampirik şeyler, kelimelerle ifade edildikleri nisbette muayyen bir şe'eniyyete maliktirler... Hintlinin burada kelimelerden anladığı aşağı yukarı Eflatuncunun İde'lerden anladığının aynıdır. Yunanlılar da daha eski zamanlarda Logos'tan, yani kelimededen (sonradan bu akıl manasında kullanılmıştır) bahsetmekte idiler." Bkz. Eski Hind Tarihi, s. 67.

(16) Bu noktada ise tanrının varlıklaştırılması ile varlığın tanrılaşdırılması bir elmanın iki yarısı gibi durmakta ve dolayısı ile teizm ile ateizm birbirine benzemektedir. Bkz. The Silence of God, s. 127-8.

(17) Bkz. ibid., s. 105. Bu formül başka bir yazar tarafından da şöyle açıklanmaktadır. Varoluş, kendisini birleşerek oluşturan dhama adı verilen parçacıklardan oluşur. Tüm varoluş küçük küçük dharmalardan oluşmuş bir görüntüdür. Bir dhama ayrıca sürekli ve kalıcı bir şey de değildir, oluşan sonra yine hemen yok olan kısa süreli bir görüntüdür. Sürekli, kalıcı bir varlık ise hiç yoktur ve olmamıştır. Yalnızca sürekli bir çevrim ve akış, dharmaların kesintisiz bir oluş ve yok oluş süreci vardır. Her varlık geçicidir ve bir an için parlar ve parlayarak algılandığı anda yine sönerek geçmişte kalır. Yalnız içinde yaşadığımız şimdiki an gerçektir ve evren sürekli yinelenen şu anlardan, geçiciliğin sürekliliğinden başka bir şey de değildir. Bu durumda kalıcı bir kişilik, benlik de olamaz. Bilincimiz, duygularımız, ruhumuz her an yeniden oluşur ve çözülür. Zihindeki düşünce ve duyguların oluşma ve çözülme hızı birbirlerini izlemeleri, çağrıştırmaları sanki kalıcı ve sürekli bir benliğimiz, kişiliğimiz varmış duygusuna kapılmamıza yol açarak bizi yanıltır. Bkz. H. J. Störig, İlkçağ Felsefesi, Hint Çin Yunan, 1994, s. 72-3.

olmadığı söylenebilir. Bir başka deyiş ile insanın bu dünyadaki varoluşu onun rasyonel varlığının haiz olduğu dünyasal alanın tesadüfi bilgisinin sınırlı parametrelerini aşan bir başka boyut taşır ki, bu boyut hiçliktir. Bu boyut sayesinde insanın varoluşu yalnızca tesadüfi bilgisinin sınırlılığı içinde donup kalmamakta ve sürekli olmaya devam etmektedir. Yani insanın varoluşu mutlaka önceden bilinen bir hedefin varlığını gerektirmekte, yani epistemolojik varlık bulunmasa da ontolojik varoluş devam edebilmektedir.

Budizm'e göre ontolojik varoluşun nihai hedefi bu dünyanın tesadüfi bilgisinin sınırlılığı içinde bulunamaz ve dolayısı ile de bu hedef ulaşılmadan önce bilinemez. Zaten bu hedefe de bir kez ulaşıldı mı artık diğer bütün şeyler önemini yitirir¹⁸. Dolayısı ile aydınlanma yolunun yolcusu tanım itibarı ile ulaşılmadan önce bilinemeyen nihai hedefin peşindedir. Bu varoluş tanımında Tanrı paradoksal olarak hem varlık, hem de varlık olmayandır. Yani Tanrı'nın varlığı öyle büyük olmaktadır ki, bütün düşüncelerimizi ve varlığa ilişkin olanı dahil bütün düşünce biçimlerimizi aşar. Dolayısı ile ona ilişkin her türlü kanıt da sınırsız bir şey için sunulan bir sınırlandırma olmak durumuna düşecektir.

Tanrı hiçbir yerdedir. Tanrı burada olmayandır, varoluşsuzluktur¹⁹. Bu varlıkların kökenini oluşturan varlık olmama durumudur²⁰. Dolayısı ile de vecd hali, yani varlığın kaybedildiği durum da burada olmayana ulaşmanın, Olmayan'la bir olmanın tek yoludur²¹.

Bu anlayışa göre varolmak bir günahdır, çünkü bu yüzden varlık olmayan, yani Tanrı olamıyoruz. Ancak Tanrı bu varlığımızı bağışlamaktadır. Zira bu Tanrı olmama durumu, yani yaratılış Tanrı'nın günahı olmaktadır. Bu yaratılış ise Tanrı'nın kendi kendini kurban etmesi ile olmaktadır. Yaratılış bu suretle bir affedilişe ve Tanrı'nın Tanrı'ya verdiği bir hediyeye dönüşmektedir. Bizler ise Tanrı olamadığımız sürece kendimiz ve günahkâriz. Kendimiz "ben" olmaktan çıktığımız sürece ve varlığımızı "öteki" haline dönüştürdüğümüz sürece tanrılaşırız, bir başka deyiş ile kendi varlığımızı ortadan kaldırarak kendimizi affeder ve sevmeye başlarız. Bu sayede varlık hiçliğin içinde kendine uzatılan eli tutar ve kaybolmaktan kurtulur²². Sonuç olarak varlık kendi varlığının sınırlarından kurtulmasına engel olan "ben"ini ortadan kaldırarak, yani kendi kendini kurban ederek²³ tanrılaşır ve yaratılışın günahını ortadan kaldırmış olur²⁴. Bu yaratılış günahı düşüncesi Vedic bir kavram olan varoluşun dünyaya karşı bir borç olduğu düşüncesi ile de paralellik gösterir. Buna göre insanın öncelikli ödevi, atalarına ve diğer insanlara karşı üstlenmiş olduğu bu borcu ödemektir. Bu borcu ödeyen ise aydınlanır ve Nirvana'ya ulaşır.

(18) Bkz. *ibid.*, s. 104.

(19) Dolayısı ile ona bir figür atfeden her türlü düşünce de bir idolleştirmeden ibaret kalacaktır. Bkz. *ibid.*, s. 131.

(20) Bu varlık olmama durumu nihilizmin hiçliği ile karıştırılmamalıdır, zira burada bir burada olmama durumu, yani varlığın varolabilmesi için zuhur etmeme durumu vardır. Yani bir daimi zuhur etmeme söz konusudur. Bkz. *ibid.*, s. 131-32.

(21) Bkz. *ibid.*, s. 131.

(22) Bu el kendini kurban edişi ile dünyanın günahını temizleyen İsa'nın eline benzer. Bkz. *ibid.*, s. 133.

(23) Bu noktada gerçek abdest insanın kendi kanı ile aldığı abdesttir, diyen Hallac-ı Mansur'u hatırlamakta yarar var. Bkz. Louis Massignon, Hallac-ı Mansur, derleyen Prof. Niyazi Öktem, s. 91-2.

(24) Sonsuzluk mistizmi denen bu mistik anlayış İslam mistisizmi içinde insanın kişiliğini red ettiği, dolayısı ile kişisel sorumluluğu kaldırdığı gerekçesi ile red edilmiştir. Budizm bu tehlikeyi aşağıda ele alacağımız Bodisatva düşüncesi ile aşmıştır. İslam mistisizmi için bkz. Anne Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 1981.

Bodisatva*Gemi ve Yolcu*

Ben gemiyim

Sen yolcu

Benim üstüme çamurlu ayaklarınla çıktın,

Ben seni kucakladım ve suyun karşısına geçirdim.

Ben seni kucakladığımda derinlikler ya da sığlıklar ya da hızlı akıntıları geçebilirim.

Gelmediğinde, karanlıktan şafağa kadar,

dondurucu ayazda kar ve yağmurun ıslaklığında beklerim.

Bir kez daha suyun üstünde geriye bir kerecik bakmadan gidiyorsun.

Önemli değil, biliyorum ki er geç geleceksin.

Seni beklerken, gün geçtikçe yaşılanıyorum.

Ben gemiyim

Sen yolcu

Han Young-un'un bir şiiri olan gemi ve yolcu²⁵ aydınlanmış olanın bu durumunu özetlemektedir. Yukarıda özetlemiş olduğumuz aydınlanma felsefesi Buda tarafından kendi terminolojisi içinde şöyle anlatılmaktadır. Buda'ya göre her insan bir susamışlık içinde doğar. Bu varlığa olan susamadır. Ancak bu susuzluğunun giderilmesi onu diğerleri ile ve dünya ile karşı karşıya getireceğinden ve bu da çatışmaya dönüşeceğinden onun bu yönde hareketi kaçınılmaz olarak ona acı verecektir. Şu halde hayatın temelinde acı vardır²⁶. Bu durumu anlayan insan acının kaynağının başkaları değil, kendi beni olduğunu farkedecektir. Bu durum şu şekilde de izah edilebilir. İnsan zihni aslında temiz duru bir göle benzer ve insan bu durumda oraya baktığında Tanrı'yı görebilir. Fakat, bencil istekler ve bunların yarattığı hoş olmayan sonuçlar bu gölü kirletip, dalgalandırarak insanın tanrıdan uzaklaşmasına neden olurlar²⁷.

Bu susamışlıktan uzaklaşmak ve tanrıya giden yolu bulmak için Buda, herkesin Darma yasasına uygun davranması gerektiğini söyler. Buda'ya göre herkesin bu yasaya uymak şartı ile aydınlanmaya varma imkanı vardır ve bunun için bir kast ya da cinsiyet ayrımı getirmez²⁸. Bu yasaya göre aydınlanma yolunda yürümenin iki aracı vardır, birisi ahimsa ilkesi, diğeri de meditasyondur. Fakat en önemli ilerleme meditasyon yolu ile olur²⁹.

(25) Bkz. Buddhism, s. 124-125.

(26) Bir başka ifade ile yaşamın ve acıların nedeni bilgisizlik ve bilgisizlik yüzünden oluşan bağımlılık ve tutsaklık, yani tutkular, dürtüler ve doyumsuzluğun bir etki tepki süreci içinde yeni bir varoluşu, yeni bir yaşamı ve yeni acıları oluşturmalarıdır. Bkz. İlkçağ Felsefesi, s. 75-6.

(27) Bu bakış açısı zihni dünyanın bir parçası değil, fakat dünyanın zihinde korunduğuna inanılan bir inancın sonucudur. Bu yüzden ritüellerin işlevini meditasyon ve kendi kendini işleme üstlenmiştir. Buna zihnin ekolojisi adını veren yazarlar vardır. Bkz. Luis O. Gomez, Nonviolence and the self in early Buddhism, Inner Peace World Peace ed. by Kenneth Kraft, 1992, s. 31.

(28) Bu noktada Budizm'in aslında kendisinden çok önce Upanişatlar denen ve karmik sorumluluğu dolayısı ile de Brahman otoritesini kırmaya çalışan gizli metinlerin bir devamı niteliğinde olduğunu ve bunların her ikisinin de Aryen kökenli kast sistemi ve Hinduizm'e cephe almış Aryen kökenli olmayan savaşçı ve yönetici sınıfın düşüncelerinin bir sonucu olduğunu ifade eden yazarlara da değinmekte yarar vardır. Bkz. Cynthia Keppley Mahmood, Equality, Ethnicity, and the Political Potential of Buddhism, Buddhism and World Peace, ed by S. Narayan, 1990, s. 30-1. Ancak Budizm'in hiçbir zaman kast sistemini yıkmaya yönelik bir devrim niteliğini üstlenmediğini de burada ifade edelim.

(29) Bkz. Inner Peace World Peace, s. 35.

Ahimsa ilkesi denen ilke şiddet kullanmamayı içerir. Buna göre insanlar başkaları ile ve dünya ile barış içinde yaşamalıdır. Bu ilkenin ilk kuralı et yememektir ve bu bakımdan Buda öncesi döneme dayanır. Budist kral Asoka'nın yasalarında bu "yaşamı tahrip etmekten kaçınmak iyidir" diye geçer³⁰. Bu anlamda alındığında ahimsa ilkesi insanlar arası ilişkilerden çevre korumaya kadar çok geniş bir alanı kapsar. Ahimsa ile meditasyon arasında da bağlantı vardır, çünkü insan ancak duru bir zihin ile meditasyon yapabilir, halbuki ahimsaya aykırı davranışlar bencil isteklerin sonucu olacağından zihni kirletirler. Bu bağlantıyı açıklayan bir başka Budist kavram da niyettir. Buna göre insan ancak niyet ettiği şeylerden sorumludur. Yani insan ne kazara öldürdüğü bir canlı yüzünden ahimsa ilkesini çiğner, ne de ahimsaya uymadan meditasyon ve kendine eziyet ederek aydınlanmaya ulaşabilir. Şu halde niyet Darma'nın ilk şartıdır³¹.

Dikkat edilecek olursa görülür ki, ahimsa ilkesi kişiyi kendi kendini gerçekleştirmesi yerine kendini, yani benliğini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu amaç şöyle ifade edilmektedir. Yalnızca kendine eziyet eden insan Budist olmayan Hint fakiridir, başkalarına eziyet eden kasap, avcı, balıkçı, soyguncu, infazcı, zindancı vb.'dir. Hem kendine hem başkalarına eziyet eden bir kraldır, ne kendine ne de başkalarına eziyet eden ise Budist'dir³².

Bir Budist ne zaman aydınlanmaya ulaşır? Aydınlanmaya ulaşma yukarıda felsefe kısmında da belirttiğimiz üzere insanın kendi benliğini kurban etmesi ve bunun yerine "öteki"nin benliğini koyması ile ulaşır. Buna Bodisatva, yani Buda doğasına sahip olma denir. Bu durum aslında ahimsa ilkesinin başkalarının yerine kendi kendini kurban etmeye kadar götürecektir. Çünkü, ancak bu durumda insan evrensel uyumu gerçekleştirmiş olacaktır. Bu amaç Jataka hikayeleri denen Budist hikayelerin ikisinde şöyle ifade olunmuştur. Önce kendi kendini savunmaya çalışırsa da daha sonra görür ki, kralın öfkeden gözü dönmüştür ve artık o öfkenin emri altındadır. Bunu anlar anlamaz kendini savunmaktan vazgeçer ve kralın kendisini kılıcı ile kesmesine karşı koymadan ve sessizce bekler ve hatta ona için için acıma duyar. İkinci hikayede ise genç bir prens ormanda yürürken bir kaplanın ağızdan yavrularını yemek üzere olduğunu görür ve yavrulara ve kaplana acıyarak kaplanın kendisini yemesi için onun önüne atılır³³.

Bu hikayelerden de anlaşılacağı üzere ahimsa ilkesi ile aydınlanmış insan arasında sıkı bir bağ vardır ve aydınlanmış varlığın, yani tanrılaşmış olanın kendi varlığından sıyrılması ile onun bu dünyada görevi bitmez. Zira böyle olsa idi aydınlanma sadece bir kendi kendini kurtarma olacaktı, halbuki bu durum varlığın yadsınması değil, tam tersine varlığın tasdiklenmesi gibi bir şey olurdu ki, bu da intihar gibi bir eylem olurdu. Oysa ki, aydınlanmaya erenin bir Bodisatva olması ve diğerlerinin acılarına ortak olarak onların da kurtuluşuna ermelerine yardımcı olma görevini üstlenmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle bir Bodisatvanın, diğerleri için onları hiçlikten çıkarmak için uzanan el olması gerekmektedir. Bir inanışa göre bir Bodisatva'nın görevi dünyadaki bütün "duyarlı varlıklar" kurtuluşuna erene kadar devam eder³⁴.

(30) Bkz. ibid., s. 34.

(31) Bkz. ibid., s. 39.

(32) Bkz. ibid., s. 42.

(33) Bkz. ibid., s. 32-3.

(34) Burada bir insanın kendine ait bir kendiliği olmaması için başkalarının kendiliğini yaşamaması durumu söz konusudur. Bir başka ifade ile kişi kendi ile ötekinin değerinin aynı kaynaktan çıktığını anlayarak kendisi ile öteki arasındaki sınırları kaldırır. Kendiliğin bu ilerlemiş bilinç durumundaki hali ise kendisinin temelinde başkalarına zarar vermeme ilkesi ile ifade eder. Bkz. ibid., s. 45.

Şanga

Şanga, Budizm'e inananların yaşadığı topluma verilen addır ve bir çamur gölünde açan beyaz bir lotus ile temsil edilir. Bazı Budistler çiçeğin beyazlığına dikkati çekerek, şanganın dünyanın çamurlu işlerine bulaşmadan kendi ayrı geleneğe bağlı dünyası içinde yaşaması gerektiğini savunmuşlar, diğerleri ise çiçeğin kök saldığı çamur gölünü esas tutarak güzelliğinin ona da yansması gerektiğini söylemişlerdir³⁵. Bu ikinci görüş Bodisatva inancı ile de uyum göstermektedir.

Bu iki farklı görüş aslında bir noktada Budizm içindeki iki farklı ekolü de temsil etmektedir. Bunlar Mahayana ve Hinayana ekolleridir. Hinayana ekolü Teravada denilen, Tayland, Sri Lanka, Burma, Kamboçya, Laos ve Vietnam gibi ülkelerde uygulanan Budizm'e verilen addır. Bu tür Budizm'de şekil ve normatif düzen ön plandadır ve rahipler toplumun dışında ve ayrıcalıklı bir sınıf oluştururlar. Bu ekolün kurallarına vinaya adı verilir³⁶. Buna karşın Mahayana, Çin, Kore, Japonya ve Tibet gibi ülkelerde uygulanır ve bu tür toplumlarda şangaya yalnızca rahipler değil, fakat toplumda bu inancıya sahip çıkan herkes dahildir. Bu ekolün inancında Bodisatva kavramı ağırlık taşımaktadır³⁷ ve potansiyel olarak herkesin sonunda aydınlanacağına inanırlar. Bu inancın bir sonucu olarak da aslında bütün varlıkların şangaya dahil olduğu sonucu çıkmaktadır ki, bu bizi evrenselciliğe götürmektedir³⁸.

Her ne kadar bu yukarıda yaptığımız ikili ayırım genelde doğru ise de aslında her ülkede bu iki ekol kısmen mevcuttur ve yine her ülkenin kendi geçmiş kültürünün etkisi altında bu ekoller de farklı birtakım özellikler kazanmışlardır. Bunların arasında en ilginç Tibet'te şamanizmin etkisi ile değişerek uygulanan Budizm'dir. Bu tür Budizm'de toplumun merkezileşmemiş olmasının da etkisi altında Budizm şamanist dünya görüşüne uygun olarak ruhun aracılığı ve ruh uçuşu gibi araçlara içinde yer vererek bunların dünya işlerinin ve toplumun düzenlenmesi için normal realitenin ve bilincin dışında alternatif bir realite ve bilinç ile iletişim kurmak için kullanma yoluna da gidebilmiştir³⁹. Tantrik Budizm denilen bu inanış temelde Budizm'in ilkelerine sadık kalmakla beraber diğerlerine nazaran daha az kuralcı ve toplumsal model olarak da daha anarşistdir⁴⁰.

(35) Bkz. Buddhism, s. 143

(36) Bkz. ibid., s. 124.

(37) Bu toplumlarda Bodisatva'nın aslında Buda'nın öğretisi bu ülkelere ulaşmadan önce de var olduğu konusunda inanışlar da vardır. Zira bu kavramın ifade ettiği şey belli bir tanrı değil, belli bir insanlık durumudur. Dolayısı ile insanların zor zamanlarında yardımlarına yetişen eski azizlerin de bu öğretiye dahil olmaları da bu insanlık durumunu bildiklerine inanmak zor olmasa gerektir. Zira Anadolu'da da Hızır peygamber denen şahsiyetin bu insanlık durumunun kişileştirilmiş hali olması düşünülebilir.

(38) Bkz. Buddhism, s. 125.

(39) Bu inanışa göre Buda olmak diye nitelenen aydınlanmaya varışın iki amacı vardır. Bunlardan birincisi kişisel olarak aydınlanmak ve acılardan kurtulmaktır. Bu duruma gelen kişinin aynı zamanda Vajrayana denilen mistik bir güçle donanacağına inanılır. İşte bu güç de ikinci amacın gerçekleştirilmesinde, yani bu güce sahip olanların olmayanlara dünya işlerini yönlendirmede yardımcı olmalarında kullanılır. Mesela akademik işlerin idaresinde kitap ve kılıç ile temsil olunan Bodisatva Manjusri'nin verdiği ilhamlara başvurulur. Bkz. Civilized Shamans, s. 20.

(40) Anarşisttir, çünkü potansiyel olarak her insanın bu Buda olma doğasına erebileceğine inanılır. Bkz. ibid., s. 9. Bu inanışın Buda'nın kendisine en bağlı öğrencisi Ananda'ya verdiği şu öğütte bir temeli bulunmaktadır: "Şimdi ya da ben öldükten sonra, kim olursa olsun Ananda, bir kişi, kendi kendisine olur, kendi özünden başka yerde sığınmak, dayanak aramazsa ve gerçeğe yönelerek kendisinden başka kimseye tutunmaz, yaslanmazsa -en yüce gerçeğe çıkan yolu bulur." Bkz. İlkçağ Felsefesi, s. 81. Ancak yine de Tibet'te bile lamaizm denilen bir yol göstericiye bağlı bir ekolün doğduğu da göz ardı edilmemelidir. Bunun İslam mistisizmindeki şekli ise pircilik olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Mystical Dimensions of Islam, s. 22..

Buda'nın, Şanga'nın temelinde yer almasını istediği kurallar arasında en önemlilerinden biri eşitlik ile ilgilidir. Bu fikir Mahaparanibbana Sutta denilen Buda'nın söylevlerinden birinde yer alır. Bu söylevinde Buda bir kabilenin gelişmesi için herkesin fikrinin alındığı meclislerde toplanılmasının yararlı olacağını ifade etmiştir. Buna ek olarak Suttanipata söylevinde de Buda bir kimsenin doğumla bir Brahman ya da kast dışı olmayacağını bir Brahman ya da kast dışı olmanın o kişinin hareketlerine bağlı olduğunu söylemiştir⁴¹. Fakat Buda'ya göre insanlar yalnızca doğuştan eşit değil, aynı zamanda da biriciktirler. "Brahman Gerçekleri"nden birincisine göre gerçek bir brahman ne diğerlerinden aşağı, ne diğerlerinden üstün, ne de diğerlerine eşittir⁴². Avatamsaka söylevinde Buda bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Bodisatva ne bir tek canlı varlığı bütüne, ne de bütünü bir tek canlı varlığa feda edecektir."⁴³ Bütün siyasi düşüncenin temelini oluşturan bu temel çelişki görüldüğü üzere Budizm içinde Bodisatva düşüncesi ile aşılmaktadır. Bunun nedeni Budizm'in yukarıda açıklamaya çalıştığımız Bodisatva düşüncesi ışığında şekillenen varlık anlayışıdır. Bu varlık anlayışında insan kendi varlığının temelinde yatan egosunu aşmakta ve aşılacak noktada kendi içinde kendisi olmayı ama onu ve diğerlerini var eden ortak temeli bulmakta ve bu temel bulunduğundan, yani aydınlandıktan sonra da artık kendisi olmadığını farkederek ötekilerin de kurtuluşu için çalışmaya geçmektedir. Bu düşünce altında aslında bütün ve bir arasında temelde bir fark olmadığından her ikisinin de birbirine feda edilmesi söz konusu olamayacaktır. Zaten bütünü oluşturan da birdir ve bu bir de bir olmaya devam edebilmek için bütünü var etmeye devam etmelidir. Bütün ya da bir tek başına kendi varlığının tanrısı olmak için bir diğerini hiçlediğinde görecektir ki, kendisi de hiçlenmiş olur. Bu düşünceyi sonuç kısmında tekrar ele almak üzere şimdi bir de Buda'nın Şanga için öngördüğü temel davranış kurallarına göz atalım.

Bu davranış kuralları öldürmekten, çalmaktan, cinsel sapkınlıklardan, yalan söylemekten ve zehirleyici maddelerden kaçınmaktan ibarettir⁴⁴. Öldürme yasağı yalnızca başkaları ile barış içinde yaşamayı değil (ki bu başkalarına hayvanlar da dahildir), aynı zamanda başkaları kıtlık çekerken tüketime dönük yaşamamayı da içerir. Buna benzer şekilde çalmama ilkesi de yalnızca birinin malını sebepsiz yere almayı değil, ekonomik düzenin yarattığı adaletsizlikleri düzeltmeyi de içerir. Bu ikinci kuralın birincisi ile de yakın bir bağlantısı vardır, zira bu ekonomik adaletsizliklerin olduğu bir yerde bazı insanların yaşamaları da çok güçleşmiş olabilir⁴⁵. Cinsel sapkınlıklar ile ilgili üçüncü kural düşünce ve ifade özgürlüğü ile ilgilidir. Bu egemenliği bodisatva düşüncesi ışığında yorumladığımızda bunun kadınların olduğu kadar erkeklerin kendi kurtuluşlarına ulaşmasını da engelleyen bir durum olarak yorumlayabiliriz⁴⁶. Yalan söylememe ile ilgili kural düşünce ve ifade özgürlüğü ile ilgilidir. Budizm'e göre

(41) Bkz. Buddhism and World Peace, s. 28.

(42) Bkz. Inner Peace World Peace, s. 44.

(43) Bkz. ibid., s. 46.

(44) Bkz. Inner Peace World Peace, Sulak Sivaraksa, Buddhism and Contemporary International Trends, s. 129.

(45) Bu noktada şöyle bir düşünce de yürütülmektedir. Kişinin aydınlanmaya varışı kişisel kurtuluşuna, kişisel kurtuluşu da hayatı ve yaşantısı ile ilgili birtakım tehlikelerden kurtuluşuna bağlıdır. Yine bu tehlikelerin ortadan kaldırılışı da kişisel kurtuluşa ulaşmış olanların diğerlerinin bu tehlikelerden kurtulmaları yönünde çaba göstermelerine bağlıdır. İşte bu çember içinde aydınlanmış olanın diğerlerinin karmaları üzerindeki sorumluluğu başlamaktadır ki, bu da Budizm'deki iki temel yasağın sosyal nedenini oluşturmaktadır. Bkz. ibid., s. 136.

(46) Bkz. ibid., s. 131-32.

gerçeklerin gücü silahların gücünden daha fazladır ve bu yüzden de insanların haberleşme özgürlüğü bulunmalıdır. Bu özgürlük global planda düşünüldüğünde buna kültürel self-determinasyon hakkını da katabiliriz⁴⁷. Gerçeklerle ilgili bu kuralın bir diğer yönü de şüphe ile ilgili olanıdır. Budizm'de kişinin aydınlanması için zihnini dalgalandıran düşüncelerden de kurtulması gerektiğini görmüştük işte aslında zihin bunu kendi kendine de yapmaktadır ki, buna şüphe diyoruz. İşte bu kurala göre insanın meditasyon yolunda aydınlanmaya yürürken yapması gerekenlerden biri de doğmalara bağlanmamak ve köklü şüphe denilen kendi düşüncelerinden de şüphe ederek zihnini bu düşünce ve inançlardan temizlemektir⁴⁸. Zehirli maddelerden kaçınma ile ilgili kural tütün, alkol ve uyuşturucu kullanımının engellenmesini gerektirir fakat bu engelleme Budizm'de bunları üreten, pazarlayan ve kullananlara karşı savaş açmakla değil, asıl bunları kullanmaya götüren neden olan insanlar arasındaki ümitsizlik ve savaşmakla olur⁴⁹.

Bu bölümü bitirmeden önce son olarak bir de Budizm'e göre bir devlet içinde yöneten ve yönetilen ilişkilerinin nasıl olması gerektiği üzerinde duralım. Budizm'de bir yönetim aygıtının görevi toplumu ve şangayı korumak ve toplumu şanganın görüş ve tavsiyeleri ışığında yönetmektir. Bu suretle Budist fikirler şanga vasıtası ile topluma yayılma fırsatı bulacaklardır⁵⁰ ki, bunun da en önemli aracı eğitimidir. Dolayısı ile şanganın amacı insanlara kendi görüş ve amaçlarına uygun bir alternatif yaşama biçimi sunmaktır⁵¹ ve bu yüzden de yönetici sınıftan ayrı kalmak zorundadır. Aksi takdirde bu bir alternatif değil, bir zorlama halini alır ki, bu da Budizm'in temel ilkesi ile çelişir. Buna göre Budizm'in bir de ideal yönetici tanımı vardır ki, bu böyle bir yöneticide bulunması gereken on temel nitelik ile açıklanır. Bu nitelikler, dürüstlük, barışa inanma, halk için kendini feda etme, samimiyet, nezaket, sadelik, hoşgörü, cömertlik, sabır ve halkın isteklerine duyarlılıktır⁵². Yine Budizm'e göre böyle bir lider dahi yasalar söz konusu olduğunda işe karışmamalıdır, zira o yasanın kaynağı değil, sadece çarkın çevirisidir, yani yasalar liderin üstündedir ve o da bunlara diğerleri gibi uymak zorundadır⁵³. Bu bizim bugün hukukun üstünlüğü dediğimiz şeydir.

Sonuç

İki tür susma vardır⁵⁴. Ayrılış noktası olarak ve varış noktası olarak susmak. Bir düşünce silsilesinin sonucunda bazen düşünceler gelir ve artık üzerinde konuşulamayana ve kavranılamayana dayanır. İşte bu noktada susma başlar, bu varış noktası olarak susmadır. Bazen de bir konuşmanın gerçekleşmesi ve kelimenin anlaşılması için gereken bir susma, yani sessizlik vardır ki, bu da ayrılış noktası olarak susmadır⁵⁵. Dikkat edilecek olursa görülecektir ki, insanın varoluşunu taşıyan düşünme dediğimiz bu şey kendi-

(47) Bkz. Buddhism and World Peace, s. 32.

(48) Buda'nın Vamalakirti söylevinde bir bodisatvanın ödevi olarak dünyanın bütün yabancı tarikatlerinden uzak durması gerektiği vurgulanmıştır. Bkz. Inner Peace World Peace, Sivaraksa, s. 132.

(49) Bkz. ibid., s. 133.

(50) Bkz. ibid., s. 128.

(51) Bkz. Buddhism and World Peace, s. 29.

(52) Bkz. Inner Peace World Peace, Sivaraksa, s. 129.

(53) Bkz. Buddhism and World Peace, s. 29.

(54) Bkz. The Silence of God, s. 135.

(55) Bunu insanın kendi özüne yönelmesi için gereken bir susma olarak meditasyon ile de karşılaştırabiliriz.

sini sessizlik dediğimiz bu ayrılış ve varış noktalarından kopararak varetmektedir. Zira ölümler konuşmaz. Peki ama madem varoluş böyle fasılalar içinde taşınıyorsa bu varolunmayan anlarda ne olmaktadır? Bu anlarda varlık kendisini bir hiçlik içinde mi bulmaktadır? Şayet böyle olsa idi hiçten hiç çıkacağı için varlık varoluşuna devam edemeyecekti⁵⁶. Şu halde bu anlarda olan varlığın bütününe temelini oluşturan olmalıdır. Biz buna tanrı diyoruz. O oradadır, yani burada olmayanlar fakat aynı zamanda da burada olana en yakın olandır, yani varı var edendir. Bu yaratıcılığını kendi var oluşunu aşmasından, yani kendisini varolmayan hale getirebilmesinden alır.

Bu noktadan sonra varlık var mıdır diye sormak anlamsız. Varlık varolandır. Ancak birşeyin varolabilmesi diğer bazı şeylerin yokolmasına bağlıdır ve bunun içine varlığın kendisi de girer, yani varolan her şey varoluşunun her anında sürekli değişmek ve varlığını sürdürmek zorundadır. Bu varoluşu sürdürüş sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasında sonlu sayıdaki şu anın içinde gerçekleşmektedir. Ancak bu sonlu sayıdaki ilişkiler ağının içinde de geçmiş ve gelecek sonsuzluğun olanaklılığı mevcuttur. Bu varlığın şu anda kendi gerçekliğini oluştururken potansiyel olarak sahip olduğu olanaklar kümesinin sonsuzluğunu ve dolayısı ile her varlığın bu sınırsızlık içindeki biricikliğini temsil etmekteyse de aynı zamanda da varlığa kendiliğini veren sınırlı sayıdaki gerçekleştirilmiş olanaklar kümesinin ötesinde kalan olanaklar da onun dışındadır.

Bir başka ifade ile varlık hem sınırsız sayıdaki olanaklar kümesinin içinde, hem de kendiliği yüzünden o kümenin dışındadır. Bu varlığın kendini tanıyış ve gerçekleştiriş biçiminin bir sonucudur. Zira varlık varoluşunu sürdürebilmek için kendiliği, yani varlığını sonsuz, yani tanımlanamaz ve kavranamaz olandan ayıran sınırı koymak zorundadır. Ancak dediğimiz üzere bu sınır aslında sınırsızlığın içindeki konulmuş bir sınırdır ve dolayısı ile temel olarak ona bağlıdır. İşte bu yüzden insanın dibi tanrının da dibi olmaktadır.

İşte tanrı ile birleşmek üzere izlenmesi gereken yol da Budizm'de bu karşılık ve sınırların yıkılması ile başlar. Aslında aynı sınırsızlığın üstünde inşa edilmiş kaleleri yıkmakla⁵⁷ insan, tanrı ile bütünleşir ve o olur. Bu zannedilebileceği üzere varlığın kendi kendini yok etmesi demek değildir, zira varoluş düşünsel bir şeydir ve maddesel olan beden ile bir ilgisi yoktur. Beden sadece onun taşıyıcısıdır.

Şu halde bu o oluş, varlığın düşüncesinin kendisini kendi yapan niteliklerinden sıyrılışı ve onu bu yönde devam etmeye zorlayan gerilimin üzerinden kurtuluşuna bağlıdır. Bu aşamadan sonra düşünce artık kendi ve öteki arasındaki gerilimin üzerinde yaşamayacak ve kendisinin nerede başlayıp nerede bittiğini bilemeyecektir. Yani artık o sınırsızın, daha doğrusu tanrının içindedir. Bu noktadan sonra o, bir tanrı gibi hareket edecektir, yani kendisini kendisi olarak var etmeyen, ama hâlâ kendiliği olanların bu kendiliklerini gerçekleştirecekleri bir sürekli yenilenen başlangıç olarak.

Bu durumda ulaşan insan ile girilecek her türlü ilişki giren için ya bir şeyi bitiriş ya da bir şeye başlama ilişkisi olacaktır. Ama asla ona bağlanıp bir sürükleniş değil,

(56) Dikkat edilecek olursa varoluş, var ve oluşdan oluşmaktadır. Şayet var olan sürekli olsa idi, bu takdirde oluşdan değil olmadan bahsedilebilecekti. Oysa ki, oluş bir sürekli geçiş ve değişimi ifade etmektedir. Şu halde bu geçişin nedeni var olan değildir. Var olan sadece oluşun yasasına tabi olandır. Oluş ise var olanı varoluş haline sokandır.

(57) Bkz. Mevlana, Mesnevi I, s. 55.

çünkü insan ancak varolan bir şeye bağlanıp sürüklenebilir. Oysa onun bağlanılabilecek bir kendiliği yoktur. O varmak isteyen için bir varış noktası, yola çıkmak isteyen için de bir çıkış noktasıdır ama aynı zamanda hem varış, hem de çıkış noktasıdır⁵⁸.

Son olarak burada bir de Kant'tan beri tartışılan insanın neye göre davranırsa hem özgür, hem de eşit bir davranış içinde olabileceği sorununa kısaca değinmek istiyorum. Kant bu sorunun yanıtına insanın ancak tutarlı bir prensipler setine göre davranması halinde özgür davranmış olacağı ve başkalarına da kendisine davrandığı gibi davranırsa eşit davranmış olacağı cevabını vermiştir. Ancak başkaları ile kendisi arasında bir çatışma halinde eşit davranıp davranmamanın kendisini daha mı çok özgürleştireceği, yoksa köleleştireceği mi konusunda suskun kalmıştır⁵⁹. Bu suskun kalış Rawls tarafından Kant'ın bu sorunu ele alınıp yeniden düşünüldüğünde Rawls'un orijinal pozisyon dediği yarı teorik - yarı ontolojik araç ile eşitlik lehine aşılmaya çalışılmıştır. Ancak bu durumda da her ne kadar kendisi aksini söylese de insanların rasyonel olarak kendilerini ötekilerden ayırt edemedikleri bir durumda eşitlikten yana olan prensipleri seçerek daha sonra da kendilerini bulduklarında bu prensiplere sadık kalmaları ve bunun da onların istedikleri gibi bir hayat amacına bağlanmalarını sınırlamayacağı söylenmektedir⁶⁰. Fakat yine kendisinin itiraf ettiği üzere bu prensipler faydacı bir dünya görüşü ile bağdaşmaz niteliktedirler. Burada söylemek istediğim şey özgürlük ile eşitlik arasındaki bu tür bir öncelik ilişkisinin rasyonel olarak temellendirilemeyeceği, zira bunun varlığın kendi kendini anlaması ile ilgili olduğudur. Bu ilgi ise yukarıda açıkladığımız üzere kendi ile öteki arasındaki gerilimi aşacak aşkın bir anlamın içinde bulunabilir.

(58) Tıpkı bir daire üstündeki bir nokta gibi.

(59) Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, 1980, s. 254-55.

(60) Ancak Rawls'un da söylediği gibi Kant kendi teorisinin Tanrı ve melekler dahil tüm rasyonel varlıklara uygulanabileceğini iddia etmekteyse de Rawls bu konuda Kant kadar iddialı değildir. Bkz. *ibid.*, s. 257.