ESKİ UYGUR TÜRKÇESİNDE TANRISAL İNSAN ANATOMİSİ VE FİZYOLOJİSİ

Hacer TOKYÜREK

Paradigma Akademi

ESKİ UYGUR TÜRKÇESİNDE TANRISAL İNSAN ANATOMİSİ VE FİZYOLOJİSİ

Hacer TOKYÜREK

ISBN: 978-625-8240-28-3

Sertifika No: 32427
Çanakkale Kitaplığı
Araştırma İnceleme Bilişim Yayın Matbaa
TİC. LTD. ŞTİ.

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım
Fetvane Sokak No: 29/A
ÇANAKKALE

e-mail: fahrigoker@gmail.com

Yayın Yönetmeni
Nevin SUR

Dizgi
Hars Akademi

Kapak
Himmet AKSOY

Matbaa
Vadi Grafik Tasarım ve Reklam LTD. ŞTİ.
Sertifika No: 47479

Gözden Geçirilmiş 2. Baskıdır.

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol ve
ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Kasım -2022
Paradigma Akademi

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER **3**
TABLO LİSTESİ **8**
ŞEKİL LİSTESİ **9**
ÖN SÖZ **11**
GİRİŞ **15**

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖLÜM VE BARDO ANLAYIŞI **25**

İlk Bardo ve Maddesel Yapının Ortadan Kalkması: Chikai Bardo 29
İkinci Bardo ve Psişik Dünya: *Chonyid Bardo* 42
Üçüncü Bardo, Doğum Yolunu Tutma: *Sidpa Bardo* 53

İKİNCİ BÖLÜM

CİNSELLİK VE TÖRENSEL CİNSELLİK **59**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMBRİYONUN OLUŞMASI **121**

Beş İlkel Element: Pañcamahābhūta 127
Su (Apa) 130
Toprak (Paṭhavī) 131
Ateş (Tejo) 132
Hava/Rüzgâr (Vayu) 133
Eter/Uzay (Ākāśa) 133
Evrensel Birleşenler, Doğanın Üç Niteliği: Guṇa 135
Doṣa Nedir ve Üç Doṣa: Tridoṣa 137
Rüzgâr: Vaṭa 140
Prāṇa Vāyu 142
Vyāna Vāyu 144
Udāna Vāyu 144
Samāna Vāyu 145

Apāna Vāyu 146
Safra: Pitta 146
Ālocaka Pitta 148
Sādhaka Pitta 148
Rañjaka Pitta 148
Bhrajāka Pitta 149
Pitta 149
Balgam: Kapha 149
Bodhaka Kapha 151
Tarpaka Kapha 151
Śleṣaka Kapha 151
Avalambaka Kapha 151
Kledaka Kapha 152
Bedenin temel parçaları: Dhātu 153
Et (Māṃsa, Kaslar) 154
Kan (Rakta) 154
Yağ (Medha) 155
Kemik (Asthi) Ve Kıkırdak (Toruna) 156
Beyin ve İlik (Majjā) 157
Meni (Śukra) 157
Dışkılama: Mala 158
Dışkı 158
İdrar 158
Ter 159
Süt 159
Damarlar: Nāḍīler 159
Üç Büyük Damar: Lalanā, Rasanā ve Avadhūtī 161
Āli ve Kāli Damarları 167

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BEDEN MAṆḌALASI VE HERUKA 171

Otuz Yedi Tanrı Düşüncesi 181
Dört ve Altı Cakra Düşüncesi: Mahāsukhacakra 184
Nirmāṇacakra/Maṇipūra 191

Dharmacakra/Anāhata 198
Saṃbhogacakra/Viśuddha 203
Mahāsukhacakra/Sahasrāra 204
Jalamaṇḍala 205
Kök Cakra/Mūlādhara 207
Üç Cakra Düşüncesi: Tricakra 209
Zihin Cakrası: Cittacakra 223
Pīṭha Alanı/Kṣetra Alanı 223
Baş 224
Taç/Tepe 226
Sağ Kulak 228
Ense 229
Upapīṭha Alanı/ Upakṣetra Alanı 230
Sol kulak 231
Kaş Arası 232
İki Göz 234
İki Omuz 235
Konuşma Cakrası: Vākcakra 237
Kṣetra Alanı 237
İki Koltukaltı 238
İki Meme 239
Upakṣetra Alanı 239
Göbek 240
Burun Ucu 241
Çantoha Alanı 242
Ağız 242
Boğaz 244
Upaçantoha Alanı 244
Kalp 245
Penis 246
Beden Cakrası: Kāyacakra 247
Melāpaka 248
Genital Organ 248
Anüs 249
Upamelāpaka 250

İki Uyluk 250
İki Baldır..... 251
Śmaśāna Alanı 252
On Altı Parmak..... 252
Topuk/Ayak Bilekleri 253
Upaśmaśāna Alanı..... 255
Dört Başparmak..... 255
Diz 256
Yemin Cakrası: Samayacakra..... 262
Altmış İki Tanrı Düşüncesi 270

BEŞİNCİ BÖLÜM

BEDEN MAṆḌALASI VE SKANDHADHĀTVĀYATANA 275

Beş Küme: Pañcaskandha ve Beş Buddha 278
Şekil (Rūpa) 279
Sezgi (Vedanā) 279
İdrak (Sañjñā) 280
İstem (Saṃskāra)..... 280
Bilinç (Vijñāna)..... 281
Elementler ve Dört ya da Beş Buddha Annesi..... 282
Beş duyu: Viṣaya ve beş sarsılmaz tanrıça 283
Renk ve Şekil (Rūpa-Ayatana) 284
Ses (Śabda)..... 284
Koku (Gandha)..... 285
Tat (Rasa)..... 285
Dokunma (Sparśa) 285
Duyu Organları: İndriya ve Sekiz Büyük Bodhisattva..... 285
Göz (Caksus /Caksuh, Cakṣurindriya) 286
Kulak (Śrotra, Śrotrendriya)..... 287
Burun (Ghrāna, Ghrāṇendriya)..... 287
Dil (Jihvā, Jihvendriya)..... 288
Vücut (Kāya, Kāyendriya)..... 288
Zihin (Manas, Manaīndriya) 288
Eklemler (Sandhi) 289

Damar ve Sinirler 289
Bedendeki On Uzuv ve On Kokrunç Tanrı 290

SONUÇ..... 293
KAYNAKÇA..... 299
ESKİ UYGURCA ANLAMSAL DİZİN..... 307

TABLO LİSTESİ

Tablo 1. Mudrālar ve Karşılıkları

Tablo 2. Beş Dhyāni Buddha ve Yönleri

Tablo 3. Beş Dhyani Buddha ve Karşılıkları

Şekil 4. Vajrasattva Maṇḍala

Tablo 5. Damarlar ve Karşılıkları

Şekil 6. Elementler ve Karşılıkları

Tablo 7. Guṇa ve Karşılıkları

Tablo 8. Tridoṣa ve Karşılıkları

Tablo 9. Üç Damar

Tablo 10. Damarlar ve Karşılıkları

Tablo 11. Otuz Yedi Tanrı Düşünesi

Tablo 12. Cakralar ve Bedendeki Yerleri

Tablo 13. Üç Alan ve Karşılıkları

Tablo 14. Tricakra ve Karşılıkları

Tablo 15. Dört Yön ve Tanrısal Karşılıkları

Tablo 16. Tricakra ve Tanrıları

Tablo 17. Dīpaṅkara, Prajñārakṣita, Tathāgatavajra, Abhayākaragupta'ya Göre Organlar

Tablo 18. English'in Sınıflandırmasına Göre Organlar

Tablo 19. Tanaka'nın Tanrı ve Tanrıçaları Sınıflandırması

Tablo 20. Tanrıların Bedendeki Yerleri

Tablo 21. CMP: Caryāmelāpakapradīpa; PKT: Piṇḍīkramaṭippanī; SSV: Samājasādhanavyavastholī'ye Göre Tanrıların Bedendeki Yerleri

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1. Vajrasattva Maṇḍala

Şekil 2. Elementler ve Karşılıkları

Şekil 3. Damarların Bedendeki Şekilleri

Şekil 4. Baş

Şekil 5. Taç Noktası

Şekil 6. Tepe

Şekil 7. Sağ Kulak

Şekil 8. Ense

Şekil 9. Sol Kulak

Şekil 10. Kaş Arası

Şekil 11. Gözler I

Şekil 12. Gözler II

Şekil 13. Ön Omuz

Şekil 14. Arka Omuz

Şekil 15. Koltukaltı

Şekil 16. Göbek ve Çevresi

Şekil 17. Burun ve Ucu

Şekil 18. Dil

Şekil 19. Dudaklar

Şekil 20. Erkek Anüsü

Şekil 21. Kadın Anüsü

Şekil 22. Topuk, Uyluk ve Baldır Bölgesi

Şekil 23. Bedendeki Damarların Dağılımı

Şekil 24. Beden Maṇḍalası, Yirmi Dört Organ

ÖN SÖZ

20. yüzyılın başlarında Taocu bir rahip Mogau/Dunhuang Mağaralarındaki tapınakların birinde duvarla kapatılmış bir oda keşfetmiştir. Bu odada, farklı dillere ve dinlere ait pek çok elyazması eser, heykelcikler, resimler ve gün yüzüne çıkmayı bekleyen daha pek çok malzeme ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki hikâye çok tanıdıktır. Taocu rahip, bulduğu bu paha biçilmez malzemeleri Aurel Stein'e çok küçük bir meblağaya satmış, arkasından Avrupa'dan, Japonya'dan ve Rusya'dan bilim heyetleri hızla bu bölgeye gelmiş ve bulunan pek çok değerli malzemeyi kendi ülkelerine götürmüşlerdir. Bugün özellikle Avrupa'nın bazı kütüphanelerindeki/müzelerindeki bu değerli malzemelerin içinde Eski Uygurlara dair farklı dinlere ve alfabelere ait pek çok dil malzemesi de bulunmaktadır. Bu malzemeler, 1900'lü yılların başında Friedrich Wilhelm Karl Müller ve Albert von Le Coq tarafından çalışılmaya başlanmış ve onlardan sonraki zamanda da pek çok araştırmacı bu dil malzemelerini çalışmaya devam etmişlerdir. Bu konuda özellikle Almanya ve Japonya'daki çalışmalar zikredilmeye değerdir. Bununla birlikte Türkiye'deki Eski Uygurca çalışmaların mimarı da Reşit Rahmeti Arat'tır. Arat'tan sonra bu alanda çalışmalar devam etmiş olmasına rağmen ne yazık ki Eski Uygurca dil malzemelerinin işlenmesi çok da elzem görülmemiştir. Fakat son zamanlarda Eski Uygurca'nın önemi daha da kavranmış ve bu konuda çalışmalar hız kazanmıştır.

Eski Uygurca dil malzemeleri genel olarak değerlendirildiğinde bunların Budizm, Manihaizm ve Hristiyanlıkla ilgili eserler olmasının yanı sıra satış senetleri, mektup vb. din dışı belgelerden de oluştuğunu söylemek gerekir. Bununla birlikte eldeki malzemeler incelendiğinde Eski Uygur külliyatının büyük bir kısmının Budist eserlerden oluştuğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Bu noktadan sonra Eski Uygurca eserleri daha doğru ve kapsamlı anlayabilmek için Budist düşünce iyi bir şekilde bilinmeli ve eserler de bu gözle incelenmelidir. Aksi hâlde Eski Uygurca metinler yüzeysel olarak anlaşılacak ve felsefi yapı ile anlam dünyası tam olarak ortaya konulamayacaktır. Bu doğrultuda eski bir metni, doğru şekilde analiz etmenin çeşitli aşamaları bulunmaktadır. Bunlardan ilki elbette metni doğru okumaktan geçer. Daha sonra ise metnin ayrıntılı bir şekilde analiz edilebilmesi için eserin ya da eserlerin düşünce dünyasının kavranması gerekir.

Bu amaçla hazırlanan bu çalışma, Türkiye Bilimler Akademisi Üstün Başarılı Genç Bilim İnsanı Ödülleri Programı (TÜBA-GEBİP)'na 2019 yılında sunulan projenin bir bölümünü oluşturmaktadır. Böylece elinizdeki bu eser, Eski Uygurca metinlerden yola çıkılarak hazırlanmış Budizm ve

Āyurveda tıbbını içeren bir çalışmadır. Burada, özellikle Mahāyāna ve onun bir kolu olan Vajrayāna Budizmi'nde önem kazanan ve çeşitli ritüellerle kurtuluşu elde edip tanrısal bedene sahip olan insan bedeninin anatomik ve fizyolojik yapısı incelenmiştir. Bu bağlamda Budizm'de Buddha bir hekim olarak resmedilir ve onun görevi, tüm canlıları kurtuluşa erdirmektir. İnsanın kurtuluşunun önündeki en büyük engel cehalettir. İnsanın cehaletten kurtulup doğru düşünceye kavuşması için sağlıklı bir zihne sahip olması gerekir. Sağlıklı bir zihin için de kişinin sağlıklı bir bedene ihtiyacı vardır. Sağlıklı bir beden tüm hastalıklardan ve kirlerden arındırılmış olmalıdır. Budizm'de de beden, iğrenç ve sefil bir varlık olarak kabul edilir. Bu yüzden insanın sağlıklı bir bedene kavuşabilmesi için kurtuluşu elde edip tanrısal bedene ulaşması gerekir. Budizm'de sefil bedenden kurtulup tanrısal bedeni elde etmenin çeşitli yöntemleri vardır. Bunlardan en önemlisi yeniden doğuşun gerçekleşmesidir. Budist anlayışa göre yeniden doğuşun ilk adımı ölümdür. Bu ölüm ister gerçek ister hayali olsun yeniden doğacak kişi mutlaka ölümü tadacaktır. Budizm'de ölüm, maddi bedenin ortadan kalktığı bir evre olmakla birlikte kurtuluşun da ilk evresidir. Bu ilk evrede kurtuluşu elde edemeyen kişi, 'bardo' denilen 'ara dünya'da kurtuluş için mücadele eder ve bu kurtuluşu elde edemeyince de üçüncü bardo evresinde anne ve babanın cinsel birlikteliğini hayal eder. Burada artık doğum kapısı açılır ve kişinin karmasının neden olduğu hayat şekillerinden biri ortaya çıkar. Bu hayat şekillerinden birinin ortaya çıkabilmesi için Tantrik Budizm'de anne ve babanın cinsel birlikteliğinin gerçekleşmesi gerekir. Budizm'de cinsellik önemli bir ritüel olup bu ritüel esnasında kişi ya da kişiler tanrısal bedeni elde etmek için 'bir' olurlar. Bu birlik tanrının/Buddha'nın bedeni gibi 'bir' olmaktan farklı değildir. Babanın/erkeğin cinsel birliktelik esnasında sperm salınımını durdurmak istemesiyle birlikte nefesini doğru kontrol edememesinden kaynaklı olarak sperm salınımı gerçekleşir ve artık bebeğin oluşumu da meydana gelir. Bebeğin ilk oluşumu elementlerle bağlantılıdır ve bu elementler de Budizm'deki beş dhyānī Buddha ile ilişkilidir. Elementlerin varlığı, maddi yapının oluşmasını sağlamakla birlikte kişinin içsel dünyasının kurtulmasına da engel oluşturmamaktadır. Maddi beden ortaya çıktıktan sonra da kişi maṇḍala ritüelleri sayesinde kurtuluşu elde edebilir. Bu yüzden Budizm'de Heruka, Hevajra gibi beden maṇḍalaları önem kazanır. Bu beden maṇḍalalarında otuz yedi tanrıyla birlikte altmış iki tanrı düşüncesi söz konusudur ve tanrıların/Buddhaların her biri insan bedeninde farklı yerlerde bulunurlar. Böylece insan, bedende varolduğu düşünülen tanrı ve Buddhalar sayesinde kutsiyet kazanır. Kutsiyet kazanan kişi de dünyevi tüm arzularından sıyrılarak mutlak sükûnete ulaşır.

İnsanın varoluş yolculuğunu anlatan bu çalışmada, beni destekleyen Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA)'ne, aileme, hocalarıma, arkadaşlarıma ve öğrencilerime sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

Tanrı insanı yaratırken neyi düşündü, neyi hayal etti ne bekledi ne gördü ne yazık ki bunların cevabının verilmesi mümkün görünmemektedir ve belki de hiçbir zaman bu cevaplar verilemeyecektir. Bu bağlamda yaratılış konusunda sadece dinî ve mitolojik açıklamaların çok da gerçekçi olmayan söylemlerine inanmak durumunda kalınır. Tanrı insanı yaratırken belki de kendi gibi yaratmak istemiş, bu yüzden kendinden bir töz/öz ya da ruh bahşetmiş ve bu sayede insan sonsuz bir yaşama sahip olmuştur. Fakat insanın ebedi hayat yaşayacağı 'mutluluk ülkesinde/cennette' arzu ve heveslerine yenik düşmesi, onun tanrısal vasıflarının elinden alınmasına neden olmuş ve insan cennetten kovulmuş/düşmüştür. İnsan geçici, kokuşmuş, bozulmaya ve çürümeye yüz tutmuş bir varlık hâlini almış, yani ölümlü olmuş, ondan geriye sadece insani vasıfları kalmıştır. İşte bu noktadan sonra insan, ebedi bir pişmanlık içinde kıvranır, tekrar kovulduğu yeri/cenneti elde etmek isteyerek tanrısal vasıflarına kavuşacağı günü hayal eder, hatta kokuşmuş ve geçici bedeninden kurtulup tanrı/tanrısal bedene sahip olma hayaliyle eylemlerini sürdürür. Böylece kutsalı oluşturma ve kutsalı elde etme düşüncesiyle kişi sonsuzluğu yani ölümsüzlüğü elde eder. Aslında tüm hedef de bu tanrısal ölümsüzlük düşüncesidir. Bunun için de ne yapması gerektiğini çok iyi bilen insan, farklı dinlerde farklı dinî ritüeller gerçekleştirir. Hangi dinî yapı incelenirse incelensin bu ritüellerin amacı ya cennet/nirvāṇa gibi sonsuz bir mutluluk ülkesini elde etmek ya da bedenlerinde tanrısal bir töz/ruh olduğunu iddia ederek Tanrı/Buddha ile bir olmaktır. Dinlere ve inançlara göre de insan, her yeri ve her şeyi kapsayan tanrısal tözle, daha sonraki dönemde 'bir' olacak ve tüm oluşumlar Tanrı/Buddha'da yeniden birleşip ilk hâle dönüşecektir. Fakat insan sabırsızdır, bu yüzden kendi tanrısal oluşumunu hızlandırmak isteyerek hayattayken tanrısal vasıflar için mücadele eder. Bunun sonucunda da insanın her yaptığı eylem, sembolik bir anlam kazanır ve insan cennetten kovulduğu andan itibaren duyduğu pişmanlığı törensel eylemlerle yeniden sahneleyerek 'cennet hayalini' diri tutar. Örneğin doğum hadisesi insan için bir pişmanlık göstergesidir, çünkü bebeğin anne karnından çıkışı insanın cennetten düşüşüyle eş değerdedir. Bu yüzden insan, her yenilgisinde ve kaçış psikolojisinde anne karnına dönüş arzusu taşır. İnsanın felaket anlarında, kurtuluşu cenin pozisyonu alarak araması da bunun en güzel örneğidir. Bu durum insanın içe ya da öze dönme düşüncesinden kaynaklıdır. Bununla birlikte 'yeniden doğuş' fikri, daha üst bir beden elde etme düşüncesinden başka bir şey değildir. Tüm dinlerde yeniden doğuş yeri, anne rahmiyle özdeşleştirilen mekânlardır ve bu mekânlardan biri de insanın ait olduğu yere döneceğini düşündüğü ilk geçiş yeri olan mezar-

lardır. 'Ara dünya' düşüncesi, insan ister gömülsün ister yakılsın tüm dinlerde mevcuttur ve orada belli bir müddet kaldıktan sonra insan yeniden bedenlenecektir. Ahiret düşüncesi olan din ve inançlarda insan, cennet ya da cehennemde doğacakken, ahiret düşüncesi olmayan din ve inançlarda ise insan 'kurtuluş'u elde edinceye kadar tekrar tekrar farklı hayat şekillerinde yeniden doğacaktır. Ama neticede hangi din ve inanç sisteminde olursa olsun, insan yeni bir beden elde edecek ve bu bedeni elde etmek için de pek çok 'aşama/arayış'tan geçecektir. Dolayısıyla ölüm bir son değil yeni bir başlangıcın habercisidir.

Her şey ölüm ile başlar. Her ne kadar kurtuluş yollarından biri olarak kabul edilse de ölüm, yeniden doğuşun ve dünyevi ızdırapların da bir göstergesidir. Budist anlayışta genel olarak ölümü de içine alan bir 'ara dünya' düşüncesi bulunmaktadır ve bu ara dünya/bardo düşüncesi insanın varoluş öyküsünde geçirmiş olduğu çeşitli evrelerle ilgilidir. Altı farklı ara dünyadan/bardodan bahseden Budist düşüncede ilk üç bardo, canlının hayattayken geçirmiş olduğu evrelerdir. Son üç bardo ise ölüm anını, öldükten sonraki doğumdan kurtulma yollarının arandığı ilk 14 günü ve daha sonra da insanın/canlının doğum yolunu tutup 'yeni hayat' arayışına girdiği evreyi anlatır. Özellikle ikinci bardo evresinde insan, yeniden doğmamak için mücadele verir ve tüm doğum kapılarını kapatmaya çalışır. Bunun için de ölüm anında kendisine yol gösteren Guru[1]'sundan yardım almaya devam eder. İnsan doğum kapılarını kapatmada başarılı olursa yeniden doğuşu da durduracak ve kurtuluşu elde edecektir. Bu doğum kapılarını kapatamama durumunda ise yeniden doğuş süreci başlayacaktır. Artık bu noktadan sonra insan, doğum yolunu tutmuş ve 'karma'sına uygun bir beden elde etmiştir. Bu beden, insanın daha önceki yaşamında ya da yaşamlarındaki eylemlerine göre şekillenmiştir. İnsan karma gerçeği ile karşı karşıyadır.

Budist anlayışta bardo düşüncesi Dharmakāya, Saṃbhogakāya ve Nirmāṇakāya'dan oluşan üç temel bedeni arındırmak ve bu yolla bu üç bedenin olgunlaşmasını sağlamaktır. Bu üç temel beden sıradan ölüm, sıradan ara durum/dünya yani bardo ve sıradan yeniden doğuştur. Sıradan ölümlü beden, 'gerçek beden' olarak bilinmesine rağmen aslında gerçek değildir, ama gerçek bedene ulaşmanın temelidir. Benzer şekilde, sıradan ara durum 'temel zevk bedeni' olarak adlandırılır ve bu ara durumu, yola getirme uygulamasıyla gerçek zevk bedenine erişme hedeflenir. Olağan yeniden doğuş ise 'temel yayılma bedeni' olarak adlandırılır ve bu yeniden

[1] Öğretmen.

doğuş uygulaması, gerçek kurtuluş bedenine ulaşmanın temelidir. Bu üç temel bedenin her şeyden tamamen arındırılıp saf hâle getirilmesinin yanı sıra, arındırılmadığında ise kişi saṃsāra'da kalır ve kurtuluş bedenine ulaşması mümkün olmaz (Gyatso 1997: s. 78-79). Dolayısıyla bu üç bedeni arındırmanın temel nedeni, yeniden doğuş sürekliliğini kesmektir. Fakat burada tamamen yok olma söz konusu değildir. Sıradan yeniden doğuşun sürekliliği kesilse bile zihnin sürekliliği devam edecektir. Burada karma ve yanılsamanın gücüyle yeniden doğuş değil, bilinçli seçim sonucunda yeniden doğuş ortaya çıkacaktır. Böylece kontrolsüz doğum ve ölüm acısı sona erecek ve Buddha'nın üç bedeni de sırayla elde edilecektir (Gyatso 1997: s. 79-80). Bu üç bedenin arındırılıp sırayla elde edilmesi ve sıradan doğumun kesilmesi durumu, aslında kişinin 'beşeriyet'ten çıkıp daha üst mertebe olan 'insan olma' yolunu anlatır. Çünkü beşer cahildir, bilgiden ve aydınlanmadan uzaktır. Doğumun da en büyük nedeni kişinin cehaletidir. Kişi, bu cehaleti neticesinde sürekli doğum-ölüm döngüsünde dolaşır. Ne zaman bu cehaletinden kurtulursa, tüm doğum kapılarını da kapatmış olur. Burada elbette sadece cehalet değil, aynı zamanda üçüncü bardo esnasında kız çocuğunun babasına, erkek çocuğunun annesine bağlanması ve yine kız çocuğunun annesinden ve erkek çocuğunun babasından nefret etmesi gibi duyguları da kişinin doğum kapısının kapanmamasına neden olur. Dolayısıyla kişi yeniden doğuma neden olan duygularından kurtulamadığı müddetçe saṃsāra döngüsünde acı çekmeye devam eder.

Üç bedenin arındırılıp kutsal, tanrısal bedenin elde edilmesi neticesinde, kişi artık bilinçli doğum yoluna girmiştir. Bu noktadan sonra kişi, maddi varoluşunda da kutsal bir bedene sahiptir. Dolayısıyla bedeni ve tezahür eden dünyayı, dört elementten oluşan bir varoluşla donatmak ve bu elementlerin kendilerinin de gerçek bir maddi varoluşa sahip olduğunu düşünmek, insanın kurtuluşa ulaşmasını engelleyemez. Yani dört elemente sahip olan maddi dünya, insanın kurtulmasına engel değildir. Bu nedenle yaratılış aşamasıyla ilgili yapılan uygulamalarda kişi, dış dünya üzerindeki saf toprakta ilahi bir ev yaratmalı ve kendisi ile tüm varlıklar tanrının bedenine sahip olarak meditasyon yapmalıdır. Burada amaç maddi âlem ile tanrısallığı bir bütün hâlinde düşünmektir yani var olan tüm nesnelere tanrısallık atfetmektir. Çünkü maddi olarak varolduğu düşünülen hiçbir şey yoktur, ancak her şeye görünüş ve boşluğun maddi olmayan birliği olarak bakılır. Benzer şekilde, tüm varlıkların konuşması olan 'iç sesler'in yanı sıra, dört elementle bağlantılı olarak ortaya çıkan 'dış sesler'e de gerçek bir varlık olarak bakılmaktadır. Zihnin kendisi 'boş' olduğundan pek çok düşünce ve çelişkili duygu bundan kaynaklanır. Bu nedenle onları

üreten zihin kadar boşturlar, ancak yine de gerçek varlıklar olarak kabul edilirler. Zihnin boşluğu okyanusa benzer, düşünceler ise kesintisiz olarak yüzeyde yükselip alçalan dalgalar gibidir. Dalgalar okyanustan ve düşünceler de zihinden başkası değildir (Rinpoche 2002: s. 20). Kısacası hiçbir şeyi birbirinden ayrı düşünmek söz konusu olamaz. Maddesellik ile tanrısallık bir bütündür ve bunların tamamı evren ile insan oluşumunda esas unsurlardır. Burada evrenin ve insanın yaratılışı düşüncesinde büyük benzerlikler söz konusudur. Çünkü evren de tüm varlıklarda olduğu gibi elementlerden oluşur.

Elementlerden oluşan evren her yeri ve her şeyi kapsar ve tanrıların ikametgâhı olarak kabul edilir. Budist anlayışta da Buddha'nın bedeni kozmos ile eş tutulur ve onun bedeninin her yeri ve her şeyi kapsadığı düşünülür. "*Nāgārjuna'nın Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra'sında Buddha'nın bedeninin evrenle eş değer olduğu bildirilir ve onun asıl bedeninin 'uzayın on yönünü doldurduğu, uçsuz bucaksız, sonsuz ve boşluk' gibi düşünüldüğü ifade edilir*" (Snodgrass 1985: s. 53). Shvetāshvatara-Upanişad metninde tanrı Rudra ile ilgili açıklamada da şöyle ifadeler geçer. "*Her yerde gözü, yüzü, kolları ve ayakları olan Tanrı, cenneti ve yeryüzünü yaratırken bunu kolları ve kanatlarıyla hazırlar. Tüm varlıkların bedenlerinde gizli olan ve tek Tanrı olarak her şeyi yaratan yüce Brahman'ın öte âlemini tanıyanlar ölümsüz olacaktır. O tüm varlıkların kovuklarında oturur, her yere sızar, bu yüzden her yerde, her zaman var olan Śiva'dır.*" (Jung 2020: s. 169-170). Bu bağlamda düşünüldüğünde aynı yaratılış bilgisine ve yapısına sahip olan evren, dünya ve insan Tanrı tarafından doldurulmuştur. Nasıl Tanrı ya da Budda'nın bedeninin tamamı evreni ve dünyayı dolduruyorsa aynı şekilde insan bedeninin de her bir noktası Tanrı ya da Buddha ile donatılmıştır. Böylece insanın, daha doğrusu beşerlikten kurtulmuş insanın tanrısal özellikler taşıdığı sonucuna varmak mümkündür. Hint düşüncesinde yine Rudra'nın insanın içinde nasıl yaşadığıyla ilgili olarak "*Bu insan (puruṣa) bir başparmaktan büyük değildir, kendi içinde ikamet eder, her zaman insanoğlunun kalbinde yaşar; yürekle, düşünceyle, akılla algılanır; onu tanıyanlar ölümsüz olur. Bu insan bin kafalı, bin gözlü, bin ayaklıdır, dünyayı dört bir yandan kapsar, on parmağının ötesindeki mesafelere uzanır.*" (Jung 2020: s. 171) gibi ifadeler bulunmaktadır. Buna göre Tanrı; nasıl bin gözlü, bin kollu, bin ayaklı ise benzer ilk insan olan 'puruṣa' da aynı özelliklere sahiptir. Burada ayrıca puruṣa'nın kendi kalbinin içinde ikamet etmesi oldukça önemlidir ve Tanrının insanın içinde yaşadığının da farklı bir göstergesidir. Böylece Tanrı ile insanın eş tutulduğunu ya da benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Pek çok din ve inançlarda makrokozmoloji olan evren ile mikrokozmoloji olan insan da eş tutulmaktadır.

Çünkü her iki kozmosun da yaratılış bilgisinde tanrısal bir töz olmakla birlikte aynı zamanda ilk olarak üç, daha sonra dört ve beş elementin varlığı söz konusudur. Elementlerden oluşan kozmos böylece maddesel bir yapıya bürünür. O hâlde insanı ve evreni, maddesellikten ve tanrısallıktan ayrı düşünmek mümkün değildir. Böylece insan bedenini ya da başka bir deyişle insan anatomisini ve fizyolojisini tanrısallıktan ve maddesellikten ayırmamak gerekir. Bununla birlikte insan, evrenle nasıl eş tutuluyorsa benzer şekilde aynı yapıya sahip olan dünya ile de eş tutulur ve buradaki coğrafi konumlandırma insan bedeniyle beraber ele alınır.

Bu bağlamda öncelikle tanrısal bedenden ve bu tanrısal beden düşüncesiyle uyumlu olan 'maṇḍala'dan söz etmek gerekir. Çünkü evren, dünya ve insan Budist felsefede bu maṇḍala düşücesiyle oluşturulur. "*Daire, küre, tekerlek halkası; dairesel şekil ya da şema, sihirsel daire; aydınlanma yeri ya da noktası, Buddha ya da Bodhisattvaların yerleştiği kare sunaklar*" (Soothill-Hodous 1937: s. 352b) olarak tanımlanan maṇḍala, manevi dünyayı organize etmenin Budist kozmik modelidir ve Tantrik Budizm'de de önemli bir yere sahiptir (Xu 2004: s. 143). Budizm'de maṇḍala, genellikle tanrıların ve çevrelerinin tasvirlerini içeren dairesel diyagramlara atıfta bulunur. Maṇḍala kutsal bir âlemi temsil eder ve bu âlem de genellikle bir Buddha'nın göksel sarayıdır. Buddha'nın uyanmış psikofiziksel kişiliğinin yönlerini, Budist temalarını ve kavramlarını gösteren sembol ve imgeleri içeren maṇḍala, kurtuluşun ve her şeyi bilmenin önündeki engelleri ortadan kaldırır. Bu iki engel, kişinin Buddha bedenine erişmesini engelleyen iki temel zihinsel rahatsızlıktır. Maṇḍala bu tür engellerden tamamıyla arınmış, uyanmış bir zihnin temsili olarak kabul edilir ve Tantrik uygulama bağlamında meditasyon yapanların ulaşmaya çalıştıkları durumun güçlü bir sembolüdür. Maṇḍalalar genellikle bir kare ile çevrelenmiş bir dizi eşmerkezli daireden oluşur ve bu, dairesel bir sınıra sahiptir. Maṇḍala mimarisi hem gerçekliğin doğasını hem de uyanmış bir zihnin düzenini temsil eder. Maṇḍala'nın ortası, ana Tanrının iç kutsal alanını simgeler ve tüm görüntünün kutsal merkezidir. Bu ana tema üzerinde, bazıları çok basit bazıları da karmaşık olan, merkezde tek bir Tanrının egemen olduğu sayısız türler vardır. Maṇḍalalar yüzlerce Buddha, efsanevi yaratık, sembol ve manzara içerebilir. Bunların hepsi 'uyanış'ı temsil etmektedir ve 'saray', ana Buddha'nın uyanmış zihninin bir ürünüdür. Maṇḍalalar, belirli Buddaların âlemlerini tasvir eder. Örneğin Bhaiṣajya-guru'nun maṇḍalası, şifalı otların ve ilaçların resimlerini içerir, çünkü bu Buddha şifa ile ilişkilidir. Başka bir örnekte de Mañjuśrī'nin bilgeliğinin somutlaşmış hâli olduğu söylenir ve bu nedenle onun maṇḍalası genellikle, bilgelik sūtralarının mükemmelliği

ve cehaleti kesen alevli kılıcı olarak resmedilir (Power 2007: s. 262-263). Ayrıca maṇḍalanın genel amacı, meditasyon ve yoğunlaşmaya yardımcı olmak için bir ritüel aracı olmasıdır. Aynı zamanda maṇḍala simyada, sonsuza kadar parçalanma eğiliminde olan dört elementin senteziyle benzer özellikler taşır. Genel anlamda maṇḍala, her şeyin ilişkili olduğu merkezî bir noktanın inşası yoluyla düzensiz çokluğun, çelişkili ve uzlaşmaz yargıların karmaşasını telafi eder. Açıkçası maṇḍala, doğanın bilinçli yansımasından değil içgüdüsel dürtüsünden kaynaklanan kendi kendini iyileştirme girişimidir. Bütünlüğün arketipi olarak gösterilir ve tanrının tüm imgelerinin şemasıdır. Pek çok maṇḍala türü olmakla birlikte bireysel maṇḍalalar çeşitlilik gösterir ve bu maṇḍalalarda sayısız motif ve semboller kullanılır. Burada genel amaç, iç ve dış dünya deneyimindeki bütünlüğü sağlamak, bilinç ve bilinçsizliği ya da benlik ve benliksizliği ortaya koymaktır. Maṇḍala, Tanrının bir görüntüsüdür ve benlik, ātman veya puruṣa fikrini en yüksek derecede geliştiren Hint felsefesi için tesadüf değildir. Çünkü yukarıdan beri değinildiği üzere insan özü ile ilahi arasında hiçbir ayrım yoktur (Jung 1973: s. 3-5). Budizm'de maṇḍalanın amacı merkezine ulaşmak, uyanmaktır (Snodgrass 1985: s. 88). O yüzden maṇḍalanın tam ortasında Heruka ve onun eşi hayal edilir. Heruka, her şeyin boşluğu anlamındadır ve bu boşluk Buddha bedeniyle ilişkilidir. Ayrıca maṇḍala 'Buddhaları doğurur', çünkü zihnin toprağına ekilen Buddhalık tohumu, 'büyük merhamet suyu'yla nemlendirilirken 'büyük bilgelik güneşi' tarafından da ısıtılır. Bunun sonucunda da zihin toprağında Buddhalar doğar. Maṇḍala aydınlanmayı üretir ve bu anlamda aydınlanmış Buddhaları yaratır, Buddhalık yolunun yükselişindeki ilerleyen aşamaların bir şemasıdır, 'bodhicitta' tohumunun uyanışındaki metodun tam algılanmasını sağlar. Ayrıca gerçekliğin algılanmasına da yardım eder (Snodgrass 1985: s. 105).

Maṇḍala, Buddha'nın Dharma bedenini çevreleyen 'büyüsel bir daire' olarak da kabul edilmekle birlikte özellikle Vairocana Tathāgata'nın Dharma bedenini de gösterir. Bu maṇḍala, şekillerin kozmosunun temel birliği ve bütünlüğü içinde sıkıştırılmış bir şema olup böyleliğin değişmezliğinden ve ikili olmayan birleşme içinde kaldığıdan dolayı tüm evrenin 'odaklanmış' veya 'yoğunlaşmış' görüntüsüdür. Maṇḍala sınırları içinde dünya, Buddhaların erdemleri ve niteliklerinin ayrılmaz bir şekilde nüfuz ettiği orijinal ve lekelenmemiş saflığıyla kaplıdır. Ayrıca mikrokozmik içeriğiyle maṇḍala, her varlığın zihninde mevcut olan aşkın dünyanın bir modeli veya imgesidir (Snodgrass 1985: s. 106-107).

Maṇḍala düşüncesinde ikinci önemli ifade 'insan' anlamındaki puruṣa'dır. Varoluşun kendisinden evrimleştiği düşünülen ilkel erkekle, bilgilendirici ruhun kişiselleştirilmesi olan evrensel insana atıfta bulunur. Söz ve bilgi ile özdeş olan puruṣa, varoluşun özü olan tezahürün temel ilkesinin insani biçimidir (Snodgrass 1985: s. 110). Budist ve Hint literatüründe puruṣa ilk insan olarak ifade edilirken Buddha ise mahāpuruṣa 'büyük insan' olarak gösterilir (Buswell-Lopez 2014: s. 1804). Genel olarak maṇḍala törenlerinde evrensel insan olan puruṣa çizilir. Vāstu-puruṣa-maṇḍala'da bu durum o kadar önemsenmiştir ki kişi kurban olarak görülür ve yüzü aşağıya, başı doğuya, ayakları da batıya bakar. Bu şekilde maṇḍala üzerine çizilen puruṣa, kozmik kurban Puruṣa-Prajāpati ile özdeşleştirilir. Bu durum, boyutsuz ve zamansız prensiplerin uzamsal genişlemenin ve zamansal sürenin oluşturulmasının sembolik olarak ilksel birliğinin parçalanması olarak ifade edilir. Varlığın tutarlı olan bütünlüğü, çoğul hâle gelmek için parçalanır. Mitolojik olarak bu, varolmak için kendisini ikiye ayıran ilahi kişi puruṣa'nın kurbanıdır. Tezahürün parçalanmış kısımları, onun ayrık üyeleridir; evrenin çeşitli bölümleri, puruṣa'nın parçalanmış bedeninin, sürekli ilerleyen ve yenilenen bir fedakârlık eylemi ile parçalanmış kısımlarıdır. Böylece parçalanan ve tezahür ettirilen puruṣa'nın birliği zamana bölünmüştür. O, aynı zamanda yılın döngüsüyle özdeşleştirilen, tam varoluşun kişileştirilmiş hâli olan Prajāpati'dir. Kurban ritüeli, 'bir'in bölünerek çoğalmasıdır. Çokluk bedeni parçalanarak 'birlik' tekrar elde edilir. Puruṣa'nın Vāstu-puruṣa-maṇḍala'da tasvir edilen bedeni, varoluş zemininde enkarne olmuş Tanrı'nın bedenidir (Snodgrass 1985: s. 110). Böylece maṇḍala törenlerinde uygulanan bu kurban ritüeli, insan bedeninin tanrısallaşmasını sağlar. Ayrıca Budist literatürde insan bedeninin her bir noktasında tanrılar/tanrıçalar ve Buddhalar/Bodhisattvalar bulunmaktadır. Bedenin her bir noktasını tanrılarla dolduran kişinin temel amacı, kokuşmuş bedenine kutsallık atfetmektir. Bedene kutsallık yüklemek tüm dinlerde olmakla birlikte özellikle Tantrik Budizm'de daha da ön plana çıkmaktadır ve burada amaç parçalanmışlıktan kurtulup 'bütün' ya da 'bir' olmaktır.

Tanrısal bedeni elde etmek için oluşturulan maṇḍala ritüelinde diğer bir önemli unsur da cinselliktir. Bu cinsellik uygulamasının göstergesi, maṇḍalanın merkezinde bulunan Buddha Heruka'nın eşi Vajravārāhī'yi kucaklıyor olmasıdır (Gyatso 1997: s. 4). Erkek ve kadının normal cinsel birleşmeleri esnasında erillik ve dişillik organları bütünleşir ve bunun sonucunda kadın ve erkeğin gizli yerlerinde bulunan ve aşağı doğru akan rüzgâr, yukarı doğru yükselir. Bu durum, göbeklerinde bulunan iç ateşin

yanmasına ve beyaz ya da kırmızı damlaların eriyip 'lalanā' veya 'rasanā' kanallarından akmasına neden olur, ancak bu damlalar merkez kanal olan 'avadhūtī'den akmaz. Bu sayede kadın ve erkek çok kısa bir süre kirli bir mutluluk yaşar. Bununla birlikte cinsel ritüelin üçüncü aşamasında mudrālara ve Tantralara güvenilerek yapılan cinsel uygulama, sıradan cinselliğe benzer, ancak iç ısıları yan kanallardan ziyade merkezî kanal olan 'avadhūtī'de yanar. Bu nedenle de damlalar erir. Bu damlalar hızlı bir şekilde boşalmak yerine avadhūtī kanal içinde kalır ve sonuç olarak, uzun süre saf bir mutluluk yaşanır (Gyatso 1997: s. 210). Bu cinsellik bir kadın ve erkeğin sıradan cinsel uygulamasından ziyade tanrı ve tanrıçanın ilahi birleşmesine atıfta bulunur. Bu cinsel birleşmenin temel amacı, kadın ve erkeğin 'bir' olarak tanrısal bedeni elde etme isteğidir. Bunun yanında söz konusu cinsel birleşmede kişilerin en uç mutluluğa ulaşma arzuları da bulunur. Bu cinsel birleşme sonucunda pasif durumda olan erkek, semen/meni salınımını durdurmak ister. Çünkü bu meninin salınımı, doğumla birlikte ölümü de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu meni salınımını durdurmaya çalışan erkek, yeniden doğumu da ortadan kaldıracaktır. Bunun için erkek, bu esnada nefes tutumu uygulaması yapar (Eliade 2013: s. 311, 318). Bütün bunlara rağmen meni salınımı olursa artık insan bedeninin oluşma süreci de başlar. Zaten cinsel birleşme aynı zamanda meni ve yumurtanın birliğini temsil eder (Tsuda 1970: s. 68). Ölüm, evlilik, doğum gibi geçiş dönemleri bedenin oluşmasının da önemli evreleridir. Çünkü her ölüm bir doğuma, her doğum da bir ölüme neden olur. Evlilik düşüncesinde ise temelde cinsellik yatar ve cinsel birleşmenin de sonucu olarak doğum ortaya çıkar. Kısaca her şey birbiriyle bağlantılıdır ve birbirinden ayrılmaz bir bütündür.

İnsanoğlu, kendi bedenini tanımaya ve hastalıklı olduğunu düşündüğü yerleri tedavi etmeye çalışmıştır. "Dünyanın hiçbir yerinde ölümsüz olan bir varlık yoktur. Yine de ölüm kaçınılmaz olsa da bir insan birçok hastalığı önleyebilir." (Pole 2006: s. XIX). Budist anlayışta da Buddha'nın kendisi bir hekim olarak kabul edilir ve ona göre hastalıkların tedavi ediliş biçimi de 'ızdırap', 'ızdırabın nedeni', 'ızdırabın sönmesi' ve 'sekiz asil yol' olan 'dört gerçeklik'le bağlantılıdır. Yani buna göre önce hastalık tespit edilmeli, hastalığın nedeni belirlenmeli, hastalık tedavi edilmeli ve son olarak da bir daha hastalanmamak için doğru yaşam seçilmelidir. Budist literatürde Buddha her ne kadar bir hekim olarak gösterilse de o, kaba olarak belirtilen maddi bedenle ilgilenmez, ruhsal bedenle ilgilenir. Onun tüm amacı, insana ızdırap veren cehaletin köklerini kesmek ve insanı saṃsāra okyanusundan kurtararak nirvāṇa şehrine ulaştırmaktır. Buna rağmen

Budist literatür, sadece tanrısal bedenle değil, aynı zamanda maddesel bedenle de ilgilenmiş ve bu bedeni tanıyıp onun ızdıraplarına bir çare bulmayı hedeflemiştir. Tıbbın temelinde, kişinin ölümsüz bedeni elde etme arzusu olmasa da sağlıklı ve hastalıklardan uzak bir beden temennisi vardır. Bu bağlamda öncelikle tedavi edilecek olan beden tanınmalı, onun anatomisi ve fizyolojisi hakkında ayrıntılı bilgiler edinilmelidir. Bu noktadan itibaren özellikle Budist literatüründe yer alan tıp bilgisi Āyurveda tıbbıyla bağlantılıdır. Çünkü Āyurveda tıbbının bedene bakış açısı modern tıptan oldukça uzaktır. Buna göre, Āyurveda bir hastalığı ortadan kaldırmak kadar, hastalığı önlemeyi ve canlılığı sürdürmeyi hedefler. Böylelikle zihin, beden ve ruhun bir bütün olarak kabul edildiği Āyurveda düşüncesinde, yaşamın her yönünü kapsayan bütüncül bir sağlık yaklaşımı vardır. Dünyadaki hiçbir şey, başka hiçbir şeyden ayrı kabul edilmez. Her şey birbirine bağlıdır. Āyurveda'yı uygulamak, kişinin kendi içsel doğasını anlaması ve kendi potansiyelini gerçekleştirmesi kadar, hastaların doğalarını anlamalarına ve potansiyellerini gerçekleştirmelerine de yardımcı olmakla ilgilidir. Burada temel sorun kişinin kendini tanımamasından kaynaklanır, kişi kendi doğasını tanıdığı zaman hastalıklardan kurtulmak daha kolay olur. Āyurveda, hastalığın bedenin ve zihnin iç süreçlerindeki bir işlev bozukluğundan kaynaklandığını belirler. Bu, tüm sistem içinde bir ayrışmadır; organları tek başına ve mikrobik yapıyı bir hastalık nedeni olarak görmekten uzaktır. Āyurveda hastalıkların çoğunun içsel olduğunu düşünür (Pole 2006: s. XIX-XX). Duyu temelli ampirik/deneysel tıbbı dinî ritüelle birleştiren Āyurveda, bütünlükçü bir tıbbi sistemdir ve sağlığı tüm yönleriyle ele alır (Pole 2006: s. 5). Dolayısıyla Āyurveda'da deneysellikle birlikte Hindistan'ın münzevi yapısı da bulunmaktadır. Hekimler, bitkilerin ve minerallerin tadı (rasa), enerjisi (vīrya) gibi doğal dünyanın enerjisini keşfederler. Bunun yanı sıra zihnin katmanları (buddhi, manas, citta), enerji merkezleri (cakra) ve doğaüstü güçler (siddhi) olan münzevi bilincin iç âlemlerini de tanırlar (Pole 2006: s. 8). Āyurveda'nın gelişimi, her biri farklı rolleri yerine getiren mistik Tantrik ve yogik geleneklerin büyümesiyle birlikte devam etmiştir. Āyurveda bedenin 'sağlığı' üzerinde yoğunlaşırken, yoga ise bedenin tanrılaştırılması ve ölümsüzlüğü ile bilinç ve Tantra ile ilgilenir. Yoga, zihinsel ve ruhsal bir iyileştirme geleneğidir, bireysel benliği (atman) evrensel benlikle (Brahman) birleştirme sanatıdır. Hayatın nihai hedefi olan ruhsal özgürleşmeyi (mokṣa) aramak için Hinduizm'in ilk üç hedefini (zenginlik, duygusal zevk ve dinî görevler) reddeder. Yogik altı hayat şekillerini temizlemeyi düşünürken āyurvedik ise ağız, el, ayak, üreme organları ve anüsten oluşan beş eylem organlarının arındırılmasını hedefler. Böylece her iki uygulamada da aktivite ve niyet açısından çok

yakın bir benzerlik vardır (Pole 2006: s. 10). Bedensel ve ruhsal arındırılmanın sonucunda ortaya çıkan bu durum, Mallinson tarafından 'bedenselleştirme' olarak kabul edilir (2003: s. 41). Āyurveda, bu yogik âlemin içgörülerini de benimser. Cıva, altın ve gümüş gibi çeşitli mineral maddeler kullanarak Tantrik uygulamayı bütünleştiren Āyurveda, bu sayede hem uzun ve sağlıklı yaşamak hem de gençliği elde etmek istemiştir (Pole 2006: s. 11).

Āyurveda tıbbını Budizm'den özellikle de Tantrik Budizm'den ayırmamak gerekir. Tantrik Budizm ya da Vajrayāna Budizmi, Hīnayāna ile Mahāyāna Budizmi'nden ayırmak için kullanılır. Ancak Vajrayāna taraftarları kendilerini ayrı bir mezhep olarak değil Mahāyāna Budizmi'nin bir kolu olarak kabul ederler ve bu tür taraftarlar Hīnayāna, Pāramitāyāna ve Vajrayāna'dan oluşan Triyāna'dan bahsederler. Burada Mahāyāna sūtralarında ortaya konan Pāramitāyāna ve Tantralarda ortaya konan Vajrayāna ile Bodhisattva'nın Buddhalığa ulaştığı egzoterik ve ezoterik bir yola atıfta bulunulur. Ayrıca Vajrayāna *upāya* 'yöntem' ve *prajña* 'bilgelik'in kırılmaz ve bölünmez kalitesine işaret eder. Vajrayāna Budizmi'nde hem dünyevi hem de olağanüstü güçler kazanmak için *mantra, maṇḍala, mudrā, abhiṣeka, homa* ve *gaṇacakra* gibi çeşitli ritüeller uygulanır. Tantrik Budizm'in en önemli eserleri arasında Guhyasamājatantra, Cakrasaṃvaratantra ve Hevajratantra gibi eserleri saymak mümkündür ve özellikle bu eserlerde tanrısal beden oluşturmak için maṇḍala ritüelleri yapılır (Buswell-Lopez 2014: s. 2509; 2346).

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖLÜM VE BARDO ANLAYIŞI

Ölüm, tüm canlılar için evrensel bir deneyimdir ve doğan her şey sonunda ölmek zorundadır. Ölüm insanların bakış açıları, yaşam şekilleri, sosyo-ekonomik düzeyleri, dinî inançları çerçevesinde şekillenir, değişir, gelişir ve bu bağlamda değer görür.

Tıbbi açıdan ölüm, bir canlı varlığın hayati faaliyetlerinin kesin olarak sona ermesine denir ve özellikle de kişinin tüm organlarının çalışmasına rağmen beyin ölümünün gerçekleşmesinin sonrasında kişi ölü olarak kabul edilir. Çünkü beyin artık vücuda yaşam sinyalleri gönderemez. Ölümün dinî yönden açıklanması ise ruhun/tözün bedenden ayrılmasıdır. Ölümün pek çok nedeni olabileceği gibi atanmış bir zamanın yani vadenin dolmasının sonucunda da kişinin hayati faaliyetleri sona erebilir. Kişi hiçbir zaman öleceği zamanı kestiremez ve bundan kaynaklı olarak da hayatını bilinçsizce daha rahat bir şekilde sürdürür. Öleceği zamanı bilen bir kişide huzursuzluk ve korku meydana gelebilir, bunun sonucunda da kişi ya hayatını daha erdemli ya da daha erdemsiz bir düzlemde sürdürür. Oysa ölüm, her zaman yakındır ve meydana geldiği zaman, yapılan günahlardan ve sevaplardan başka hiçbir şey ruha/töze eşlik etmez. Kişi, öldüğü vakit, tüm akrabaları ondan yüz çevirirken sadece günahı ya da sevabı ona eşlik eder. Çünkü öteki dünyaya geçişinde ne anne babası ne eşi evladı ne de akrabaları ve arkadaşları onun yanında kalır. Kişiye bağlı kalacak olan tek şey sadece sevabı ya da günahıdır. Böylece kişi yalnız doğar, yalnız ölür yani bu dünyaya tek gelir ve tek gider. Sonunda da iyiliğinin ödülünü alırken kötülüğün de cezasını çeker. Kişi bilge ya da cahil, zengin ya da fakir, sağlıklı ya da sağlıksız, genç ya da yaşlı fark etmez, sonunda ölür. Bununla birlikte bilge bir kişi cahil kişiden daha fazla öngörü sahibi olduğu için herkesin başına gelmesi gereken ölümü konusunda daha endişelidir, ancak gerekli değişime diğerlerinden daha hazırlıklı olduğu için de ölümün meydana gelmesinden de en az korkandır. Beden, yaşam boyunca sürekli bir değişim gösterir ve ölüm de bu değişimlerden sadece biridir. Ayrıca bedende bozulma belirtileri varken ruhta/tözde yoktur. Kesici aletler bedeni yaralayabilir, su onu arındırabilir ve hava onu kurutabilir, ama ruh/töz her zaman aynı kalır. Ölüm anında bedenin maddi unsurları ayrılır, görünmez bir bedene (liṅga śarīra) sahip yaşamsal ruh/töz, içinde bulunduğu bedenin şekline bürünür ve duyu ile eylem organlarına sahip olur. Birinden ayrıldığında, kendisini diğerine katar ve kişinin önceki varoluş durumunda gerçekleştirdiği eylemlere göre, gelecekteki hayatı şekillenir (Wise 1845: s. 81-82).

Ayrıca Budizm ve diğer Hint gelenekleri de ölümü bilincin durması olarak görmez. Bunun yerine ölüm, kişinin fiziksel unsurlarının çözülmesine işaret eder. Genellikle bilinç olarak adlandırılan zihinsel unsurlar, yeniden doğuş süreci boyunca tekrar tekrar fiziksel şekil almaya devam eder. Hint Budizmi'nde, bilincin ölümden hemen sonra yeni bir yaşama geçip geçmediği ya da araya giren bir dönem olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bazı okullar, ölüm anı ile sonraki yaşamdaki bebeğin döllenmesi anı arasında bir ara durumun bulunduğunu varsaymaktadır. Bazı açıklamalara göre, ara dünya bir an kadar kısa veya kırk dokuz gün kadar uzun sürebilir ve bu ara dünya düşüncesi Tibet Budizmi'nde kendine önemli yer edinmektedir. Özellikle de bu ara dünya düşüncesi Nyingma mezhebinin 'kalp özü' geleneğinde, yaşamı ve rüyaları da içeren tüm deneyim anlarını kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Evans Wentz 2000: s. 18-19). Bu bağlamda 'kalp özü' düşüncesini özellikle Eski Uygurca *Altun Yaruk Sudur* metninin *Süü Ülüş* bölümünde de görmek mümkündür. Buna göre "*ölüp bütün etözi tumılıp tek yalaŋuz yüreki taşınta bir tançu eti tumılmatı anı körüp evinteki kişiler ulug yıgıt sıgıt kılıp* (Zieme 1996: 66-70; Kaya 2021: 69-74) Ölüp bütün vücudu soğuyup sadece, kalbinin dışında bir parça eti soğumadı. Onu görüp evindeki kişiler ağlayarak feryat ederek" örneği verilebilir. Burada kişinin bedeni ölmüş fakat zihni ya da kalp özü henüz ölmemiştir. Dolayısıyla ölmeyen zihne sahip kişi ara dünyada yaşamaya devam eder ve bu ara dünyada çeşitli olaylarla ya da olgularla karşılaşır. Bu hikâyenin devamında ölen bey "*törtünç kün taŋda erte örte[]g turur erken ol beg tirilip kelip örü olurup aş içgü koltı* (Zieme 1996: 72-75; Kaya 2021: 76-79) Dördüncü gün tan vakti esnasında o bey dirilip geldi ve oturup yiyecek içecek istedi." örneğinde olduğu gibi tekrar dirilip gelir. Sonrasında da tekrar dirilme nedenini "*korkmaŋlar men amtı sizlerke tirilmiş tıltagımın sözleyin* (Zieme 1996: 85-87; Kaya 2021: 89-91) Korkmayın ben şimdi sizlere dirilme sebebimi söyleyeyim." diyerek ara dünyada başından geçenleri tek tek anlatır.

Burada yer alan 'ara dünya' düşüncesi, Eski Uygurca *antrabav, ara bolmaklıg antrabav, ara bolmaklıg*, Tibetçe *bardo*, Sanskritçe *antarābhava* olarak ifade edilir. Bardo, ölüm ve yeniden doğuş arasındaki varoluş durumudur. Budist gelenekte, ölen kişinin en fazla yedi hafta veya toplamda kırk dokuz gün, bardo durumunda kalacağına dair yaygın bir inanç vardır. Her haftanın sonunda ölen kişinin ruhu/tözü yeni bir rahme girmemişse tekrar 'ölür' ve yeniden 'rahim bulma' sürecini başlatır. Böylece bardo, sembolik olarak kırk dokuz gün sürdüğüne inanılan 'ölüm ve yeniden doğum arasındaki ara durum' olarak tanımlanır. Ölüm ve yeniden doğum arasındaki bardo

deneyiminin üç aşaması vardır. İlki, ölüm anında deneyimlenen *chikai bardo* (Tib. *'chi-kha'i bar-do*) olarak bilinir. İkincisi, barışçıl ve öfkeli tanrıların tezahür ettiği ana ara durum olan *chonyid bardo* (Tib. *chos-nyid bar-do*)'dur. Üçüncüsü *sidpa bardo* (Tib. *srid-pa'i bar-do*) veya yeniden doğuş arayışının bardosudur (Beer 2003: s. 237). Bu bardo türleri Eski Uygurca metninde "*üç antrabav erser tugmak ölmeklig antrabav tülteki antrabav ara bolmaklıg antrabav erür* (Zieme-Kara 1978: 4-6) Üç antarābhava ise doğum-ölüm antarābhava, rüyadaki antarābhava, aradaki antarābhava'dır." (Aris 2018: s. 41) şeklinde gösterilir. Böylece *tugmak ölmeklig antrabav* yani Tibetçe *chikai bardo* (Tib. *'chi-kha'i bar-do*) en kısa olanı, fiziksel ölümü haber veren duyusal çözülme sürecinin sonunda, berrak ışık olarak adlandırılan derin bir bilinç durumunun doğduğu ölüm anının bardosudur. Kişi berrak ışığı gerçeklik olarak tanıyabilirse, Saṃsāra'dan yani yeniden doğuş döngüsünden derhal kurtuluşa ulaşır. O zaman gözüken ışık net olarak tanınmazsa, ölen kişinin bilinci, gerçeklik bardosu yani *chonyid bardo* (Tib. *chos-nyid bar-do*) olarak adlandırılan ikinci bardoya geçer (Evans Wentz 2000: s. 19). Uygurca *tülteki antrabav* olarak adlandırılan bu ikinci safhada, ölümün neden olduğu kişiliğin parçalanması gerçeği yeniden açığa çıkar, ancak bu durumda, burada berrak bir ışık değil de kırk iki barışçıl tanrıdan oluşan bir maṇḍala ile elli sekiz öfkeli tanrıdan oluşan başka bir maṇḍala ortaya çıkar. Bu tanrılar, ölümden hemen sonraki günlerde ölen kişinin bilincine göre de sırayla görünür. Eğer bu ikinci bardoda da gerçeklik tanınmazsa, o zaman üçüncü bardo, dünyevi varoluşun bardosu ya da yeniden doğuş arayışının bardosu olan *sidpa bardo* (Tib. *srid-pa'i bar-do*) ortaya çıkar (Evans Wentz 2000: s. 19). Üçüncü bardo da Eski Uygurcada *ara bolmaklıg antrabav* olarak adlandırılır ve burada kişi artık tanrıların, yarı tanrıların, insanların, aç ruhların, hayvanların, cehennemlerin altı âleminden birinde yeniden doğmak zorundadır. Bundan sonra geçmiş karmanın rüzgârı hangi yönde eserse doğum yolu da o yönde hareket edecektir (Evans Wentz 2000: s. 19). Budist öğretide Saṃsāra, altı yeniden doğuş âleminden oluşan bir doğum ölüm döngüsü olarak tanımlanır ve yukarıda da bahsedildiği üzere çeşitli hayat şekillerinden birinde canlı meydana gelir. Evrenin tekrarlanan yaratımlarının ve yıkımlarının meydana geldiği tüm yeniden doğuş döngüsünün nihai bir başlangıcı yoktur. Hayvanların, pretaların ve cehennem varlıklarının âlemleri büyük ızdırapların yaşandığı yerler olarak kabul edilirken tanrısal âlemler büyük mutluluğun yeridir. İnsanın yeniden doğuşu da hem zevk hem de acı getirdiği için iyi ve kötü hayat şekli olarak kabul edilen ve yukarıda belirtilen iki hayat şekli arasına girer. Saṃsāra döngüsü, eylemlerin nedeni ve sonucu olan karma tarafından yönlendirilir. Budist öğreti de fiziksel, sözlü veya zihinsel her kasıtlı eylemin failinde bir kalıntı

bıraktığını savunur. Bu kalıntı, tıpkı bir tohum gibi, gelecekte bir noktada, eylemi gerçekleştiren kişi için zevk veya acı olarak bir etki yaratacaktır. Böylelikle Budistler, erdemli eylemlerin zevk deneyimleri yarattığı ve erdemli olmayan eylemlerin de acı deneyimleri yarattığı ahlaki bir evren tasarlamışlardır. Bu işler, sadece belirli bir yaşamın niteliğini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda ölümden sonra yeniden doğmanın yerini de belirler (Evans Wentz 2000: s. 21).

Bu üç temel bardo fikri ile birlikte her bardo safhasında ortaya çıkacak olan üç beden düşüncesi de ölümün önemli anlarını ifade eder. Budist felsefede canlının üç bedene sahip olması anlayışı Eski Uygurca metinde "*üç etöz erser tugmak ölmeklig etlig kanlıg etöz tülteki abiyaz tüşütlüg etöz ara bolmaklıg köŋüllüg etöz erür* (Zieme-Kara 1978: 6-9) Üç beden ise doğumlu ölümlü, etli kanlı beden, rüyadaki alışkanlığın, eğilimin ve ara varlığın bilinç bedeni beden, ara dünyalı zihne sahip bedendir." şeklinde gösterilir. Böylece üç bardo aşamasında kişinin üç bedeni sırayla tezahür eder. İlk bardo aşamasında ölü, Dharmakāya olarak berrak ışığı görür. Bu, şekilsizlik durumu olan (arūpa) Dharma-Dhātu maddesidir, burada tüm kutsanmışlar ya da Tathāgatalar ortaya çıkar. Kısacası Dharma bedeni, nirvāṇa'daki bir Buddha'nın bedenini ifade eder (Evans Wentz 2000: s. 98). Eski Uygurcada *tugmak ölmeklig etlig kanlıg etöz* olarak gösterilen Dharmakāya, Śākyamuni tarafından vaaz edildiği şekliyle, dharma ya da hakikatin bedeniyken daha sonra maddi bedenin aksine zihin veya ruh hâline gelmiştir. Mādhyamika'da Dharmakāya tek gerçekliktir, yani boşluk ya da maddi olmayan, tüm fenomenlerin zeminidir (Soothill-Hodous 1937: s. 77b), mutlak ve ruhsal bedendir (Soothill-Hodous 1937: s. 269a). İkinci beden veya Saṃbhogakāya, Bodhisattvalar tarafından görülebilen çok ince bir şekle (rupavān) sahiptir ve Dharma-Dhātu'nun bir ara tezahürüdür (Evans Wentz 2000: s. 98). Saṃbhogakāya 'zevk vücudu' ya da 'çok büyük mutluluk vücudu' anlamındadır (Edgerton 1953: s. 580b). Çince ifade ise 'mükâfat vücudu' olarak tanımlanır. Bir Buddha'nın mükâfat vücudu ya da bir Bodhisattva'nın ulaştığı değerli mutluluk vücudu olarak ifade edilir. Başka bir deyişle cennetin ünlü bir Buddhası'dır. Bu tapınılacak bir varlık olarak Buddha'nın şeklidir (Soothill-Hodous 1937: s. 77b-78a; Tokyürek 2019a: s. 149). Eski Uygurcada *tülteki abiyaz tüşütlüg etöz* olarak ifade edilen beden şekli, rüya ya da hayali bedenin görünüm deneyimine karşılık gelir ve ikinci bardo safhasında ortaya çıkar (Beer 2003: s. 237). Son olarak üçüncü bedende veya Nirmāṇakāya'da birden çok bireysel görünüş ortaya çıkar ve tezahür eden Buddhaların yeryüzünde göründüğü biçimler gibi insanların kaba duyuları tarafından görülebilir (Evans Wentz 2000: s. 98). Bu

beden Buddha'nın bir dönüşümü ya da insanlar arasındaki Śākyamuni'nin görünen ve cennetten dışarı çıkan mucizevi vücudu olarak gösterilir (Soothill-Hodous 1937: s. 78a). "Nirmāṇakāya insanları kurtarmak için bu dünyaya gelen bir Buddha'nın fiziksel vücududur. Başka bir deyişle insanların aydınlanması için rehberlik eden merhametli bir Buddha vücududur. Bu çeşit bir Buddha, görünür vücutlu yani Nirmāṇakāya'ya sahip bir Buddha'dır. T'ient'ai okuluna göre iki tür Nirmāṇakāya vardır. Birincisi, sıradan insanları kurtarmak için görülen Buddha ya da iki taşıtın insanlarını ve gelişmiş ilk duruma henüz ulaşamamış Bodhisattvaları ifade eden alt Nirmāṇakāya, ikincisi ise gelişmiş ve ileri safhaya ulaşmış Bodhisattvaları kurtarmak için görülen Buddhaları kapsayan üst Nirmāṇakāya şeklindedir. Nirmāṇakāya, doğum ölüm döngüsünde yer alarak ölür ve yeniden dünyaya gelebilir" (Gakkai 2002: Nirmāṇakāya mad.; Tokyürek 2019a: s. 146). Burada belirtilen sadece Buddha bedeni değil, canlıların yeni bir fiziksel beden almalarıdır. Bu Eski Uygurcada *ara bolmaklıg köŋüllüg etöz* olarak ifade edilir. Burada ölen kişinin bilincinde nirvānik ve saṃsārik iki paralel çizgi bulunur. İlk olarak, çeşitli göz kamaştırıcı renklerle sembolize edilen, barışçıl ve hiddetli, Saṃbhoga'nın beş Dhyānī Buddhasından oluşan nirvānik çizgi varken ikinci olarak, Nirmāṇakāya'da altı hayat şeklinden oluşan saṃsārik çizgi bulunur (Evans Wentz 2000: s. 98).

İlk Bardo ve Maddesel Yapının Ortadan Kalkması: Chikai Bardo

Budist metinlerine göre ölüm, bedenin ve zihnin biçimsiz, berrak, aydınlık ve biliş olarak ayrılmasıdır. Eski Uygurca metinlerde ölüm anıyla ve ölümün belirtileriyle ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır ve bu belirtilerin bir kısmı gözlemlenebilirken bir kısmı ise bedende ve zihinde ortaya çıkan olgulardır. Ayrıca ölen kişiyle ilgili dışsal belirtiler ölen kişinin karma bilgisiyle de ilgilidir. Çünkü kötü bir karmaya sahip olan kişinin ölüm anı da oldukça kötü olabilmekte ve canlı bu esnada fazlasıyla ızdırap çekebilmektedir. Bununla ilgili aşağıdaki Eski Uygurca örnek oldukça açıklayıcıdır.

> *ötrü tėtsisı bahsısıŋa ince tėp ötünti teŋri bahşı ölütçi kişiniŋ etözi ölüp keltükde eŋ aşnu kayudın ölür yavaz belgüleri neçökledi belgülüg bolur bahşısı ötrü ince tėp tėdi ayıg kılınçlag kişiniŋ ölümi yakın keltükde eŋ aşnu etözinteki ındırıları kaçıgları başıntın ölüp barır kün teŋri yarukı köziŋe kapkara közünür karakı agtarılur yürüŋ karakı örü yoklayur yüz yüzegüsinte marımlarınta barça ölüm yadılıp anta ok ög ıçgınur öz etin tançkalayur tişin çıkratur yaşlıg közin kadaşları tapa tėtrü körür sav sözlegeli kılınsar sözleyü umaz kasınçıg koşsap agzın türü tepretür bilmegülük ukmaguluk teg savın tili üze sav sözleyür* (Elmalı 2016: 602-620) Bunun üzerine öğrenci, hocasına saygıyla sordu:

> 'Yüce üstat! Katil birisinin kendisi ölüp geldiğinde, (bedeni) ilk önce neresinden ölmeye başlar, kötü alametler nasıl ortaya çıkar?' Hocası şöyle cevap verdi: 'Günahkâr kişinin ölümü yakınlaşınca bedenindeki duyu organları ilk olarak başından ölmeye başlar. Gökyüzünün ışığı gözüne kapkara görünür. Gözbebeği dönmeye, gözünün akı yukarıya doğru bakmaya başlar. İç ve dış organlarında ölüm yayıldıkça şuuru dağılır ve kendi etini parçalamaya başlar. Dişlerini sıkıp gıcırdatır. Yaşlı gözleriyle eşine dostuna dikkatlice bakar, konuşmaya çalışır (ama) konuşamaz. Korkunç (bir şekilde) zayıflayıp, ağzını buruşturarak kımıldatır, bilinmeyen, anlaşılmayan sözünü … dili ile konuşur.' (Elmalı 2016: s. 234).

Burada kötü karmaya sahip olan kişinin ölüm anıyla ilgili alametleri yer alır. İlk olarak kişinin duyu organları ile ilgili belirtileri ortaya çıkar, kişi duyu organları sayesinde yapabildiği pek çok şeyi artık yapamaz duruma gelir. Ayrıca aşağıda da belirtileceği üzere kişi beş duyu organlarının işlevleri olan görme, koklama, işitme, tatma ve teması ve daha sonraki süreçte de altıncı duyu olan bilinci ortadan kalkar.

Aşağıdaki Eski Uygurca metinde de ilk bardo esnasında yani ölüm anında başka belirtiler de ortaya çıkar. Bunlardan biri de maddi dünya ile ilgilidir. Bu maddi dünya, Eski Uygurcada *ed* 'madde, maddi' olarak ifade edilirken onun Budizm'deki karşılığı Skr. *prakṛti*[2]'dir ve *prakṛti* de 'kozmik töz' olarak kabul edilir (Eliade 2013: s. 59). Prakṛti, üç evrensel birleşen (guṇa) tarafından dengeli bir gerilim durumunda bir arada tutulur. Bu üç guṇa, yaratılışı sağlamak için değişken oranlarda birleşir. Onlar doğanın nedensel biçimidir. İster ince ister kaba olsun, prakṛti'nin her ifadesinde mevcutturlar (Pole 2006: s. 17). Her fiziksel, biyolojik veya psikolojik-fiziksel görüngüde her üçü birden eşitsiz oranlarda vardır. Prakṛti, *mahat* 'muazzam' adı verilen bir enerji kütlesi biçiminde görünür (Eliade 2013: s. 45-46). Ayrıca Hint felsefelerinden biri olan Vedānta, sonsuz görüngü çeşitliliğini bir tek temel ilkeye, prakṛti'ye yani maddeye indirger. Fiziksel evreni, hayatı ve bilinci bir tek kaynaktan türetir (Eliade 2013: s. 61). Yukarıda da belirtildiği üzere maddenin yani prakṛti'nin ince ve kaba/kalın ya da yoğun nedensel biçimi vardır ve bu Eski Uygurcada *yogun siŋmek* 'yoğun batma, kalın/kaba batma' şeklinde gösterilir. Burada geçen *yogun* kelimesi bedende bulunan molekül yapıyı ifade eder ve *yogun* sözü, Skr. *sthūlabhūtāni* 'kalın maddi parçacık' kelimesiyle karşılanır (Eliade 2013: s. 47). Yine Eski Uygurca *inçge* sözü de Skr. *tanmātra* ile ifade edilir ve bu

---

[2] Sāṃkhya-Sūtra'ya göre Prakṛti'den mahat, mahat'tan ahaṃkāra, ahaṃkāra'dan beş tanmātra ve iki duyu organ dizisi, tanmātra'dan sthūlabhūtāni'ler (maddi elementler, moleküller) çıkmıştır (Eliade 2013: s. 46, 29. dipnot).

terim beş ince elemente diğer bir deyişle fiziksel dünyanın genetik tohumlarını karşılar. Tanmātra, potansiyel enerjiye sahip süptil madde, titreşimli, şiddetli, parlak içgüdüyü temsil eder. Tanmātralar, kuantum kütle ve enerjiden daha fazla şeye sahip olmakla birlikte fiziksel karaktere de sahiptirler. Bu fiziksel karakterlerle yakın ilişki için ses, dokunma, renk/şekil, koku ve tat ile temsil edilen enerji potansiyelleri bulunur. Ama süptil/ince madde oldukları için bu potansiyellerin atomlar ve bunların kümeleri gibi kaba madde parçacıklarından aldıkları özel biçimlerden yoksundurlar. Tanmātraların veya atom altı birimlerin ve atomların farkı tanmātraların yalnızca duyularımızı etkileme potansiyeline sahip olmalarıdır, bu duyularımızı etkileyen güce sahip olmadan önce atomlar olarak yeni bir varoluş oluşturmak için belirli bir biçimde gruplandırılmalı ve yeniden gruplandırılmalıdır (Dasgupta 1922, s. 251-252).

> *dandirata ed nom sanınça yogun inçge siŋmişte kėn yaruk yaşuk kooşa bışırunmaklıg etöz odgurak yaruyur* (Zieme-Kara 1978: 32-34) Tantrada maddi ve manevi sayısınca kalın inceye battıktan sonra aydınlık[2] (olan), iki türlü gerçekleştirilecek beden kesinlikle parlar (Aris 2018: s. 42).

> *ed nom siŋmeki erser yogun siŋmeki erser* (Zieme-Kara 1978: 37-38) Madde ile maneviyat(ın) batması ve yoğun batması ise (Aris 2018: s. 42).

Budizm'de ve Āyurvedik uygulamada bu maddi dünya, *ahaṃkāra*'nın[3] *sattva*'ya[4] ve *rajas*[5] yönünden 'on bir' duyu kümesinin (indriya) evrimleşmesidir. Bu on bir organ; beş duyu yetisi (jñānendriya), beş eylem organı (karmendriya) ve zihin (manas) olarak sıralanır (Pole 2006: s. 18). "Ahaṃkāra, üç guṇa'dan herhangi birinin ağır basması sonucunda nitelik bakımından dönüşüm geçirir. Eğer ahaṃkāra sattva'ya geçerse, bilgi edinmeyi sağlayan beş duyu ve *manas* 'içsel duyu' ortaya çıkar. Manas, algılama ile biyolojik hareket etkinliği arasında bağlantı merkezi işlevini üstlenir. Tüm izlenimlerin temeli ve alımlayıcısı olduğu için biyolojik etkinlikler ile psişik, özellikle de bilinçaltı etkinliği arasındaki eşgüdümü sağlar. Tam tersine dengeye *rajas* egemen olursa beş eylem organı yani *karmendriya*

---

3 Ahaṃkāra: Henüz kişisel deneyimden yoksun, ama bir ego olduğunun muğlak bilincine sahip, tekdüze bir algısal kütle (Eliade 2013: s. 46).

4 Sattva: Işık, saflık ve idrak hâli (Eliade 2013: s. 47).

5 Rajas: Her türlü fiziksel ve bilişsel deneyimi mümkün kılan hareket enerjisi (Eliade 2013: s. 47).

tezahür eder. En son olarak *tamas*[6] ağır basarsa beş *tanmātra* yani beş belirsiz element, fiziksel âlemin genetik çekirdekleri sahneye çıkar. Giderek kabalaşan yapılar üretme eğilimindeki bir yoğunlaşma sürecinde bu *tanmātra*'lardan atomlar (paramāṇu) ve moleküller (sthūlabhūtāni) türer. Onlar da bitkisel ve hayvan ozganizması (carīra) yaratır. İnsan bedeni, bilinç hâlleri ve zekâsı bir ve aynı tözden yaratılmıştır" (Eliade 2013: s. 46-47).

Burada *jñānendriya* 'beş duyu', doğa deneyimi için gereklidir. Tezahür eden dünya, duyular aracılığıyla deneyimlenir. Alıcıdırlar ve onun çoklu şekillerinde *prakṛti* akışı sağlanır. Bunlar ince ve kaba bir düzeyde çalışırlar. Kulaklar boşlukta hareket eden sesi duyar, cilt havanın taşıdığı dokunuşu hisseder, gözler ateşin ürettiği ışığı görür, dil su ile ortaya çıkan tadı taşır ve burun topraktan gelen kokuları algılar. Bu duyular aracılığıyla dünya bilinir, algılanır. Duymak, hissetmek, görmek, tatmak ve koklamak iç ve dış dünya arasındaki arayüzdürler. Ayrıca bu duyular hekim için de teşhis araçlarıdırlar (Pole 2006: s. 18).

> *eŋbaşlayu öŋ ünke siŋmiş üdte köz üze yinçge öŋ körür … -ig körü umaz ün yıdka siŋmişte burun yıd tuymaz taṭıg böritigke siŋmişte til tatıg tuymaz* (Zieme-Kara 1978: 38-41) İlk önce renk sese battığı zaman göz ile ince rengi göremez, ses kokuya battığında burun kokuyu hissetmez, tat dokunmaya battığında dil tat almaz. (Aris 2018: s. 42).

> *eŋbaşlayu öŋ ünke siŋmiş belgü bolmışta amtı adırtlıg ölüm belgü bolmışın bilip bahşınıŋ ögretmiş öŋdün yorıdaçı üç törlüg nomlug yaŋlarıg bışurunguluk ol* (Zieme-Kara 1978: 133-137) İlk önce rengin sese batması görüldüğüde artık kesin ölümün ortaya çıktığı bilinmelidir. Gurunun/öğretmenin öğrettiği önden önden giden üç çeşit dharmanın farkına varılmalıdır.

Yukarıda ve aşağıda verilen Eski Uygurca örnekler beş duyu ve bu beş duyunun ortadan kalkması sonucunda ölüm olayının gerçekleştiği yönünde hareket edildiği belirtilmektedir.

> *öŋ ünke siŋmişte ulatı birer belgü bolsar aŋa tayanıp buşurunguluk erür* (Zieme-Kara 1978: 126-128) Rengin sese batmasından başka birer işaret olsa ona dayanıp gerçekleştirecektir (Aris 2018: s. 44).

> *öŋ yıdka siŋmiş üdte yıd tatıgka siŋmişte ulatı birer belgü bolmışınta* (Zieme-Kara 1978: 150-151) Renk kokuya battığı zamanda ve ko-

---

6 Tamas: Maddenin ataleti, bilincin karanlığı, tutkuların koyduğu engel (Eliade 2013: s. 47).

kunun tada batmasından başka birer işaret olduğunda (Aris 2018: s. 45).

tatıg böritigke sinmişte böritig tört mahabutka sinmişte (Zieme-Kara 1978: 154-156) Tat dokunmaya battığında ve dokunma dört elemente battığında (Aris 2018: s. 45).

Beş duyu Āyurvedik yapıya göre ses, dokunma, görme, tatma, koklama olarak sıralanır ve bunlar bedenin beş temel yapısı arasında sayılır.

Maddi yapının ikinci beş organı da *karmendriya*lardır ve bunlar belirli deneyimleri yönlendiren belirli eylemlere izin verir. Bunlar saf ifadelerdir ve fikirlerin tezahür etmesini sağlarlar. Ağız, eter ve ses tarafından taşınan ifadeden sorumludur. Eller havayı kullanma, dokunma ve tutma araçlarıdır. Ayaklar, ısı dinamikleri ve görüş yönü gerektiren harekete izin verir. Üreme organları, suda ve tatta tutulan üreme potansiyelidir. Anüs, toprak ve koku ile ilgili olarak atılma ifadesine izin verir. Bu ifade edici eylemlerin nasıl gerçekleştirildiği, ahaṃkāra'nın bir ürünüdür, ancak bunların tezahürleri için gerekli olan doğal nitelik, prakṛti'nin her yerindedir (Pole 2006: s. 18). Kısacası beş eylem organı ağız, el, ayak, üreme organları ve anüs olarak sıralanır.

Burada gerek beş duyu yetisi gerekse beş eylem organı elementlerle bağlantılıdır. *Rajas* dinamizmi tarafından tahrik edilen ahaṃkāra'nın *tamas* yönü, tohum elementleri olan tanmātraları üretir. Bunlar 'ilk ölçüdür' (tatmātra) ve tüm duyusal ve temel tezahürün potansiyelini taşıyan nedensel kök enerjileridir. Śabda 'işitme' sestir, sparśa 'temas' dokunmadır, rūpa 'görme' şekildir, rasa 'tatma' tattır ve gandha 'koklama' kokudur. Yani śabda, ses olarak bilinen deneyim ve ifadeyi içeren proto-unsurdur. Evrenin beş temel yapısı beş ana yapıcı unsura sahip olarak tanımlanır. Pañcīkaraṇa veya beşli ikileştirme olarak bilinen bir süreç altında tanmātra, nedensel pañcatattvaları (element) kaba ve açık şekle (pañcamahābhūta) dönüştürür. Tattalar 'gerçeklik' ilk olarak bilinç alanında (mahat) var olur. Ahaṃkāra filtresinden geçerken farklılaşan ve bireyselleşen evrensel zekânın bir ifadesi olarak tezahür ederler (Pole 2006: s. 18). Böylece ölüm anında zihin dışında tüm organların faaliyetleri sona erer.

Ayrıca bir kişinin ölüm anında maddi bedende ve süptil bedende tezahür edecek olan sekiz alamet ortaya çıkar ve bunların dördü de yine elementlerle ilgilidir. Elementler maddi bedenin temel yapısını oluşturur. Konuyla ilgili Eski Uygurca örnekler aşağıdadır.

eŋbaşlayu inçip ölgeyşügde birisite taştın sınar tört törlüg irü belgüler birle sekiz törlüg irü belgüler bolur kelir (Zieme-Kara 1978: 257-259)

İlk olarak biri öldüğünde, her birinin dışında dört türlü işaret2 ile (içteki dört türle) sekiz tür işaret2 belirir.

tört mahabutlar ėyin keẓigçe siŋer yėr suvka siŋmişte etöz suvka taş kemişmiş teg agır bolur başı örü kötürser sançar suv ootka siŋmişte agız burun kurıyur birerte buruntın agıztın suv akar tamgak kurıyur oot yėlke siŋmişte elig adak sogışur yėėl biligke siŋmişte közi alarıp uzun tın alıp elig adak tepinür (Zieme-Kara 1978: 41-47) Dört element sırayla2 batar. Toprak suya battığında vücut suya taş fırlatılmış gibi ağır olur. (İnsan) başını yukarı kaldırsa (başı) sancır. Su ateşe battığında ağız (ve) burun kurur, bazen de burundan (ve) ağızdan su akar, boğaz kurur. Ateş rüzgâra battığında el ayak soğur. Rüzgâr bilgiye battığında gözü kamaşıp uzun nefes alarak el ayak tepinir (Aris 2018: s. 42).

eŋbaşlayukı taştın sıŋarkı tört belgüler erser yėr mahabut suvka siŋmek üze etözi naru berü ırgalur tepreyür içtin sıŋar tütün tütneyür teg irü belgüler bolur (Zieme-Kara 1978: 259-263) İlk dört dış işaret ise toprak elementinin suya batmasıyla bedenin ileri geri sallanmasına neden olur. İçerideki işaretler sanki duman içer gibi belirtilerdir2.

Toprak elementi su elementine yeniden emildiğinde, dıştan ölen kişi artık uzuvlarını kullanamaz olur. İçten ölen kişi ise, kayalar veya bir dağ tarafından ezilmiş gibi bir hisse sahiptir (Rinpoche 2002: s. 75).

suv mahabut ootka siŋmek üze til agız kurıp tilte kara çızıg bolur içtin sıŋar sakıg teg irü belgüler bolur (Zieme-Kara 1978: 263-264) Su elementinin ateşe batmasıyla ağzı dili kurur ve dilde siyah çizgi olur. İçeride serap gibi işaretler2 olur.

Su elementi ateş elementine yeniden emildiğinde, ağız ve burun dışarıdan kurur. İçsel olarak, kişi boğulduğuna veya bir nehir akıntısıyla sürüklendiğine inanır (Rinpoche 2002: s. 75).

oot yėėlke siŋmek üze adak uulındın yokaru isig tözi barmak üze içtin sıŋar katyod kurtnıŋ yarukı teg irü belgü bolur (Zieme-Kara 1978: 265-268) Ateşin rüzgâra batmasıyla ayak tabanından yukarı ısının esası gider ve iç tarafta ateşböceğinin ışığı gibi işaret2 olur.

Ateş elementi hava elementine yeniden emildiğinde, el ve ayak parmaklarından başlayarak vücut, ısısını kaybeder. İçsel olarak kişi bir yangının ortasında veya yanan bir evde kaldığını düşünerek dayanılmaz bir ısı hisseder (Rinpoche 2002: s. 75).

yėėl mahabut biligke siŋmek üze tın üzülüp içtin sıŋar yula teg irü belgü bolur (Zieme-Kara 1978: 269-270) Rüzgâr elementinin bilgiye/bilince batmasıyla nefes kesilir ve iç tarafta meşale gibi işaret2 olur.

Hava, bireysel bilince yeniden emildiğinde, nefes almak zorlaşır. Bazen nefes nefese kalınır bazen de nefes alma veya verme durdurulur. İçten ölen kişi, bir rüzgâr fırtınası tarafından götürüldüğü izlenimine sahiptir (Rinpoche 2002: s. 75).

Başka bir deyişle, görme dâhil beş duyunun yaşamsal gücü içe doğru çöktüğünde, aynı zamanda şeklin ve tüm nesnel şeylerin bilişi de içe doğru batar. Bu, ışığın batması veya bu dünyanın ışığında görülen şeylerin algılanması olarak bilinir. Sonra toprak suya batar ve vücut, dayanağını veya organik maddenin bir birimi olarak tutarlılık gücünü kaybeder. Arkasından su ateşe batar, ağız ve burun kurur ve kavrulur. Daha sonra ateş havaya, yaşamsal kuvvet bilince veya etere batar. Bunun üzerine, kötü karmaya sahip olanlar, ölüm anının acısını yaşarlar (Evans-Wentz 1978: s. 235). Bu elementlerin ortadan kalkması sonucunda vücutta yüz kasları üzerinde kontrol kaybı, işitme kaybı, görme kaybı, bilinç kaybından hemen önce nefes nefese girme gibi gözle görülür dışsal değişiklikler söz konusudur (Evans Wentz 2000: s. 429) ve artık bedende dışsal ölüm gerçekleşir.

Her element (bhūta) belirli bir atom koleksiyonunu (paramāṇu) içerir. Elementler maddenin farklı durumları çeşitli süreçlerde evrimleştikçe daha yoğun hâle gelirler; eterik yapıdan katı yapıya bir evrilme söz konusudur. Maddenin her hâli, tohum elementi (tanmātra) olan özel bir nitelik (viśeṣa guṇa) içerir. Eteral *ākāśa śabda* sesine, gazlı *vāyu sparśa* dokunuşuna, termojenik *tejas rūpa* şekline, sıvı *āp rasa* tadına ve katı *pṛthivī gandha* kokusuna sahiptir. Bu tanmātralar, belirli yapılandırmalarda birleşerek ilkel atomlar (bhūta paramāṇu) ile sonuçlanır. Bu teori, bazı Vedantik düşünceleri birleştirir. Esasen Vedantik *bhūta* (ince element), *Sāṃkhyan tanmātra* (proto element) ile ilgilidir (Pole 2006: s. 18). Ayrıca yukarıda da belitildiği üzere bu tanmātralar molekülleri (sthūlabhūtāni) oluşturur (Eliade 2013: s. 47).

> *inçe kaltı bulıt toz tuman par(a)manular üze köşiksiz tüz kök kalık uguşı neteg arımış süzülmiş erser ançulayu ok kök kalık uguşı artokrak arıg süzök bolur ol kök kalık yme yok ermez bar tėtir* (Wilkens 2001: 912-918; Kaya 2021: 2777-2783) Bulut, toz, duman, atomlar ile bulutsuz (olarak) bütün uzay/eter elementi nasıl temizlenmiş ise öylece uzay/eter elementi/boşluğu saftır. O uzay/eter yok değildir, vardır.

Yukarıda da belirtildiği üzere her elementte atomlar bulunur. Atomlar Eski Uygurcada *par(a)manu*, Sanskritçede *paramāṇu* olarak ifade edilir. Elementler de maddi dünyanın önemli yapısı olarak kabul edilir ve Āyurvedik düşüncede canlının oluşumunda temeldir. Elementler önce üç, dört ve daha sonra beş element olarak ifade edilmiştir. Hint felsefesinde de

önemli yere sahip olan elementler, Chāndogya Upanişadlarda öncelikle ateş, su ve topraktan oluşur. Bunlar sırayla birbirinden çıkar ve özellikle de āyurveda tıbbında bu elementler önemli yer edinir. Bu Chāndogya Upanişad'ın üç elementi, Sāṃkhya Okulu ve Bhagavad Gita'nın üç guṇa'sına karşılık gelir. Üç guṇa, Sāṃkhya düşüncesindeki doğanın üç gücüdür. Guṇa teorisi, Ortodoks felsefede geniş çapta kabul edilir ve sonrasında elementlerle olan ilişkisi zamanla kaybolur. Daha sonra bu üç elemente hava ve eter de eklenir. Hint felsefesinde eklenen bu iki elemente rağmen pek çok şey ateş, su ve topraktan oluşan üç elementle açıklanmaktadır[7]. Bununla birlikte Hint düşüncesinde insan vücudunun üç ya da beş elementten oluştuğuna dair Vedānta görüşü kabul edilir ve Prabhākara'nın dört element tercihi reddedilir (Keith 1921: s. 228). Erken dönem Hint düşüncesinde de evrende beş temel element vardır ve bunlar uzay, hava, ateş, su ve toprak olarak sıralanır. Uzay, diğer dördünü birbirine bağlayan olarak gösterilir (Irons 2008: s. 202). Bütün bunlarla birlikte evrenin yaratılışının ilk safhasında ateş evrimleşmiştir. Saṃsāra ya da kozmosu yöneten karmik yasaya uygun olarak bir dönme hareketini üstlenen ve farklılaşmamış ilkel güçlerin alev alev yanan küresel bir gövdesi hâline gelen ateş sisindeyken diğer tüm elementler embriyo hâlindedir. Hayat ilk olarak kendini ateş olarak göstermiş ve bir ateş gövdesi olarak enkarne olmuştur. Evrenin yaratılışının ikinci safhasında ise ateş elementi belirli bir biçim alırken hava ondan ayrılmış ve embriyonik gezegeni bir kabuk yumurtayı kaplar gibi kaplamıştır. İnsan ve tüm organik yaratıkların bedeni, bunun üzerine ateş ve havanın bir birleşimi hâline gelmiştir. Üçüncü safhada, gezegen hava elementiyle yıkanmış ve onun tarafından körüklenmiş, evrenin ateşli doğasını azaltmıştır. Böylece su elementi buharlı havadan çıkmıştır. Dördüncü safhada hava ve su ebeveyn ateşinin faaliyetlerini etkisiz duruma getirmiş ve toprak elementini ortaya çıkaran ateş onunla kaplanmıştır. Ezoterik olarak, aynı öğretilerin süt denizinin çalkalanmasına dair eski Hindu mitiyle de aktarıldığı söylenir, bu ateş sisi, oradan tereyağı ya da katı toprak gibi gelmiştir. Bu şekilde oluşmuş olan yeryüzünde, tanrılar beslenmiş olarak kabul edilir ya da başka bir deyişle, onlar kaba fiziksel bedenlerde varoluşun özlemini çekerek, bu gezegende enkarne olmuş ve insan ırkının ilahi atalarını oluşturmuşlardır (Evans Wentz 2000: s. 111).

Dolayısıyla bir kişinin bedeninin dört elementten (toprak, su, hava ve ateş) meydana geldiği söylenir ve kişi öldüğünde de mümkün olduğu kadar çabucak bu elementlere geri döndürülmelidir. O yüzden ölü yakma

---

7 https://www.friesian.com/elements.htm# (05.11.2020).

düşüncesi en iyi yöntemlerden biridir. Toprağa gömmek bedenin toprak elementine, suya gömmek su elementine, havaya gömmek ve arkasından kuşlar tarafından yenmek hava elementine, ateşte yakmak ateş elementine dönmeyi ifade eder (Evans Wentz 2000: s. 127).

Maddi yapının altıncı organı ise zihindir. *Manas* yani 'zihin' yukarıda da bahsedildiği üzere hem ifade edici hem de alıcıdır. Gözler, algılar ve yansıtır. Bu, ahaṃkāra'nın belirli yöntemlerine bağlı koşullu bir zihindir. Zihnin etkisi, duyu ve eylem organlarını kavrar ve yönlendirir (Pole 2006: s. 18). Bu bağlamda *manas* zihinsel yeti olarak anılır. Bu nedenle, tümü fiziksel organlarla ilişkili olan diğer beş duyu yetisinden farklıdır. Altıncısı olan bilinç, zihinsel bilinç (manovijñāna), fiziksel veya fiziksel olmayan herhangi bir nesneyi bilir. Zihinsel bilinç, önceki beş tür bilinç durumunda olduğu gibi, doğrudan bir fiziksel duyu organına dayanmaz, dolayısıyla duyu yetisi (indriya) zihinseldir ve önceki bir nesnenin zihinsel bilişinin bir sonraki anına veya yeni bir nesnenin ilk biliş anına izin veren önceki bir bilinç anı olarak tanımlanır (Buswell-Lopez 2014: s. 1387). Konuyla ilgili olarak Eski Uygurca metinde "*yėėl biligke siŋmişte közi alarıp uzun tın alıp elig adak tepinür* (Zieme-Kara 1978: 46-47) Rüzgâr bilgiye battığında gözü kamaşıp uzun nefes alıp el ayak tepinir." (Aris 2018: s. 42) örneği verilebilir.

> *bilig ėnçke siŋmişte tört kşanta tört bilge bilig yaruyur* (Zieme-Kara 1978: 47-48) Bilgi/ bilinç huzura battığında dört anda dört bilgelik parlar (Aris 2018: s. 42).
>
> *taştınkı tını üzülür içtinki tın üzülmeyük üdte* (Zieme-Kara 1978: 49-50) Dışarıdaki nefesi kesilip içerideki nefes kesilmediği zamanda (Aris 2018: s. 42).

Yukarıdaki Eski Uygurca örneklerde hem bilincin dört hikmeti hem de dış ve iç nefes ifadeleri önem kazanmaktadır. Āyurvedik yapıda beş farklı nefes olmakla birlikte burada iç ve dış nefes olan *prāṇa* ve *apāna* hakkında bilgi verilecek, diğerleri sonra açıklanacaktır. İç nefes *prāṇa* olarak ifade edilir ve kozmik insanın *prāṇa*'sı veya nefesi rüzgâr olarak kabul edilir ve dış nefes de *apāna*'dır (Eliade 2013: s. 460-461). Buna göre Eski Uygurca *taştınkı tın*, Skr. *apāna*, Eski Uygurca *içtinki tın*, Skr. *prāṇa* olarak düşünülmelidir. Prāṇa, ana itici güç yani 'yaşam gücüdür', 'doğru hareket eden' anlamına gelir ve nefes, canlılık, ilhamı ifade eder. Prāṇa'nın nefeste hareket ettiği söylenir ve o oksijen, nitrojen ve maddi gazlardan daha fazlasıdır. Her hücreye refahlık getirir ve bağışıklığı sağlar. Prāṇa vāyu'nun mikro yönü pañca vāyu'nun bir parçası olarak beynin içinde yer alır, boğazdan karına kadar olan bölgeyi kaplar ve içeri doğru hareket eder. Birbirine bağlı homeostatik fizyolojik fonksiyonların ana düzenleyicisidir. Vücuda ve

zihne hayat verir (Pole 2006: s. 24-25). Tantrik fizyolojiye göre kanallar ağı (nāḍī) boyunca ilerleyen rüzgârdır (Buswell-Lopez 2014: s. 1745). Kalp atmaya devam ettiği sürece hayati gücün yani prāṇa'nın medyan sinirde kaldığı düşünülür (Evans Wentz 2000: s. 428). Apāna ise apānakṣetra veya 'alçalan rüzgâr alanı' olarak da bilinen alt karın bölgesindeki göbeğin altında bulunur. Mesane ve kolonda yer alır. İşlevi aşağı doğru hareket etmektir. İdrara çıkma, bağırsak hareketleri, şişkinlik, boşalma, yumurtlama, âdet görme ve doğum yapma gibi tüm alçalan hareketleri düzenler (Pole 2006: s. 25). Bu iki nefes, temel nefes olarak kabul edilmesiyle birlikte bedenin ortasında dolaşan *vyāna* ise onları toparlayıp bir araya getirir. Bu *prāṇa* ve *apāna* 'nefes verme' ve 'nefes alma' olarak çevrilemez. Rahim içindeki ceninin oluşumunda özellikle *prāṇa* önemli yer edinir ve cenin de nefes alıp verme işleminde bulunamaz (Eliade 2013: s. 460-461).

Nefes kesildiğinde yaşamsal güç, bilgeliğin sinir merkezine düşer ve gerçeği tanıma aşamasındaki kişi, doğal hâlinde saf ışığı görür. Sonra, yaşamsal güç, geriye doğru fırlatılıp sağ ve sol sinirler vasıtasıyla aşağıya doğru giderken ara dünya bir an için ortaya çıkar (Evans Wentz 2000: s. 179-180). Daha sonra bilgelik ya da bilinç oluşur. Bilinç, Skr. *jñāna* 'bilgi, farkındalık, anlayış' olarak tanımlanır. Biliş sürecindeki *jñāna*, bir nesnenin doğasının belirli bir şekilde anlaşılmasını ima eder ve zorunlu olarak *saṃjñā* 'algı' ile başlar. *Jñāna* ayrıca *prajñā* 'bilgelik' ile de ilgilidir. Prajñā, mükemmelleştirilmiş ruhsal anlayışı ima eder ve Śrāvaka, Pratyekabuddha veya Buddha bilgisi olarak gösterilir. Yogācāra okulu, Buddalara özel dört veya beş özel bilgi türünü tartışır. Dört bilgi, sekizinci bilincin (vijñāna) dönüşümleridir (Buswell-Lopez 2014: s. 1060-1061).

Buna göre, bir Buddha'nın 四智法相 *si zhi faxiang* 'dört hikmet biçimi' şu şekilde sıralanır: 1. 大圓鏡智 *dayuan jiing zhi* Akṣobhya'nın büyük ayna bilgeliği; 2. 平等性智 *pingdeng xing zhi* Ratnaketu'nun evrensel bilgeliği; 3. 妙觀察智 *miao guancha zhi* Amitābha'nın derin gözlemci bilgeliği; 4. 成所作智 *cheng suozuo zhi* Amoghasiddhi'nin mükemmelleştirici bilgeliğidir (Soothill-Hodous 1937: s. 176b). Daha sonraki dönemde bu dört bilgiye beşinci bilgi de dâhil edilmiştir. Buna göre; 1. 法界體性智 *fajie ti xing zhi dharmadhātu-prakṛti-jñāna*, amala-vijñāna'dan türetilmiştir, merkezi ifade ederek Vairocana ile ilişkilidir ve eter elementine karşılık gelir. 2. 大圓鏡智 *dayuan jing zhi adarśana-jñāna*, her şeyi yansıtan ālaya-vijñāna'dan türetilen büyük yuvarlak ayna bilgeliğidir, toprağa karşılık gelir ve doğudaki Akṣobhya ile ilişkilidir. 3. 平等性智 *pingdeng xing zhi samatā-jñāna*, mano-vijñāna'dan türetilmiştir, her şeye eşit ve evrensel bilgelik olarak gösterilir, ateşe karşılık gelir, güneydeki Ratnasaṃbhava ile ilişkilidir. 4. 意識 *yishi*

pratyavekṣaṇa-jñāna, derin kavrayış bilgeliği veya ayrımcılıktan türetilmiştir, suya karşılık gelir, batıdaki Amitābha'ya karşılık gelir. 5. 成所作智 *cheng suozuo zhi kṛtyānuṣṭhāna-jñāna*, beş duyudan, öz-refahın ve başkalarının refahının çifte çalışmasını mükemmelleştirme bilgeliğinden türetilmiştir, havaya karşılık gelir, kuzeydeki Amoghasiddhi ile ilişkilidir (Soothill-Hodous 1937: s. 120a).

Buradaki ilk bilgelik Eski Uygurcada *körgülük bilge bilig* 'görünen/yansıyan bilgelik' olarak gösterilir ve bu da *adarśana-jñāna*'yı ifade eder. Yukarıda da belirtildiği üzere beş ya da dört bilgelik arasında sayılır.

> *baştınkı kşanta körgülük bilge bilig yaruyur taştın sıŋar körser kar yagmış teg yürüŋ közünür içtin sıŋar körser tütün teg közünür* (Zieme-Kara 1978: 50-53) İlk anda görünen bilgelik$_2$ parlar. Dış taraftan baksa kar yağmış gibi beyaz görünür. İç taraftan baksa duman gibi görünür (Aris 2018: s. 42).

İkinci bilgelik ışığı ise Skr. *samatā-jñāna* yani 'her şeye eşit ve evrensel bilgelik' olarak gösterilir ve bu bilgelik ışığı Eski Uygurcada *kėŋürülmeklig bilge bilig* 'yayılmış, evrensel bilgi'yi karşılar.

> *ėkinti kşanta kėŋürülmeklig bilge bilig yaruyur taştın sıŋar körser kün tugmış teg kızıl közünür içdin sıŋar körser kadyot kurtnıŋ yarukı teg azkıya azkıya yaruk közünür* (Zieme-Kara 1978: 53-56) İkinci anda yayılmış bilgelik$_2$ parlar. Dış taraftan baksa gün doğmuş gibi kızıl görünür. İç taraftan baksa ateş böceğinin$_2$ ışığı gibi çok az$_2$ ışık görünür (Aris 2018: s. 42).

Üçüncü bilgelik, Eski Uygurcada *bilge bilig bolmakı* 'bilgili olmak' olup bu da Skr. *pratyavekṣaṇa-jñāna* 'derin kavrayış bilgeliği'ne denk gelir.

> *üçünç kşanta bilge bilig bolmakı yaruyur taşdın sıŋar körser aŋar karaŋu közünür içdin sıŋar körser yula yarukıça közünür ozakıtın köŋül ulug yaruyur* (Zieme-Kara 1978: 57-59) Üçüncü anda bilgili$_2$ olması parlar. Dış taraftan baksa ona karanlık görünür. İç taraftan baksa meşale ışığı gibi görünür. Düşünce öncekinden daha fazla parlar (Aris 2018: s. 42).

Dört bilgeliğin sonuncusu ise Skr. *kṛtyānuṣṭhāna-jñāna* 'mükemmelleştirme bilgeliği' olup bu terim de Eski Uygurcada *bilge bilig yakın bolmakı* 'bilgiye yakın olmak' şeklinde gösterilir.

> *törtünç kşanta bilge bilig yakın bolmakı yaruyur taşdın sıŋar körser taŋ sarıgındakı yaruk teg közünür içdin sıŋar körser yaruk erip sakınçsız tözlüg bolup kök kalıktakı bulıt açılmış teg yaruyur öz tözi yaruk tėp tėtir* (Zieme-Kara 1978: 60-64) Dördüncü anda bilgiye$_2$ yakın olmak parlar. Dış taraftan baksa tan sarılığındaki ışık gibi görünür. İç taraftan baksa par-

> lak olup, düşüncesiz esaslı olarak gökyüzündeki$_2$ bulut açılmış gibi parlar. Kendi kaynağı ışık diye adlandırılır (Aris 2018: s. 42).

Buna göre Eski Uygurca örneklerden yola çıkarak dört bilginin dört ışığını aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür.

Beyaz ışık → Büyük ayna bilgeliği,

Kırmızı ışık → Her şeye eşit ve evrensel bilgelik,

Siyah ışık → Derin kavrayış bilgeliği, ayrımcı bilgelik,

Sarı ışık → Mükemmelleştirme bilgeliği, her şeyi gerçekleştirme bilgeliği.

Ayrıca Tibet Budizmi'nde dört bilgelik için dört farklı açıklama bulunur. Bunlar; 1. Olaylar ve boşluk, 2. Aydınlık ve boşluk, 3. Mutluluk ve boşluk ve 4. Bilinç ve boşluk'tur. Yine bunlar da aynı sırada dört bilgeliğe yani ayna bilgeliğine, eşitlik bilgeliğine, tüm ayrımcı bilgeliğine ve her şeyi gerçekleştirme bilgeliğine karşılık gelir (Evans Wentz 2000: s. 456).

Dış ölüm gerçekleştikten sonra artık zihin ile ilgili evreler ortaya çıkar. Ölümün dört içsel belirtisi kişinin ölüm anındaki ve öldükten sonraki bilinciyle ilgili olmakla birlikte ara dünyadaki yani ikinci bardo safhasındaki çeşitli hayallerin görülmesiyle ve arkasından üçüncü bardo safhası olan doğum yolunun tutulmasıyla da ilişkilidir.

> *içtinki tört törlüg irü belgüler erser* (Zieme-Kara 1978: 271) İçteki dört türlü alamet$_2$ ise.

> *bilig köŋülke siŋmek üze içtın sıŋar yaruk yaşuk bolur* (Zieme-Kara 1978: 271-274) Bilincin zihne batmasıyla içsel ışık$_2$ olur.

Eski Uygurca metne dayalı olarak ilk safhada bilincin tamamıyla ortadan kalktığı görülür ve daha sonra parlak ışık ortaya çıkar. EUy. *yaruk yaşuk* 'parlak ışık', Skr. *prabhāsvara* 'parlak ışık'tır (Wayman 2009: s. 127). Bu an ölüm anıdır, kişi artık ölmüş ve bu noktadan sonra içsel bir ışık ile karşılaşmıştır. Bu parlak ışık, Dharmakāya ile ilgilidir ve Dharmakāya düşüncesinde ölümün berrak ışığının ilk anının insanların deneyimine eşdeğer olmasından dolayı ölümün arınması olarak kabul edilir (Wayman 2009: s. 28). Parlak ışık, Dharmakāya'nın derin uykusu olarak belirtilir (Wayman 2009: s. 126). Ayrıca bilgeliğin iç ışığı olarak da ifade edilen bu ışık, dünyaya gelen her insanı aydınlatan gerçek ışıktır ve bu ışık cehaletin karanlığını dağıtır (Evans Wentz 2000: s. 37). Ayrıca bu iç ışık sezgisel bilgelik olarak da tanımlanır (Soothill-Hodous 1937: s. 9b).

köŋül inçge köŋülke siŋmek üze içtin sıŋar yilvi kömen teg irü belgü bolur (Zieme-Kara 1978: 273-274) Zihnin ince zihne batmasıyla iç tarafta gökkuşağı gibi işaret2 olur.

İçteki ölüm belirtilerinin ikinci aşamasında ise kişinin zihni iyice bulanıklaşmıştır ve kişi gökkuşağı gibi aldatıcı çeşitli hayaller görmeye başlar.

inçge köŋül tugmaksız köŋülke siŋmek üze kurug tugmaksızıg azkıya teŋinçe körür (Zieme-Kara 1978: 274-276) (Kişi) ince zihni doğmamışlık zihnine batırarak/daldırarak en azından boş olanın doğmadığına dair bir şeyler görür.

Üçüncü safhada ise kişi doğmamak için çaba harcar ve kurtuluşu elde etmeye çalışır.

tugmaksız köŋül yaruk yaşuk köŋülke siŋmek üze anta basa kaŋnıŋ tüz töpödeki bir ak tamır bodi köŋüllüg tiglė ögniŋ kindik altınkı bir tamır kızıl tiglė ikegü bilig birle yürekdeki avaduti tamırnıŋ içinde yıgılmak üze ol üdte ilinmeksiz yapşınmaksız tegşilmeksiz nomlug etöz kentün tugar (Zieme-Kara 1978: 276-283) Doğmama hissi parlak2 zihne batmasıyla daha sonra babanın tepe noktasındaki bodhicitta damlalı bir beyaz damar annenin göbek altındaki kırmızı damlalı bir damar (ile) ikisi bilgi ile birleştiğinde yürekte avadhūtī damarın içinde toplanıp o zaman bağlanmayan2, değişmeyen Dharmakāya kendiliğinden doğar.

Ölümün içsel belirtilerinin dördüncü evresinde kişi Dharmakāya'yı elde eder, daha doğrusu ölür. Kişinin ölümünün gerçekleşmesinden ya da kurtuluş yoluna girmesinden sonra artık hiçbir şeyin önemi kalmaz. Kişi artık hiçbir şeye bağlanmaz ve bedeni artık değişmez. Bu aşamada, bardoda saf ışık varlığı her canlı tarafından hissedilir ve solunumun kesilme anı yaşam gücünün sinirlerde durma süresidir. Nefesin kesilmesinden son kalp atışına kadar yaşam gücü sinirlerde kalır. Genel olarak, böyle bir anda bilinç kaybı olduğu söylenir. Bu süre belirsizdir. Kötü bir yaşam sürmüş ya da sinirleri bozuk olanlarda, sözü edilen durum göz açıp kapayıncaya kadar gerçekleşir, diğerlerinde ise bir yemek süresi kadardır. Çeşitli Tantralarda bu bayılma durumunun üç buçuk gün ila dört gün sürdüğü belirtilmektedir (Evans Wentz 2000: s. 181).

Kişinin nefesi kesilip kişi saf ışığı gördükten sonra artık ölüm olayı gerçekleşmiştir. Bu durum Eski Uygurcada aşağıdaki şekilde ifade edilir.

ölüm nomlug etöz tėtir ölüm yaruk yaşuk tėtir ölüm çınlayu kėrtü tėtir ölüm bilge bilig paramit tetir (Zieme-Kara 1978: 65-67) Ölüm dharma vücududur. Ölüm aydınlıktır2. Ölüm gerçektir2. Ölüm bilgelik pāramitā'sıdır.

> *kizleklig nom törö yaŋınça tutsar ölüm yaruk yaşuk nomlug etöz tetir piratya paramit yaŋınça tutsar ölüm bilge bilig paramit tetir* (Zieme-Kara 1978: 283-286) Gizli Dharma$_2$'nın yöntemlerine bağlı kalırsa, ölüm parlak$_2$ dharma bedenidir. Kişi Prajñāpāramitā yöntemlerine bağlı kalırsa, ölüm bilgelik$_2$ pāramitā'sıdır.

Eski Uygurca örnekte de belirtildiği üzere ölüm, *Prajñāpāramitā* ile ilişkilendirilir. Altı ya da on pāramitā'nın altıncısı olan *Prajñāpāramitā*, aldanış kıyısı olan saṃsāra'dan kurtulmayı ve diğer kıyı olan nirvāṇa kıyısına ulaşmayı ifade eder ve nirvāṇa'ya girmenin ve bilgeliğin temelini oluşturur (Soothill-Hodous 1937: s. 337b; 338a; Tokyürek 2019a: s. 277). Böylece ölüm bir kurtuluş olarak değerlendirilmekle birlikte üç bedenden birine geçişi de sağlayan yöntemlerden biridir. Kişi ölüm anında ya da öldükten sonraki süreçte Buddha bedenlerinden birini elde edebileceği gibi kurtuluşu sağlayamazsa ikinci bardo sürecine girecektir.

İkinci Bardo ve Psişik Dünya: *Chonyid Bardo*

İkinci bardo süreci, Budist metinlerde kırk dokuz gün olarak gösterilmekle birlikte bu kırk dokuz günlük süreç aslında *chonyid bardo* ile *sidpa bardo*'nun sürecidir. Kişi öldüğünü anlamadan üç buçuk ya da dört gün bir bayılma sürecinde kalır. Budizm'de özellikle Tibet Budizmi'nde cenaze törenleri üç buçuk ya da dört gün sonra yapılır. Çünkü tözün/ruhun bedeni tam terk etmediği düşünülür. Üç buçuk ya da dört günün sonunda ceset için bir cenaze töreni düzenlenir ve yukarıda da belirtildiği üzere ya yakılır ya da kuşların yemesi içi ceset parçalanıp dağlık alana bırakılır. Böylece kozmik yaratılışın ilk safhaları olan ateş ya da hava/rüzgâr elementine dönüş sağlanmış olur. Sāṃkhya düşüncesine göre, yaratılış ezelden beri vardır ve asla yok edilemeyecek olmasına karşın başlangıçtaki mutlak denge hâline tekrar dönecektir (Eliade 2013: s. 48). Bu cenaze töreniyle birlikte ceset için yapılan tören kırk dokuz gün sürer. Çin'de bir kişinin ölümünden sonraki yedi hafta boyunca her yedinci günde bir cenaze töreni yapılır ve kırk dokuzuncu günde de son cenaze töreni uygulanır. Bu cenaze töreninin kırk dokuz gün sürmesinin nedeni, kişinin ölümden sonra ara dünyada kırk dokuz gün geçirmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte yeniden doğma süreci boyunca geçiş varlığına yardımcı olacak törenler, her hafta bir kez yeniden doğuşun meydana gelebileceği herhangi bir noktada gerçekleşir. Bu törenler yeniden doğuşun kesinlikle gerçekleşeceği noktayı işaret ettiği kırk dokuzuncu gün töreniyle zirveye ulaşır (Buswell-Lopez 2014: s. 2172).

Kişi ölüm anından başlayarak ara dünyada kırk dokuz kalacak olmakla birlikte bir embriyonun da gelişiminin kırk dokuz günlük süreci

Budist literatürde önemli bir yere sahiptir. Böylece bu kırk dokuz sayısı önem kazanmaktadır. Kırk dokuz sayısı, sembolik bir sayı olup kutsal yedi sayısının karesi üzerine kurulmuştur. Kuzey Budizmi'nde yaygın olan okült öğretilere ve Gautama Buddha'ya göre asla reddedilmeyen yedi dünya veya yedi derece vardır. Saṃsāra içindeki Mayā'nın da gezegensel zincir olarak yedi küresi bulunmaktadır. Bu her küre, aktif varoluşun kırk dokuz durağını oluşturan yedi evrim turunu ifade eder. Bu evrim turu, embriyonun gelişim sürecinde de vardır ve fetüsün hücresel yapıdan insana, ölümden sonra da psişik dünyanın embriyonik durumuna geçişini sağlar. Bedenin yeniden ortaya çıkmasının önünde benzer şekilde tamamen psişik koşullar deneyimlenir. Başka bir deyişle, biri fiziksel diğeri psişik her ikisi de birbirine bağlı embriyonik süreçte varoluşun dokuz durağına karşılık gelen evrimsel ve devrimsel kazanımlar elde eder. Benzer şekilde, bardonun kırk dokuz günü, yedi hecenin gizeminin de sembolü olabilir. Hint mitolojisinde yedi hece yedi ateşin gizemini ifade eder. Bunlar ayrıca, Kuzey Budist gizemlerinin sonsuzluk yılanının yedi başının taçları üzerindeki işaretleri temsil eder. Hermetik yazılarda bunlar, ölümden sonraki yedi bölgedir ve her biri ara dünyada belirli bir karmaşık bilinç ilkesinin yedi unsurunu sembolize eder. Ayrıca doğada yedi rakamı, kimyasal elementler dizisinde, ses ve renkte olduğu gibi, yaşamın periyodikliğini ve fenomenini yönetir (Evans-Wents 2000: s. 109-110). Kırk dokuz gün ile ilgili Eski Uygurca örnek aşağıda belirtilmiştir.

> *montag osuglug 七 [=yėti] yėti tokuz elig künke tegi turur monta ajun tutmakı erser* (Zieme-Kara 1978: 99-101) Bunun gibi yedi (kere) yedi (yani) kırk dokuz güne kadardır. Bu şekil doğum yolunu tutmak ise (Aris 2018: s. 43).

Kişi artık ara dünyada kırk dokuz gün kalır ve bu arada çeşitli süreçlerden geçer. Burada geçirilen ilk süreçte kişi tanrısal göze anında ya da daha sonraki süreçte de sahip olabilir.

> *teŋridem arıg süzök közlügler körür adınlar körmez bir ėkintike körüri erser antrabav bir ėkintike körür anıŋ ülgüsi erser yėṭi künlük erür* (Zieme-Kara 1978: 91-94) İlahi temiz[2] gözlüler görür, başkaları görmez. Bir ikinciye görünmesi ise antarābhavada bir ikinciyi görür. Onun süresi ise yedi günlüktür (Aris 2018: s. 43).

Bu ilahi temiz göz 'her şeyi fark eden parlak ya da temiz göz, aydınlanma gözü' anlamında olup her şeyi gören ve fark eden olarak ifade edilir (Soothill-Hodous 1937: s. 358a; Tokyürek 2019a: s. 187). Böylece kişi her şeyin farkına varır, belki kurtuluşu daha da hızlı olur.

Bardonun ilk haftasında kişi yedi günlük süreçte üçer buçukluk iki farklı süreç geçirir ve bu süreçte ne olduğunu kavramaya çalışır. Buna göre kişi ilk üç buçuk günde öldüğünü henüz anlayamamıştır ve evin içindeki akrabalarına bakıp onlara bağlanmaktadır.

> *arıg arıgsızı erser üç yarım künniŋ arasında özinin ölmişin bilmedin tugmış kadaş ev barkta ulatılarka yilinip yolug bışurunu umazlar* (Zieme-Kara 1978: 95-99) Temiz ve temiz olmayan ise üç buçuk günün içinde kendinin öldüğünü bilmeden akrabalarına, evine barkına ve diğer mallarına bağlanıp yolu gerçekleştiremezler (Aris 2018: s. 43).

Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere bu üç buçuk günlük süreden sonra cenaze töreni yapılmaktadır. Örneğin aşağıdaki ifadede ölümünden dört gün sonra gelen bey, cenaze töreni esnasında tekrar dirilip gelmiş, hatta akrabalarından yiyecek içecek istemiştir. Sonrasında da ara dünyada başından geçenleri ayrıntılı şekilde anlatmıştır. Buradaki örnek maddi dünya ile ilgilidir.

> *törtünç kün taŋda erte örte[ ]g turur erken ol beg tirilip kelip örü olurup aş içgü koltı* (Zieme 1996: 72-75; Kaya 2021: 76-79) Dördüncü gün tan vakti esnasında o bey dirilip geldi ve oturup yiyecek içecek istedi.

İkinci üç buçuk günlük süreçte ise kişi artık öldüğünü fark eder. Burada kişi temiz ilahi göze sahiptir. Öldüğünü anlayan kişi önüne çıkan çeşitli yollarda hareket edebilir.

> *arıgı erser üç yarım künniŋ arasında aya amtı ölmiş men tėp ol üdte yolug bışurungalı uyur* (Zieme-Kara 1978: 98-99) Temiz (olanı) ise üç buçuk günün içinde ah! Şimdi ben ölmüşüm deyip o zaman yolu gerçekleştirebilir. (Gönül 2018: 43).

İkinci bardo evresinde kişi Saṃbhogakāya'ya yani mükâfat vücudunu ya da zevk vücudunu elde edebilir. Bir Buddha'nın mükâfat vücudu ya da bir Bodhisattva'nın ulaştığı değerli mutluluk bedeni olarak ifade edilen Saṃbhogakāya, cennetin ünlü bir Buddhası olarak da tanımlanır (Soothill-Hodous 1937: 77b-78a; Tokyürek 2019a: 149).

> *ölgeyşügdeki teriŋ nomlug yaŋın … kim bilser nomlug etöz tözlükin bilür ol … ol ok ölgeyşügde yėg üstünki mahamuduranıŋ sidisin bulup biligi tüz töpö töpödin ünüp sanbog tėgme öz tegingülük tüş etözüg bulup ol ok tüş etöz turguluk burhanlar uluşıŋa bargalı bolur anıŋ belgüsi ölmişte kėn kaŋnıŋ yürüŋ tiglė burun yütintin taşgaru üner kılınçlıg erser biligi kėdin yolça ünüp üç yavlak yolka barır* (Zieme-Kara 1978: 287-296) Öldüğünde derin dharma yöntemini bilen herkes Dharma bedeninin özünü de bilir. Öldüğünde bile, en yüksek mahāmudrā'nın siddhi'sine erişir, bilinci baştan, tepeden çıkar ve Saṃbhoga denilen kendini sunan mükâfat bede-

nine ulaşır. Bu aynı zamanda mükâfat bedeninin yaşadığı Buddhalar âlemine de girebilir. Onun işareti öldükten sonra babanın beyaz damlası burun deliğinden dışarı çıkar. (Eğer) günahkârsa bilinci arka yoldan (anüsten) çıkar ve üç kötü yola girer.

Yukarıdaki Eski Uygurca cümlede de bazı önemli ifadeler bulunmaktadır. Bunlardan ilki EUy. *mahamudura* 'mahāmudrā', Skr. *mahāmudrā* 'büyük mühür' ifadesidir. Bu terim, saṃsāra ve nirvāṇa'nın tüm olaylarına damgasını vuran veya mühürleyen temel gerçekliğe atıfta bulunmak için kullanılır. Mahāmudrā edebiyatı, berraklık ve basitlikle karakterize edilen hem doğal hem de nihai durum olarak sıradan zihni yüceltir. Mahāmudrā'da dünyevi akıl, sıradan akıl ve nihai kimlik için değerlidir; her yanıltıcı düşünce, içinde sıradan aklın berraklığını ve sadeliğini içerir. Bu kimliğin sadece bilgeliğin doğuşunu meydana getirmesi için tanınması ve ayrıca doğal bir saflığın, aldatılmış zihin de dâhil olmak üzere tüm varoluşu kapladığının farkına varılması gerekir. Genellikle bu kimlik kaide, yol ve amacına ulaşma olmak üzere üçe ayrılır ve ilki sıradan zihnin saf doğasına atıfta bulunurken ikincisi meditasyon uygulaması yoluyla o zihnin farkına varılmasına ve üçüncüsü zihnin doğuştan gelen berraklığı ve saflığının tam olarak gerçekleştirilmesine atıfta bulunur. Tantrik uygulamada mahāmudrā dört mühürden en yüksek olanıdır (Buswell-Lopez 2014: s. 1329). Bunlar aşağıdaki gibi sıralanmaktadır ve her mudrā aşamasında bir Buddha bedeni ortaya çıkmaktadır.

Mudrā	**Üretim Aşaması**	**Tamamlama Aşaması**	**Karşılık / Mükâfat**
Karmamudrā	Sadece Kāmadevi biçiminde bir dışsal prajñā tefekkürü.	Dışsal prajñā, çünkü kucaklaşma eylemi yoluyla zevk verir.	Nirmāṇakāya
Dharmamudrā	Hūṃ ve bedende düşünülen diğer heceler.	İç prajñā, avadhūtī (merkezî damar).	Dharmakāya

Samayamudrā	Tohum hecelerinden elde edilen maṇḍala çemberini ortaya çıkması ve hatırlanması.	Tanrıların çeşitli biçimlerinin somutlaşması.	Mahāsukhakāya
Mahāmudrā	Kendini ana tanrının bedeni olarak düşünme.	Bu mudrā'ların karşılığı olan büyük mutluluktaki bodhicitta.	Saṃghogakāya

Tablo 1. Mudrālar ve Karşılıkları (Wayman 2009: s. 127).

Kişi bu mahāmudrā sayesinde *siddhi* gücüne erişir. EUy. *sidi*, Skr. *siddhi* 'erişim, başarı' anlamındadır. Tantralarda genellikle Tantrik Tanrı kültlerinin uygulayıcılarının geliştirebildikleri olağanüstü veya büyülü güçlere atıfta bulunur. Bunlar hem beyaz hem de kara büyüyü içerir. Siddhiler arasında şifacılık, kurban sunma, ölüme neden olma, düşmanları felç etme, onları uzaklaştırma vardır. Ayrıca Tantrik Budizm'de sekiz siddhi'den bahsedilmektedir ve buna göre bu siddhiler yenilmezlik, görünmezlik, merhem yapma, hızlı ayaklara sahip olma, simyacılık ve ölümsüzlük iksiri yapma, uçma, herhangi bir yere anlık gitme, aşağıdaki dünyalara gitme olarak sıralanır. Bunun yanı sıra siddhilerin özellikleri arasında da güçlü hitabet, sihirli kılıç kullanma ve yüzlerce yıllık hayat bahşetme de vardır. Bazı Tantrik metinlerde mantralar sayesinde 'ölümcül günahların' sonuçlarını ortadan kaldırma yeteneğine sahip olmak da gösterilir. Mahāmudrā'nın cinsel uygulamalarıyla elde edilen bir siddhi de kadınlar üzerinde güç kazanma yeteneğini ifade eder. Güneş ve ay tutulması esnasında Vajravārāhī'nin kök mantrasını yirmi bir kez okuyan bir yogine birlerce kadın yaklaşacaktır. Mahāmudrā sistemi, sihirli erişim yöntemleriyle özdeşleşmiş olup özgürlüğün kendisi siddilerin en üstünü sayılmıştır (English 2002: s. 180-181). Aşağıdaki örnekte de siddhiler hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır.

> *ol yme eŋbaşlayu kök kalıkta barmak yok bolmak esireŋü öŋ körklerke begürtmek yügrük bolmak ne negü yėser aş bolmak kurtıg ot bilmek kılınç ayaskand bütürmek yėr altınkı koymtso agılıg bilmekte ulatı sekiz törlüg ulug sidilarıg bulur tapar* (Zieme-Kara 1978: 892-898) İlk önce gökyüzünde[2] yürümek, kaybolmak, farklı renkli şekillerde görünmek, hızlı olmak, yenilen her şeyin yemek olması, hapları ve ilaçları bilmek, mükemmel demirden

kılıçlar ve silahlar yapmak, yeraltı deposunu bilmekten başka sekiz türlü büyük siddhileri bulur.

Yukarıdaki Eski Uygurca ifadede bir kişi ölse bile Mahāmudrā özellikle de cinsel Mahāmudrā sayesinde siddhiler elde edebilir ve böylece kurtuluşa erişilebilir. Ayrıca kişi bu sayede yüce kazanım olarak da tanımlanan siddhi'yi yani Buddha kazanımını da elde edebilir (Buswell-Lopez 2014: s. 2147). Daha önce de bahsedildiği üzere burada ikinci ara dünyanın Buddhası olan Saṃbhogakāya bedenine geçilmektedir ve ikinci ara dünyanın bedeni Saṃbhogakāya'dır. Saṃbhogakāya tefekkürü, ara dünyanın arınmasıdır (Wayman 2009: s. 28) ve yukarıda da belirtildiği üzere Saṃbhogakāya aşamasında ya da Tantrik bir ritüel esnasında kişi kendini tanrıların yerine koymaktadır. Ayrıca burada büyük mutluluk kaynağı olan bodhicitta da ortaya çıkmaktadır.

Eski Uygurca metnin devamında "*ölmişte kėn kaŋnıŋ yürüŋ tiglė burun yütintin taşgaru üner kılınçlıg erser biligi kėdin yolça ünüp üç yavlak yolka barır* (Zieme-Kara 1978: 293-296) Öldükten sonra babanın beyaz damlası burun deliğinden çıkar. (Eğer) günahkârsa bilinci arka yoldan (anüsten) çıkar ve üç kötü yola girer." ifadesi geçmektedir. Burada kişi artık kendini çeşitli hayat şekillerinde hayal etmekle birlikte bu hayat şekillerine de geçiş sağlamaya başlamaktadır. Bu geçişi sağlayan yol da bedende bulunan dokuz delik ile mümkündür. Bu yüzden dokuz delik ile ilgili uygulamalar kişi ölmeden önce de yapılabilmektedir.

anta basa tokuz kapıglarnıŋ telükinçe ünüp barır (Zieme-Kara 1978: 833-834) Ondan sonra dokuz kapının açıklığından yükselir.

Buna göre ölüm anında, en yüksek çıkış yogası elde edilir ve dokuz kapı ya da delikteki damarlar nefes alınarak doldurulmalıdır (puraka). 'Nefes durdurarak' (kuṁbhaka) kapılar kontrol edilmeli ve bu kapıların delikleri arındırılmalıdır. Nefes verme yoluyla damarlar tamamen boşaltılmalı ve bu damarları sakinleştirecek her şey yapılmalıdır. O zaman bilinç uzaklaştığında bilge adam karşı kıyıya (pāragāmin) giden insanlar için āli ve kāli ile donatılmış yoga yapmalıdır. Hūṁ hecesi kalbe bağlanmalı, altına ve üstüne bir buçuk hece konulmalıdır ve rüzgârın tohum hecesini aşağıya bakacak şekilde alt kısma koymalıdır. Rüzgârın tohum hecesi ikiye ayrılmalıdır. Bu ikisine saṁpuṭa şeklinde katılan yoga (yogavat) uygulayıcısı, bir buçuk heceli mantrayı yirmi bir kez art arda okumalıdır (Tsuda 1970: s. 282). Böylece kişi bedenin dokuz kapısını temizler, ara dünyadaki geçişleri kolaylaştırır ve hayat şekillerinden birinde vücut bulur.

Bu açıklamalarla birlikte Budist literatürde bedenin dokuz kapısı ya da deliği yoginin ya da ölen kişinin bir hayat şeklinden diğer hayat şekline geçişi sağlaması açısından önem arz etmektedir. Özellikle Buddha'nın ilk müritlerinden biri olan Maudgalyāyana'nın cennet ve cehennemleri ziyaret etme gibi özel büyülü güçlere sahip olması, Budist edebiyatının iyi bilinen hikâyelerinden biridir. O, cennet ve cehennem âlemleri arasına istediği gibi geçiş yapabilmektedir. Hikâyelerde Mahāvastu bu uygulayıcının sekiz büyük cehenneme ve diğer âlemlere yaptığı ziyaretleri anlatır. Bu hikâyeler, onun ustalığı nasıl elde ettiğini açıklamaz. Ancak Budist Tantra literatüründe, bir yoginin geleneksel Budist sınıflandırmasına göre arzu âlemi, şekil âlemi ve şekilsizlik âlemi olarak sınıflandırılan üç dünyanın alt bölümleriyle nasıl iletişim kurulabilineceğine ya da oraya nasıl geçiş yapılabileceğine dair açıklamalar bulunmaktadır. Arzu âleminde altı tutku tanrı ailesinin yanı sıra erkekler, hayvanlar, pretalar ve cehennem varlıkları bulunur. Şekil âlemi, meditasyon amacıyla dört dhyāna olarak adlandırılır ve daha fazla bölüme sahiptir. Şekilsizlik âlemi sonsuz uzayın, sonsuz algının temellerine bölünmesini ifade eder. Bu bölümler erken Budist literatüründe bilinmektedir ve Abhidarma metinlerinde de tartışılmaktadır. Tantrik metinlerde de yukarıda adı geçen Maudgalyāyana gibi bir yoginin bu âlemlere girme şekli, bir kişinin ölümden sonra başka hayat şekillerine karma nedeniyle nasıl girdiğine benzer. Kısacası, yogin, çeşitli âlemlerin varlıklarıyla ilişkili olduğu düşünülen vücut delikleri üzerinde özel bir şekilde yoğunlaşırken, bir delikten veya başka bir delikten geçen bilinç akışıyla ölen kişi, ara dünyanın uygun alanına gider. Burada tanrılar âlemine gitmek için ölüm anında bir tanrıyı düşünmeye yönelik geniş çaplı öneriler vardır. Ayrıca Śvetāśvatara Upaniṣad'da dokuz boşluk ile ilgili meşhur bir şiir bulunur: "Bedenlenmiş kuğu, dokuz kapılı şehirde ve dışarıda, tüm dünyanın, hareketsiz ve hareketli olanın kontrol edeni olarak ileri geri hareket eder." Buradaki dokuz kapılı şehir ifadesi, bedenin dokuz boşluğunu ya da deliğini karşılar. Bu dokuz boşluk geleneği Bhagavadgītā'da da devam ettirilmektedir ve dokuz boşluk iki göz, iki kulak, iki burun deliği, ağız ve erkekteki iki boşaltım organı (üriner sistemi ve anüs) olarak sıralanmaktadır. Bunun yanında Kaṭha Upaniṣad metinlerinde de bu dokuz deliğe ilaveten göbek ve tafatasının tepesindeki açıklık ile on bir kapılı şehre atıfta bulunulur (Wayman 2009: s. 139-140). Kaṭha Upaniṣad metinleri bu on bir deliği 1. Alın, 2. Göbek, 3. Baştaki tac, 4. Gözler, 5. Kulaklar, 6. Burun delikleri, 7. Ağız, 8. Üretra, 9. Anüs, olarak listeler ve bu listedeki gözler, kulaklar ve burun delikleri tek sayılarak liste azaltılır (Wayman 2009: s. 140).

Bununla birlikte Wise, bedenin dokuz kapılı bir ev gibi dokuz deliği bulunduğunu ve bunların da üretra, anüs, ağız, burun delikleri, gözler ve kulaklar olduğunu söyler. Vajinanın da onuncu delik olduğunu belirtir (1845: s. 38). Daha sonra Wise, aynı eserin ilerleyen sayfalarında "erkek bedeninde dokuz adet delik vardır; ağız, iki burun deliği, iki kulak, iki göz, anüs ve üretradır. Kadında ise erkekten fazla olarak bir vajina, iki meme deliği bulunur." açıklamasını yapar (1845: s. 67).

Kişi, alnı şekil âleminin ve orada doğumun kehaneti olarak anlamalıdır. Göbek, arzu âleminin tanrılarının işaret yeridir ve aralarındaki doğum kesinliğidir. Baştaki tac, şekilsizlik âleminin ve oradaki doğumun habercisidir. İki burun deliğinde bilgi aktarımı varsa, kişi yakṣaların meskeninde doğar. İki kulak, vidyādharaların meskenine kesin geçiştir. İki göz, erkek kralı olarak doğum için öngörücüdür. Bilginin ağızdan geçişi durumunda, kişi onu pretalar arasına geçişin habercisi olarak almalıdır. Üretrayı hayvan hayat şeklinin işareti için almak gerekir. Cehennem varlıklarının belirtisi olarak bilginin anüsten geçişini bilmelidir. Bilgi aktarımının bireysel yönlerini bu şekilde anladıktan sonra, beş hece aracılığıyla yedi üst deliğe yerleştirme yapılmalıdır. Üretraya SŪṂ ve anüse KṢUṂ heceleri yerleştirilmelidir. Yedi deliği böylelikle durdurduktan sonra, kişi kendi zihniyle aşağıdaki sıra boyunca aradığı yere yani kesinlikle o alana gider.

Alın	şekil âlemi
Göbek	arzu âlemi tanrıları
Başın tacı	şekilsizlik âlemi
Burun delikleri	yakṣalar meskeni
Kulaklar	vidyādharalar meskeni
Gözler	erkek krallığı
Ağız	pretalar
Üretra	hayvanlar
Anüs	cehennem varlıkları

Bu deliklerden ilk altısı 'iyi' olarak kabul edilirken ağız, üretra ve anüs 'kötü' olarak işaret edilir. İnsanların ve tanrıların iki iyi kaderi, 'iyi delikler' olan altı delik ile ilişkiliyken pretaların, hayvanların ve cehennem varlıklarının üç kötü kaderi ağız, üretra ve anüs ile bağlantılıdır. Bu nedenle kişi, iyi veya kötü deliklerden kendi bilgisinin gelip gidişi ile

oradaki doğum için öngörüyü anlamalıdır. Sonraki yorumlarda 'bilgi', 'yoginin bilgisi' anlamına gelir. Dolayısıyla yogin, bilgisini veya teknik bilgisini belirli bir delikte merkezleyerek belirli bir âlemle ilişki kurabilir. Beş delik HŪṂ'dur ve bunlar Buddha'nın sesi olarak kabul edilirler. Üretra SŪṂ hecesidir ve rengi beyazdır. Anüs için KṢUṂ hecesi kullanılır ve onun da rengi sarıdır. Bu delikler kapatıldıktan sonra kişi kendi zihnine döner ve bu kapılar ara dünyanın kapıları olarak bilinir. Ancak bu deliklerin ağızlarını tıkama yöntemleri açısından ağzın yedi üst açıklık arasında olduğuna da dikkat edilmelidir. Görünüşe göre yogini'nin deliklerden geçişi durdurma veya engelleme pratiği, deliklerin her birinde bir mantra hecesi hayal ederek olmalıdır (Wayman 2009: s. 141-142). Sonuç olarak kişi ister ölüm anında ister Tantrik uygulamada ve ister ara dünya esnasında hangi hayat şeklinde yeniden bedenleneceğini bu delikler sayesinde görür. Eski Uygurca metinde *kılınçlıg erser biligi kėdin yolça ünüp üç yavlak yolka barır* 'günahkâr ise bilgi anüs yolunca çıkar ve üç kötü yola varır' ifadesi bu geçişleri göstermesi açısından son derece önemlidir.

> *ölgeyşügdeki nomlug yaŋ yok erser biligi antrabav bolur anta basa atkaklıg köŋül birü yıgılmak üze isig özüg tutguluk yėėl birle bir tözlüg bolup barır inçge köŋül birü yıgılmak üze oot tözlüg yėėl birle bir tözlüg bolup barır tugmaksız köŋül birü yıgılmak üze bütün etözteki yėėl birle bir tözlüg bolup barır yaruk yaşuk birü yıgılmak üze … biligsiz bilig bolup üç … törlüg yėėllerniŋ tüpin yıltızın biligsiz bilig üze baglap anta basa bilig kölünüp baştınkı ortonkı tokuz kapıglarça kayusınta erser bilig ünüp antrabavlıg tugumka barır bo közünür ajunta tın yėėl tutmakıg bışurunsar teŋri yėrinte üç yavlak yolda kayuta barayın tėser bilig erklig bolur tının tuta bışurunmasar tın yėėl erklig bolup ince kaltı toosın … atnı turulturmadın yavalturmadın münmiş teg bolur* (Zieme-Kara 1978: 296-314) Ölmenin öğreti yöntemi olmazsa bilinci varoluş olur. Ondan sonra bilincin bir araya gelmesiyle yaşamı sürdürme rüzgârı ile bir esaslı varlık olur ve yürür. İnce zihnin toplanmasıyla ateş esaslı rüzgâr ile tek bir varlık olur ve rüzgârla yürür. Doğmayan zihnin toplanmasıyla tüm bedendeki rüzgâr ile bir varlık olup gider. Işığın toplanmasıyla cehalet yükselir. Üç türlü rüzgârın kökü cehalet ile bağlanıp ondan sonra bilinç zincirlenip baştaki ve ortadaki dokuz kapıdan hangisi olursa bilgi/bilinç çıkar ve varoluş doğumuna ulaşır. Kişi bu mevcut varoluşta nefes rüzgârının tutulduğunu fark ederse tanrılar yerine veya üç kötü yoldan hangisine gideyim derse bilinç orada güçlenir. Kişi nefesini tuttuğunu fark etmese o zaman nefes rüzgârı kuvvetlenir ve kişi vahşi ata binmiş gibi olur.

Yukarıdaki Eski Uygurca örnekte ölüm anının dört içsel alameti ölüm anında teker teker yok olmuştur. Kişinin doğum yolunu tutmasının ilk aşaması olarak bu içsel dört alametin tekrar varlık göstermesi gerek-

mektedir. Bu yüzden kişi doğum yoluna tam olarak geçmeden önce bu yok olan içsel bilinç tekrar teker teker ortaya çıkar ve bunun sonucunda da cehalet yükselir. Cehalet doğum yolunun açılmasına neden olan tek müsebbiptir. O yüzden Budizm'de on iki nidāna olarak gösterilen varoluşun on iki halkasının ilkidir. "Budizm'de cehalet, diğer halkaların oluşmasına neden olur ve canlıların saṃsāra'da yeniden doğmalarını sağlar. Canlıların saṃsāra'daki tüm yanılsamaları ve hastalıkları bu cehalet sebebiyle ortaya çıkar. Burada cehalet, varoluşun gerçek doğasını bilmemekten kaynaklanır ve böylece gerçekliğin doğru doğası kavranmamış olur. Bu nedenle de cehalet, canlının mutlu olmamasının ve acı çekmesinin ana sebebidir. Cehaletin en önemli yanı, olayların gerçek doğasını anlamayarak var olmayan şeylerle meşgul olmasıdır. Her şey geçici olmasına rağmen her şeyin kalıcı olduğuna inanılmasıdır. Cehalet, bir kafa karışıklığı olarak da ifade edilir" (Rinpoche 1993: s. 5-6); (Tokyürek 2019a: s. 311). Kişi bu cehaleti nedeniyle doğum yoluna girmeye başlar ve yukarıda da behsedildiği üzere artık hangi yola gireceği konusunda harekete geçer. Bundan kaynaklı olarak da kişi bedeninde bulunan dokuz kapı ya da delikten birine odaklanır ve bunun sonucunda da kişi çeşitli hayaller görmeye başlar.

> *tın tuta bışurunsar bo yıltız tantirata yarlıkamış erür tugumlug antrabav yogaçari kök kalıkta yorıgalı udaçı bolur tėp kayu tıltagın barır tėser bo tantiratakı yaŋça tört törlüg abişikig teginip taŋarıg çahşapadıg artmasar törütgülük uçukguluk yaratıgларıg bışurunmasar yeme kök kalıkta bargalı bolur ol yeme antrabavta turguluk üdte isig öz tutguluk yėėl tıltag kılıp biligsiz bilig basutçı bolup kök kalıktın ulug törlüg tag kaya tüşmiş yimrülmiş teg sürt ok korkınç ayınç köŋülinde tugup ozakı tugmış kadaşlarını yeme bilmeser körmeser anta basa antrabav erürin bilip üç yavlak yolnıŋ emgekin ööp sakınıp anta basa kizleklig atın ööp sakınıp at atagu urguçı bahşını sakınıp anta basa şiri çakira sanvaranıŋ mantalınta abişik teginmişig bilser şiri çakira sanvaraka ınag teginser anta ötrü tamsuŋ dyan teŋri yüüz tilgenin körkitip kök kalıkka bargalı uyur çoglug yalımlıg şiri çakira sanvaranıŋ bo yolka kirmeser ög karınta tugum tutar* (Zieme-Kara 1978: 314-337) Nefes tutmanın gerçekleşmesi söz konusu olduğunda, bu Mūlatantra'da şöyle vaaz edilmiştir: 'Doğumun birlikte varoluşu söz konusu olduğunda, kişi/yogācāra gökyüzünde (gibi) dolaşabilecektir. Hangi nedenle yürüyor diye sorulsa, bu Tantradaki yönteme göre dört çeşit abhiṣekaya ulaşılır. Yeminler ve emirler kendi üzerine ve onları kabul etmeyen yaratıcı ve tatmin edici görevler yerine getirilirse, yine de gökyüzünde yürüyebilir. Kişi bu ara dünyada yaşasa bile, hayatı koruyacak rüzgâr neden olup cehalet yardımcı olacaktır. Sanki gökten büyük dağlar ve kayalar düşmüş gibi, birdenbire zihninde korku ve endişe ortaya çıkacaktır. Ve eğer biri eski akrabalarını da bilmese, görmese ondan sonra kişi o zaman varoluşunu tanır ve üç kötü yolun acısını düşünür[2] ve sonra gizemli olanın adını düşünür[2] ve (kişi, ona)

> isim veren guruyu düşünür. Ondan sonra Śrī Cakrasaṃvara'nın maṇḍalasında abhiṣeka kazandığını fark eder ve Śrī Cakrasaṃvara'ya sığınır. Sonra dhyāna tanrılarının yüz çemberini gösterip gökyüzüne varabilir. Şanlı Śrī Cakrasaṃvara'nın bu yolundan girilmezse anne karnında doğar.

Kişi yukarıda da bahsedildiği üzere bedende bulunan delikler sayesinde çeşitli hayat şekillerine girip çıkmaya başlamış olmakla birlikte nefes tutma sayesinde kurtuluşu elde etmeye çalışır ve bu sayede dört abhiṣeka/kutsama elde eder. Burada kişinin dışsal ve içsel bedeni olmak üzere iki bedenden bahsedilebilir ve Cakrasaṃvara Budizmi'nin birçok eseri, kişinin kendi bedeninin hem içinde hem de dışında olduğunu gösterir. Vücudun içinde görüntülenen maṇḍala 'içsel veya bedensel maṇḍala' olarak adlandırılırken kişinin vücudunun dışındaki maṇḍala da 'dış maṇḍala' olarak adlandırılır. Bu meditasyon tekniği genellikle başlangıç töreninde (abhiṣeka) kurban ritüeli (pūjā), yakılarak sunulan kurban (homa), gizli toplantı (gaṇacakra) ve bazı küçük uygulamalar şeklinde sıralanabilir (Sugiki 2003: s. 157-158). Ara dünyada dolaşan kişi bu Cakrasaṃvara maṇḍala ritüelini düşünüp böylece doğum yolundan kurtulmayı amaçlar. Eğer kişi Cakrasaṃvara yoluna giremezse bu noktadan sonra doğum yolunu tutar.

Hakikati kavramış kişi ise doğum yoluna girmeyip kurtuluşu elde eder. Aşağıdaki örnek *Altun Yaruk Sudur* metninin *Aç Pars* hikâyesinden bir bölüm olup kendini tüm canlılara feda eden bir prens ile ilgilidir. Bu prens hâlihazırdaki dünyada bedenini iğrenç bir varlık olarak görür ve bu tiksindirici bedenini diğer canlılara Buddha olma düşüncesiyle feda eder. Hikâyenin devamından da anlaşıldığı üzere bu prens bir Bodhisattva olur. Böylece yeniden doğum zincirinden kendini kurtarır. Genel olarak ölüm, kahramanın yolculukları arasında gösterilir ve kahraman yaşarken manevi olarak öldüğünde ya da gerçekten ölüp yeniden dirildiğinde yeni bir bedensel ve ruhsal dönüşüme ulaşmış olur. Sonuç olarak iğrenilen, tiksindiri beden bu noktadan sonra kutsal bedene evrilir.

> *etöz erser beksiz meŋüsüz tėtir özke yanturu asıgsızı üze yavlak yagı teg korkınçıg erür yarsınçıg kirligi üze tutsar arıgsızlıg kıg yügmek tėtir anı üçün men bökünki künte bo etözimin yoŋlap muŋadınçıg ulug iş küdök kılayın sansarlıg taloy ügüz içinde tar kemi bolayın tugmak ölmeklig tegzinçdin taşgaru tartıp üntüreyin tėp sakındı yana ok ince tėp sakındı apam birök bo etözümin titser men ötrü ülgüsüz sansız mün kadaglarıg kartıg bezig yiriŋig kanıg igig agrıgıg korkınçıg ayıçıg barçanı titmiş ıdalamış bolur men* (Kaya 2021: 15960-15976; Gulcalı 2013: 200-216) Vücut ise dayanıksız ve geçicidir. Kendine karşı faydasızlığından dolayı kötü düşman gibi korkunçtur. İğrenç ve kirli oluşu bakımından pis gübre yığını gibidir.

Onun için ben bugün bu vücudumu kullanarak olağanüstü büyük bir iş yapayım. Saṃsāra denizi içinde gemi olayım. (Kendimi) doğum ölüm girdabından dışarı çekip çıkarayım diye düşündü. (Ardından) yine hemen şöyle düşündü: 'Eğer (şimdi) bu vücudumu feda edersem, sonra sayısız günahları, çıbanları, irini, kanı, hastalığı, korkuyu hepsini terk etmiş olurum (Gulcalı 2013: s. 111).

men amtı tolp sansartakı tınlıglar üçün üzeliksiz üstünki yėg burhan kutı küsüşin teprençsiz yayılmaksız ulug yarlıkançuçı könül turgurup bo meniŋ sever amrak etözümin titer men ıdalayur men buzulmaksız çolmaksız burhan kutın tileyür men (Kaya 2021: 16014-16020; Gulcalı 2013: 253-259) Ben şimdi bütün dünyadaki canlılar için en üstteki Buddhalık arzusuyla tereddütsüz büyük bir merhametle bu benim sevdiğim vücudumu terk ederim. Bozulmaz[2] Buddhalığı dilerim (Gulcalı 2013: s. 112-113).

Üçüncü Bardo, Doğum Yolunu Tutma: *Sidpa Bardo*

Her şeyin özü bir ve aynıdır, tamamen sakin ve huzurludur ve hiçbir 'olma' belirtisi göstermez, kişi ancak, cehalet körlüğünde ve yanılgısında aydınlanmadan habersizdir ve bu nedenle evrenin fenomenlerini karakterize eden koşulların, farklılıkların ve faaliyetlerin hepsini doğru bir şekilde tanıyamaz (Suzuki 1900: s. 82). Bu yüzden de canlı tekrar tekrar doğmak zorunda kalır. Doğum yolunun tutulduğu üçüncü bardo, *sidpa bardo*su (Tib. *srid-pa'i bar-do*) veya yeniden doğuş arayışının bardosudur (Beer 2003: s. 237). Kişi burada artık tanrıların, yarı tanrıların, insanların, aç ruhların, hayvanların, cehennemlerin altı âleminden birinde yeniden doğmak zorundadır. Dolayısıyla kişi geçmişin karmasıyla yüzleşir yani geçmişin hatalarına ya da karmasına uygun bir hayat şekli elde eder ve buna göre yeni bir bedende vücut bulur. Üçüncü bardonun bedeni Nirmāṇakāya'dır ve Nirmāṇakāya tefekkürü doğumun arınması olarak tanımlanır (Wayman 2009: s. 28).

Kişi şimdiye kadar *chonyid bardo*'dayken hakikate aşinalığı olmadığı, hakikati anlamadığı ve kötü karmaya sahip olduğu için kötü karma ve onun etkisinden dolayı korku ve dehşete kapılır. Bu kişiler on dördüncü güne[8] kadar inmişlerdir ve onlar bundan sonra bir Guru tarafından takip edilmelidirler (Evans Wentz 2000: s. 233). Kişi artık çeşitli hayat şekillerinde dolaşmakta ve karmasına bağlı olarak vücut bulmaya çalışmaktadır. Fakat kişi öncelikle Gurusu sayesinde rahmin kapısını kapatmaya çalışır.

---

[8] Burada on dördüncü gün önemlidir. Çünkü bebeğin döllenmesi âdet döngüsünün ortalama 14. gününe tekabül eder. Böylece bardoda 14. günden itibaren doğum kapılarının açılması tesadüfi değildir.

şiri çakira sanvaranıŋ bo yolka kirmeser ög karınta tugum tutar antrabavlıg yalıŋ etözinge yagmur teg irü belgüler köŋülinte tugup ög ananıŋ karının arıg edgü ev barklıg sakınç köŋültin tugup ol yeme ögli kaŋlı ikegü birle igsiz kemsiz yürüŋ kızıl tiglėlerke tükellig üdte antrabavlıg biligi birle … ol yeme ogul bolsar anasıŋa utru yüüzlenip amranmak köŋülin turur atasınga öpkelep küünilep turur kız bolsar anasıŋa kėdin arka bėrip anasıŋa küünilep öpkelep atasıŋa amranmak köŋülin turur (Zieme-Kara 1978: 336-343-…-360-364) Śrī Cakrasaṃvara'nın bu yolundan girilmezse anne karnında doğar. İşaretler[2], varoluşun çıplak bedeninde yağmur gibi ortaya çıkar. Düşünce annenin rahmini temiz ve iyi bir ev olduğunu gönülden anlar. Hem annenin[2] hem de babanın hastalığı olmazsa beyaz ve kırmızı damlalara sahip olsalar bile varoluş bilgisi ile… o yine erkek olursa annesine karşı sevgiyle yaklaşır ama babasına karşı kızgın ve kıskançtır. Kız olursa annesinden yüz çevirir, annesine karşı kızgın ve kıskançtır. Babasına ise sevgisi vardır.

Burada kişi Cakrasaṃvara yoluna giremeyince doğum yolunu tutmuş ve artık bir cinsel birleşmeyi görür duruma gelmiştir. Doğum kapılarının kapanması için kişinin anne ve babasını bir Guru, öğretmen olarak görmesi ve onlara karşı kıskançlığı bırakıp sevgi duyması gerekmektedir (Evans-Wentz 1991: s. 80-82). Eski Uygurca metnin devamında ise erkek çocuğu babasına karşı, kız çocuğu ise annesine karşı kıskançlık ve öfke duyar. Bu da doğum yolunun kapanmamasına ve yeniden doğuma neden olur. Çünkü cehaletten sonra öfke ve kıskançlık gibi duygular da kişinin yeniden doğmasına sebeptir. Doğum yolunu tutan canlı/kişi sadece insan hayat şeklinde değil aynı zamanda tanrı, asura, preta, hayvan ve cehennem hayat şekillerinden birinde doğabilir. Budizm'de altı hayat şekli olarak gösterilen bu hayat şekilleri kişinin karmasıyla ilgilidir ve daha önce bedendeki boşluklarda da açıklandığı üzere iyi ve kötü karmaya sahip olanlar, buna göre bedenlenirler. Altı hayat şekli cehennemler, aç ruhlar/pretalar, hayvanlar, asuralar, insanlar ve tanrılar dünyası (Soothill-Hodous 1937: s. 138b) ya da *deva-gati* 'tanrı yolu', *manuṣyāṇā-gati* 'insan yolu', *tiryagyoni-gati* 'hayvan yolu', *preta-gati* 'aç ruhlar yolu', *asura-gati* 'asura yolu', *naraka-gati* 'cehennem yolu' (Walshe 1995: s. 38-39) olarak gösterilir.

Bu bağlamda hayvan hayat şeklinde doğmuş olan canlıların yeniden doğumlarıyla ilgili aşağıdaki Eski Uygurca örnek verilebilir. Buna göre, *Altun Yaruk Sudur* metninin *Süü Ülüş* bölümünde yeniden hayvan hayat şeklide doğmak zorunda kalacak canlıların sitemleri söz konusudur.

ötrü ol kök tonlug beg attın kudı tüşüp meni okıdı men ol begniŋ öziŋe tegdükde koyunınta bir kegde bitig üntürüp maŋa okıdı okısar men ol bitig

içinte ol künki biziŋ aşta ölürgüçi ud koyn toŋuz başlap tınlıglarnıŋ savı turur savın ınça tėr biz kamagun yılkılarnıŋ öŋre yalaŋuk ajunlardakı ayıg kılınçlar küçinte bo ugurta yılkı ajunınta tugdumuz erti öteg birim öteglegülük yıl ay üd kolu sakış tolsar tükeser munta etöz kodup kişi ajunınta tugar ertimiz inçip biziŋ yılkı ajunıntakı ozguluk kutrulguluk üdümüz künümüz takı tükemezken inçiu balıktakı çaŋ baglıg küü tau atlıg beg bizni ölürtdi anıŋ tıltagınta biz kamagun ikileyü yana yılkı ajunınta tugguluk ötegke emgekke teger biz bo muntag emgek tolgakka tegmiş üdde bo muŋumuznı emgekimizni aça yada okıtu sözlegeli uguluk küçümüz küsünümüz yok erti kata takı utrınguluk turuşguluk küçümüz bolgay bo muŋumuznı amtı kılınç teŋrisi oŋarzun tėp ötündiler (Zieme 1996: 97-127; Kaya 2021: 101-132) Sonra o mavi elbiseli bey atından indi ve beni çağırdı. O beyin yanına gittiğimde göğsünden bir kâğıt belge çıkardı ve bana okudu. Okurken, (fark ettim ki) o belgede o gün düğün için öldürdüğüm inekler, koyunlar ve domuzlardan başlayarak canlılardan söz ediliyor. (O canlıların) konuşması şöyle: "Biz hayvanlar, önceki insan hayat şeklindeki kötü eylemler nedeniyle bu zamanda hayvan hayat şeklinde yeniden doğduk. Suçlarımızın kefaretini[2] ödemek için (mümkün) olan yıl ve ayların, saatlerin ve dakikaların sayısı dolduğunda, ölüp (tekrar) insan hayat şeklinde yeniden doğmuş olacaktık. Ama şimdi, bizim hayvan hayat şeklindeki günlerimiz tükenmeden Wēnzhou şehrindeki Zhāng alesine mensup olan Jūdào adlı bey bizi öldürdü. O sebeple biz tekrar hayvan hayat şeklinde doğanın acısını, ızdırabını çekiyoruz. Bu tür acılara ve eziyetlere girdiğimizden beri bu acımızı ızdırabımızı söyleyebilecek gücümüz kuvvetimiz yoktu. Buna karşı çıkma ve harekete geçme gücüne ne zaman sahip olacağız? Eylem Tanrısı şimdi bu acımıza çare olsun.

Buradaki örnek Budizm'deki karmik yapıyı anlatması açısından son derece önemlidir. Karma felsefesine göre canlı varolduğu hayat şeklinde yapmış olduğu eylemlerin mükâfatını ya da cezasını sonraki hayatında bir şekilde görmektedir. Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad'a göre "Bir kişinin arzusu gibi kaderi de öyledir. Arzusu ne ise, iradesi de öyledir, iradesi nasılsa, eylemi de öyledir. İyi ya da kötü eylemi ne olursa karşılığı da o olacaktır. Bir kişi tutunduğu arzulara göre hareket eder. Ölümden sonra, yaptıklarının ince izlenimlerini zihninde taşıyarak bir sonraki dünyaya gider ve orada amellerinin hasadını biçtikten sonra tekrar bu eylem dünyasına döner. Böylece, arzulayan kişi yeniden doğmaya devam eder." (Evans Wentz 2000: 34). Burada verilen Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad metninde kişinin mevcut durumunun nedeni önceki hayat şekillerinde yapmış olduğu eylemlere bağlanmaktadır. Yine yukarıda verilen Eski Uygurca örnekte de öldürülen hayvanlar daha önceki hayatlarında günahkâr canlılar oldukları için hayvan hayat şeklinde doğmuşlar, fakat vaktinden önce yani cezaları bitmeden

öldürülmelerinden dolayı tekrar hayvan hayat şeklinde doğacaklarını düşünüp acı ve ızdırap çekmektedirler.

> *hanka yılan kişi tili üze ay teŋri ėlig men erser sizin̨ öŋreki çizi atlıg hatunuŋuz erür men öŋdün men sizni birle esen erken bo ıdok ordotakı içindeki taşıntakı tėrin kuvrag ırakdakı yakındakı tapıgçı udugçı kim bar erserler olarka barça küni kıvırkak övke kakıg köŋül öritip agulug emgetmeklig köŋülüm üze birer kor kem kelmiş sayu yalar oot teg atmış ok teg kılınıp üküş telim kişilerig korlug kunçlug kılıp ulatı ölüm adaka tegürmişke ol ayıg kılınçımnıŋ kınamakıntın munı teg korkınçıg agulug yılan etözlüg tınlıg tugdum* (Wilkens 2007: 61-72) Hükümdara yılan, insan dili ile 'Ey saygı değer hükümdarım! Ben sizin önceki Çizi adlı eşinizim. Önceden ben sizinle mutluyken bu kutsal sarayın içinde ve dışındaki topluluk[2], uzaktaki ve yakındaki hürmet eden kim var ise onlara tamamıyla kıskançlık (ve) öfke[2] duydum. Zehirli ızdırap çektiren gönlüm ile ağrı gelmiş her bir ateş[2] gibi ok gibi olup pek çok kişiyi zarara[2] uğrattım ve ölüm tehlikesi geldiğinde o kötü hareketimin cezasından dolayı bunun gibi korkunç, zehirli yılan vücutlu canlı (olarak) doğdum.

Ayrıca yukarıdaki örnekte kişi önceki hayatında etrafındakilere karşı kötü muamelede bulunmuş, öfkeli ve kıskanç bir tavır sergilemiş ve bunun neticesinde de bu özelliklere sahip olan yılan olarak doğmuştur. Yılanın dilinin zehirli olması ve bu zehirli dilinin de kişinin öfkeli ve kötü sözlere tekabül etmesi düşündürücüdür.

> *munta ajun tutmakı erser tört tugumlarta ög karınta tugmak yumurtgata tugmak bügün kelgin tugmak ol ölte şıta tugmak erür* (Zieme-Kara 1978: 100-103) Burada doğum yolunu tutmak ise dört doğumdan (oluşur). Anne karnından doğmak, yumurtadan çıkmak, büyü gücüyle doğmak, o ıslaklıktan[2] doğmaktır (Aris 2018: s. 43).

> *kamag tört tugum bėş ajun altı yoltakı tınlıg oglanlarınıŋ ulug umugı ınagı bolgalı ugaylar* (Kaya 2021: 532-534) Bütün (bu) dört doğum, beş hayat ve altı yoldaki canlıların oğullarının büyük umudu[2] olabilirler.

Tüm bu açıklamalarla birlikte doğumun dört şekli bulunmaktadır ve bu dört doğum EUy. *tört tugum*, Skr. *catur-yoni* olarak ifade edilir. "Bu dört doğum da 1. *jarāyuja* 'rahimde doğmak, memeli gibi doğurmak'; 2. *andaja* 'kuş gibi yumurtadan çıkmak', 3. *samsvedaja* 'balık ve kurt gibi nem ya da suda doğmak', 4. *aupapādaka* (*-duka*) 'kozadaki güve gibi ya da tanrılar gibi, cehennemdekiler ya da yeni bir tekâmül dünyası oluşturanlar gibi değişimle doğmak' şeklinde sıralanır. Dört doğum şekilleri, canlıların önceki hayatlarının sonunda, hiçbir kimseden yardım almadan, karmalarına göre oluşan hayat şekilleridir. Dört doğum şekli, altı dünya ile bağlantılıdır. Yeniden yaşam bu dört doğumdan ve altı yoldan meydana gelir (Soothill-

Hodous 1937: s. 178b)"; (Tokyürek 2019a: s. 353). Bununla birlikte doğumun oluşması için de ilk kural cinselliktir.

İKİNCİ BÖLÜM

CİNSELLİK VE TÖRENSEL CİNSELLİK

Nihai gerçekliğe ulaşmanın aracının insan vücudu olduğu ve insan vücudu ile ilgili olarak da dört cakra'nın öğretisi iyi bilinmektedir. Bu öğreti bir tür cinsel yogik uygulamayı yansıtır ya da başka bir deyişle, metodolojik akıl yürütmeyi gerçek cinsel yogik uygulamaya uyarlar. Bunun yanı sıra, cinsel yogik uygulama ile ilgili başka bir tür ritüel daha bulunur ve buna da 'iç pīṭhā teorisi' denir (Tsuda 1970: s. 64). Buna göre insan bedeninde üç ana damar bulunmaktadır. Bunlar, sol tarafta bulunan ve meni taşıyan *Lalanā*, sağ tarafta bulunan ve âdet sıvısı ya da yumurta taşıyan *Rasanā* ve merkezî damar olan *Avadhūtī*'dir. Lalanā ve Rasanā, *prajñā* 'bilgi' ve *upāya* 'yöntem' ya da *śūnyatā* 'boşluk' ve *karuṇā* 'merhamet'e karşılık gelir ve bu iki damar Avadhūtī'nin başladığı göbek bölgesinde birleşir. Lalanā ve Rasanā'nın birleşmesi *prajñā* ve *upāya* birliğidir ve sonuç olarak *bodhicitta* 'bodhi zihni' Avadhūtī'de meydana gelir. Bu gerçek cinsel yoga uygulamasını yansıtır, aynı zamanda meni ve yumurtanın birliğini temsil eder ve bu birlik sayesinde göbekte spermanın ve ovumun karışımı olan bodhicitta üretilir (Tsuda 1970: s. 68). Dolayısıyla insan bedeninde pek çok damar bulunmakla birlikte üç temel damar vardır ve bu damarlar da tüm insanlarda mevcuttur. Bu üç damar aynı zamanda cinsellik ile de ilişkilidir. Bu damarlar EUy. *lalana* 'lalanā', *rasana* 'rasanā' ve *avaduti* 'avadhūtī' olarak gösterilir.

> *takı artok kavırası lalana, rasana, avaduti üçegü erür bolar üçegü tüz töpöde tügün osuglug bolup turur* (Zieme-Kara 1978: 369-371) Ve hepsinin özeti lalanā, rasanā ve avadhūtī'den (oluşan) üçüdür. Bunların üçü düz tepede düğüm gibi olup durur.

Bu şekilde göbekte üretilen bodhicitta, Nirmāṇa-cakra, Avadhūtī'den yukarı doğru ilerler ve son olarak başa, Mahāsukha-cakra'ya ulaşır; böylece *mahāsukha* 'büyük mutluluk' gerçekleşir (Tsuda 1970: s. 68). Bu durum Bodhisattva'nın ilk aşamasından onuncu aşamaya yükselme süreci olan bodhicitta'nın yükselişi olan utpanna-krama'yı gösterir. Aynı zamanda gerçek bir yoga uygulamasına teorik bir arka plan hazırlar. Burada cinsel birliktelik ile spermanın ve ovumun karışımı olan bodhicitta bir yogin'in göbeğinde üretilir. Yogin, yogik uygulama ile bu ürettiği bodhicitta'yı yukarı doğru çıkarır. Bu bodhicitta göbekte kaldığında, her zamanki *ānanda* 'sevinç, mtluluk' yogin tarafından deneyimlenir. Kalbe ilerlediğinde *paramānanda* 'en yüksek sevinç, mutluluk' gerçekleşir. Böylece, bodhicitta kafada bulunan Mahāsukha-cakra'ya ulaştığında, *sahajānanda* 'doğuştan gelen mutluluk' onun tarafından deneyimlenir, bu da *mahāsukha* 'büyük

mutluluk, zevk'tir. Burada bireysel, duyusal zevkin ve evrensel büyük duyusal zevkin (mahāsukha) niteliksel benzerlikleri aracılığıyla koşulsuz olarak tanımlandığı görülür (Tsuda 1970: s. 68). Eski Uygurca örnekte "*içtin sıŋar uçukguluk yaŋça kılsar tört tamırlarnıŋ içinde bodi köŋüllüg tiglė akar* (Zieme-Kara 1978: 404-406) İç tarafta son bulan ritüel gibi olsa dört damarın içinden bodhicitta damlası akar." şeklindedir. Bununla birlikte metinde geçen EUy. *tiglė* kelimesi, Tib. *thig le* 'damla', Skr. *bindu* 'damla' olarak gösterilir (Buswell-Lopez 2014: s. 350) ve *bindu* sperma ve kan arasında bir nokta şeklinde bulunur (Tsuda 1970: s. 220). Başka bir deyişle sağ ve solun iki ince vektörü olan iḍā/lalanā ve piṅgalā/rasanā ve bunların taşıdıkları nefesler, kozmos içindeki tüm karşıtları ve karşıtlıkları temsil eden bir dizi tamamlayıcı ilke ile tanımlanır: *prajñā* 'bilgelik' ve *upāya* 'yöntem', dişi ve erkek, yumurta ve tohum, ay ve güneş ve diğerleri gibi. Bu ilkeler, varlığın zirvesindeki başın lotusunda birleşir, erkek ve kadın cinsel ilişkide olduğunda kaynaşmıştır, bilgelik ve yöntem, boşluğun büyük mutluluğunun (mahāsukha) dualitesizliğinde (advaita) ayrılmaz bir şekilde birleştirilir (prajñopāya) (Snodgrass 1985: s. 319). Aşağıda belirtilen Eski Uygurca örnekte *antiravlıg biligi* 'varoluş bilgisi' ile *kaŋnıŋ yayalıg yolınça bilig kirip* 'babanın anüs/makat yolunca bilgi girip' ifadelerinde görüldüğü üzere bilgelik (prajñā) damarlarla da bağlantılıdır ve burada baba ile de ilişkilendirilmesinden kaynaklı olarak da Lalanā damarı bilgelik (prajñā) olarak belirtilebilir. Bununla birlikte Eliade kadın ilimdir (prajñā), dil ise çabadır ve eylem aracıdır (upāya) ifadesini kullanır (2013: 311). Elbette farklı okullarda ve farklı metinlerde bunlar biribirinin zıttı durumunda da olabilir.

> *ögli kaŋlı ikegü birle igsiz kemsiz yürüŋ kızıl tiglėlerke tükellig üdte antiravlıg biligi birle üçegü öŋreki kılınçlıg sipki abiyazı birle bir teg yaraşmaklıg üdte kaŋnıŋ yayalıg yolınça bilig kirip kaŋnıŋ üç evin tiglė ög birle ök ananıŋ üç evin kızıl tiglėniŋ içinde bir teg kavışıp sütli suvlı teg bilig birle katılıp turur* (Zieme-Kara 1978: 340-348) Anne baba ikisi birlikte hastalıksız[2] sağlıklı (iseler) beyaz (ve) kırmızı damlalarla donatıldıklarında varoluş bilinci ile önceki üç edimin kötü alışkanlıkları ve eylemleri bir gibi birleştiğinde bilinç babanın anüs/makat yoluna girer ve babanın üç bölümlü damlası annenin üç bölümlü kırmızı damlasının içinde anneye karışır. Süt ve su gibi bilinç ile karıştırılır.

> *anta basa kaŋnıŋ tüz töpödeki bir ak tamır bodi köŋüllüg tiglė ögniŋ kindik altınkı bir tamır kızıl tiglė ėkegü bilig birle yürekdeki avaduti tamırnıŋ içinde yıgılmak üze ol üdte ilinmeksiz yapşınmaksız tegşilmeksiz nomlug etöz kentün tugar* (Zieme-Kara 1978: 277-283) Ondan sonra babanın düz tepesindeki bir beyaz damarı hissedin ve bodhicitta'nın damlası ile annenin göbek altındaki bir damardaki kırmızı damlası

ikisi bilgi ile yürekteki avadhūtī damarının içinde toplanmıştır. O zaman bağlanmayan[2] değişmez dharma bedeni kendiliğinden doğar.

Ayrıca Eski Uygurca metinde *yürüŋ kızıl tiglėler* 'beyaz ve kırmızı damlalar' şeklinde görüldüğü üzere erkeklik sıvısı beyaz, dişilik sıvısı kırmızı olarak belirtilir ve bunlar damla şeklinde ifade edilir. Bu beyaz ve kırmızı damlalar, rüzgârlar ve kanallarla birlikte Tantrik fizyolojinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunlar, gebe kalma anında insan vücudunun orijinal fiziksel temeli hâline gelen babanın orijinal beyaz damlasından ve annenin kırmızı damlasından evrimleşen, erkeğin ve dişinin temel sıvılarının saf özü olarak tanımlanırlar. Bu nedenle, hem beyaz hem de kırmızı damlalar tüm erkek ve kadın bedenlerinin her yerinde bulunur ve kanalların içini 'don gibi' kaplarlar. Bununla birlikte, damlalar vücutta eşit olarak dağılmamıştır, çünkü başın tepesinde beyaz damla, güneş pleksusunda kırmızı baskındır. Damlaların kökeni, kalpteki 'yok edilemez damla'dır. Bu, büyük bir hardal tohumu veya küçük bezelye büyüklüğünde bir damla olup üstteki beyaz, alttaki kırmızıdır. İçindeki ince rüzgârın asla kırılmamasından dolayı bu damlaya 'yok edilemez' denir. 'Yok edilemez' damla; 1. çok ince rüzgâr ve zihin olan 'ebedi' yok edilemez damla ve 2. süptil bir maddi nesne olan ve bireyin yaşamının sonunda yok olan hayat boyu yok edilemez damla, şeklinde iki türdür. Buddhalığa kadar süren 'ebedi' damla, ömür boyu damlanın içinde yer alır. Rüzgârlar, ömür boyu damlaya ve ardından 'ebedi' damlaya doğru çözülür. Yok olmaz damlanın içinde bulunan beyaz ve kırmızı damlalar, küçük damlalar; kanallarda bulunanlar ise iri damlalardır. Rüzgârlar merkezî kanala girdiğinde; kaldığında ve eridiğinde; kadının beyaz damlayı vahşice tutuşturmasına ve eritmesine neden olduğunda; dört boşluk, yukarıdan dört yükseliş sevinci ve aşağıdan dört iniş sevinci üretilir (Cozort 2005: s. 72-73).

Yukarıdaki metinde geçen ifadelerden biri de *sütli suvlı teg bilig* 'süt ve su gibi bilgi'dir. Burada su ve süt, nesnelerin birbirine karışmasının bir örneği olarak kabul edilir (Soothill-Hodous 1937: s. 159a). Bu örnek boyunca aslında cinsel birliktelikten bahsedilmektedir. Anne babanın birleşmesi, beyaz ve kırmızı damlaların birleşmesi, sperma ve ovumun birleşmesi ya da süt ile suyun birleşmesi şeklinde gösterilmektedir. Bu yukarıda da belirtildiği üzere iki yok edilmez damlanın birleşmesi ve iki varoluş hücresinin birleşmesini ifade eder. Belirtilen süt ve suyun birleşmesi de tanrısal birleşmedir ve burada anne ile babanın birleşmesi hâlidir. Eski Uygurca metinde cinsel birliktelik *kavış-* 'birleşmek, kavuşmak' kelimesiyle ifade edilir ve metinde kadın ve erkekten ziyade *ögli kaŋlı* 'anne ve baba' ifadeleri kullanılır. Ayrıca Eski Uygurca "*tişili ėrkekli kavışıp kişi oglı yalaŋuklar ulatı tugar*

belgürer (Oda 2010: 328) Dişi ve erkek kavuşup insanoğlu doğar, tezahür eder." ifadesi de bu konuda örnek olarak verilebilir. Budizm'de çıplak kadın doğayı yani prakṛti'yi cisimleştirir. "Yogini'nin ayinsel çıplaklığının içkin bir mistik değeri vardır. Kişi çıplak kadının karşısında, benliğinin en derinlerinde kozmik sırrın keşfi karşısında hissettiği aynı korkunç heyecanı hissetmezse ortada ayin değil; sadece kutsal olmayan sıradan eylem vardır. İkinci aşamada ise dişi-prakṛti yani Śakti'nin cisimleşmesine dönüşür. Yogin-baba nasıl tanrıyı cisimleştiriyorsa aynı şekilde yogini-anne de tanrıçayı bedeninde cisimleştirmesi gerekir. Burada Tibetçede baba için *yab*, anne içi de *yum* ifadesi kullanılır ve bu cinsel birleşme Buddha'nın Śakti'leriyle sarmaş dolaş sayısız biçimini gösteren Tantracı ikonografi, cinsel tören usullerinin örnek modelini oluşturur. Tüm etkinlik Śakti tarafındandır. Tantracılıkta düşünme, solunum ve meni boşalması olarak kabul edilen üç hareket düzleminde birden gerçekleşen hareketsizlik en yüce hareketi oluşturur. Böylece ilahi modele öykünme söz konusudur" (Eliade 2004: s. 7-8; Eliade 2013: s. 318). "Cinsel birleşme insan çiftinin ilahi bir çift hâline geldiği bir ayine dönüşür. Bu ayine Skr. *maithuna* denir ve maithuna seks ayini olarak kabul edilir. Buna göre, bu ayin *pañca-makarā* denilen uzun bir törenin son kısmıdır ve törenin ilk aşamaları *madya* 'şarap', *matsya* 'balık', *māṃsa* 'et' ve *mudrā*'yı içerir" (Eliade 2013: s. 321). Bu cinsel birleşmede Śakti ya da Tārā 'kozmik güç' hem evreni ve tüm varlıkları hem de tanrıların çeşitli tezahürlerini, ayakta tutan bir ana tanrıça konumuna yükseltir. Dolayısıyla cinsel birleşmede anne kutsal ve tanrısallığın yok edilmezliğini, nihai hakikatin kavranamaz özünü simgeleme noktasına erişir. Böylece kadın/anne ölen ve yeniden doğan her şeyin gizemini temsil eder. Anne evrensel tek güç, başlangıçtaki her şeyin kaynağını ifade eder. Bu cinsel birleşmede erkek/baba ise tanrı Śiva'dır ve cinsel ayinlerde baba ve anne Śiva ve Śakti'nin bedeninde cisimleşirler. Böylece cinsel birleşmede bulunan çiftler, en üstün tanrısal birleşmeyi sağlamış olurlar. Budist Tantracı metafizik düşünceye göre mutlak hakikat, tüm ikilikleri ve kutuplaşmaları bir araya getirmiştir. Ayrıca mutlak hakikat, mutlak birlik hâli içinde yeniden bütünleştirilmiş olarak kendi içinde barındırılır. Yaratılış ve bundan kaynaklanan oluşum süreci ilk birlik hâlinin parçalanmasını ve iki temel ilke olan Śiva ve Śakti'nin ayrılmasını temsil eder. Babanın meni salınımı onun ovum ile birleşmesine neden olur. Böylece Budist düşüncede bindu'nun (sperm) yitirilmesiyle ölüm, tutulmasıyla yaşam ortaya çıkar (Eliade 2013: s. 300-306). Yani bindu'nun baba tarafından anneye salınması yeni bir yaşama daha doğrusu yeni bir ölüme neden olur. Buna göre *maithuna* asla meni boşaltılmasıyla sonuçlanmamalıdır. Aksi hâlde yogin, her sıradan sefih gibi zaman ve ölüm yasasının hükmü altına girer. Yukarıda da

belirtildiği üzere Budist metinler özellikle iki 'zıtlık çifti'ni ifade eder. *Prajñā* 'hikmet, bilgi' ve *upāya* 'hikmete ulaşma aracı', *śūnya* 'boşluk' ve *karuṇā* 'merhamet', güneş ve aya karşılık gelir. Zıtların birleşmesi hangi düzeyde gerçekleşirse gerçekleşsin görüngüler dünyasının aşılmasını, her türlü ikilik deneyiminin ortadan kalkmasını temsil eder (Eliade 2004: s. 13-14; Eliade 2013: s. 327-329). Aşağıdaki Eski Uygurca metinde zıtlıkların bir komposizyonu vardır; gök ve yer, güneş ve ay, ateş ve su, ışık ve karanlık tartışmasız erkek ve kadın olarak gösterilir.

> *bo yėrtinçüde üstün teŋri yaruk tėtir altın yagız yėr kararıg tėtir kün teŋri yaruk tėtir ay teŋri kararıg tėtir ot yaruk tėtir suv kararıg tėtir er yaruk ėtir tişi kararıg tėtir bo yerli teŋrili tişili ėrkekli birgerü kavışıp kamag tınlıglı tınsızlı iki törlüg ed tugar belgürer tınlıg kentü bėş ajun tınlıg tetir tınsız erser kamag ı ıgaç yaş ot* (Oda 2010: 318-323) Bu dünyada üstte gökyüzü parlaktır, altta yağız yer karanlıktır. Güneş parlaktır, ay karanlıktır. Ateş[2] parlaktır, su karanlıktır. Erkek parlaktır, kadın karanlıktır. Bu yer ve gök ile dişi ve erkek birbirine kavuşup bütün canlı ve cansız iki türlü varlık doğar, tezahür eder. Canlının kendi beş hayat şeklindeki canlıdır. Cansız ise bütün bitki ve ağaçlardır.

Bu zıtlıklar yukarıda da belirtildiği üzere erkek ve kadını ifade etmekle birlikte aynı zamanda erkek ve kadın da karşıtlıklardan biridir. Evrenin en baştan beri karşıtlıklardan oluştuğu, tanrı ve şeytanın birbirini tamamladığı düşüncesi söz konusudur. Bununla birlikte her şey bu karşıtlıklar sonucunca 'bir' ve 'bütün' olur. Böylece başlangıçta, tek kütle hâlinde bir bütünlüğün var olduğu ve bu bütünlüğün dünya ya da insanlık doğsun diye bölündüğü ya da parçalandığı düşüncesi kabul edilir. Tantra metafiziğinde de mutlak gerçeklik bütün ikilikleri ve kutuplaşmaları bir mutlak birlik durumunda kendinde toplar. Yaratılış, ilk birliğin patlaması ve Śiva ile Śakti'nin birbirinden ayrılmasıdır. Gövdenin temelinde bir yılan biçiminde uyuyan Śakti, uyandırıldığında merkezî iç kanalın (susumnā/avadhūtī) içinde hareket eder. Cakraları geçer ve Śiva'nın oturduğu kafatasının tepesine ulaşarak onunla birleşir. İlahi çiftin birleşmesi yoga yapan kişiyi erdişi'ye dönüştürür. Tantracılıkta tüm zıtlıklar birleşmelidir. Güneş ve ayın, iki mistik damar olan idā ve pingalā'nın, iki nefes olan prāṇa ve apāna'nın, bilgelik olan prajñā ve yol/yöntem olan upāya'nın, śūnyatā 'boşluk' ve karuṇā 'merhamet'nin birleşmesi gereklidir. Bu birleşmenin sonucunda da bir bütün oluşur. Bu zıtların birleşmesi saṃsāra ve nirvāna'nın paradoksal birlikteliğine tekabül eder. Bunların birleşmesi sayesinde ikili yaşantı ortadan kalkar ve görüngüsel dünya aşılmış olur. Birleşme ve bütünleşmenin sonucunda, yoga yapan kişi için evren artık yoktur, o kendini evrenin henüz yaratılmadığı bir zamanda tanımlar (Elia-

de 2020b: s. 119-124). Dolayısıyla kişi cinsel birleşme ile ilk ana dönüş yapar.

"Bu arkaik karşıt çiftler, erkek ve kadın, yaratıcı ışık ve karanlık, kaotik ilk sular veya agni ve soma ile ilişkili kozmolojik fikirlerdir" (Eliade 2019: s. 129, 3. dipnot). Eski Uygurca cümlede bulunan karşıtlıklar sırayla incelendiğinde öncelikle *teŋri* 'gökyüzü' ve *yėr* 'yeryüzü' üzerinde durmak gerekir. Göğün erkek, yerin ise dişi olarak kabul edilmesi ve bunların da ilksel çift olmaları dinlerde ve kültürlerde yaygın bir motiftir (Eliade 2005: s. 79; 285). Yer ile gök arasındaki evlilik ilk kutsal evlilik olarak kabul edilir (Eliade 2005: s. 283). Gök simgesi ay, güneş, gök gürültüsü, şimşek gibi farklı simgesel değerleri içinde barındırmasıyla birlikte özellikle de tanrılar dünyasını temsil etmesi açısından önem arz eder ve göğe yakın olduğu için de dağlar da kutsal bir yapıya bürünür (Bruce-Mitford 2008: s. 14). Hint kültüründe gök, tabiatın düzenini ve verimliliğini sağlar (Eliade 2005: s. 103). Ayrıca Hint dinlerinde gök, boğa ile simgelenir (Eliade 2005: s. 109) ve boğa da zaten erilliği ifade eder. Yer veya toprak da kadın/anne ile ilişkilidir. Bu durum tüm kültürlerde kabul edilir ve bu yüzden de 'toprak ana' gibi ifadeler kullanılır. Toprak tohumun ekildiği yerdir ve dolayısıyla da topraktan verimlilik yani doğurganlık sağlanır (Eliade 2005: s. 283-286). Tüm bunlarla birlikte yerde yani toprakta mağaralar ve mezarlar bulunur. Mağara ve mezarlar yeniden doğuşun kapılarıdır. Eliade eserinde çocukların ölünce toprağa gömüldüğünü büyüklerin ise yakıldığını ifade eder (2005: s. 297). Böylece toprak bir rahim yani bir anne işlevi görür ve yeniden doğuşu simgeler.

Eski Uygurca cümlede diğer bir karşıtlık ise *kün teŋri* 'güneş' ve *ay teŋri* 'ay'dır. "Güneş veya ışık pek çok kültürde ve dinde tanrı ile eş tutulur, böylece güneş yaratıcı olarak kabul edilir. Rig Veda'da da yaratıcı Prajāpati, güneş tohumu 'altın embriyo' olarak temsil edilir. Brāhmanlar meniyi güneşin bir tezahürü olarak görürler. Işık üretici güç olduğu için 'insanın babası kendini bir tohum olarak dölyatağına gönderdiğinde, onu tohum olarak dölyatağına yollayan aslında güneştir. Brihadāranyaka Upaniṣad'da meni sadece ölümsüzlüğün aracıdır" (Eliade 2019: 129). Güneş, yaratıcı ve tek tanrı olarak düşünülür ve her şeyin içinde var olan, dölleyici tanrı baba olarak kabul edilir. Güneşin iyileştirici özelliğinin yanı sıra yıkıcı özelliği de bulunur ve bu yüzden itici güç durumundadır (Jung 2020: s. 167-168). Bununla birlikte Chāndogya Upaniṣad 'ilk tohumu' ışıkla, yani güneş ile ilişkilendirir. Işık, varlık ve ölümsüzlük ile bir tutulur. Ayrıca benliğin kavranması için somut doğrulamanın tek bir olası yolu vardır, bu da 'iç ışık' deneyimidir (antarjyotih). Böylece insanın başlangıçtaki doğası Buddha'nın

embriyosu ile özdeş, kendini aydınlatan tinsel bir varlık olarak kabul edilir. Bütün bedenlerin içinde saklı olan Tathāgata'nın embriyosu eski Hint düşüncesiyle de benzerlik gösterip tanrı-tin-ışık-tohum olarak gösterilir (Eliade 2019: s. 130-133). Güneş erkeği ve meniyi ifade ettiği gibi, ay da kadını temsil eder. Ay, ölümü ve yeniden doğuşu simgeler. Her ölüm bir yeniden doğuşu ya da tam tersi her yeniden doğuş bir yeniden ölüşü ifade eder. Bu da saṃsāra döngüsünü karşılamakla birlikte ayın soma ile ya da amṛta ile olan ilişkisini ortaya koyar. Soma ölümsüzlük içkisini temsil eder ve ölümsüzlük içkisi yeniden doğuşu ve yeniden ölüşü ya da yeniden ölüşü ve yeniden doğuşu belirtir (Buswell-Lopez 2014: s. 134; Cooper 1987: s. 154-155).

Diğer bir karşıtlık da Eski Uygurcada *ot* 'ateş' ve *suv* 'su' simgeleridir. Ateş, her şeyi yok eder, savaşı, kaosu, aktifliği ve erilliği simgeler ve ayrıca güneş ile bağlantılıdır. Bununla birlikte ateş, arınmayı ve yenilenmeyi de temsil eder. Vedik bir tanrı olan Agni, hem yıkıcı hem de merhametli bir tanrıdır ve ağaçların ve bitkilerin yaşam gücü olarak görülür (Bruce-Mitford 2008: s. 30). Su ise kadını simgeler ve ay ve tüm yaşamın kaynağı olarak doğurganlıkla ilişkilidir. Aynı zamanda pek çok dinde arınma ve şifa kaynağıdır (Bruce-Mitford 2008: s. 32). Su giriş/geçiş törenlerinde 'yeniden doğuşu', büyü ayinlerinde tedavi etmeyi, cenaze törenlerinde 'ölümden sonra yeniden doğuşu' ifade eder. Su hayatın simgesidir (Eliade 2005: s. 226). Evrenin simgesi ve her şeyin kaynağı olan su, büyü ve tıbbın da kaynağı olarak kabul edilir. "Su tedavi eder, gençleştirir ve sonsuz hayat sağlar. Bütün suların kaynağı da göksel soma/haoma'dır" (Eliade 2005: s. 231). Böylece kadın da hayatın ve doğurganlığın kaynağı olarak kabul edilir ve kadın tüm varoluşun ana kaynağı olarak gösterilir. Bununla birlikte Eski Uygurca metinde *suv kararıg tėtir* 'su karanlıktır' ifadesi de geçmektedir. Buna göre "Vedalarda sular *mātritamāh* 'en anaç' olarak geçer. Yaşayan her şey, tıpkı sudan çıkan ve akşam tekrar oraya batan güneş gibi yükselir. Kaynaklardan, ırmaklardan ve denizlerden geçen insan sonunda ölüm ırmağına ulaşır. Ölümün bu kara suyu, yaşamın suyudur. Ölümün soğuk kucaklayışı ana rahmidir, gerçi deniz güneşi yutar, ama ana rahminden tekrar doğurur" (Jung 2020: s. 290). Dolayısıyla kara sular ölümü ifade ederken ölüm de yeniden doğuşun bir göstergesidir. Çünkü her ölüm bir yeniden doğuşun habercisidir. Aşağıda yer alan Eski Uygurca örnek cümlelerde cinsellik ile ilgili bir ayinin hazırlık safhasını görmek mümkündür.

çaŋ vaçir közünü mandal kapala tamaru sekiz tapıg üç tėpsė etlig sisi bir tėpsė üntürgü sisi çodpanıŋ yivgin aruglap sisi üntürüp taŋarıgka tükellig ėrkek tişi tözünlerke çeçek ülep yıgıp közünü mandalka tize urup közünü mandal ötüngül (Zieme-Kara 1978: 1304-1310) Çan, vajra, ayna maṇḍala, kapāla/kafatası kâsesi, ḍamaru, sekiz sunu, üç çanak yiyecek sunusu, bir çanaktan oluşmuş sunu, Gčod-sununun süsü ile temizleyip sunu oluşturup yemin edip erkek ve kadın asillere çiçek toplayıp yığıp ayna maṇḍalayı dizerek çevreleyerek ayna maṇḍala iste.

taŋarıkka tükellig yogaçarilar yėg adrok künlerte aglak erip köŋülke yaraşı oronta iki suv öŋdünlüg bėş tapıglarıg iç tapıgıg üç tėpsė balilarıg tize urup çaŋ vaçirıg öŋdüninte kodup bir tėpsė etlig balini oom a huŋ tėp rasiyanlıg taloy ügüz kılu kutadturup (Kara-Zieme 1976: A360-367) Yemin bahşedilmiş Yogācāryalar mükemmel güzel günlerde tenha ve gönle hoş gelen bir yerde iki kabı, (kutsal) su ile (dolu) beş sunuyu, iç sunuyu, üç tepsi meyve sunusunu dizip önünüze çan ve vajra (ile birlikte) bir tepsi et sunusunu koyun. Oṃ āḥ hūṃ (hecelerini) söyleyerek rasāyana denizi[2] yaparak mutlu edip

anta basa çaŋ tamaru tepretip yürekteki huŋ ujiktin yaruk ünüp barıp ayişvarasantakı burhanlarıg ötüngül (Zieme-Kara 1978: 1325–1328) Ondan sonra çan ve ḍamaru'yu hareket ettirerek kalpteki hūṃ hecesinden ışık yükselip Aiśvarāsana'daki Buddhalara yalvar.

Burada Eski Uygurca *çaŋ* 'çan' simgesi, üzerinde durmaya değerdir. Çan evrensel olarak ruhlarla iletişim kurmanın bir yolu, kutsal gücün gelişinin habercisi olarak kabul edilir. Budizm'de 'altın çanın sesi' cennetten gelen sesler için bir analoji (Nozedar 2010: s. 37-38) olmakla birlikte ayin çanı, 'bilgeliğin mükemmelliği'nin dişil ilkesini temsil eder. Zil çalındığında 'boşluğun sesini duyurduğu' söylenir (Beer 2003: s. 92). Eski Uygurca *vaçir* 'vajra' simgesi ise cehaleti yok edici olduğu için 'yıldırım' olarak bilinir, vajranın ortası boşluktur ve bu boşluk da bindhu'yu yani meniyi ifade eder. Bindhu da gerçeklik alanını temsil eder ve beş hikmet ile bağlantılıdır (Nozedar 2010: s. 232). Budist düşüncede vajra Buddhalığın aydınlanması olan mutlak gerçekliğin aşılamaz, bozulamaz, taşınamaz, değişemez, bölünemez ve yok edilemez hâlini simgeler (Beer 2003: s. 87). Vajra erilliği ifade eder ve vajra'nın beş ucu da cömertlik, ahlâk, sabır, sebat ve yoğunlaşmanın beş erkek mükemmelliğini temsil ederken çanın açık ağzı ise bilgeliğin altıncı dişi mükemmelliğini simgeler. Aynı zamanda çan bilgeliği, vajra da yöntemi karşılar (Beer 2003: s. 92). Vajra aynı zamanda erillik organıdır (Beer 2003: s. 170). Eski Uygurca örnekte yer alan *tamaru* 'kafatası ḍamaru' da yine erilliği ve dişilliği karşılayan ifadedir. Öfkeli ve yarı hiddetli Budist tanrıların tuttuğu Tantrik veya kapalika (kafatası) ḍamaru, on beş veya on altı yaşındaki bir Brahman erkek ve kızın ya da on altı yaşında bir erkek ve

on iki yaşındaki bir kız çocuğunun birleşik kafatasından oluşturulmuştur. İnsan kemiği ve diğer büyülü maddeler genellikle Tantrik ritüellerde açık bir şekilde kullanılır. Kapalika ḍamarunun vuruculları ve kulp süsleri de genellikle insan kemiğinden yapılır ve kulp kısmı, çeşitli silahların da süslendiği siyah ipekten olabilir. Kapalika ḍamaru sallandığında bunun iki yüzü, ergen erkek ve dişi kafataslarının 'birlikte ses çıkarması', göreli ve mutlak *bodhicitta* olarak yöntem ve bilgeliğin cinsel birleşimini sembolize eder (Beer 2003: s. 108). Burada dikkat çeken husus çan ile vajra'nın erillik ve dişillik oluşturması ve çanın 'bilgelik' ve vajranın da 'yöntem'i simgelesidir. Aynı şekilde kapalika ḍamaru'nun da eril ve dişil olması, göreli ve mutlak *bodhicitta* olarak yöntem ve bilgeliğin cinsel birleşimini ifade etmesidir. Çünkü 'uyanma, aydınlanma' anlamında olan *bodhicitta* cinsellik neticesinde oluşmaktadır. Tantrik Budizm'de bu cinsel birleşmeler aydınlanmanın bir diğer yoludur. "Çıplaklık ve cinsellik yenilenme ve arınma umudunu ifade etmesinin yanı sıra doğanın kutsallığını yeniden keşfetme çabalarını da gösterir. Çıplaklığa dayalı ritüeller ve orji pratikleri cinsel kutsal değerini yeniden yakalamaya yöneliktir. Yasaklardan ve tabulardan arınmış masalsı ve cennetimsi bir varoluşa duyulan bilinçdışı bir özlemden söz edilebilir" (Eliade 2019: s. 89-90).

Yukarıda da bahsedildiği üzere Tantrik Budizm'de cinsel ayinler yapılır ve bu cinsel ayinlerde aşağıdaki örnekte de görüldüğü üzere Heruka'nın maṇḍala töreni uygulanır. Bu maṇḍala töreni beden maṇḍalasıyla ilgili olup öncelikle temel kavramlardan bahsedilmelidir.

> *hėruka ög kaŋ ikigünüŋ etözlerinte vaçirasatva tört ornagtakı divatalarnıŋ töpölerinte ratnasanbavė köŋül tilgenteki töpölerinte akşobi til tilgenteki divatalarnıŋ töpölerinte abita etöz tilgenteki divatalarnıŋ töpölerinte vayroçana taŋarıg tilgendeki divatalarnıŋ töpölerinte amogasidi burhan bolmışların sakıngu ol bo erser kentü özüg törütü sakınmak erür anta basa kentü özüg törütü sakınmış bo … kılgu ol* (Kara-Zieme 1976: A128-139) Heruka'nın anne baba (figürünün) her ikisinin de vücutlarında Vajrasattva, dört bölgedeki Devatāların başlarında Ratnasaṃbhava, citta-cakradakilerin başlarında Akṣobhya, vāk-cakradaki Devatāların başlarında Amitābha, kāya-cakradaki Devatāların başlarında Vairocana, samaya-cakradaki Devatāların başlarında Amoghasiddhi Buddha'nın olduğunu düşünecek. Bu ise kendi benliğini yaratmayı düşünmektir. Ondan sonra kişi kendini yaratma fikrine sahip olduğunda (ibadet) etmeli.
>
> *şiri çakira sanvaranıŋ kayaçakir yaŋ erür bahşıka şiri çakira sanvaraka yükünür men* (Kara-Zieme 1976: A358-359) Śrī Cakrasaṃvara'nın kāyacakra yönüdür. Guru ve Śrī Cakrasaṃvara'ya secde ederim.

kurugta öŋreki kut kolunmaknıŋ küçinde öz köŋülüg baŋ ujiktin lėnhua ram ujiktin kün tilgeni üze huŋ ujiktin vaçir huŋ ujiklig bolup ol tegşilip kentü öz 1 kşanta çakira şanbara boldum sakıngu ol ol yme kök öŋlüg lėnhua kün tilgenlig oron üze oŋ adakın sunup kızıl öŋlüg uma katunnı tepe turur sol adakın yıgıp kara öŋlüg makişvarini tepe turur bir yüüzlüg iki koollug üç közlüg oŋ ėligi üze vaçırıg tutup sol ėligi üze çaŋıg tutup ög teŋri kızın kuça turur bėş kurug toklılar üze didimlıg elig yaş kişi başları üze monçuklug altı törlüg süŋük itigler üze itiglig tümeglig anıŋ koyunınta ög vaçira varahi (Kara-Zieme 1976: A394-409) Boşlukta, önceki kutsamalar sayesinde kişinin kendi gönlü vāṃ hecesinden lotusa, rāṃ hecesinden güneş diskine ve hūṃ hecesinden de vajraya dönüşür ve (bu vajra) da hūṃ hecesi olur. Bu değişiklik olduğunda kişi kendini bir anda Cakrasaṃvara oldum diye düşünmelidir. Artık mavi lotus tahtına ve güneş diskli yer üzerine sağ ayağını uzatarak kırmızı renkli Uma Hatun'u tekmeler. Sol bacağını geri çekip siyah renkli Maheśvara'yı tekmeler. Bir yüzlü, iki kollu, üç gözlü. Sağ eli ile vajraları tutar, sol eli ile çanı tutar ve anne tanrıçayı da kucaklar. Beş kuru kafa tacına sahiptir. Elli taze insan başları ile (oluşmuş) kolyeye sahip ve altı çeşit kemik takı ile süslenmiştir. Kucağında anne Vajravārāhī vardır.

Eski Uygurca *hėruka*, Skr. Heruka'yı karşılar ve Heruka Śiva'nın bir biçimidir. Bununla birlikte Heruka önceleri *śmaśāna* ile yani ölü yakma töreniyle ilişkilendirilirken daha sonra Tantrik Budizm'de Buddha olarak gösterilir ve Heruka eşli, eşsiz, öfkeli olarak resmedilir. Bunların yanı sıra Heruka Çince ve Tibetçeye de 'kan içen' olarak çevrilmiştir (Buswell-Lopez 2014: s. 937). Sanskritçe Heruka 'he', 'ru' ve 'ka' hecelerinden oluşur ve 'he' genelde olayların boşluğunu, 'ru' özelde kişilerin boşluğunu, iki hecenin birlikteliği bütün olayların boşluğunu ifade eder. 'ka' hecesi de Heruka'nın büyük mutluluk zihnini ve tüm olayların boşluğunun birliğini belirtir. Bu birlik Heruka'nın 'gerçek vücudu'dur. Heruka için 'Cakrasaṃvara' terimi de kullanılır ve Eski Uygurca metinlerde de göründüğü üzere *çakira şanbara* 'Cakrasaṃvara' olarak ifade edilir. Burada *cakra* 'tekerlek' anlamında olup tüm olayların çarkını belirtir. *Saṃvara* ise 'içten gelen büyük mutluluk' olarak adlandırılan 'yüce mutluluk' anlamındadır. Cakrasaṃvara, Heruka Tantra'yı uygulayarak, tüm olayları büyük mutluluk zihniyle deneyimleyip derin bir farkındalık oluşturur. Bu farkındalık, ince düalist görünümleri doğrudan akıldan kaldırır ve bu nedenle kişi hızla Heruka olur. Buddha Heruka mavi renkli vücuda, dört yüze, on iki kola sahiptir ve eşi Buddha Vajravārāhī'yi kucaklıyor olarak resmedilir. Buddha Heruka'nın alanına ulaşmak, dört kurtuluş kapısının farkına vararak saṃsāra'nın on iki zincirini terk etmeye, özellikle de büyük mutluluk ve boşluk birliğinin gerçek-

leştirilmesine bağlıdır. Bunlar sırasıyla Heruka'nın on iki kolu, dört yüzü ve onu kucaklayan Vajravārāhī tarafından sembolize edilir. Buddha'nın Vajrayāna öğretilerinin derin anlamını anlamayanlar, Heruka'nın öfkeli yönünden rahatsızlık duyabilirler. Bu tür uygulayıcıların doğasında var olmayan eksikliklerde tüm görüngülerin eşit olduğunu anlamaları gerekir. Nihai gerçekte, boşlukta, öfkeli ya da huzurlu bir yön yoktur, çünkü tüm fenomenler tek bir doğaya sahiptir. Bu nedenle, nihai gerçek hakkında derin bilgiye sahip olanların, çekici olmayan nesneleri algılama üzerine hoş olmayan duygular geliştirmek için hiçbir temeli yoktur. Örneğin, Heruka'nın insan kafalarından oluşmuş uzun kolyesi gerçek gibi görünse de, aslında Heruka'nın her şeyi bilen bilgeliğinin bir tezahürüdür. Heruka bedeninin tüm özelliği her şeyi bilmesidir ve o zihninin dışında değildir. Buddha Vajradhara, Buddha Śakyamuni ve Buddha Heruka aynı kişidir, sadece görünümleri farklıdır. Buddha Sūtra'nın Dharma çarkını çevirdiğinde o belirlenmiş bir insan şeklinde ortaya çıkmış, Tantra'nın Dharma çarkını çevirdiğinde Vajradhara'nın şeklinde görünmüş ve özellikle Heruka Tantra'nın Dharma çarkını çevirdiğinde de Heruka şeklinde ortaya çıkmıştır. Heruka, Buddha'nın şefkat zihnidir. Sadece Buddhalar, şekil olarak onların zihinlerini gösterme yeteneğine sahiptir. Diğer canlı varlıklar bunu yapamaz, çünkü zihin ve beden farklı doğalardır, ama bir Buddha'nın zihni ve bedeni aynı niteliktedir. Böylece Buddhaların zihinleri nereye giderse gitsin, bedenleri de oraya gider. Canlılar her zaman zihin ve nesne arasında bir boşluk algılar. Bu yanlış bir algı veya yanlış bir görünümdür. Bu yanlış algıyı tamamen terk eden Buddhalar, zihinlerini canlı ve cansız nesneler gibi şekil olarak gösterme yeteneğine sahiptir. Bu nedenle Buddha'nın yayılmalarının tüm evreni sarstığı söylenir. Buddha'nın her şeyi bilen bilgelik zihninde, 'aydınlanmaya elverişli otuz yedi gerçekleşme' olarak bilinen otuz yedi bölüm vardır. Bu otuz yedi gerçekleşme, Heruka'nın maṇḍalasının otuz yedi tanrısı şeklinde ortaya çıkar. Normalde Heruka'nın maṇḍalalarında altmış iki tanrı olmakla birlikte baba ve annenin her birliğinden bir tanrı oluşur. Bodhisattvaların aydınlanmasına yardımcı olan 'otuz yedi gerçekleşme' nedensel yollardır ve Buddhaların otuz yedi gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkan yollardır (Gyatso 1997: s. 3-5).

Ayrıca Eski Uygurca *vaçira varahi* 'Vajravārāhī' olarak ifade edilen Heruka'ın eşi Vajravārāhī de Tantrik Budizm'de oldukça popülerdir. Merkez tanrısı olan Heruka'nın eşidir ve tüm ikonografilerde Heruka tarafından kucaklanıyor olarak resmedilir. Vārāhī, tanrıçanın yüzünün sağ tarafında karakteristik bir çıkıntı bulunmaktadır, bu yüzden de kendisine 'dişi domuz' denir. Bu durum muhtemelen bir yaban domuzu başıyla tasvir

edilen Hindu tanrıçası Vārāhī'den kaynaklı olabilir. Vajravārāhī tipik olarak bir insan yüzü ile tasvir edilir, ancak yüzünün sağ tarafında görünen bir yaban domuzu başı kısmen onun öfkeli yönüne katkıda bulunur. Genellikle kırmızı renkte, dans pozunda, çıplak, Bhairava'nın vücudunda dururken tasvir edilir. Sağ elinde bir balta, sol elinde ise kafatası kâsesi vardır ve elli kesik kafadan oluşan bir kolye ile süslenmiştir (Buswell-Lopez 2014: s. 2508). Böylece burada tanrıça yani Heruka'ın eşi Vajravārāhī yaşam ateşiyle kırmızı olarak tasvir edilir ve bu da onun şehvet ve doğurganlığını ifade eder. Dünya, güneş sistemi, evren, hepsi onun rahminde barınır. O dünya yaratıcısı, ölümsüz anne ve ölümsüz bakire olarak gösterilir. Ayrıca o, rahim ve mezardır. Doğurduğu yavrularını yiyen dişi domuzdur. Bu onun hatırlanan annenin yalnız kişisel değil, evrensel iki hâlini sergileyerek 'iyi'yi ve 'kötü'yü birleştirmesidir (Campbell 2020: s. 107). "O, Kozmik Güç, evrenin bütünlüğü, bütün karşıtlık çiftlerinin, mutlak yıkımının dehşetini kişiliksiz, ama anneye özgü bir güvenle, harika biçimde birleştiren uyumudur. Tanrıça bunun tersine olarak zaman nehrini, yaşamın akışını bir anda yaratır, korur ve yok eder." (Campbell 2020: s. 107).

Beden maṇḍalasıyla ilgili olarak Eski Uygurca örnekte de görüldüğü üzere *tört ornag* 'dört yer' ifadesi bulunur. Metnin devamından anlaşıldığına göre bu ifade dört cakra düşüncesinin karşılığıdır. Dört cakra (damar merkezleri; Dasgupta'nın ifadesiyle sinir ağı) insan vücudunun esas noktaları olup bunlar aşağıdan yukarıya *Nirmāṇa-cakra*, *Dharma-cakra*, *Saṁbhoga-cakra* ve *Mahāsukha-cakra* olarak ifade edilir. Bu cakralar aynı zamanda sırasıyla altmış dört yapraklı, sekiz yapraklı, on altı yapraklı ve otuz iki yapraklı lotus çiçeğini karşılar. Bu lotuslar da yine sırasıyla göbek, kalp, boğaz ve başta bulunur ve bunlar *ānanda*, *paramānanda*, *viramānanda*, *sahajānanda*'dan oluşan zevkin dört türüne karşılık gelir (Tsuda 1970: s. 67). Göbek cakrasında Nirmāṇakāya, kalp cakrasında Dharmakāya ve boğaz cakrasında da Saṃbhogakāya bulunur (Snodgrass 1985: s. 318). Tepede Mahāsukhacakra yer alır. Bu cakra, dört yapraklı bir lotus çiçeği ve otuz iki yapraklı bir lotus çiçeğinin içindedir. Mahāsukha-cakra'nın bu görünüşü normalden biraz farklıdır. Saṁbhoga-cakra on altı yapraklı kırmızı bir lotus çiçeğidir ve boğazda bulunur. Dharma-cakra sekiz yaprağı ile türlü renkte bir lotus çiçeğidir ve o kalpte yer alır. Göbekte altmış dört yapraklı mavi lotus çiçeği vardır ve bu lotus Nirmāṇa-cakra'dır. Bu dört cakranın heceleri *haṃ*, *oṃ*, *huṃ*, *aṃ*'dır (Tsuda 1970: s. 69). Nirmāṇa-cakra'nın altında yetmiş iki bin küçük lotus yani 'düğüm yeri' (kandasthāna) bulunur ve o mavi lotus çiçeği ile simgelenir (Tsuda 1970: s. 69). Bu durum tartışmalıdır. Dasgupta'nın bir şiirine göre "biraz aşağıda toplamda yetmiş iki bin sinir yuvası olan

kanda"dır açıklaması vardır. Fakat Tsuda bunu kabul etmez (1970: s. 70). Prajñā'nın doğası lalanā ve upāya'nın doğası rasanā, bu düğüm yerinde 'kanda'da toplanır ve bu da bodhicitta kökenlidir. Bodhicitta Avadhūtī'den yukarı doğru ilerler ve ilk önce anandā'nın gerçekleştiği Nirmāṇa-cakra'ya en sonunda da Mahāsukha-cakra'ya ulaşır. Aṃ hecesi Nirmāṇa-cakra'da bulunur (Tsuda 1970: s. 70). Ayrıca lalanā Saṁbhoga-cakra, rasanā Nirmāṇa-cakra ve avadhūtī Dharma-cakra'dır (Tsuda 1970: 73). Dharma-cakra da "ortasında bilinç (vijñāna), sürekli yükselir ve her şeyi kaplar. Kendi ürettiği bilgelik, kabul edilmiş akıl ve bu bilinç yüce Rab'dır." şeklinde açıklanır. Bu açıklama vijñāna olarak Dharmakāya kavramı için geçerlidir ve bu durum özellikle de *alaya-vijñāna*'yı kapsar (Tsuda 1970: s. 71). İnsan bedeninin dört cakradan oluşan bu görüntüsü, nihai gerçeğe götüren utpanna-krama'nın metodolojisini sunar. Başka deyişle insan vücudunun aracılığıyla aydınlanmaya ulaşmanın teorik bir kanıtıdır (Tsuda 1970: s.73) ve bu, yukarıda da belirtildiği üzere cinsel yogik uygulamalardaki dört cakra düşüncesiyle alakalıdır.

Dört cakra'nın dört/beş Buddha ile ilgisi bulunmaktadır ve bu da Eski Uygurca örnekte açıkça belirtilmektedir. Buna göre özellikle beş Dhyānī Buddha burada önem kazanır. Vajrayāna Budizmi'nin ilkelerinin merkezinde, Dhyānī Buddhaları veya 'meditasyon Buddhaları' olarak bilinen beş Buddha'nın veya 'beş aydınlanmış aile'nin (Skr. *pañcakula*; Tib. *Rigs-lnga*) kavramsal olarak bir araya gelmesi vardır. Beş Buddha ya da 'beş ailenin fatihleri' (Tib. *RGyal-ba rigs-nga*), geometrik maṇḍala'nın temelini oluşturur ve mükemmelleştirilmiş niteliklerinin somutlaşmış yayılımları olarak merkezî noktayı ve dört ana kadranı işgal eder. Maṇḍala'nın yönelim ekseni, doğu altta (izleyiciye dönük) ve batı üstte olmak üzere güneşin yolunu izler. Beş Buddha veya 'fatih' (jina), beş kümenin, ögelerin, duyu organlarının ve duyusal algıların saflaştırılmış tezahürlerini temsil eder. Her Buddha'ya bir yön, bir renk, bir tohum hecesi, bir hayvan tahtı, bir eş, bir Bodhisattva ve tanrı soyu, belirli bir mudrā ve sembolik bir amblem veya nitelik atanır. Bu listeye beş tat, fonetik sesler, değerli maddeler, günün zamanları ve mevsimler (ilkbahar, yaz, yağmur mevsimi, sonbahar ve kış) dâhil olmak üzere beş nitelik eklenir. Esasen beş Buddha, beş sanrı veya zehirin (cehalet, arzu, nefret, kıskançlık ve kibir) beş aşkın bilgeliğe (her şeyi kaplayan, ayırt eden, aynayı andıran, her şeyi başaran ve ılımlı) dönüştürülmesini temsil eder (Beer 2003: s. 234). Beş Buddha düşüncesi mavi Akṣobhya (merkez veya doğu), beyaz Vairocana (doğu veya merkez), sarı Ratnasaṃbhava (güney), kırmızı Amitābha (batı) ve yeşil Amoghasiddhi (kuzey) olarak gösterilir. Farklı Tantrik sistemlerde, Vairocana ve

Akṣobhya'nın konumları, yerleri ve bilgelik nitelikleri, değiştirilebilir. Beş Buddha ailesi'nin bir araya gelmesi, cehalet, arzu ve nefret şeklindeki üç temel zehire karşılık gelen daha önceki bir aydınlanmış aile anlayışından gelişmiştir. Bu üç aile, Buddha veya Tathāgata ailesi (cehalet), Lotus veya Padma ailesi (arzu) ve Vajra ailesi (nefret) olarak bilinir. Bu üç ailenin baş tanrıları, topluca 'üç ailenin efendileri' (Tib. *Rigs-gsum mgon-po*) olarak bilinen Bodhisattvalar Mañjuśrī, Avalokiteśvara ve Vajrapāṇi'dir. Buddha'nın bilgelik (dönüştürülmüş cehalet), şefkat (dönüştürülmüş arzu) ve güç (dönüştürülmüş saldırganlık) yönleri olarak, bu üç Bodhisattva hiyerarşik olarak yukarı/baş (Mañjuśrī), merkez (Avalokiteśvara) ve aşağı/ayak (Vajrapāṇi) olarak konumlandırılmıştır. Bu Bodhisattvalar da beden, konuşma ve zihin üçlüsüne karşılık gelir. Başka bir söyleyişe göre de bunlar Brahma, Viśnu ve Śīva'dan oluşan Hindu üçlüsüne denk gelmektedir. Bu manevi hiyerarşi, Mañjuśrī, Avalokiteśvara ve Vajrapāṇi'nin üstünde tasvir edilmiştir. Buddha aileleri, Vajrasattva veya Vajradhara'nın tüm beş Buddha ailesi'nin 'yüce efendisi' (Ādi-Buddha) olarak dâhil edilmesiyle altı kişilik bir grup olarak genişletilebilir (Beer 2003: s. 235).

	Batı Amitābha Kırmızı	
Güney Ratnasaṃbhava Sarı	Merkez Mavi Akṣobhya ya da Beyaz Vairocana	Kuzey Amoghasiddhi Yeşil
	Beyaz Vairocana ya da Mavi Akṣobhya Doğu	

Tablo 2. Beş Dhyāni Buddha ve Yönleri

Üç, beş veya altı aileden meydana gelen gelişim, cehalet, arzu ve nefretin üç ana zehirinin bir domuz, yavru horoz ve yılan tarafından merkezde sembolik olarak tasvir edildiği çarkıfelek resminde görülebilir. Bu üç zehir aynı zamanda üç aşağı hayat şekli olan hayvanlar, pretalar ve cehennem varlıklarını karakterize ederken üç üst âlem kibir (tanrılar), kıskançlık (asuralar) ve beş zehirin birleşimi (insanlar) ile gösterilir (Beer 2003: s. 235). Beş Buddha'nın renkleri de beş zehire karşılık gelir, Vairocana'nın beyazı cehaletin dönüşümünü sembolize eder. Akṣobhya'nın mavi ya da siyah rengi öfkeyi, Ratnasaṃbhava'nın sarı rengi kibirin sarısını, Amitābha'nın kırmızı rengi arzunun rengini ve Amogasiddhi'nin yeşil rengi kıskançlığı ifade eder. Böylece cehalet boşluğu, öfke mavi ya da siyahı, kibir sarıyı, arzu kırmızıyı ve kıskançlık yeşili belirtir (Beer 2003: s. 235).

Beyaz Vairocana (Tib. *RNam-par snang-mdzad*), 'aydınlatıcı', Tathāgata (Buddha) ailesi'nin merkez veya doğudaki efendisidir. Eşi, 'cehaleti ortadan kaldırabilen' Locanā'dır ve ana Bodhisattva'sı Ākāśagarbha veya Samantabhadra'dır. Vairocana, şeklin (veya bilincin), su (veya uzayın) elementinin, cehaletin (veya nefretin) zehirinin ve ayna benzeri bilgeliğin (veya her şeyi kaplayan bilgeliği) toplamını temsil eder. Onun mudrāsı öğretme mudrāsı (dharmacakra-mudrā) veya temel aydınlanmanın (bodhyangi-mudrā) mudrāsıdır. Onun tohum hecesi, taçta bulunan 'beden' yönüne karşılık gelen beyaz bir Oṃ'dur. Amblemi bir çarktır (dharmacakra) ve o bir ejderha veya aslan tahtına oturmuştur. Bağlantılı olduğu tanrıçalar Uṣṇīṣavijayā, Mārīcī, Sitātapatrā ve Vajravārāhī şeklinde sıralanabilir (Beer 2003: s. 235).

Mavi Akṣobhya (Tib. *Mi-bskyod-pa*), 'sarsılmaz veya değiştirilemez', merkezdeki veya doğudaki Vajra ailesinin efendisidir. Eşi Māmakī, 'nefreti söndüren kadın' ve asıl Bodhisattva'sı da Vajrapani'dir. Akṣobhya, bilincin (veya biçimin), uzay/eter (veya su) elementinin, nefret ve öfke zehirinin (veya cehaletin) ve her şeyi kaplayan bilgeliğin (veya ayna benzeri bilgeliğin) toplamını temsil eder. Mudrāsı, dünyaya dokunan bir jesttir (bhumyakramana). Onun tohum hecesi, kalpte bulunan 'zihin' yönüne karşılık gelen mavi bir Hūm'dur. Amblemi bir vajradır ve kendisi bir fil tahtına oturur şekilde resmedilmiştir. Akṣobhya'dan, Guhyasamāja, Cakrasaṃvara, Hevajra, Yamari, Vajrabhairava, Vajrakila, Buddhakapāla, Mahāmāyā ve Kālacakra gibi öfkeli tanrılardan oluşan büyük bir panteon iner (Beer 2003: 236).

Sarı Ratnasaṃbhava (Tib. *Rin-chen 'byung-gnas*), 'doğmuş mücevher', güneydeki ratna (mücevher) ailesinin efendisidir. Onun eşi 'kibiri söndürebilir' anlamındaki Vajradhātviśvarī'dir ve asıl Bodhisattva'sı Kṣhitigarbha veya Ratnapani'dir. Ratnasaṃbhava, duygu toplamını, toprak elementini, kibir zehirini ve sakinliğin bilgeliğini temsil eder. Onun mudrāsı, cömertliğin nimet veren mudrāsıdır (varadamudrā) ve tohum hecesi, göbek deliğinde bulunan 'öznitelikler' yönüne karşılık gelen sarı Traṃ'dır. Amblemi bir mücevherdir (ratna) ve bir at veya aslan tahtına oturmuştur. Ratnasaṃbhava Jambhala ve Vasudhārā gibi bazı zenginlik tanrılarının soyundan gelir (Beer 2003: s. 236).

Kırmızı Amitābha (Tib. *'Od dpag-med*), 'sonsuz ışık', batının Padma (Lotus) ailesinin efendisidir. Eşi 'arzuyu söndürebilen kişi' anlamındaki Pāṇḍara'dır ve ana Bodhisattva'sı Padmapani Avalokiteśvara'dır. Amitābha, algının toplamını temsil eder. Elementli ateştir ve fark etme

bilgeliğine sahiptir. Onun mudrāsı derin düşünme mudrāsıdır (dhyāna-mudrā) ve tohum hecesi, boğazda bulunan 'konuşma' yönüne karşılık gelen kırmızı bir Hrīḥ'tir. Amblemi lotus (padma) ve bir tavus kuşu tahtına oturur şekilde resmedilir. Amitābha Avalokiteśvara, Hayagrīva, Kurukullā, Bhṛkutī ve Tārā'nın belirli şekilleri gibi tanrılarla bağlantılıdır (Beer 2003: s. 236).

Yeşil Amoghasiddhi (Tib. *Don-yod grub-pa*), 'her şeyi başaran', kuzeydeki karma (eylem) ailesinin efendisidir. Eşi, 'kıskançlığı giderebilen' yeşil Tārā'dır ve ana Bodhisattva'sı Viśvapāṇi'dir. Amoghasiddhi, koşullandırma veya motivasyon faktörlerini (irade) temsil eder. Elementi havadır ve her şeyi tamamlayan bilgeliğe sahiptir. Onun mudrāsı, koruma veya korkusuzluğun (abhayamudrā) mudrāsıdır ve tohum hecesi, cinsel merkezde bulunan 'faaliyetler' yönüne karşılık gelen yeşil bir A'dır. Amblemi çapraz vajra veya kılıçtır ve o bir garuḍa tahtına oturmuştur. Amoghasiddhi Khadiravaṇī Tārā, Ārya Tārā, Mahāmāyūrī ve Parṇaśabarī gibi tanrıçalarla bağlantılıdır (Beer 2003: s. 236).

Beş Buddha'nın eşleri beş anne olarak bilinir ve geleneksel olarak bu annelerden dördü, maṇḍala'nın merkez kürsüsünün arkadaki lotus yaprakları üzerinde tasvir edilir. Beyaz Locanā (Tib. *SPyan-ma*), Vairocana'nın eşi veya prajñāsı olarak genellikle güneydoğuya atanır ve onun tohum hecesi beyaz bir Lāṃ'dır. Mavi Māmakī (Tib. *Ma-ma-ki*), Akṣobhya'nın prajñāsı olarak, genellikle güneybatıya atanır ve onun tohum hecesi mavi bir Māṃ'dır. Kızıl Pāṇḍara (Tib. *Gos-dkar-mo*), Amitābha'nın prajñāsı olarak genellikle kuzeybatıya atanır ve onun tohum hecesi kırmızı bir Pāṃ'dır. Yeşil Tārā (Tib. *SGrol-ljang*), Amoghasiddhi'nin prajñāsı olarak genellikle kuzeydoğuya atanır ve onun tohum hecesi yeşil bir Tāṃ'dır. Beşinci anne, sarı Vajradhātvīśvarī (Tib. *RDo-rje dbyings-phyug-ma*), Ratnasaṃbhava'nın prajñāsı olarak, genellikle maṇḍala'nın merkezi konumuna atanır ve burada o 'vajra âleminin hanımı' olarak kabul edilir. O ayrıca Manjuvajra'nın altın eşi veya Guhyasamāja'nın mavi eşi olabilir (Beer 2003: s. 236).

Belirli bir Buddha Ailesi'nden bir tanrı, bir maṇḍala'nın merkezi konumunu işgal ettiğinde, o zaman maṇḍala merkezinin (Vairocana veya Akṣobhya) baş tanrısı, o tanrının atandığı yönsel kadranı işgal etmek için hareket eder. Örneğin, Avalokiteśvara maṇḍala'nın merkezini işgal ettiğinde, beyaz Vairocana kırmızı Amitābha'nın batı çeyreğine taşınır, çünkü Amitābha, Avalokiteśvara'nın ait olduğu Padma ailesinin efendisidir (Beer 2003: s. 236).

Beş Buddha aynı zamanda ince bedenin beş ana cakrasına karşılık gelir. Taçta beyaz Vairocana, boğazda kırmızı Amitābha, kalpte mavi Akṣobhya, göbek kısmında sarı Ratnasaṃbhava ve cinsel merkezde yeşil Amoghasiddhi bulunur. Burada, Oṃ A Hūṃ Sva Hā heceleriyle temsil edilen beden, konuşma, zihin, nitelikler ve faaliyetlere karşılık gelir. Bu beş hece geleneksel olarak ana tanrının eksenel cakra noktalarının arkasına yazılmıştır (Beer 2003: s. 236).

Dhyānī Buddha	**Yön**	**Element**	**Duyu**	**Renk**	**Hece**
Vairocana 大日 *da ri*	Merkez	Uzay	Görme	Beyaz	am, oṃ
Akṣobhya 阿閦 *a chu*	Doğu	Toprak	İşitme	Mavi	hūm
Ratnasaṃbhava 寶生 *bao sheng*	Güney	Ateş	Koklama	Sarı	? ah
Amitābha 彌陀 *mituo*	Batı	Su	Tatma	Kırmızı	? hrīh
Amoghasiddhi 不空 *bo kong*	Kuzey	Hava	Dokunma	Yeşil	? āh

Hayvan	**Dhyānī Bodhisattva**	**Buddha**	**Temiz Ülke**
Aslan	Samantabhadra 普賢 *pu xian*	Krakucchanda	Akaniśha /Ghanavyuha
Fil	Vajrapāni 金剛力士 *jingang lishi*	Kanakamuni	Abhirati
At	Patnapāni 寶手 *bao shou*	Kaśyapa	Sukhāvati
Kaz ya da Tavuskuşu	Avalokiteśvara 觀音 *guanyin*	Śākyamuni	Śrimat
Garuda	Viśvapāni ?	Maitreya	Prakuta

Tablo 3. Beş Dhyani Buddha ve Karşılıkları (Soothill-Hodous 1937: s. 120b; Tokyürek 2019a: s. 90-91).

Eski Uygurca metnin devamında *kentü özüg törütü sakınmak* 'kendini oluşturmayı/yaratmayı düşünmek' ifadesi geçmektedir. Bu ifadeyi Kara-Zieme, *Svabhāvasiddhi* olarak göstermektedir (1976: s. 37). Skr. *svabhāva* 'öz-doğa', 'içsel varoluş' anlamlarında olup 'öz' ve 'doğa' duygusuna sahiptir. Kelime farklı Budist okullarına göre farklı şekilde anlamlandırılır ve Madhyamaka okuluna göre ātman ile eş tutulur. Buna göre svabhāva yoktur, hiçbir şey svabhāva'ya sahip değildir ve tüm fenomenlerin svabhāva'dan yoksun olduğu ya da boş olduğu söylenir. Yogācāra okuluna göre ise bu doğa düşsel, bağımlı ve mükemmel olmak üzere üçe ayrılmıştır. Laṅkāvatārasūtra'da, bu doğa yedi bölümde ele alınır. Bunlar, 1. Çeşitli koşullar arasındaki etkileşimden kaynaklanan şeylerin doğasıdır (samudayasvabhāva). 2. Şeylerin kendilerine özgü olan doğasıdır (bhāvasvabhāva). 3. Bir şeyi diğerinden ayıran özellikleridir (lakṣaṇasvabhāva). 4. Dört fiziksel unsurdan (mahābhūta) oluşan şeylerin doğasıdır (mahābhūtasvabhāva). 5. 'Nedenlerden' türetilen şeylerin doğasıdır (hetusvabhāva). 6. 'Kolaylaştırıcı koşullardan' (pratyaya) türetilen doğasıdır (pratyayasvabhāva). 7. Mükemmel, gerçekleşmiş buddha-doğası (niṣpattisvabhāva) yani şeylerin temel gerçekliğidir (Buswell-Lopez 2014: s. 2307-2308). Bununla birlikte Amoghasiddhi'nin cinsel merkezde bulunmasından ve Svabhāvasiddhi'nin içsel varoluş ile ilgili olmasından kaynaklı olarak *siddhi* kelimesini daha önce de belirtildiği üzere cinsellikle bağlantılandırmak mümkündür. Skr. *siddhi* 'başarı', 'kazanım' anlamında olup genellikle bir tanrının temsili ve mantra aracılığla elde edilen gücü ifade eder. Bunlar dünyevi beden kazanımı ve Buddha bedeni kazanımı olmak üzere ikiye ayrılır (Buswell-Lopez 2014: s. 2147). Dolayısıyla kişi kendi doğasını yani elde etmek istediği Buddha doğasına ulaşmak için çeşitli eylemlerde bulunmalıdır. Bu cinsellik törenlerinin amacı da kurtuluşu elde etmektir. Kişi artık tüm benliğiyle bu kurtuluşa hazırlanmalıdır.

Burada Buddha'lardan kurulmuş dört/beş cakra yeri oluşturulduktan sonra çeşitli özelliklerle donatılmış on altı 'sunu tanrıçası' maṇḍala sunaklarında bulunur. Bu tanrıçalar hem kadında bulunması gereken özellikleri temsil ederken hem de cinsel ayin esnasında bulunan on altı kadını ya da tanrıçayı ifade eder. Tanrıçalar genel olarak tüm varlıkların en yüce yaratıcısı ve temelidir. 'Yaşam, ölüm ve yeniden doğuş enerjisi'nin sembolüdür. O birdeki çoktur, çoktaki birdir (Nicholson 2008: s. 33). Bu tanrıçalar on altı *Vajra* tanrıçası olarak kabul edilir ve bunlar tanrının kutsal mekâna davetini ritüel olarak sembolize eder. Bu on altı tanrıça dörtlü gruplara ayrılır. Buna göre birinci grupta, her tanrıçanın elinde tuttuğu ve kendi adlarını verdiği müzik âletleri bulunur. Bunlar, mavi ud tanrıçası *Vīṇā* (Tib.

pi wang ma), sarı flüt tanrıçası *Vaṃsa* (Tib. *gling bu ma*), kırmızı davul tanrıçası *Mṛdaṅga* (Tib. *rnga zlum ma*), yeşil kil davul tanrıçası *Murajā* (Tib. *rdza rnga ma*)'dır. İkinci dörtlü grupta, neşeli şarkı ve dans sunusunda bulunan tanrıçalar bulunur. Bunlar, cazibenin beyaz tanrıçası *Lāsyā* (Tib. *sgeg ma*), şarkının kırmızı tanrıçası *Gītā* (Tib. *glu ma*), kahkahanın sarı tanrıçası *Hāsyā* (Tib. *phreng ba ma*) ve dansın yeşil tanrıçası *Nṛtyā* (Tib. *gar ma*)'dır. Üçüncü gruptaki tanrıçalar ise ellerinde değerli nesneler tutarlar. Bunlar, çiçeğin beyaz tanrıçası *Pūṣpā* (Tib. *me tog ma*), tütsünün mavi tanrıçası *Dhupā* (Tib. *bdug spos ma*), ışığın kırmızı tanrıçası ya da kandil tanrıçası *Dīpā* (Tib. *mar me ma*) ve güzel kokunun yeşil tanrıçası *Gandhā* (Tib. *dri chab ma*)'dır. Son grupta ise dört ya da beş duyuya sunulan tanrıçalar bulunur. Bunlar, şeklin ya da görüntünün sarı veya beyaz tanrıçası *Rūpa* veya *Ādarśa* (Tib. *me long ma*), tadın kırmızı tanrıçası *Rasa* (Tib. *ro ma*), dokunmanın yeşil ya da beyaz tanrıçası *Sparśa* (Tib. *reg bya ma*) ve dharmadhātu'nun beyaz tanrıçası *Dharmadhātu* (Tib. *chos kyi ying ma*)'dur (Bellini 2020: s. 1-7).

Bu tür cinsel içerikli Budist ayin sunumlarında çiçekler, tütsüler, kandil ışığı, çeşitli yiyecekler olmakla birlikte müzik, dans ve şarkılar da vardır. Burada yıkanmış, şehvetli, güzel kokulu ve çiçeklerle süslenmiş bir kadın imajı yaratılır. Tanrıya bal, yoğurt, pirinç ve tahıllardan ya da et, balık ve alkolden oluşan sunumlar yapılmalıdır (Shaw 2006: s. 87). Maṇḍala pratiği kutsal ziyafetler, kutsal dans ve şarkılar, Tantrik uygulamalarla gerçekleştirilir (Shaw 2006: s. 388). Tantrik inanışta bir kadının kahkahası, şarkısı, dansı ve hatta sadece bakışları veya nefesi çiçek açtırabilir (Shaw 2006: s. 75).

Tantrik Budist sunularda geleneksel olarak bir ud, flüt, zil, deniz kabuğu veya el davulu (*ḍamaru*) ile temsil edilen bir müzik sunumu yapılır. Ancak bu müziksel sunum daha yaygın olarak görselleştirilir ve nadiren yedi sunu kâsesi ile temsil edilir. Bazı ritüel düzenlemelerinde, ilk iki su kâsesi bir kâsede birleştirilebilir ve yedinci kâseye müzik sunumunu temsil eden bir ḍamaru veya küçük deniz kabuğu yerleştirilebilir. Sekiz kâsenin tamamı reçete edildiğinde, bunlar maṇḍalanın sekiz sunu tanrıçasına karşılık gelebilir (Beer 2003: s. 56-57).

Maṇḍala'nın dış karesinin dört ara yönünde, dört sunu tanrıçası olan *Lāsyā, Hāsyā, Gītā* ve *Nṛtyā* tasvir edilir. Bu dört tanrıça, Vajradhātu-maṇḍala'nın dört içsel sunu tanrıçası ile özdeştir. Maṇḍala'nın dört kapısına gelince, Paramādyatantra'nın 'Mahāsamayatattvavajra'sı dört duyunun nesnelerinin sembollerinin her bir kapıda tasvir edilmesini şart koşar: Bu yüzden tüm kapıların ortasında *rūpa* yerleştirilmelidir. Zamanla dört du-

yunun nesnelerinin sembolleri, son dört viśuddhipada'ya (rūpa, śabda, gandha ve rasa) karşılık geldiklerinden, dört kapının 'eşik muhafızları' olarak tanrılaştırılmışlardır (Tanaka 2018: s. 122). Bununla birlikte Eski Uygurca metinde *rūpa* yerine *ādarśa* bulunur. Paramādya-Vajrasattva maṇḍala'nın mevcut Tibet örneklerinde, bu dört muhafız, maṇḍala'nın dört iç ve dış kapısında olmak üzere iki defa ortaya çıkar. Anonim Śrīparamādimaṇḍalavidhi; bir ayna, bir ud (vīṇā), kabuklu deniz kabuğundan yapılmış bir tütsü kabı ve yiyecek sunusu için bir kabı tutan *Rūpa, Śabda, Gandha* ve *Rasa*'nın bu dört kapıya yerleştirilmesi gerektiğini belirtir (Tanaka 2018: s. 123). Buradan hareketle aşağıda bir kadında olması gereken özellikleri sıralayan Eski Uygurca örnekler incelenmelidir.

İlk grup müzik aletlerinden oluşan tanrıçalardır. Bu tanrıçalar Sādhana ve maṇḍala'da tanrıların arkadaşları olarak gösterilir. Bu müzik aletleri *vaṃśā* 'flüt', *vīṇā* 'ud', *mukundā/mṛdaṅga* 'davul' ve *murajā* 'kil davul' olarak adlandırılmış ve bunların hepsi insan şeklinde; rengi, yüzleri, elleri ve sembolleri ile tanrıçalaştırılmışlardır. Bu tanrıçalar, Vajraḍākamaṇḍala'da topluca çıplak, görünüşte şiddet içeren, kafataslarıyla süslenmiş çelenkler ve kopmuş kafalar takan ve Pratyālīḍha'da dans eden kişiler olarak tanımlanırlar. Farklı enstrümanlar, onların özel sembolleri olarak gösterilirler. Pañcaḍāka Maṇḍala'daki sırası şöyledir: *vaṃśā* 'flüt', *vīṇā* 'ud', *mukundā* 'davul' ve *murajā* 'kil davul' (Bhattacharyya 1958: s. 314) şeklindeyken burada Eski Uygurca metnin sırası takip edilmiştir.

> *vaçirlıg teŋri kızı erür pipa atlıg kök öŋlüg erip pipa tutar pipa üniŋe tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz bini vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A 139a-139b) Pipa/Vīṇā adlı Vajra tanrıçasıdır. (O) mavi renkte olup ud tutar. Udun sesiyle donatılmış olana tapınırız ve bununla gökyüzünü doldururuz. Vīṇā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.
>
> *öznüŋ yürekdeki huŋ ujiktin kök öŋlüg pipa atlıg teŋri kızı belgürüp ünüp ülgüsüz üküş bolup mantaltakı divatalar kuvragınga tapınmışın sakınıp ėligin tegzindürü lėnhua mudurın kılıp oom sarva tatagata şiri çakira şanbara mantala çakira bira yogini tėyü pipa ätizür yaŋlıg kılınu bini vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A597-606) Kendi yüreğindeki hūṃ hecesinden mavi renkli ud adlı tanrıça oluşturmak için çoğalıp maṇḍaladaki devatālar topluluğuna ibadet ettiğini düşünerek elini dolaştırıp lotus mudrāsını yapmalı ve oṃ sarva tathāgata Śri Cakrasaṃvara maṇḍala cakra vīra yogini diyerek Pipa/Vīṇā çalmanın ritüeline göre vīṇā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurca *pipa* 'ud' ve *pipa atlıg teŋri kızı* '*vīṇā* adlı tanrıça', *bini* 'vīṇā', Skr. *vīṇā* 'ud' anlamındadır. Vajraḍāka-maṇḍala'da ikinci sıradaki tanrıçadır, onun rengi sarıdır ve *vīṇā* adındaki müzik aletini iki eliyle tutarak çalar. O *vīṇā* müzik aletini temsil ettiği için bu adla anılır. Ayrıca Çince metinlerde Vīṇā ile aynı olan tanrıça Vīṇādharā ile temsil edilir (Bhattacharyya 1958: s. 315). Bunun yanında Hint mitolojisine göre ilk müzik aleti olan Vīṇā, Sarasvati'nin müzik sanatlarının yaratıcısı ve ilham kaynağı olma rolünü yansıtır. Sarasvati, müzik yaparak saatlerce keyifli bir yalnızlık içindedir ve o yalnız bir tanrıça olarak tasavvur edilir. Onun içe dönük gülümsemesi, ruhsal manada tam bir doyuma ulaşmış olan birinin huzurunu yansıtır. Saflığı ve iffeti sıklıkla övülür. Asla annelik, doğurganlık veya cinsellikle ilişkilendirilmez (Shaw 2006: s. 235-236). Sarasvati'nin Budist tasavvurları, Hindu tanrıça anlayışının da çıkış noktasıdır. Budist düşüncede *Vajravīṇā* 'sarsılmaz udun hanımı' olarak gösterilir, onun udu 'lapis lazuli'den yapılmıştır ve üzerinde de bin teli vardır. Sarasvati'nin melodileri evreni kaplar ve bu melodiler her türden varlığın kulaklarına temas ederek onları mutlu eder (Shaw 2006: s. 238). Bu tanrıçanın mavi olması Akṣobhya Buddha ve işitme duyusuyla ilgili olmasından kaynaklıdır. Ayrıca Vīṇā tanrıça'nın renginin mavi olmasıyla Sarasvati'nin udunun renginin lapis lazuli olması bunların birbiriyle bağlantılı olduğunun bir göstergesidir. Bütün bu açıklamayla birlike *Vīṇā* aynı zamanda *Śabda* ile eş tutulur (Tanaka 2018: s. 148).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür bilir atlıg altun öŋlüg erip bilir tutar bilir üniŋe tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz baŋşi vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A139-143) Bilir/Vaṃśā adlı Vajra tanrıçasıdır. (O) altın renginde olup flüt tutar. Flüt sesiyle donatılana tapınırız ve bununla gökyüzünü doldururuz. Vaṃśā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.
>
> *oom baŋşi vaçirini huŋ a tėp sarıg öŋlüg bilir atlag teŋri kızın ündürüp baŋşi vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A607-611) Oṃ vaṃśā vajriṇī hūṃ āḥ demek, (kişi) sarı renkte ve flüt adlı tanrıça oluşturmak için vaṃśā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurca *bilir* 'flüt', *baŋşi* 'vaṃśā, flüt' ve *bilir atlag teŋri kızı* 'flüt adlı tanrıça' Skr. *vaṃśā* 'flüt'ü ifade eder. Vajraḍāka-maṇḍala'da ilk sırada gösterilen tanrıçadır ve onun rengi kırmızı olup iki eliyle flüt tutarak onu çalar. O, Çin koleksiyonlerında yer almaz (Bhattacharyya 1958: s. 314). Ay-

rıca ilk Hint flütü, bambudan yapıldığı için *vaṃśa* olarak adlandırılmıştır. Tibet Budizmi'ne göre *Vaṃśā*, bir Ḍākinī'nin yani tanrıçanın adıdır[9].

> *vaçirlıg teŋri kızı erür küvrüg atlıg banduka hua öŋlüg erip küvrüg tutar küvrüg üniŋe tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz mirdaŋga vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976:A143-147) Küvrüg/Mṛdaṅgā adlı Vajra tanrıçadır. (O) bhaṇḍuka çiçeği renginde olup davul tutar. Davul sesiyle donatılana tapınırız ve bununla gökyüzünü doldururuz. Mṛdaṅgā/Mukundā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.

> *oom mirdaŋga vaçirini huŋ a tėp kızıl öŋlüg küvrüg atlıg teŋri kızın ündürüp mirdaŋga vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A611-615) Oṃ mṛdaṅgā vajriṇī hūṃ āḥ demek, (kişi) kırmızı renkli ve davul adlı tanrıçayı oluşturmak için mṛdaṅgā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurca *küvrüg* 'davul', *mirdaŋga* 'mṛdaṅga, davul', *küvrüg atlıg teŋri kızı* 'davul adlı tanrıça' anlamında olup karşılığı Skr. *mukundā/mṛdaṅga* 'davul'dur. Vajraḍāka-maṇḍala'da üçüncü sırada gösterilen tanrıçadır ve onun rengi beyaz olup iki eliyle davul çalar. Mukundā'nın bir heykelciği, Çin koleksiyonunda Mukundā ile aynı olan Mukundadharā adı altında bulunur (Bhattacharyya 1958: s. 315). Bu davulun üç yüzü vardır (Soothill-Hodous 1937: s. 216a). Davullar ve diğer vurmalı çalgılar birçok Budist kültürde günlük manastır programındaki olayları işaret etmek, rahipleri ve rahibeleri toplantıya çağırmak ve Budist ayin faaliyetlerini yürütmek için kullanılır. Davullar ayrıca Budist literatüründe dharmanın iyiliğini teşvik etme ve kötülüğü korkutma gücünün bir sembolü olarak sık sık görülür. Budist ayin faaliyetleri sırasında davullar genellikle diğer enstrümanlarla birlikte kullanılır. Örneğin küçük davullar, çanlar ve gonglar, Budist ritüelleri esnasında ve Buddha'nın adını söylerken zamanı işaretler. Davullar, genellikle cennetsel tanrılar ile birlikte görülür. Ayrıca, Buddha ya da dharma için ortak bir metafordur. 'Dharma'nın büyük davulu' bir Buddha'nın sıfatlarından biridir, çünkü o canlıları sağlıklı eylemler yapmaya teşvik eder; kötü eylemleri ve şeytanları korkutur (Buswell-Lopez 2014: s. 739-740).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür sası keŋrek atlıg erdini öŋlüg erip sası keŋrek tutar sası keŋrek üniŋe tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz murçi vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A148-151) Sası Keŋrek/Murajā adlı Vajra tanrıçadır. (O) mücevher renginde olup kil davul tutar. Kil davul sesiyle donatılmışa tapınırız ve bununla gökyüzünü doldururuz. Murajā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.

---

[9] https://www.wisdomlib.org/definition/vamsha#buddhism (17.02.2021).

> *oom murçi vaçirini huŋ a tėp yaşıl öŋlüg keŋrek atlag teŋri kızın ündürüp murçi vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A615-618) Oṃ murajā vajriṇī hūṃ āḥ demek yeşil renkli ve kil davul adlı tanrıça oluşturmak için murajā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurca *sası keŋrek* 'kil davulu', *murçi* 'murajā, kil davulu', *keŋrek atlag teŋri kızı* 'kil davulu adlı tanrıça' anlamında olup karşılığı Skr. *murajā*'dır. Vajraḍāka-maṇḍala'da dördüncü sırada gösterilen tanrıçadır ve onun rengi duman rengi olup iki eliyle murajā aletini çalar. Çin koleksiyonlarında bulunmaz (Bhattacharyya 1958: s. 315).

İkinci gruptaki tanrıçalar dört dans tanrıçası olup bunlar yukarıda da belirtildiği üzere Lāsyā, Hāsyā, Gītā ve Nṛtyā'dan oluşmakla birlikte bazı Budist eserlerde ise Lāsyā, Mālā, Gītā ve Nṛtyā şeklinde sıralanır. Bu tanrıçalar birbiriyle bağıntılı karakterdedir ve bunların hepsi bir dramanın sahnelenmesinde veya eğlencelerde gereklidir. Bu dört tanrıçanın tümü Vajrayanā panteonunda popülerdir ve hem Sādhanamālā'da hem de Niṣpannayogavālī'da sayısız kez tanımlanmıştır. Çin koleksiyonunda Peiping'de bu tanrıçaların heykelcikleri bulunur. Bunlar genellikle kesik başlı çelenklerle süslenmiş olarak resmedilir, şiddetli bir karaktere sahiptirler ve Pratyāliḍha'da dans ederler (Bhattacharyya 1958: s. 312). Eski Uygurca metinlerde Hāsyā, Lāsyā, Gītā ve Nṛtyā sıralamasıyla yer alırlar.

> *vaçirlıg teŋri kızı erür külçirge atlıg kiŋşu hua öŋlüg erip külçire turur külçire turur ünke tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz hasya vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A151-156) Külçirge/Hāsyā adlı Vajra tanrıçadır. (O) krṃśuka çiçeği renginde olup kahkaha atıp durur. Kahkaha sesiyle donatılmışa tapınır ve gökyüzünü onunla doldururuz. Hāsyā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.

> *oom hasya vaçirini huŋ a tėp kızıl öŋlüg erip ėliglerin vaçir yudruk tügüp iki eŋsiglerinte tutup külçire turur külçirge atlag teŋri kızın ündürüp hasya vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A 618-623) Oṃ hāsyā vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) kırmızı renkte olup ellerini vajra yumruğu yaparak iki omuzlarında tutup gülen adlı tanrıçalar oluşturmak için hāsyā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurca *külçirge* 'kahkaha, gülümseme', *hasya* 'hāsyā, kahkaha', *külçirge atlag teŋri kızı* 'kahkaha adlı tanrıça' ifadleri, Skr. *hāsyā* 'kahkaha' ile gösterilir. Hāsyā genellikle ikinci sırada yer almasıyla birlikte Eski Uygurca metinde ise ilk sırada gösterilir. *Hāsyā*, ikonografilerde kadın olarak resmedilmesine rağmen, Vajradhātu-maṇḍala'nın on altı büyük Bodhisattvası arasındadır (Tanaka 2018: s. 145). Hint estetiğinin figürleri arasında sayılan *Hāsyā*, beyaz renk ve tanrı *Pramatha* ile ilişkilendirilir. Bu figür, zihnin coş-

kusuna yol açarken[10] aynı zamanda *Avalokiteśvara* ile de bağlantılıdır (Tanaka 2018: s. 192). Mālā ve Hāsyā genellikle birbirinin yerine kullanılabilmektedir. Vajradhātu-maṇḍala'da Mālā sunu tanrıçası olarak kullanılır, onun yerini uyuşmamalarına rağmen çoğunlukla Hāsyā alır (Tanaka 2018: s. 145). Ayrıca Bardo'nun üçüncü gününde tanrıça Dhūpā ile birlikte süslerin, kolye ve çelenklerin Bodhisattvası olan Mālā yani Hāsyā ortaya çıkar[11]. Tanrıça Mālā kırmızı renktedir ve iki eliyle mücevherlerden oluşan bir çelenk tutar. Peiping'deki Çin resim koleksiyonunda bulunur üç farklı heykelciği bulunur (Bhattacharyya 1958: s. 313).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür küvez atlıg kök öŋlüg erip küvezlenü turur küvezlenü turur etözlüg ır üniŋe tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz lasya vaçirini vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A156-161) Küvez/Lāsyā adlı Vajra tanrıçadır. (O) mavi renkli olup (cazibeli bir şekilde) dans edip durur. Cazibeli bedeni ve ılık sesle donatılmışa tapınır ve gökyüzünü onunla doldururuz. Lāsyā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.

> *oom lasya vaçirini huŋ a tėp kök öŋlüg erip çaŋ vaçırıg iki yan başlarınta tutar küvez atlıg teŋri kızın ündürüp lasya vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A623-627) Oṃ lāsyā vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) mavi renkli olup çan ve vajrayı iki yanında tutan cazibeli adlı tanrıçayı oluşturmak için lāsyā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurca *küvez* kelimesi 'gurur' (Wilkens 2021: s. 447) anlamında kullanılmakla birlikte burada 'cazibe, dans' ve *lasya* 'lāsyā', *küvez atlıg teŋri kızı* 'cazibe, dans tanrıçası', Skr. *lāsyā* 'cazibe, dans' ile ifade edilir ve Lāsyā ikonografilerde dört sunu tanrıçası arasında resmedilir (Tanaka 2018: s. 147). Lāsyā Budist metinlerde ilk sırada gösterilirken Eski Uygurca metinlerde ise ikinci sıradadır. Ayrıca Eski Uygurca metinde de görüldüğü üzere onun özelliği hem şarkı söylemesi hem de cazibeli bir şekilde dans etmesidir. *Lāsyā*, *ākāśacakra*'da bulunan 36 çift *Ḍākinī*'den biridir ve onun rengi koyu mavidir. Bunun yanı sıra *Lāsyā*, bir kadın ve bir erkek arasındaki karşılıklı çekimi ifade eder. Birinin zihninin diğeriyle karşılıklı olarak birleşmesidir yani bir erkeğin bir kadına ya da bir kadının bir erkeğe karşı duyduğu çekim gücünü belirtir[12]. Bardo'nun ikinci gününde *Lāsyā*, *Puṣpā* ile birlikte ortaya çıkar; insanın görme duyusuna hükmeder, dans ve mudrā yaparak tüm gözleri üstüne çekerek tezahür eder. Böylece bu tanrı-

---

[10] https://en.wikipedia.org/wiki/H%C4%81sya (20.02.2021).

[11] http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_Principle (20.02.2021).

[12] https://www.wisdomlib.org/definition/lasya (20.02.2021).

ça, baştan çıkarıcı kadının 'ilahi arketipi' olarak görülür ve kadınsılığın fiziksel güzelliğini, saygınlığını ve ihtişamını sergiler[13]. Lāsyā'nın yukarıda belirtildiği üzere koyu mavi olarak gösterilmesinin yanında kırmızı olarak da tanımlanır ve o gururlu bir şekilde iki eliyle Lāsyā hareketlerini yapar (Bhattacharyya 1958: s. 313).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür ıragu atlıg kün tugarıntakı teg öŋlüg erip … ırnıŋ çıŋırçaknıŋ üniŋe tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz giti vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A162-166) Iragu/Gītā adlı Vajra tanrıçadır. Yükselen güneşin rengindedir. Şarkı ve çıngırak sesiyle donatılmışa tapınır ve onunla gökyüzünü doldururuz. Gītā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.
>
> *oom giti vaçirini huŋ a tėp kızıl öŋlüg erip çıŋırgak koŋragu ıragu atlıg teŋri kızın ündürüp giti vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A627-631) Oṃ gītā vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) kırmızı renkli çıngırak çalıp şarkı söylemek adlı tanrıça oluşturmak için gītā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demelidir.

Eski Uygurca *ıragu* 'şarkı', *giti* 'gītā, şarkı', *ıragu atlıg teŋri kızı* 'şarkı adlı tanrıça', Skr. *gītā* 'şarkı'dır ve *gītā tṛṣṇā* 'arzu' ile karşılanır (Tanaka 2018: s. 109). Hint ve Budist külliyatta *devi gītā* veya 'tanrıçanın şarkısı', güçlü, her şeyi bilen ve tümüyle şefkâtli bir ilahi dişi tarafından yaratılan, kaplanan ve korunan evrenin büyük görünüşünü ifade eder. O, dünyanın annesi olarak bilinen *mahādev*i 'büyük tanrıça'dır. Kālī ve Durgā gibi vahşi ve korkunç Hint tanrıçalarının aksine o, iyi huylu ve güzeldir. Kendisi Maṇidvīpa olarak bilinen ve evrenin en üst noktasında bulunan 'mücevherli ada'da yaşar ve orada her zaman uyanık ve tetikte olarak dünyanın dertlerini gözlemler. O, hem bütünüyle aşkın hem de tamamıyla içkindir yani uzay ve zamanın ötesinde ve tüm varlıkların içinde bedenlenmiştir. O, *Śakti* olarak bilinen evrensel, kozmik enerjidir ve her şeyin içinde ikamet eden Kuṇḍalinī (yılan gücü) olarak belirlenen yönlendirici güçtür. O ebedidir, kökeni ve doğumu yoktur. Ancak dünyadakilere yardım etmek için sonraki çağlarda doğmuştur (Brown 1998: s. 1-3). Görüldüğü üzere dünyanın annesi olarak kabul edilen tanrıça *Gītā*, Eski Uygurca metinde de şarkı söyleyen bir tanrıça olarak gösterilir. Ayrıca onun rengi arzu ve şehveti uyandıran kırmızıdır. Bunun yanı sıra Bardo'nun dördüncü gününde şarkı ve ilahi söyleyen Bodhisattva olarak ortaya çıkar[14]. Başka bir metinde ise

---

[13] http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_Principle (20.02.2021).

[14] http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_Principle (20.02.2021).

onun rengi kırmızımsı beyaz olarak tanımlanır ve Hint gongu olan kaṁsī'yi çalmaktadır (Bhattacharyya 1958: s. 313).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür büdigçi atlıg markat öŋlüg erip büdiyü turur büdiyü adakın tegşürü tururug munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz narda vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A167-171) Büdigçi/Nṛtyā adlı Vajra tanrıçadır. (O) zümrüt renkli olup dans eder. Onun dansına, değişen ayaklarına tapınır ve gökyüzünü onunla doldururuz. Nṛtyā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.
>
> *oom narda vaçirini huŋ a tėp yaşıl öŋlüg büdigçi atlıg teŋri kızın ündürüp narda vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A631-634) Oṃ nṛtyā vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) yeşil renkli dansçı adlı tanrıça oluşturmak için nṛtyā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurcada *büdigçi* 'dansçı', *narda* 'nṛtyā', *büdigçi atlıg teŋri kızı* 'dansçı adlı tanrıça' ifadeleri, Skr. *nṛtyā* 'dansçı' ile ifade edilir. Budist metinlerde ve Eski Uygurca metinde dördüncü sırada gösterilir. Onun rengi alacalıdır ve iki eliyme vajrayı tutarak dans eder (Bhattacharyya 1958: s. 314). Bardo'nun beşinci günü tanrıça *Gandhā* ile ortaya çıkan *Nṛtyā*, usta eylemlerin gerçekleştirilmesi için gerekli olan meditasyonun tanrıçasıdır. Bu tanrıça, cinsel Maṇḍala ritüelinde gösterilen sekiz tanrıça arasında sayılmakla birlikte *yab-yum* konumundaki sekiz erkek Bodhisattva ile de ilişkilidir[15].

Üçüncü gruptaki tanrıçalar maṇḍalayı oluşturan tanrıçaları tanımlar ve bunlar dört ana noktada, Vajratārā'nın oturduğu nilüferin dört yaprağı üzerindeki dört tanrıçadır. Bunlar sırayla *puṣpātārā, dhūpātārā, dīpātārā* ve *gandhātārā* şeklinde sıralanır (Bhattacharyya 1958: s. 241).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür hua çeçek atlıg kürküm öŋlüg erip hua çeçek tutar hualıg yagmurug yagıdu oyun bediz … -ug munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz puşpam vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A172-176) Hua Çeçek/Puṣpā adlı Vajra tanrıçadır. (O) safran renkli olup çiçek[2] tutar. Çiçek yağmuru yağdırana oyun ve süslere tapınır ve gökyüzünü bunlarla doldururuz. Puṣpā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.
>
> *oom puşpam vaçirini huŋ a tėp yürüŋ öŋlüg hua çeçek atlag teŋri kızın ündürüp puşpam viçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A634-637) Oṃ puṣpā vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) beyaz renkli çiçek adlı tanrıça oluşturmak için puṣpā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

---

[15] http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_Principle (20.02.2021).

Eski Uygurca *hua çeçek* 'çiçek' ve *puşpam* 'puṣpā', *hua çeçek atlıg teŋri kızı* 'çiçek adlı tanrıça', Skr. *puṣpā* 'çiçek', Çin. 花華 *hua hua* 'çiçek, çiçekler' ile ifade edilir ve kelimeler lotusu ve ayinlerdeki çiçekleri sembolize eder. Bununla birlikte *Puṣpā,* Buddha ve Bodhisattvaların oturduğu lotus tahtını (Soothill-Hodous 1937: s. 280a) karşılamakla birlikte tanrıçanın da adıdır. Bu tanrıça Bardo'nun ikinci gününde Lāsyā ile birlikte ortaya çıkar. Çiçek tanrıçası olmasının yanı sıra görme ve görüş ile ilgili Bodhisattva'dır[16]. Ayrıca bu tanrıça doğu tarafında bulunan, beyaz ve güzel olan, om hecesinden doğan, çiçek çelenklerini taşıyan, iki kollu, tek yüzlü ve tüm süslerle bezenmiş olarak resmedilir (Bhattacharyya 1958: s. 241).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür tütsük atlıg tütün öŋlüg erip küli tutar tütsüklüg bulutka oyun bedizke tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz tupam vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A177-181) Tütsük/Dhūpā adlı Vajra tanrıçadır. Duman renginde olup tütsü çubuğu tutar. Duman bulutları ve süslemelerde donatılmış olana tapınır ve gökyüzünü onunla doldururuz. Dhūpā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.
>
> *oom tupam vaçirini huŋ a tėp kök öŋlüg tütsük atlag teŋri kızın ündürüp tupam vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A 637-641) Oṃ dhūpā vajriṇī hūṃ āḥ demek (kişi) mavi renkli tütsü adlı tanrıçayı oluşturmak için dhūpā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurcada *tütsük* 'tütsü, buhur', *tupam* 'dhūpā, tütsü', *tütsük atlag teŋri kızı* 'tütsü adlı tanrıça' ifadeleri Skr. *dhūpā* 'tütsü' ile karşılanır. Bardo'nun üçüncü gününde tanrıça Mālā/Hāsyā ile birlikte buhur taşıyan ve yakan bu tanrıça, hava ve koku tanrıçası olarak ortaya çıkar[17]. Güney tarafında bulunan, mavi renkli, çekici, tütsü çubuğunu taşıyan ve tüm süslemelerle süslenmiş olarak tanımlanır (Bhattacharyya 1958: s. 241).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür yula atlıg yaşın teg öŋlüg erip yula tutar yulanıŋ yarukıŋa oyun bedizke tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz tipam vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A182-186) Yula/Dīpā adlı Vajra tanrıçadır. (O) alev renginde olup kandil tutar. Kandil ışığı ve süslemelerle donatılmış olana tapınır ve gökyüzünü onlarla doldururuz. Dīpā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.
>
> *oom tipam vaçirini huŋ a tėp kızıl öŋlüg yula atlag teŋri kızın ündürüp tipam vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A 641-644)

---

[16] http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_Principle (20.02.2021).

[17] http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_Principle (20.02.2021).

Oṃ dīpā vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) kırmızı renkli kandil adlı tanrıça oluşturmak için dīpā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurca *yula* 'meşale, kandil', *tipam* 'dīpā, kandil', *yula atlag teŋri kızı* 'meşale, kandil adlı tanrıça', Skr. *dīpā* 'kandil'dir. Bardo'nun dördüncü gününde sonsuz beyaz ışığın meşalesini taşıyan Ālokā ortaya çıkar[18]. 'Işık, meşale' anlamına gelen *Ālokā* ile *Dīpā* birbirinin yerine kullanılabilmektedir (Tanaka 2018: s. 145). Batı tarafında bulunan, meşaleyi elinde taşıyan, sarı tenli, bol süslemeli ve sallanan küpeleri olan bir tanrıça olarak tanımlanır (Bhattacharyya 1958: s. 241).

vaçirlıg teŋri kızı erür edgü yıdlıg suv atlıg piryaŋgu hua öŋlüg erip yarımduk labay tutar edgü yıdlıg suvlug yagmurka oyun bedizke tükeligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz gantam vaçirini vaçira puçiti a huŋ (Kara-Zieme 1976: A186-191) Edgü Yıdlıg Suv/Gandhā adlı Vajra tanrıçadır. Priyaṅgu çiçeği renginde olup yarım deniz kabuğu tutar. Güzel kokulu yağmur suyuna ve süslemelerle donatılmış olana tapınır ve gökyüzünü onlarla doldururuz. Gandhā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.

oom gantam vaçirini huŋ a tėp yaşıl öŋlüg edgü yıd atlag teŋri kızın ündürüp gantam vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol (Kara-Zieme 1976: A644-647) Oṃ gandhā vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) yeşil renkli güzel kokulu denilen tanrıça kızını oluşturmak için gandhā vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurcadaki *edgü yıdlıg suv* 'güzel kokulu su, parfüm', *gantam* 'gandhā, parfüm', *edgü yıd atlag teŋri kızı* 'güzel kokulu adlı tanrıça' adlı ifadeler, Skr. *gandhā* 'güzel koku, parfüm'dür. Kuzey tarafında bulunan, elinde kokulu deniz kabuğu taşıyan ve kırmızı tenli bir tanrıça olarak resmedilir (Bhattacharyya 1958: s. 241). Gandhā sözüyle 'yanan tütsü çubukları, bir tütsü yakıcısı veya parfümle dolu bir deniz kabuğu' ifade edilmiş olup koku alma yetisi temsil edilir. Tibet çubuk tütsüsü; şifalı otlar, safran, sandal ağacı, tütsü, ödağacı, misk ve diğer kokulu maddelerle ve çeşitli formüllerle karıştırılıp bir ardıç tozu hamurundan elle oluşturulur. Birkaç dik tütsü çubuğu veya sarı pamuklu bir iplikle birbirine bağlanmış kalın yuvarlak bir çubuk kümesi, tahıl dolu bir kâse veya 'tahıl ambarı' kutusunda yanarken tasvir edilir. Toz hâline getirilmiş ardıç, geleneksel olarak tütsü kaplarında yanarken gösterilir ve bunlar, genellikle üç küçük ayak üzerinde duran bronz vazo şekilli kaplar olarak gösterilir. Deniz kabuğu da Budist sunak kabı olarak kullanılır ve bunların içi safran kokulu suyla veya safran, sandal ağacı, misk, kâfur ve hindistan cevizi gibi, kokulu beş madde

[18] http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_Principle (20.02.2021).

ile parfümlenmiş suyla doldurulur. Gül suyu, ödağacı ve champaka çiçek esansları da Hindistan'da 'kabuklu parfüm' (Śankhanakha) için sıvı olarak kullanılır. Tibet Tantrik ritüellerinde kullanılan birçok şifalı madde veya bitkide olduğu gibi, bakire veya ergenlik öncesi bir çocuk bitkileri seçmeli ve suyu doğal bir kaynaktan almalıdır (Beer 2003: s. 32-33). Burada deniz kabuğu da önemlidir. Erken dönem Budizmi'nde deniz kabuğu, Buddha'nın öğretisinin duyurulmasının sembolü olarak kabul edilir. Buddha'nın konuşma gücünün sembolü olarak gösterilen deniz kabuğu, dharmanın egemenliğini ilan eder, tüm kötü ruhları korkutur ve ayinlerde kullanılır (Beer 2003: s. 171). Ayrıca deniz kabukları ile kadın üreme organları arasındaki benzerlik; istiridyeleri, suları ve ayı birleştiren ilişkileri de ifade eder (Eliade 2017: s. 142-143).

Gandhā tanrıça Bardo'nun beşinci günü tanrıça Nṛtyā ile ortaya çıkar ve duyusal algıyı temsil eden bitkisel öz taşıyan duyguları simgeler[19].

Son grupta ise dört ya da beş duyuya sunulan tanrıçalar bulunur. Bu tanrıçalar genellikle rūpa, śabda, gandha ve rasa olarak gösterilirler ve dört kapının 'eşik muhafızları' olarak tanımlanırlar (Tanaka 2018: s. 122). Başka bir Budist metinde de *Rūpa* veya *Ādarśa, Rasa, Sparśa ve Dharmadhātu* olduğu belirtilmiştir (Bellini 2020: s. 7). Bunlar Eski Uygurcada farklılık arz ederler. Buna göre Eski Uygurcada ādarśa, piṇḍapāta, sparśa ve dharmadhātu şeklinde sıralanabilir.

> *vaçirlıg teŋri kızı erür közüŋü atlıg tokılıg körkle etözlüg küzki ay teg öŋlüg erip közüŋü tutar seviglig etözke itig tümegke tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup yapınur biz adrşa urupa vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A192-196) Közüŋü/Ādarśa adlı Vajra tanrıçadır. (Onun) iyi tasarlanmış güzel vücudu sonbahar ayının rengi gibi olup ayna tutar. Güzel bir vücut ve mücevherlerle[2] donatılmış olana tapınır ve gökyüzünü onunla doldururuz. Ādarśa vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.
>
> *oom adarşa urupa vaçirini huŋ a tėp yürüŋ öŋlüg erip közüŋü tutar öŋ vaçir atlag teŋri kızın ündürüp adarşa urupa vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A647-651) Oṃ ādarśa rūpa vajriṇī hūṃ āḥ diyerek beyaz renkli olup ayna tutar. Renk-vajra denen bir tanrıça oluşturmak için ādarśa vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demelidir.

Eski Uygurca *közüŋü* 'ayna' ve *adarşa* 'ādarśa', *öŋ vaçir atlag teŋri kızı* 'renk-vajra/ayna adlı tanrıça' ifadeleri, Skr. *ādarśa* 'ayna'dır. Budist literatürde genel olarak maṇḍala'daki tanrıça adlarında *ādarśa* yerine *rūpa* 'şekil'

---

[19] http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_Principle (20.02.2021).

yer alır (Tanaka 2018: s. 110). Burada *ādarśa* 'ayna' ile *rūpa* 'şekil' aynı şeyi ifade eder. Bu bağlamda ayna, kusursuz bir boşluğu ve saf bilinci simgeler. Ayna açık, parlak ve ışıltılıdır ve tüm olağanüstü görünüşleri tarafsız bir şekilde yansıtır. Ancak içinde ortaya çıkan görüntülerden tamamen etkilenmez ve tüm fenomenlerin özünde geçersiz olduğunu belirtir. Ayna, merkezinde ve ana yönlerinde olmak üzere beş küçük daire ile süslenerek tüm görünümlerin beş Buddha'nın bilgeliğine dönüştürülmesini simgeler. Bazı tanrılar, üç âlem ve zaman boyunca tüm varlıkların karmasını yansıtan bir 'sihirli aynaya' sahiptir. Ayna, hem görme yetisini hem de görme nesnesini temsil eder (Beer 2003: s. 19; 198).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür pinpat aş atlıg çapak hua öŋlüg erip pinpat aş tutar noş rasiyanlıg yagmurug yagıtu tururug munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz rasa vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A197-201) Piṇḍapāta Aş/Rasa adlı Vajra tanrıçadır. (O) japā çiçek renginde olup piṇḍapāta yiyeceğini tutar, Rasiyana[2] yağmuru yağdırana tapınır ve gökyüzünü onunla doldururuz. Rasa vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.

> *oom rasa vaçirini huŋ a tėp kızıl öŋlüg tatıg vaçir atlag teŋri kızın ündürüp rasa vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A651-654) Oṃ rasa vajriṇī hūm āḥ demek kırmızı renkli ve tat vajra denilen tanrıçayı oluşturmak için rasa vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demelidir.

Eski Uygurca *pinpat aş* 'sadaka yemeği', *rasa* 'rasa, tat', *tatıg vaçir atlag teŋri kızı* 'tat-vajra/ rasa adlı tanrıça' ifadelerinin karşılığı Skr. *piṇḍapāta* 'sadaka yemeği'dir (Buswell-Lopez 2014: s. 1702-1703). Fakat burada tanrıçanın asıl ismi Rasa'dır. Skr. *Rasa* 'tat' anlamında olup ayinlerde sunulan yiyecekleri ifade eder. Ayinlerde sunulan bu yiyecekler özellikle kâsenin sol veya sağ tarafında üç yuvarlak meyveden oluşan üçgen biçimindedir. Yapraklarla tek bir gövdede bulunan bu üç meyve, üç mücevheri yani 'Buddha, dharmayı ve saṃgha'yı ifade etmekle birlikte geçmiş, şimdi ve gelecekten oluşan üç zamanın Buddhalarını da temsil eder. Ayrıca Tantrik literatürde *rasa* terimi, 'meni ve cıva' ile eşanlamlı olarak kullanılır. Āyurveda geleneğinde de tatlı, ekşi, tuzlu, keskin, acı ve buruk olmak üzere altı çeşit tat bulunmaktadır ki bu tatlar Vajrayāna Budizmi'nde, beş Buddha ailesini ve altıncı veya ilksel Ādibuddha olarak tanımlanan Vajradhara'nın bilgeliğini ifade eder (Beer 2003: s. 33-34).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür ton kėdim atlıg markat öŋlüg erip ton kedim tutar ton kėdimke böritigke kuçmakka tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz sipiraşa vaçirini vaçira puçiti a huŋ* (Kara-Zieme 1976: A202-206) Ton Kėdim/Sparśa adlı Vajra tanrıçadır. Zümrüt renkli olup elbiselerle, dokunmayla, kucaklamayla donatılmışa tapınır ve gökyüzünü onunla doldururuz. Sparśa vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.

> *oom siparşa vaçirini huŋ a tėp yaşıl öŋlüg erip ton tutar böritig vaçir atlag teŋri kızın ündürüp siparşa vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A 654-658) Oṃ Sparśa vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) yeşil renkli elbise tutan dokunma vajra adlı tanrıçayı oluşturmak için, Sparśa vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ demeli.

Eski Uygurca *ton kedim* 'elbise' ve *sipiraşa* 'Sparśa, temas', *böritig vaçir atlag teŋri kızı* 'temas vajra adlı tanrıça' ifadeleri temas ile bağlantılı olarak, Skr. *Sparśa* 'temas' sözü ile karşılanmaktadır. Buradaki Eski Uygurca *ton kedim* 'elbise' ifadesi önemlidir. Çünkü Tantrik Budizm'de *Sparśa* özellikle ipeğin yumuşak pürüzsüzlüğünü ifade ederek duyusal olarak en hoş dokunma yeteneğini temsil eder. Ayrıca ipek, tanrısal olarak kabul edilir ve kişide cennet esintisinde yüzüyormuş gibi bir izlenim yaratır. İpek sunusu, beş gökkuşağı renginden biriyle renklendirilebilir. Bunlar beş elemente ve beş Buddha'ya karşılık gelen beyaz, sarı, kırmızı, yeşil ve mavidir (Beer 2003: s. 34-35). Bunların yanı sıra nidāna'nın altıncısı olan *Sparśa*, bir duyu organı ile bir duyu nesnesi arasındaki duyusal temasa atıfta bulunur ve bunlara karşılık gelen bir duyusal bilinçle sonuçlanır. *Sparśa* bedenin ve nesnenin fiziksel temasını ifade etmez. Bunun yerine, biliş sürecini harekete geçirerek, bilincin nesneye 'dokunmasını' sağlayan zihinsel etmeni karşılar. Altı duyu organı kesilirse temas da ortadan kalkar (Buswell-Lopez 2014: s. 2221).

> *vaçirlıg teŋri kızı erür nom uguşı atlıg kunt hua öŋlüg erip darma uday tutar ėliglig erip akıgsız meŋike tükelligig munı üze kök kalıkıg toşgurup tapınur biz darma tatu vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol bolar erür* (Kara-Zieme 1976: A207-212) Nom Uguşu/Dharmadhātu adlı Vajra tanrıçadır. Kunda çiçeğinin renginde olup Dharmodaya'yı tutan eli olup ölümsüz sevinçle donatılmışa tapınır ve gökyüzünü onunla doldururuz. Dharmadhātu vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ.

> *oom darma tatu vaçirini huŋ a tėp yürüŋ öŋlüg erip darma uday tutar nom uguşı vaçir atlag teŋri kızın ündürüp vaçir beklemeklig atlag mudurug kılıp ulug eŋreklerin suk eŋreklerin çıçamuk eŋreklerin kabşurup tike üçkil kılu darma vaçirini vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A 658-665) Oṃ Dharmadhātu vajriṇī hūṃ āḥ diyerek (kişi) beyaz renkli olup Dharmodaya'yı tutan Dharmadhātu-Vajra adında bir tanrıçayı oluşturmak için vajra sabitlemesi adlı mudrāyı yapıp başparmağı, işaret parmağı ve serçe parmağını birleştirip üçgen (şeklinde) dikerek Dharmadhātu vajriṇī vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli

Eski Uygurca *nom uguşı* 'dharma özü, kökü' ve *darma tatu* 'Dharmadhātu', *nom uguşı vaçir atlag teŋri kızı* 'dharma kökü vajra adlı tanrıça' ifadeleri, Skr. *dharmadhātu* 'dharma âlemi', 'gerçeklik alanı', 'dharma ögesi',

'dharma unsuru' olarak tanımlanır. On iki āyatana ve onsekiz dhātu'dan biri olan *dharmadhātu*, bir biliş nesnesi olan veya olabilecek her şeyi kapsar ve zihin tarafından algılanan bir dharmanın 'özüne' veya 'niteliğine' atıfta bulunur. Bu bağlamda *dhātu*, bazen farklı bir dharma'yı diğerinden ayıran 'sınır' veya 'tasvir' olarak tanımlanır. Abhidharmakośabhāṣya, duyum kümesini (vedanā-skandha), algı kümesini (saṃjñā-skandha), koşullandırma güçlerini bir araya getirmeyi (saṃskāra-skandha), tezahür etmeyen maddiliği (avijñaptirūpa) ve bu kategorinin koşulsuz dharma birleşenlerini (nirvāṇa) listeler. Mahāyāna'da *dharmadhātu*, tüm dharmaların etkinliğinin, yani evrenin gerçekliğinin sonsuz alanını ifade eder. Budist uygulamaların amacı, bu realiteyi tanımak ve bu âlemde yer almaktır. Yogatantra'da *dharmadhātu*; kozmolojik yapıdaki, ruhsal uygulama tarzlarındaki ve aydınlanmış varlıkların güçleri ve niteliklerindeki ikiliği, eşzamanlı olarak belirten kategoriler olan *vajradhātu* ve *garbhadhātu* âlemlerinden oluşur. *Dharmadhātu*'nun, kozmik Buddhası Vairocana'nın bedenininde gösterilir (Buswell-Lopez 2014: s. 671-672). Bu açıklamanın yanı sıra Yoni'nin (dişil organ) ortasında da aynı şekilde iki damar vardır. Bu damarlardan solda olanı sperma taşırken sağda olan damar ise âdet kanı taşır. İkisinin birliğinden *dharmadhātu* oluşur. Karman, rüzgârla ileri geri hareket eden tohum ile elde edilir. Tohumun yoni diyaframına, yani 'dharmaların kökenine' baktığı kesindir. Karın boşluğunun sağ tarafında yer alan *upāya*, 'kalça üzerinde oturanlar' ile karşı karşıyadır. Sol tarafta yer alan *prajñā* ise rahme bakar (Tsuda 1970: s. 220-221). Böylece cinsel birliktelik de gerçekleşmiş olur. Bu tanrıçanın elinde tuttuğu sembolik ifade, Eski Uygurcada *darma uday* 'dharmodaya' ile belirtilir ve Skr. *dharmodaya* 'gerçeğin kaynağı' olarak tanımlanır. *Dharmodaya*, belirli tanrıların ortaya çıktığı görselleştirilmiş zemini temsil eder ve üzerinde bir tanrının oturduğu ya da ayakta durduğu lotus tahtının altına yerleştirilmiş, aşağıya bakan bir üçgen, birbirine kenetlenen altı köşeli bir yıldız ya da aşağıya bakan üçgen bir vajra olarak tasvir edilir. Üçgen *dharmodaya* boşluktan, erken Hint alfabesinde üçgen bir harf şeklinde yazılmış olan E hecesinden üretilir. E hecesi, erken dönem Budist kutsal kitaplarının başlangıç ifadesi olan *evaṃ* kelimesini temsil eder. Hem Hindu hem de Budist tantrada aşağıyı gösteren bir üçgen 'dişi'dir ve tanrıçanın vajinasını ya da yonisini sembolize eder. Yukarı doğru bakan üçgen de 'erkek'tir ve tanrının liṅgamını veya penisini imgeler. İki karşıt eşkenar üçgenin iç içe geçmesinden oluşan birbirine kenetlenmiş altı köşeli bir yıldız, tanrı ve tanrıçanın birliğini ifade eder. Vajrayogini'nin dharmodaya'sı altı köşeli yıldız veya üç boyutlu altıgen şeklindedir. Bu altı köşeli yıldız, Vajrayogini'nin göksel sarayını oluşturur ve bu saray başlangıç noktasından yukarı doğru yükselirken kademeli olarak genişler. Bu da Vaj-

rayāna uygulamasının 'dereceli yolunu' sembolize eder. Dharmodaya'nın içi kırmızıdır ve büyük mutluluğu simgelemektedir; dışı ise boşluğu temsil eden beyazdır. Kesişen üçgenlerin her birinin üç açısal köşesi ise 'üç kurtuluş kapısı' olan 'neden', 'sonuç' ve 'olayların boşluğunu' belirtir. Dharmodaya'nın köşelerini oluşturan altı küçük eşkenar üçgen, altı pāramitā olan cömertlik, disiplin, sabır, çaba, yoğunlaşma ve bilgeği temsil eder. Üst ve alt köşeler boştur, olayların boşluğunu ve tüm varlıkların özverisini sembolize eder. Dört yan köşenin her birinde, saat yönünün tersine hızla dönen ve 'dört mutluluğu' temsil eden pembe 'sevinç tekerlekleri' vardır. Dört sevinç, Vajrayogini'nin 'iç yoga' görselleştirme uygulamasında, merkezî kanaldaki beyaz ve kırmızı bodhicitta damlalarının yükselişi ve inişiyle yaşanır. Beyaz damla, cinsel kanal çarkının merkezinde küçük beyaz bir sevinç çarkı şeklinde görselleştirilir ve hızla girdaplanarak büyük bir mutluluk hissine neden olur. Mutluluk arttıkça, beyaz sevinç çarkı göbek merkezinden yukarı doğru yükselir, burada dönmeye devam ederek artar. Daha sonra kırmızı damla, alında dönen kırmızı bir sevinç çarkı şeklinde görselleştirilir. Bu, mutlulukla taç merkezine yükselir ve ardından kalpte dönen beyaz damlanın hemen üzerine gelene kadar boğazdan aşağıya iner. Beyaz ve kırmızı damlalar daha sonra birbirine yaklaşır ve tek bir dönen damla hâlinde birleşir. Bu, boşluğun berrak ışığına dönüşene kadar boyutu giderek küçülen pembe bir neşe çarkı şeklini alır. Beyaz damlanın yükselişinden ve kırmızı damlanın dört kanallı cakra merkezinin (göbek, kalp, boğaz ve taç) her birinden aşağı inişinden doğan dört sevinç seviyesi olan sevinç (ānanda), mükemmel sevinç, en yüksek mutluluk (paramānanda), bırakma sevinci (viramānanda) ve doğuştan gelen sevinç (sahajānanda) ortaya çıkar (Beer 2003: s. 209-211).

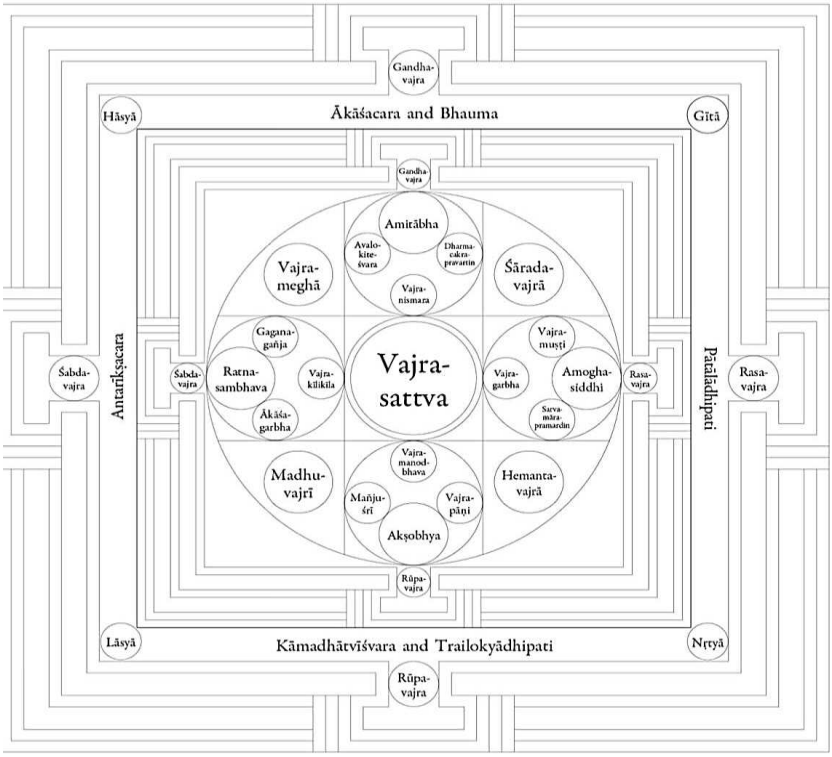
Eski Uygurca *vaçir beklemeklig atlag mudurug kılıp ulug eŋreklerin suk eŋreklerin çıçamuk eŋreklerin kabşurup tike üçkil kılu* 'vajra sabitlemesi adlı mudrāyı yapıp başparmağı, işaret parmağı ve serçe parmağını birleştirip üçgen (şeklinde) dikerek' olarak ifade edilen üçgen şekli Dharmodaya ile ilgilidir ve tanrıçalar, baş, işaret ve serçe parmaklarıyla üçgen yaparlar. Yukarıda da belirtildiği üzere aşağı bakan üçgen, kadını; yukarı bakan üçgen de erkeği simgeler ve maṇḍalanın ortasında yer alan iç içe geçmiş iki üçgen altıgeni oluşturur, bu da iç içe geçmiş kadın ve erkeği temsil eder.

Yukarıdan beri açıklanan tanrıçalar, cinselliği temsil eden bir ritüelin tanrıçaları olmakla birlikte aynı zamanda maṇḍalada yer alan tanrıçaları da ifade eder.

> *sekiz buluŋ yıŋaktakı dakinilarka yoga kaŋ yok erür* (Zieme-Kara 1978: 411-412) Sekiz yöndeki Ḍākinīlere Yoga-baba yoktur.

kapıgta buluŋta erteçi sekizegüniŋ darniları erür (Kara-Zieme 1976: A583-584) Kapı ve yönlere ulaşacak sekizinin dharanileridir.

Burada özellikle sekiz tanrıça ya da ḍākinī belirtilir ve bunlar yukarıda işaret edilen Lāsyā, Puṣpā, Mālā = Hāsyā, Dhūpā, Gītā, Ālokā = Dīpā, Gandhā ve Nṛtyā'dır. Bu sekiz tanrıça, cinsel birliktelikle daha kesin olarak *yab-yum* konumunda gösterilen sekiz erkek Bodhisattva ile de ilişkilidir[20].



Şekil 4. Vajrasattva Maṇḍala (Tanaka 2018: s. 122).

Maṇḍala'da yer alan kadınların/tanrıçaların her birinin mudrā hareketleri de vardır. Mudrā 'mühür veya mühürleme, damgalama için kullanılan herhangi bir araç, mühür yüzüğü' (Monier-Williams 1899: s. 822c; Uzunkaya-Ölmez 2016: s. 295) anlamında kullanılır ve bu mudrālar el ve parmak hareketleri olarak belirtilir. 'Mühür, işaret, sembol, amblem, kanıt, güvence, onaylama' anlamlarını ifade eden mudrā, çeşitli fikirleri gösteren

20 http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Ḍākinī_ Principle (21.02.2021).

el işaretleri olmanın yanında eldeki serçe parmaktan başlayarak başparmağa doğru her bir parmak sırayla toprak, su, ateş, hava ve uzay/eterden oluşan elementlerden birini temsil eder. Sol el dinginliği, sağ el ise ayırt etmeyi ve bilgeliği simgeler (Soothill-Hodous 1937: s. 203a-b).

> *anta basa yene oom sarva tatagada şiri çakira sanvara maṇḍala sarva bira yogini oom bini basirini huŋ a başlap altı yėgirmi teŋri kızlarınıŋ tapıgı üze yürektin belgürtüp ündürüp tapıngu ol yene çakiravart hanlarnıŋ yėti erdinileri üze tapınur men sakınıp lėnhua mudurnuŋ soŋınta öz öz mudurların kılıp darnıların sözlegül* (Zieme-Kara 1978: 1388-1396) Ondan sonra yine oṃ sarva tathāgata śrī Cakrasaṃvara maṇḍala sarva vira yogini oṃ vīṇā vajriṇī hūṃ āḥ ile başlayarak on altı tanrıçanın saygısı ile gönülden ortaya çıkartıp saygı göstermeli. Ayrıca Cakravārtin hanlarının yedi cevherleri ile saygı gösterdiğimi düşünüp lotus mudrānın sonunda kendi mudrālarını gerçekleştirerek dhāraṇīlerini söylemeli.

Eski Uygurca *Ein uigurisches Totenbuch* ve *Fragmente tantrischer Werke in vigurischer übersetzung* (BT7) metninde özellikle 'lotus mudrā'dan bahsedilmesi önemlidir. Çünkü Eski Uygurca *lėnhua mudur* 'lotus mudrā', Skr. *padma mudrā* olarak tanımlanır ve *padma*, Amitābha Buddha 'sınırsız ışık', meni ve boğazdaki ateş cakrasıyla ilişkilidir (Wayman 2009: s. 34). Ayrıca *padma/lotus* kadını temsil ederek doğurganlık ile de bağlantılıdır. Yine Tantrik Budizm'de de kadın genital organı olarak gösterilir. Durgun göletlerin çamurlu sularında açan lotus, saṃsāra kirliliğinden uzak, kurtulmuş zihnin saflığını ifade eder (Buswell-Lopez 2014: s. 1602-1603). Ayrıca Zimmer lotus çiçeğini, hayatın simgesi olarak görür ve lotusu, evrenin rahminin kapısı ya da geçidi, onun girişi ya da ağzı olarak kabul eder (2004: s. 104). Yukarıda da belirtildiği üzere Lotus, ilahi bir rahim veya vajina olarak hem Hindu hem de Budist tantrada güçlü bir cinsel simgedir. *Padma* ve *kamala*, yumuşak, pembe ve açık olan kadın vajinasının 'lotus' suyuyla eşanlamlı Sanskritçe terimleridir. Vajra ve padma'nın birliği, biçim ve boşluğun ya da araç ve bilgeliğin birleşmesi için cinsel bir simgedir. İçsel düzeyde bu birlik, psişik rüzgârların, kanal cakraların 'lotus'larını delip açan ince bedenin merkezî kanalına girmesini ve yükselmesini sembolize eder (Beer 2003: s. 7-8).

> *anta basa öz yürektin yeti erdinilerig kezigçe ündürüp ötüngü ol şlokların sözleyürte ayasın kögüzinte kavşurup oom sarva tatagadata ulatılarıg sözlemişinte ėliglerin tegzintürü lėnhua mudurın kılu öz öz mudurların tüge darnıların sözleyü ötüngü ol* (Kara-Zieme 1976: A669-675) Ondan sonra kendi yüreğinden yedi cevheri sırayla çıkartıp sunmalı. O ślokaları söylerken ellerini göğsünde kavuşturup oṃ sarva tathāgata'dan başka-

larını söylediğinde ellerini çevirip lotus mudrāsını yapmalı, (sonra) kendi mudrālarını bağlayıp dharanilerini söyleyip sunmalıdır.

On altı tanrıça, lotus mudrā ile ilişkili olarak yedi cevheri/mücevheri kurban olarak sunmalıdır. Bu yedi cevher hükümdar Cakravārtin'in yedi mücevheri olmakla birlikte Bodhisattvaların da bu yedi cevhere sahip olduğu bilinmektedir. Bodhisattva mücevherleri, aydınlanmanın yedi koludur. Tekerlek cevheri, farkındalığı; mücevher ya da inci cevheri, mutluluğu; kadın cevheri, boşalmayı; bakan cevheri, samadhi'yi; fil cevheri, öğretinin analizini; mükemmel at cevheri, çabalamayı; komutan cevheri, sakinlik ve sadakati ifade eder. Beden maṇḍalasında yogin, yedi aydınlanma koluna sahiptir (Wayman 2009: s. 107). Bu yedi mücevher/cevher aşağıdaki örneklerdeki gibi sıralanabilir.

alku edgün barmışlarka bo çakir erdinini ötünmekimiz üze sansarlıg tilgenig üzüp kesip nomlug tilgenig evirmekimiz bolsun oom sarva tatagada çakira ratna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol (Kara-Zieme 1976: A675-679) Şöyle söylemek gerekir ki cakra cevherini tüm Sugatalara (iyilikle varmışlara) sunarak saṃsāra tekerleğini kırıp dharma tekerleğini çevirebiliriz. Oṃ sarva tathāgata cakra ratna vajra pūjite āḥ hūṃ.

Eski Uygurca *çakir erdini* 'tekerlek cevheri', Skr. *cakraratna* 'tekerlek cevheri' anlamında olup 'bu tekerlek, dünyanın merkezi olan Janbudvīpa'da güneş gibi parlar. Tekerleğin bin dili vardır; bu diller bin Buddha'nın bin öğretisiyle bağlantılıdır. Ayrıca cakraratna, tanrıların kutsal savaş arabalarının tekerleğine benzer ve tekerleğin göbeğinde Cakravārtin'in dört ordusu olan süvari, piyade, fil ve savaş arabaları sembolü bulunmaktadır. Bu da Cakravārtin'in gücünü ve otoritesini belirtir' (Beer 2003: 37; Tokyürek 2019a: 192). Ayrıca cakra, canlıların saṃsāra dünyasından kurtulması için dharma'yı her yere yaymayı ifade eder. Böylece her canlı saṃsāra'nın doğum-ölüm döngüsünden kurtulur (Soothill-Hodous 1937: s. 445a; Tokyürek 2019a: s. 192). Eski Uygurca örnekte de görüldüğü üzere dharma tekerleğini her yere çevirerek bu içinde bulunulan saṃsāra döngüsünden tamamen kurtulmak amaç edinilmiştir.

burhanlarka birle yene oglanlarıŋa bo monçuk erdinini ötünmekimiz üze çıgayumuz emgekimiz üzülüp kesilip alku törlüglerke tükellig bolmakımız bolsun oom sarva tatagada mani ratna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol (Kara-Zieme 1976: A680-685) Bu inci cevherini Buddha ve onun çocuklarına sunarak fakirliğimiz (ve) ızdırabımız kesilebilir[2] ve (ayrıca) bizde her şey tam olabilir, bize her şey sunulabilir. Oṃ sarva tathāgata maṇi ratna vajra pūjite āḥ hūṃ.

Eski Uygurca *monçuk erdini* 'mücevher/inci cevheri', Skr. *maṇiratna* 'mücevher/inci cevheri' anlamındadır. 'Her şeyi elde etme taşı ya da cevheri olan *maṇi*; canlıların, öğreti sayesinde fakirliklerinden yani cehaletlerinden ve cehaletin vermiş olduğu ızdıraplarından kurtulacaklarını ifade eder' (Gakkai 2002: mani mad.; Tokyürek 2019a: 193). Eski Uygurca metinde de görüldüğü üzere kişi, bu cevheri sunduğu anda tüm fakirliklerinden kurtulur ve bu fakirlik de yukarıda da belirtildiği üzere cehaletten kurtuluştur. Bununla birlikte bu taş, 'her yeri aydınlatmak, arzuları söndürmek, bütün üzüntüleri yok etmek, tüm hastalıkları tedavi etmek ve vakitsiz ölümleri önlemek gibi sihirsel güçlere sahiptir' (Beer 2003: s. 38; Tokyürek 2019b: s. 193).

> *bo kız erdinini ötünmekimiz üze biligsiz biliglig karaŋgularımız tarıkıp pirtya bilge biligniŋ yörügin bilip ukup al atlıg bilge biligig berkdürmekimiz bolsun oom sarva tatagada magda ratna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A685-690) Bu kız cevherini sunarak, cehaletimizin karanlığı dursun. Prajñā bilgisinin yorumunu bilip upāya bilgisini kavrayabiliriz. Oṃ sarva tathāgata mughdā ratna vajra pūjite āḥ hūṃ.

Yedi cevherden üçüncüsü olan *kız erdini* 'kadın cevheri' ise, Skr. *mughdāratna* ve *strīratna* olarak anlamlandırılır ve 'değerli kraliçe'yi yani Cakravārtin'in eşini ifade eder. "Bu kadın çok güzeldir ve yüksek bir ahlaka sahiptir. Onun vücudu sandal ağacı gibi, nefesi de lotus çiçeği gibi güzel kokar. O, otuz iki tanrısal işarete sahiptir. Kraliçe genellikle on altı yaşında genç ve güçlü bir kadın olarak tasvir edilir ve sekiz özelliği bulunur. Bu özellikler; kadın sadıktır ve başkalarını arzulamaz, diğer kadınlardan eşini kıskanmaz; verimli bir rahme sahiptir, krallığındaki herkesin huzuru için çalışır; doğuştan kadınsı bilgeliği mevcuttur, o, daima doğru konuşur ve asla kimseyi suçlamaz; eşini ve başka erkekleri baştan çıkarmaz, o, asla yanlış düşünceye sahip değildir' şeklinde sıralanır" (Beer 2003: s. 40; Tokyürek 2019a: s. 195). Ayrıca Eski Uygurca metinde kadın cevheri olarak *prajñā* ve *upāya*'dan bahsedilmektedir ve *prajñā* kadın ile *upāya* da erkek ile ilişkilidir.

> *bo buryuk erdinini buşi bėrmekimiz üze iç … üç kölüŋüteki sakınu sözleyü yitinçsiz şazınıg berk yarp tutup alku edgülerke tükellig bolmakımız bolzun oom sarva tatagada mahaçan ratna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A690-690d) Bu bakan cevherini sadaka vermemiz ile … üç mezhepte bulunan düşünülmez ve anlatılamaz disiplini sağlamca[2] tutunup tüm iyilere katılın. Oṃ sarva tathāgata mahājana ratna vajra pūjite āḥ hūṃ.

Yedi cevherin dördüncüsü ise *buryuk erdini* 'bakan cevheri', Skr. *girtiratna, mahājanaratna* olarak gösterilir. "Buddha'nın kalıntılarına sahip olmayı; onun öğretilerine sahip çıkarak bu öğretileri yaymayı amaçlamayı ifade eder. Dharma'nın bakanı, gözeteni anlamındadır" (Soothill-Hodous 1937: s. 272a; Tokyürek 2019a: s. 196). Ayrıca bu "bakan, tanrısal göze ve güce sahiptir. Onun zekâsı, keskin bir bıçak gibidir. Bakan; sabır, sebat, asalet gibi değerlere sahip olup herkese güven veren biri olmalıdır" (Beer 2003: s. 40; Tokyürek 2019a: s. 196). Eski Uygurca metinde de görüldüğü üzere bu bakan, Budizm'in üç mezhebini başka dinlere karşı koruyan bir durumdadır.

> *bo yaŋa erdinini buşi bėrmekimiz üze yavız körümlerig arıtıp kiterip üzeliksiz kölüŋüke kölürüp alkunı bilteçiniŋ balıkıŋa barmakımız bolzun oom sarva tatagada hasti ratna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A691-695) Bu fil cevherini sadaka vermemiz üzerine kötü görüşleri arıtıp giderebiliriz. En yüksek taşıta yükselebilir ve her şeyi bilenlerin şehrine varabiliriz. Oṃ sarva tathāgata hasti ratna vajra pūjite āḥ hūṃ.

Yedi cevherin beşincisi *yaŋa erdini* 'fil cevheri', Skr. *hastiratna* 'fil cevheri' anlamındadır. Cakravārtin'in fili, dağ gibi sarsılmaz güce sahiptir (Beer 2003:s. 40; Tokyürek 2019a: s. 196). O, güçlü yapısıyla tüm yanlış görüşleri ortadan kaldırır.

> *bo yėg üstünki at erdinini buşi bėrmekimiz üze tugum ajunlug toortın otgurak ozup kutrulup ridi küü keligniŋ yėgin baştıŋın bulup burhanlar uluşıŋa barmakımız bolzun oom sarva tatagada turaŋa aşua ratna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A696-701) Bu en üstün at cevherini sadaka vermemiz üzerine doğum hayat şekli tuzağından kesinlikle kurtulabiliriz[2]. Büyülü güçlerin mükemmel ve en yükseğine ulaşabilir ve Buddhalar topluluğuna varabiliriz. Oṃ sarva tathāgata turaṅga aśva ratna vajra pūjite āḥ hūṃ.

Yedi cevherden altıncısı olan Eski Uygurca *at erdini* 'at cevheri', Skr. *aśvaratna* 'at cevheri' anlamında olup hızı nedeniyle tuzaklardan özellikle doğum tuzağından kurtulmayı ifade eder. Mükemmel at cevheri, Tibet Budizmi'nde tıp ve astrolojide kişisel canlılığın veya uyumun dört kategorisini tanımlar ve bunlar; yaşam enerjisi, sağlık, kişisel güç ve başarı ya da rüzgâr atı olarak gösterilir. Bu rüzgâr atı; hastalık, talihsizlik, şeytani ve gezegensel etkilerin neden olduğu tüm engelleri ortadan kaldıran pozitif enerji olarak bu dördünün birleşimini sembolize eder. Rüzgâr enerjisi, hayati enerjilerin süptil bedenin psişik kanallarından engelsiz hareketine eşit olup rüzgâr atı olarak zihnin üzerine binebileceği güçlü bir hareket akımı yaratır (Beer 2003: s. 41).

> *bo süü begi alpagut erdinini buşi bėrmekimiz üze nizvanilıg yagılarıg utup yėgedip adın keçiglig tırtılarıg kevmek kızgurmak kılıp küvenç yokay könültin öŋi ödrülmekte yėgin bulmakımız bolzun oom sarva tatagada kadga ratna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A702-708) Bu ordu komutanı cevherini sadaka vermemiz üzerine arzu (kleśa) düşmanlarımızı yenebiliriz[2]. Başka öğretilerin sahte öğretmenlerini zayıflatabiliriz. Kibirli[2] gönülden ayrılıp daha üstünün bulabiliriz. Oṃ sarva tathāgata khaḍgika ratna vajra pūjite āḥ hūṃ.

Cakravārtin'in yedinci cevheri Eski Uygurcada *süü begi alpagut erdini* 'ordu komutanı cevheri' olup terim Skr. *khaḍgikaratna* 'kılıç taşıyıcı cevher', *senāpatiratna* 'komutan cevheri' olarak gösterilir. Değerli general veya başkomutan; deri kayışlarla birbirine bağlanmış ince metal plakalardan dövülmüş eski bir savaşçının zırhını ve miğferini giyer. Sağ elinde kılıfsız bir kılıç, sol elinde ise saldırıları püskürtmeye hazır olduğunu sembolize eden bir kalkan kullanır. Altmış dört stratejik savaş sanatında ustalaştığı için, askeri hüneri, savaşta asla yenilmemesini sağlar. Savaşmaktan kaçınmasına rağmen savaşmak zorunda kalırsa da düşmanlarını yener. Onun iradesi, Cakravārtin'in iradesi gibidir. Bu komutan hakikat ve adalet için savaşır. Dharma'nın doğruluğu tüm âlemde tesis edildiğinde ve bilgelik ile şefkatin huzuru hâkim olduğunda, general zırhını çıkarır ve evine döner (Beer 2003: s. 41-42). Eski Uygurca metin incelendiğinde bu komutanın en büyük savaşı, aydınlanmayı engelleyen ihtiraslardır. Dolayısıyla Cakravārtin'in komutanının en büyük gayesi kurtuluşu engelleyen arzu düşmanlarını ortadan kaldırmaktır.

Tantrik Budizm'de Lotus/Padma mudrā; hayatı, yeniden doğumu, ölümsüzlüğü simgelemekle birlikte ona bağlı olan yedi cevher de canlının ya da kişinin kurtuluşa erişmesini sağlayan sunuları ifade eder. Özellikle maṇḍalada yer alan on altı tanrıça, Cakravārtin'in yedi cevherine sahip olmalıdır ve bu sayede kişi kurtuluşu elde edebilmelidir. Bu on altı tanrıça, lotus mudrā'dan sonra beş duyusal zevki ifade eden ve *kāmaguṇa* ile ilgili olan beş mudrā'yı da uygular. Bu 'beş duyusal zevk' Skr. *pañcakāmaguṇa* olarak ifade edilir (Buswell-Lopez 2014: s. 1622) ve Eski Uygurcada *bėş törlüg küsençig meŋiler* 'beş türlü arzulanan zevkler' ve *kama guna* 'kāmaguṇa' olarak gösterilir.

> *anta basa yüüz yügerü erser azu yürektin kezigçe bėş törlüg küsençig meŋiler ündürüp tapıngu ol* (Kara-Zieme 1976: A708-710) Ondan sonra eğer varsa veya (değilse) kalpten sırayla arzu edilen beş tür zevki çıkararak onlara saygı göstermeli.

Bu beş duyunun zevki; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma ile ilgilidir: 1. Görüş için ayna, 2. Ses için ud, zil, çan, 3. Koku için tütsü ya da parfüm dolu deniz kabuğu yakmak, 4. Tat için meyve, 5. Dokunma için ipek bir bez, bulunur. Bunlar, duyusal zevkler olarak, Budist ayinlerde barışçıl tanrılara adak olarak sunulur ve aydınlanmış varlıkları memnun etme arzusunu simgeler. Ayrıca adağı sunan kişi tarafından duyusal feragati temsil eder. Yine bu beş sembolik nesne, ayini yürüten kişiye de sunulur. Bu beş duyusal sunu, beş duyunun yetilerine bağlı olarak beş Buddha ile de ilgilidir. Vairocana, ayna ile sembolize edilen görme yetisi olarak şekli; Ratnasaṃbhava, ud veya zillerle ses yetisi olarak sesi; Amitābha, tütsü veya parfümlü bir deniz kabuğu ile koku yetisi olarak algıyı; Amoghasiddhi, meyve ile tat yetisi motivasyonu veya iradeyi; Akṣhobya, ipek kumaşla dokunma yeteneği olarak bilinci (veya şekli) temsil eder. Vajrayāna Budizmi'nde bu beş şehvetli sunu, tanrıçalarla ilişkilidir (Beer 2003: s. 27-28).

> *uz körkle köŋülke yaraşı öŋli bod sınlı tiziglerke tükellig alku buluŋ yıŋaklarta alku üdlerte kayu neçe yėg üstünki öŋler bar erserler kėrtgünç köŋülümüz üze tapınguluk oronlarka ötünür biz alıp teginip üzeliksiz yėg üstünki sidilarıg bėrü yarlıkazunlar tėp ayasın koyup kavşurup öŋnüŋ mudurın kılıp oom sarva tatagada urupa kama guna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A710-719) Kusursuz yüzler ve bedenlerin[2] süslemelerine sahip, tüm yönlerde[2] ve tüm zamanlarda en yüksek görüşleri var olanlara imanlı gönülllerimiz ile ibadet edilecek yerlerde ibadet ederiz. (İbadetimizi) kabul etsinler ve bize eşsiz yüce siddhiler versinler diye ellerini kavuşturup rūpa mudrāyı yapıp oṃ sarva tathāgata rūpa kāmaguṇa vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Beş kāmaguṇa'nın ilki Eski Uygur metinlerinde *öŋ mudur* 'rūpa mudrā' ve *urupa kama guna* 'rūpa kāmaguṇa' olarak ifade edilir. Skr. *rūpa kāmaguṇa*, özellikle küçük bir gümüş ayna veya sekiz kollu altın çark ile gösterilir ve bu da görme yetisini ve gözün duyu organını temsil eder. Ayna, şekli (veya bilinci) ve uzayı/boşluğu sembolize eder. Açık, paslanmaz ve parlaktır ve tüm olayları tarafsızlıkla yansıtır. Güzel ya da çirkin, doğası gereği iyi ya da kötü olsun, yansıma olarak ortaya çıkan her şeydir ve ayna, onlar üzerinde hiçbir yargıya varmaz. Ayna, içinde ortaya çıkan görüntülerden etkilenmeden, lekelenmeden ve değişmeden kalır. Benzer şekilde saf bilinç, içinden geçen düşüncelerin güzel veya çirkin, iyi, tarafsız veya kötü doğasından etkilenmez. Aynadaki yansımalar gibi, özleri de tözsüzdür ve yine de bilincin perdesi üzerinde veya aynanın boşluğunda tezahür etmeye devam ederler. Buddha'nın aydınlanmış zihni, tıpkı serapların ortaya çıkışına aşina bir çöl sakininin susuzluğunu asla gideremeyeceğini

bilmesi gibi, tüm olayları kendi doğasından yoksun olarak algılar. Aynanın beyaz ya da gümüş çerçevesi, Vairocana'nın biçim ya da bilinci, görme yetisi, her şeyi kapsayan bilgeliği ile ilişkilidir (Beer 2003: s. 29).

> *alku buluŋ yıŋaklarta alku üdlerte tutyaklıg tutyaksız edgülüg yėg üstünki savlar köŋülke yaraşı ünler neçe bar erserler kėrtgünç köŋülümüz üze tapınguluk oronlarka ötünür biz alıp teginip üzeliksiz yėg üstünki sitilarıg bėrü yarlıkazunlar tėp çaŋ vaçir tepretü oom sarva tatagata şabda kama guna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A719-727) Tüm yönlerde[2] ve tüm zamanlarda bağlanma ve bağlanmama (denilen) en üstün sözler ve gönle uygun sesler var ise imanlı gönlümüz ile ibadet edilecek yerlerde ibadet ederiz. (İbadetimizi) kabul etsinler ve bize eşsiz yüce siddhiler versinler. Çan ve vajrayı sallayıp oṃ sarva tathāgata śabda kāmaguṇa vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Beş kāmaguṇa'nın ikincisi Eski Uygurcada *çaŋ vaçir tepret-* 'çan ve vajra sallamak', *şabda kama guna* 'śabda kāmaguṇa' olarak gösterilir. Skr. *śabda kāmaguṇa*, genellikle ud, bir çift zil, çan, flüt gibi müzik aletleriyle ilişkilendirilir. Duyu yeteneği olan hoş sesin müzik ile bağlantılı olduğu kabul edilir (Beer 2003: s. 29).

> *alku buluŋ yıŋaklarta alku üdlerte uragasara atlag çintanlı agarta ulatı köŋülüg ögirtdürteçi kayu neçe edgü yıḍlar bar erserler kėrtgünç köŋülümüz üze tapıngulug oronlarka öṭünürbiz alıp teginip üzeliksiz yėg üsṭünki sitilerig berü yarlıkazunlar tep ayasın koyug kavşurup suk eŋreklerin ulug eŋrekke tegürüp yıḍlıg suv kudgulug yarımduk labaynıŋ mudurın kılıp oom sarva tatagada ganta kama guna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A728-738) Tüm yönlerde[2] ve tüm zamanlarda Uragasāra denilen Candana ve Agaru'dan başka gönlü hoşnut eden ne kadar güzel koku varsa, imanlı gönlümüz ile hizmet etmek için çeşitli yerlere (onları) sunarız. (İbadetimizi) kabul etsinler ve bize eşsiz yüce siddhiler versinler, diyerek avucunu göğsüne kavuşturup işaret parmaklarını başparmağa değdirip kokulu su dökmek için yarım deniz kabuğu mudrāsını gerçekleştirip oṃ sarva tathāgata gandha kāmaguṇa vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Eski Uygurca *labay mudur* 'deniz kabuğu mudrāsı', Skr. *śaṅkha mudrā* 'deniz kabuğu mudrāsı'dır. Bu mudrā'da başparmak, sağ elin dört parmağı ile sarılır ve aynı zamanda sol elin orta parmağına dokundurulur. İki el birlikte deniz kabuğu gibi görünür ve deniz kabuğu gibi olan el, göğüs kemiğinin önünde tutulur. Bu mudrā özellikle boğaz tedavisinde kullanılır (Hirschi 2000: s. 76). Eski Uygurca *yıḍlıg suv kudgulug yarımduk labay mudur* 'kokulu su dökecek yarım deniz kabuğu mudrāsı' ifadesi de deniz kabuğunun koku ile ilgili olduğunu göstermesi açısından önemlidir ve bu

mudrā, beş kāmaguṇa'nın üçüncüsü ile bağlantılıdır. Eski Uygurca metinlerdeki *ganta kama guna* 'gandha kāmaguṇa', Skr. *gandha* ile ilgilidir. Skr. *gandha*, koku yetisini özellikle de güzel kokuları ifade eder. Hint bölgesinde üç ayaklı sehpalar üzerine monte edilmiş olan deniz kabuklarında tütsüler önemli adaklar arasında sayılır. Budist adak ya da sunak kabı olarak kullanılan deniz kabuklarının içinde geleneksel olarak safran, sandal ağacı, misk, kâfur, hindistan cevizi gibi kokulu beş madde ile parfümlenmiş su kullanılır. Tibet Tantrik ayinlerinde kullanılan şifalı bitkilerden oluşmuş bu tütsüler, bakire ve ergenlik öncesi erkek çocukları tarafından seçilmeli ve toplanmalıdır. İkonografik olarak, parfümle dolu deniz kabukları sunu kâsesinin en sağına veya soluna yerleştirilir ve karşı taraftaki meyve sunusuyla dengelenir (Beer 2003: s. 32).

> *alku buluŋ yıŋaklarta alku üdlerte tatıgka küçke küsünke tükellig etözüg köŋülüg üklitdeçi kayu neçe yėg üstünki tatıglar bar erserler kėrtgünç köŋülümüz üze tapınguluk oronlarka ötünür biz alıp teginip üzeliksiz yėg üstünki sitilarıg bėrü yarlıkazunlar tėp ayıtı tėmişteki aşnıŋ mudurın kılıp oom sarva tatagata rasa kama guna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A739-745c) Tüm yönlerde 2 ve tüm zamanlarda tat ve güç2 yönünden mükemmel olan bedeni ve zihni sevindirecek (olan) ne kadar üstün tat varsa imanlı gönlümüz ile ibadet edecek yerlerde ibadet ederiz. (İbadetimizi) kabul etsinler ve bize eşsiz yüce siddhiler versinler, diye söyledikten sonra yiyecek mudrāsını yapıp oṃ sarva tathāgata rasa kāmaguṇa vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Beş kāmaguṇa'nın dördüncüsü Eski Uygurca metinlerde *aş muduru* 'yiyecek mudrāsı' ve *rasa kama guna* 'rasa kāmaguṇa' olup bu ifadeler, Skr. *rasa* ile ilgilidir. Skr. *rasa* da tat alma yetisini ifade eder. Konuyla ilgili daha önce açıklama yapılmıştır.

> *alku buluŋ yıŋaklarta alku üdlerte yılıg yumşak erip köŋülüg yaraşı etözüg köŋülüg ögirtdürteçi kayu neçe yėg adrok böritigler bar erserler kėrtgünç köŋülümüz üze tapınguluk oronlarka ötünür biz alıp teginip üzeliksiz sitilarıg bėrü yarlıkazunlar tėp iki ėligin kuçar osuglug böritigniŋ mudurın kılıp oom sarva tatagada siparş kama guna vaçira puçiti a huŋ tėgü ol* (Kara-Zieme 1976: A745c-748) Tüm yönlerde 2 ve tüm zamanlarda yumuşacık2 olup gönle uygun, gönlü ve bedeni hoşnut eden iyi ve mükemmel dokunuşlar varsa imanlı gönlümüz ile ibadet edilecek yerlerde ibadet ederiz. (İbadetimizi) kabul etsinler ve bize eşsiz yüce siddhiler versinler, diye iki elini birleştirir gibi dokunma mudrāsını yapıp oṃ sarva tathāgata sparśa kāmaguṇa vajra pūjite āḥ hūṃ, demeli.

Beş kāmaguṇa'nın beşincisi Eski Uygurca metinlerde *böritig muduru* 'temas mudrāsı', *siparş kama guna* 'sparśa kāmaguṇa' olup Skr. *sparśa* 'do-

kunma yetisi' ile ilgilidir. Burada yer alan beş kāmaguṇa aynı zamanda yukarıdaki beş tanrıça ile bağlantılıdır.

> *anta basa yüüz yügerü erser azu bilge biliglig mudura birle tözülü katılmaktın belgülüg bolmış meŋi üze* (Kara-Zieme 1976: A782-785) Ondan sonra, var olmak ise bilgelik mudrārasıyla ortaya çıkan mutluluk ile

Her ne kadar beş *kāmaguṇa* arasında sayılmasa da altıncı duyu olan *bilge bilig mudur* 'bilgi mudrāsı' bilinç ile ilişkilidir ve bu da yine yukarıdaki tanrıçalardan Dharmadhātu ile ilgili olmalıdır.

Yukarıdan beri anlatılan ve Eski Uygurcada *dakini* 'ḍākinī' olarak belirtilen tanrıçalar, genellikle insanlar tarafından belirtildiği gibi sadece fiziki güzelliği veya çekiciliği göstermez. Ḍākinīler, düşüncelerin ötesinde bir alan olan uzayda özgürce hareket etme yeteneğine sahiptir. Bu, kontrol altında, istikrarlı ve özgür olan farkındalık durumudur. Aynı zamanda Vajrayāna Budizmi'nde Ḍākinīler; pasifleştirme, zenginleştirme, mıknatıslama ve yok etme yeteneklerine sahiptirler ve onlar boşluk ve bilgeliğin birliğini temsil ederler (Simmer-Brown 2002: s. 236). Özellikle on altı tanrıçanın cinsellik töreninden sonra kadın ile erkek ya da anne ile baba cinsel birleşmeyi sağlayarak aşağıda da belirtilen mıknatıslama, yok etme gibi yeteneklerini ortaya koyarlar.

> *anta basa … erip tözi yok mantaltakı divatalarka köŋülüg tegürüp köŋülüg amırtgurgu ol törütgülük kezig erür* (Kara-Zieme 1976: A212-215) Ondan sonra … olup esası/tözü yoktur. Maṇḍaladaki Devatālara zihni yönlendirip zihni sakinleştirmektir. Yaratılacak aşama budur.

> *bışrunguluk kezigig bışrungalı küseser öznüŋ yürekteki huŋ ujiktin yaruk ünüp öz etöz hėruka ög kaŋtın başlap ėyin kezigçe mantalıg idişli tınlıglı yėrtinçüg yumkını yaruk yaşuk köŋüllermek kılıp* (Kara-Zieme 1976: A215-220) Uygulayacak seviyeyi uygulamak isterse kişinin yüreğindeki hūṃ hecesinden ışık çıkar. Kendi bedenini Heruka'nın anne babasından başlayarak sonraki seviyeye göre maṇḍalayı kapsayan ve canlandıran yeryüzünün her şeyini parlattığını[2] hatırlayıp.

Budizm'de cinsel birliktelik yoga ve simya ile ilişkilendirilir. Yoga'da ya da Budizm'de simya oldukça önemli bir yere sahiptir ve simyacılar nasıl değersiz bir madeni altına dönüştürmeyi amaçlıyorlarsa aynı şekilde 'yogin' ve 'yogini' de değersiz bedeni kutsal/tanrısal bedene büründürmeyi amaçlamaktadırlar. "Tantracı bakış açısına göre kişi, evrenlerin yaratılış ve yıkılışını seyretmeli ve en nihayetinde hem kozmosun hem de bedeninin ölümünü ve dirilişini kendinde deneyimlemelidir. Yoginin amacı tanrısal bir beden, bir hikmet bedeni inşa etmektir, bu da yaşarken kurtuluşa erişmeyi ifade eder" (Eliade 2013: s. 334). Ayrıca simyacının görevi toprağın

altındaki madenin oluşum sürecini hızlandırmak, onları zamanın yasasından kurtarmaktır. Benzer şekilde tantracı ve yogin de uygun tekniklerle kendi zamansal varoluşundan kurtulup ölümsüzlüğü ele geçirmeyi amaçlamaktadır (Eliade 2013: s. 349). Böylece simyacı ile yoginin uygulaması madde ile insanın fiziksel-psişik bedeni arasındaki gizli bir uyumu ortaya çıkarmaktadır (Eliade 2013: s. 345). Kısacası her ikisinin de görevi dönüştürmek, yani mevcut ontolojik düzeni değiştirmektir (Eliade 2013: s. 355). Ayrıca simya, bazı Tantra okullarına göre sekiz siddhi'den biri olarak kabul edilir (Eliade 2002: s. 49). Sonuç olarak yogin hem zamansal varoluştan kurtulur hem de tanrısal bedene kavuşur. Bu açıklamalar ışığında Buddha'nın bedeni Budist metinlerde genellikte altın ve vajra ile ilişkilendirilir.

> *vayragyabumi atlıg vayrag barmış öŋi orunlug onunç oruntakı bodisatavlarka şobak altun öŋlüg* öz *etözler altun öŋlüg ök yaruklar etözinte saçırayu üne turur körü kanınçsız körkle burhanlar körki ülgüsüz üküş kolti sanınça ezrua teŋriler kuvragı üze tegriglep tapıg udug agır ayag alu üzeliksiz üstünki yėg sukançıg noş tatıglıg nom tilgenin evire nom nomlayu yarlıkamışları közünür* (Kaya 2021: 8558-8569; Tokyürek 2018: 2802-2813) Vairāgyabhūmi adlı vairāg gitmiş farklı yerli onuncu yerdeki Bodhisattvalar śobhana altın renkli bedeninde ve altın renkli ışıklar bedeninde sıçrayıp yükselip durur. Görmeye doyulmaz güzellikteki Buddha sureti sayısız pek çok koṭi sayısınca Brahma tanrılar topluluğu ile çevrelenmiş saygı (ve) hürmetle, eksiksiz üstün yer hoş, tatlı[2] öğreti tekerleğini çevirip öğreti açıklayarak söyledikleri görünür.
>
> *etözüŋüz yaltrıyur altunlug tag yaşuyur teg* (Kaya 2021: 11889-11890; Ayazlı 2012: 1150-1151) Vücudun parlaklığı altın dağ gibi parlar.
>
> *yėg adrok vaçir etözüg* (Kaya 2021: 14944-14945) Muhteşem vajra bedeni".

Altın dünyada oksitlenmeyen, bozulmayan tek madendir. Ayrıca altın dünyanın enerji kaynağı olarak bilinmektedir. Simyacıların en büyük gayesi değersiz madenleri, cıva yardımıyla altına dönüştürmektir. Saf altın da Buddha'nın saf özünü ve bozulmayan yapısını ifade eder. Böylece değersiz bedenlere sahip olan canlılar da cıva yardımıyla altına yani Buddha'ya dönüşmeye çalışır. "Burada amaç ruhun tekâmülüne, kurtuluşuna ve özgürlüğüne erişmeye yönelik tinsel bir durumdur. Simyacının/yoginin amacı altınla aynı özden yapılmış ruhu/tözü kurtuluşa eriştirmektir. Hint kültüründe altın, ölümsüzlüğün simgesidir ve güneşe ait kusursuz tek madendir" (Eliade 2013: s. 342).

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere yine Budizm'de Buddha'nın bedeni vajra 'elmas' olarak da işaret edilir ve bu da Eski Uygurcada *vaçir*

etöz 'vajra bedeni' olarak ifade edilir. Tantracı Vajrayāna görüşüne göre, oluşum sürecinde bağışık, bozulmayan 'elmastan bir beden' sağlamak amaçlanmaktadır (Eliade 2013: s. 334). Vajra ya da elmas şekli bilgeliğin zarafetini temsil eder (Soothill-Hodous 1937: s. 120b). Ayrıca vajra, şeytanları kovan asa olarak resmedilmekle birlikte Buddha'nın fetheden gücünü de simgeler (Soothill-Hodous 1937: s. 200a). Böylece elmas, sertliği ve sabit duruşuyla Buddha'nın sarsılmaz bedenini, tözünü temsil eder.

Altın ve vajranın yanı sıra kükürt, cıva ve tuz gibi maddeler de simyada önemli yere sahiptir ve bunlar felsefe taşının oluşumunun, çoğalmasının ve yansımasının keşfini sağlar. Hindular, tanrının en kutsal adı olan *AUM* sözünü söylerler ve bu da yaratıcı, koruyucu ve yok edici özelliğine bağlı olarak Brahma, Viṣnu ve Śiva ile ilişkilendirilir. Bununla birlikte bu üç maden rajas, tamas ve sattva veya 'etkinlik, eylemsizlik ve barış'ı işaret eder. Kükürt, cıva ve tuz simyacının altınını üretirken rajas, tamas ve sattva prakṛiti'ye göre hareket eder (Achad 1972: s. 16).

> *anta basa yumkınıŋ tepreşmişin sakınmak erser sorınçan taş temür uşakların tepretmişke okşatı erür* (Kara-Zieme 1976: A220-223) Ondan sonra bütünün hareketinin temsili söz konusu olduğunda mıknatısın demir parçacıklarını hareket ettirmesine benzer.

Eski Uygurcadaki *sorınçan taş* 'mıknatıs' anlamında olup tanrıça-anne-kadını ifade eder. Yukarıda da belirtildiği üzere Ḍākinīlerin karakteristik özellikleri arasında mıknatıslama da vardır. Dolayısıyla tanrıça mıknatıs olarak belirtilebilir. Bununla birlikte Vajrayogini yani kadın, tutku ile ilişkilendirilir ve 'duygusal karanlığın yakıtını şiddetle yakan' olarak gösterilir. Onun tutkusu sıradan şehvetten kurtulmuş olarak düşünülür. Tutkulu görünümüyle erkeği mıknatıslar ve onu sarhoş eder (Simmer-Brown 2002: s. 143). Ayrıca Budizm'de *Kurukullā* da tutkuyu manyetize eden ve onu bilgeliğe dönüştüren başka bir Vajrayogini biçimidir (Simmer-Brown 2002: s. 146). Ḍākinīler, uygulayıcıyı uyanıklığa ve onun ilerlemesini engelleyen belirsizliklerin teslimiyetine çekerek manyetize edici özellik kazanırlar (Simmer-Brown 2002: s. 236).

Buradaki Eski Uygurca *temür uşakları* 'demir parçacıkları' ifadesi ise sakin bir şekilde duran tanrı-baba-erkeği işaret eder. Simyada demir, bakır, kurşun, kalay gibi madenler temel metaller olarak kabul edilir ve bunlar asil metaller olan elektrum, altın ya da gümüş hâline getirilir (Keyser 1990: s. 353). Böylece tutkusuyla mıknatıslama özelliğine sahip olan Ḍākinī, pasif durumdaki demir ya da demir parçası olarak adlandırılan Vajrayogin'i tüm

bedenine çeker ve pasifize olmuş erkek, Ḍākinī'nin tutku bilgeliğine sahip olur.

> *anta basa ol yaruklar berü yıgılu kelmek üze olar barça ėyin kezigçe taştınkı hėruka ög kaŋka siŋmek erser ınça kaltı tezek köne suvın yıgmışka okşatı erür* (Kara-Zieme 1976: A223-227) Ondan sonra ışığın arka arkaya bir araya toplanması ile her şey sırayla dıştaki Heruka'nın anne babasına batmasıyla ilişkili olarak tezeğin cıvayı toplamasına benzer.

Eski Uygurca metninde *köne suvı* 'cıva' ve *tezek* 'tezek, dışkı, gübre' ifadeleri bulunur ve *köne suvı* 'cıva' babayı, erkeği, *tezek* 'tezek, dışkı, gübre' ise anneyi, kadını temsil eder. Bu bağlamda Śiva-saṃhitā yoginin her türlü madeni kendi dışkısı ve idrarı ile ovalayarak altın yapabileceğini ileri sürmesi (Eliade 2013: s. 341; Eliade 2002: s. 50) oldukça önemlidir. Böylece cıva ve dışkı yani erkek ile kadının birleşmesinden teklik, tanrısallık ortaya çıkar, kısacası birlik elde edilir. Ayrıca cıva, simyada oldukça önemli bir madendir ve *Rasaratnasamuccaya* adlı esere göre uzun yaşamı sağlamak için altını yutmadan önce altını cıvayla arındırıp 'sabitlemek' gerekmektedir. Yine insanın kurtuluşu, bedenin istikrarına bağlıdır ve bu nedenle hayatı güçlendirip uzatan cıva bir kurtuluş aracıdır. Cıva (rasa), Śiva'nın özü ve tohumudur. Onun tanrıça yumurtası ile birleşmesi sonucunda insan ölümsüzleşir. Tantracı yaklaşıma göre cıva, üretici temel unsurdur ve Śiva'ya cıvadan 'fallus' yapmak için bilgiler verilmektedir. Çin simyasına göre de cıva, ejderha, sperm ve kan ile ilişkilendirilir (Eliade 2013: s. 343-352; Eliade 2002: s. 36). Śiva 'cıva tanrısı'dır. Kubjika Tantra'da, Śiva cıvadan dölleyici ilke olarak söz eder ve cıvanın altı kez sabitlendiğinde yani öldüğünde ortaya çıkan verimi över. Burada cıvanın sabitlenmesi; onun akışkanlığını azaltmak, psiko mental akışın, yani hiçbir değişimin ve oluşumun olmadığı bir durağan bilinç hâline gelişin paradoksal dönüşümüne eşdeğerdir (Eliade 2020a: s. 141-142). Aynı zamanda cıvanın sabitlenmesi gibi Tantrik Budizm'de de meninin sabitlenmesi gerekmektedir. Sabitlenen meni tüm oluşumları ve dönüşümleri durduracaktır, kısacası yeniden yaratılışı ortadan kaldırır. Bu bağlamda Buddha ya da Śiva, kozmik oyunun ortasında hareketsiz ve dingin duran saf ruhtur (Eliade 2013: s. 318; Eliade 2002: s. 54-55) ya da tözdür. Cinsel birleşmede nefesin tutulması, düşüncenin hareketsizliği ve spermin durdurulması eşittir (Eliade 2013: s. 311; Eliade 2002: s. 55). Bütün bu açıklamalarla birlikte Rasa ile ilişkilendirilen Rasāyana 'cıvanın yolu' olarak tanımlanır ve Āyurveda tıbbında gençleşmeyle ilgili bölümün adı da Rasāyana olarak gösterilir. Ayrıca hastalıkları iyileştirmek ve yaşlıları gençleştirmek için de simya ilminden faydalanılır (Eliade 2020a: s. 136). Cıva ile eş tutulan meni Eski Uygurca metinlerde *şukra* 'semen, meni',

Skr. *śukra* 'semen, meni' olarak gösterilir. Eski Uygurca metinde *śukra*'nın salınımıyla ve durdurulmasıyla ilgili ayrıntılı açıklamalar bulunmaktadır. Buna göre;

> *altınç öznüŋ altınta kaş kavşutında darmasanbava birle tütüş erürin köŋülkerip ol darma sanbavėnıŋ oturasında köŋülli yėėlli ikegütin belgülüg bolmış bir yaruk yaşuk ud burçakınça teŋlig şukra sakıngu ol* (Zieme-Kara 1978: 1076-1083) Altıncı, benliğin altında alnındaki kaşın birleşim yerinde Dharmasambhava ile birleşmiş olduğunu düşünmek gerekir. O Dharmasambhava'nın ortasında zihin ve rüzgâr/nefes ikisinin işareti olan parlak[2] bir bezelye büyüklüğünde śukra gördüğünü hayal etmelidir.
>
> *anta basa ol şukra siriŋ ok kılıp 'ezrua telükte turmışın sakınıp yėėlig tutgu ol* (Zieme-Kara 1978: 1083-1086) Ondan sonra śukra'nın vızıldayan bir ok gibi Brahma deliğinde durduğunu hayal ederek rüzgârı/nefesi tutmalısın.
>
> *anta basa ol ok yaŋlıg boguzta turmışın sakınıp yėėlig tutgu ol* (Zieme-Kara-1978: 1086-1087) Ondan sonra o ok gibi (olan śukra'nın) boğazda olduğunu hayal ederek, rüzgârı/nefesi tutmalısın.
>
> *anta basa ol ok yaŋlıg şukra yürek tuşında turmışın sakınıp yėėlig tutgu ol* (Zieme-Kara-1978: 1088-1090) Ondan sonra böyle śukra'nın kalp noktasında durduğunu düşünüp rüzgârı/nefesi tutmalısın.
>
> *anta basa ol ok yaŋlıg ol şukra kindikte turmışın sakıngu ol yėėl tutgu ol* (Zieme-Kara-1978: 1090-1092) Ondan sonra böyle śukra'nın göbekte durduğunu hayal edip rüzgârı/nefesi tutmalısın.
>
> *anta basa ol ok yaŋlıg ol şukra üç tamırnıŋ kabşutında turmışın sakınıp yėėlig tutgu ol* (Zieme-Kara-1978: 1092-1094) Ondan sonra böyle śukra'nın üç damarın birleşim yerinde durduğunu hayal edip rüzgârı/nefesi tutmak gerekir.
>
> *anta basa ol ok yaŋlıg ol şukra vaçir tüpinde turmışın sakınıp yėėlig tutgu ol* (Zieme-Kara-1978: 1094-1096) Ondan sonra böyle śukra'nın vajra dibinde durduğunu hayal edip rüzgârı/nefesi tutmalıdır.
>
> *anta basa ol ok yaŋlıg ol şukra vaçiranıŋ oturasında turmışın sakınıp yėėlig tutgu ol* (Zieme-Kara-1978: 1097–1099) Ondan sonra böyle o śukra'nın vajranın ortasında durduğunu hayal ederek rüzgârı/nefesi tutmalıdır.
>
> *anta basa bo ok yaŋlıg iyin kezigçe agtına agtına 'ezrua telüktin inip darma sanbavėta turmışın sakınıp kodgu ol* (Zieme-Kara-1978: 1099-1102) Ondan sonra tam da bu şekilde sırayla yüksele yüksele Brahma deliğinden inip Dharmasambhava'da durduğunu hayal edip bırakacaktır.

ança katın yėėl tutsar bo kezigte ança ok köŋülüg tiglėte kılgul bo dyanını bışrunsar köŋülüg bir uçlug kılıp uyur (Zieme-Kara 1978: 1102-1106) Rüzgârı/nefesi kaç kez tutarsan bu sırayla öyle zihni damlada tutarsın. Bu dhyāna'ya ulaştığında zihnini tek bir hedefe odaklar.

bışrunmaknıŋ belgüsi erser şukranı tartmak üze etöz isig üze toşup ulug meŋi tugar ters köŋül bir yintem kalır içtin sıŋar inyana bilge bilig tugar (Zieme-Kara 1978: 1106-1110) Gerçekleşmenin işaretine gelince śukra çekildiğinde vücut ısısıyla dolar ve büyük bir neşe doğar. Yanlış zihin, sonsuza kadar geride bırakılır. Jñāna bilgeliği içten doğar.

Yukarıdaki Eski Uygurca örneklerde sırasıyla nefesin tutulması ve meninin geri çekilmesi anlatılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Henri Maspéro, *Les procédés de 'Nourrir le Principe vital' dans la religion taoiste ancienne* adlı çalışmasında Çin soluma kuramlarını ve tekniklerini incelemiştir. Maspéro, çalışmasında *Ölümsüzler Kitabı*'ndan bahseder ve bu kitaba göre "Beyni onarmak için özü/meniyi geri getirme prensibinde öz'ün karıştırılması için cinsel ilişkiye girilmesi gerekir. Sonra, meni dışarı çıkacağı zaman, sol elin iki orta parmağıyla testislerin arkasından ve anüsün önünden hızlıca penis kavranmalı, kuvvetli bir şekilde sıkılmalı ve dişler gıcırdatılıp nefes verilmelidir. Bu esnada öz/meni salgılanarak dışarı çıkamaz ve penisten geri çekilerek beyne gitmek için yukarı çıkar. Bu sürece dair bilgileri ölümsüzler sadece birbirine aktarırlar ve kan içerek başkalarına aktarmamak için yemin ederler." Ayrıca Maspéro çalışmasında nefes egzersizi ve nefesin alınıp verilmesiyle ilgili olarak çeşitli hazırlıkların yapıldığını, bunlara katılabilmek için belirli gün ve zamanın olduğunu, öncesinde ve sonrasında yoğunlaşma hareketlerinin uygulandığını ifade eden pek çok bilgi verir. Bunun yanında en önemli şeyin de özün/meninin beyne kanallar vasıtasıyla yükseltilmesi olduğunu, söyler. Konuyla ilgili Maspéro, 5. yüzyıla ait 'Saf Aşkın Gerçek Adamının Biyografisi, Usta P'ei' adlı bir menkıbeden bahseder ve bu menkıbede spermin geri döndürülmesi konusunu beş tarif olarak gösterir. Buna göre, meditasyon esnasında beden tok ya da kirli olmamalıdır çünkü bunlar hastalığı artıran şeylerdir. Gece yarısı erkekler ve kadınlar 'ebedi yaşam' yöntemini uygulamalıdırlar. Bu süreç kesinlikle sırdır; sadece bilge adamlara aktarılmalıdır. Hayatın nefesini birlikte alan erkek ve kadınlar bu meditasyonda öz/meni ve kan ile beslenirler. Bu yang'ı artırmak için yin'in azaltılmasıyla ilgili bir süreçtir. Kurala göre uygulanırsa nefesler ve ruh hâlleri bir bulut gibi dolaşır. Öz/meni pıhtılaşır; ister genç ister yaşlı olunsun kişi yeniden gençleşir. Meditasyon esnasında bedenin ve dış dünyanın farkındalığı kaybedilmelidir ve şu dua okunmalıdır: "İlk baştaki beyaz metal meni (cıva), beş çiçeğime (beş iç organ) hayat saçsın. Merkezin sarı ihtiyar efendisi, ruhlarımı ahenk içine

sokup özüme düzen versin. En üstün yücenin büyük özü/menisi pıhtılaşıp aşkın olanı bir kemik gibi sertleştirsin. Daha üstü olmayan büyük hakikat'in altı nefesi içeriye yuvarlansın! Üstün öz, esrarengiz ihtiyar beynimi tamir edecek özü geri getirsin! (yin ile yang'ı) birleştirmemi sağlayın, dölüt erisin ve 'ben mücevherini' saklayayım." Dua sona erince, erkekler (zihinlerini), özü/meniyi sımsıkı koruyarak ve nefesi damıtarak cinsel organlarına sabitleyecek, nefes omurgayı izleyerek akımın tamamen ters yönünde Ni-houan'a varacaktır. İşte buna 'çıkış noktasına geri döndürmek' houan-yuan denir. Kadınlar ise zihinlerini ruhları besleyen ve hareketsiz bir ateşi damıtan nefesi iki memeden kalçalara indirip oradan da omurgadan yukarı çıkarıp Ni-houan'a götüren kalpte sabitleyeceklerdir. Buna da 'hakikati dönüştürmek' hua-çen denir. Yüz gün sonunda aşkınlığa erişilir. (Bu usul) çok uzun süre boyunca uygulanırsa, kendiliğinden kâmil insan olunur ve ömür ebedileşir. Bu ölmeme yöntemidir (Maspéro 1937: s. 385-387; 2016: s. 81-83), (Eliade 2013: s. 495-497).

Ayrıca Eski Uygurca metinde geçen *ezrua telük* 'Brahma deliği', Budizm'de Brahma deliğini ya da boşluğunu, omurga sütununu ifade eder. Brahmarandhra'da, 'Brahman'ın boşluğu'nda, başın tepesinde, her şeyin yaratılmamış, doğmamış ve ebedi kökeni olan güneşle aynı kökenli, parlak bir ışık noktası olarak ortaya çıkar (Snodgrass 1985: s. 317).

Cıva ve meni ile ilgili açıklamalardan sonra Eski Uygurca metinde yukarıda da belirtildiği üzere cıva erkeği temsil ederken *tezek* 'tezek, dışkı, gübre' ise kadını işaret etmektedir. Uygurca *tezek*, Skr. *purīṣa* 'dışkı', Tib. *dri chen*, Çin. 屎 *shi* olarak tanımlanır. Terim beş *amṛta*dan biri olarak gösterilir ve diğer *amṛta*lar 'meni, kan, idrar ve et'tir. Bunların tamamı *amṛta* yani ölümsüzlük yiyeceği/içeceği olarak kabul edilir (Buswell-Lopez 2014: s. 2807). Bu beş ölümsüzlük yiyeceği de 'dışkı, idrar, meni, âdet kanı, ilik' olarak gösterilir ve bunlar Vairocana, Akṣobhya, Amitābha, Ratnasaṃbhava, Amoghasiddhi'yi temsil eder (Wayman 2009: s. 34). Ayrıca Āyurveda ve Çin tıbbında da hayvanın pek çok parçası çare olarak kullanılmakla birlikte onun idrarı ve dışkısı da tedavi edici olarak kullanılmaktadır (Despeux 2017: s. 140). Kadının da tedavi edici özelliği vardır. Bunun yanı sıra Eski Uygurca metinde *tezek* 'dışkı, gübre'nin tam olarak hangi hayvanın dışkısını ifade ettiği bilinmese de muhtemelen Hint kültüründe önemli bir yere sahip olan sığır gübresi olması muhtemeldir. Sığır gübresi bereketi ve doğurganlığı ifade eder. Özellikle cenaze törenlerinden dönerken bir taşa, ateşe, ineğin gübresine, tahıla, susama ve suya dokunulmalıdır. Bütün bunlar cesetle bağlantı kuran doğurganlık sembolleridir (Gubernatis 1872: s. 49). Yani ölüm ile doğumun ya da kozmosun yıkılışı ile yaratılışı kadın ile

bağlantılıdır. Böylece kadının erkek ile cinsel birleşiminin sonunda evrenin ilk yaratıldığı ana dönülür. Bununla birlikte Malkuth çemberinin Malkuth'un kabukları veya dışkılar dünyası (büyük madde) olarak anıldığı ve kurtarılmamış kız olarak adlandırıldığı da bilinmektedir (Achad 1972: s. 24). Bu durumun Budizm açısından da düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü ayine katılan kişilerin tamamı tanrı ve tanrıçaların bedenlerine bürünseler de Buddha bedenine kavuşmayı arzulamaktadırlar. Bununla birlikte bu tarz törenler kutsal fahişelerce gerçekleştirilmektedir. Yukarıdan beri *tezek* 'dışkı, gübre' ifadesinin kadın ile eş tutulduğu ve tedavi edici bir değere sahip olduğu vurgulansa da aslında Eski Uygurca metinde değersiz bir maddenin cıva sayesinde altına dönüştüğü ya da değersiz olan kadın yumurtasının erkek menisi sayesinde altına dönüştüğü veya kadının kurtuluşa eriştiği de ifade edilmektedir.

> *anta basa ög teŋri kızı kaŋ hėrukaka siŋip kaŋ hėruka yme yıgılu 1 yüüzlüg iki koollug bolmak erser ınça kaltı müŋüz baka koolın butın yıgmışka okşatı erür* (Kara-Zieme 1976: A227-230) Ondan sonra anne olan tanrıça baba olan Heruka'ya batar. Baba Heruka'nın da toplanması ve onun tek yüzlü iki kollu olmasıyla ilgili olarak bir kaplumbağanın ayaklarını içeri toplamasına benzer.

> *anıŋ koyunınta ög vaçira varahi kızıl öŋlüg 1 yüüzlüg iki kollug oŋ ėliginte varvaskart tutup ontın sıŋar korkutu turur sol ėligi üze bėş rasiyanlar üze tolgurulmış kapala tutup kaŋnı kuça turur bėş kurug toklılar üze titimlig erip elig kurug toklılar üze monçuklug bėş törlüg süŋük itigler üze itiglig tümeglig* (Kara-Zieme 1976: A410-418) Onun koynunda anne Vajravārāhī kırmızı renkli bir yüzlü, iki kollu sağ elinde balta/bıçak tutup on yönü korkutur. Sol elinde beş rasayana ile doldurulmuş kapāla/kafatası kâsesi tutarak babayı kucaklar. Beş kuru kafadan (oluşmuş) taca ve elli kuru kafadan (oluşmuş) kolyeye sahiptir. Beş türlü kemik süslerle süslenmiştir.

Burada *ög teŋri kızı* 'anne tanrıça' ile *vaçira varahi* 'Vajravārāhī', tanrıça Vajravārāhī'yi ifade eder. Vajravārāhī, Tibet Budizmi'nin tanrıçalarındandır ve Heruka ya da Cakrasaṃvara'nın eşidir. Daha önce de bahsedildiği üzere Vajravārāhī, tipik olarak bir insan yüzü ile tasvir edilir, ancak yüzünün sağ tarafında görünen bir yaban domuzu başı, kısmen onun öfkeli yönüne katkıda bulunur. Genellikle kırmızı renkte, dans pozunda çıplak, Bhairava'nın vücudunda dururken tasvir edilir. Sağ elinde bir balta, sol elinde ise kafatası kupası tutar ve elli kesik kafadan oluşan bir çelenkle süslenmiştir (Buswell-Lopez 2014: s. 2508). Kemik takıları arasında beş kuru kafatasından oluşan bir taç ve oyulmuş küpeler, kolye, halhal ve ağartılmış insan kemiğinden yapılmış bilezikler yer alır. Eteği, kemik parçala-

rından oluşan göz kamaştırıcı bir kafestir ve dans ederken bunlar sallanır ve takırdar. Onun sağ elinde bıçak ve sol elinde de ölümsüzlük nektarı (amṛta) bulunur ve her ikisi de bilgeliğin sembolüdür. Vajravārāhī'nin çeşitli duruş şekilleri olduğu gibi özellikle Heruka'nın kucağındaki duruşunda sol bacak erkek beden üzerine bükülmüş, sağ bacak ise kadın bedenini bastırarak uzanır. Sağ elindeki bıçağı aşağı tutarken sol elini kaldırarak kafatasından ağzına kan/amṛta döker. Doğum ve ölüm ikiliğini elinde bulunduran kadın, erkekte şehvet, keşişte korku ve ihtiyat uyandırır. İffetli olduğunda hayırlı, cinsel olarak mevcut olduğunda tehlikeli ve yaşlı bir kadınken tehditkârdır (Simmer-Brown 2002: s. 131-132).

Eski Uygurca örnekte bulunan *münüz baka* 'kaplumbağa' ise Viṣnu'nun simgesi olmakla birlikte burada Heruka'yı simgeler. Kaplumbağa, bir Hint yaratılış efsanesine göre Viṣnu'nun on inkarnasyonundan biridir (Beer 2003: s. 9-10) ve Viṣnu okyanusun derinliklerinde kendini yüce kaplumbağa şeklinde gösterir (Beer 2003: s. 232). 'Kaplumbağa' anlamında olan Skr. *kāśyapa*, aynı zamanda kutup yıldızını da ifade eder. Ayrıca kaplumbağa ölümsüzlerin ve ölümlülerin atası olarak kabul edilir. Başka bir Hint yaratılış destanında da kaplumbağa aslında bir yumurtadır ve Prajāpati onu sulara attığında yumurtadan çıkan sulara değmiş ve kaplumbağaya dönüşmüştür (Chong 2018: s. 11). Burada sadece Heruka'nın bedeni şekil olarak kaplumbağa'ya benzetilse de aslında yaratılış destanına bağlı olarak denizin dibinden toprak getirmesi için gönderilen kaplumbağa ile de ilişkili olduğu ortadadır. Çünkü kaplumbağa da yaratılış destanlarında denizin dibine toprak getirilmesi için gönderilen hayvanlardan biri olarak gösterilir (Eliade 2005: s. 160). O halde Heruka ya da Viṣnu ilk yaratılışı sağlaması açısından burada önem kazanır. Bütün bunların yanı sıra Eski Uygurca metinde Heruka'nın kaplumbağa şekline bürünmesi, bindunun düşmesiyle ilgili olabilir. Bu düşme, dört sevincin bir kaplumbağa gibi yavaşça baştan cinsel organlara inmesine neden olur (Simmer-Brown 2002: s. 232).

> *anta basa kaŋ hėruka yme yürekinteki huŋ ujikke siŋip huŋ ujik yme ėyin kezigçe çekke siŋmek erser ınça kaltı yıçın oot birsi 1-siŋe siŋmişiŋe okşatı erür* (Kara-Zieme 1976: A231-235) O hâlde baba Heruka da kalbindeki hūṃ hecesine batıp hūṃ hecesinin de bindu'ya batması ise meşale ışıklarının arka arkaya batmasına benzer.

> *ikigünüŋ alınlarınta oom ujik tamgaklarınta a ujik yüreklerinte huŋ ujik sakıngu ol huŋ ujiktin yaruk ünüp öz töz orontın çakira şanbaranı alku burhanlar bodisatavlar üze kavzatılmışıg öz etöznüŋ öŋdüninte ötünüp kelmişin sakıngu ol* (Kara-Zieme 1976: A422-428) İkisinin alınlarındaki oṃ

hecesini, boğazlarındaki āḥ hecesini ve yüreklerindeki hūṃ hecesini hayal etmek gerekir. Hūṃ hecesinden ışık çıkıp töz yerinden Cakrasaṃvara ve bütün Buddhalar, Bodhisattvalar ile çevrilmiş kendi bedeninin önüne geldiğini hayal etmelidir.

Eski Uygurcadaki *oom ujik* 'oṃ hecesi'ni, *a ujik* 'āḥ hecesi'ni ve *huŋ ujik* 'hūṃ hecesi'ni ifade eder. Oṃ hecesi alında bulunur ve beş skandha'dan rūpa ile ilişkili olup Bodhisattva alanlarından da *sudurjayā* 'fethedilmeyen' ile ilgilidir (Wayman 2009: s. 221). Āḥ hecesi de gırtlakta bulunur ve o da beş skandha'dan *saṃjñā* ile bağlantılı olup Bodhisattva alanlarından da *arcişmatī* 'alevlenen' ile ilişkilidir. Hūṃ hecesi kalpte bulunur ve özellikle de beş skandha'dan da *vijñāna* ile bağlantılı olup Bodhisattva alanlarından da *pramuditā* 'mutluluk' ile ilişkilidir (Wayman 2009: s. 221). Ayrıca Oṃ androjini, Āḥ kadını, Hūṃ da erkeği ifade eder. Yine Oṃ bedeni, Āḥ dili, Hūṃ zihni simgeler. Bu da sırayla Nirmāṇa-kāya, Sambhoga-kāya ve Dharma-kāya ile bağlantılıdır. Aynı zamanda bu heceler, bedenin sağ, sol ve orta damarları ile de uyumludur (Wayman 2009: s. 179). Metinler, Heruka'nın kalp lotusunda (dharmacakra) hūṃ hecesi olduğunu ve eşi Vārahī'nin avadhūtī denilen ana damar şeklinde aynı yerde bulunduğunu söyler (Sugiki 2003: s. 200). Heruka ve Vārāhī'nin iç şekilleri burada açıklanmaktadır. Vasanta adı verilen kalp-lotus (dharmacakra) üzerinde bulunan *vīra* Heruka'ya atıfta bulunur. O hūṃ hecesidir (Sugiki 2003: s. 203). Aşağıda daha ayrıntılı şekilde açıklanacak olan bu hecelerde görüldüğü üzere hūṃ hecesi Heruka'yı diğer bir ifade ile erkeği simgeler. Onun büyük mutluluğa ve oradan da bindu noktasına ulaşması söz konusudur. Aşağıdaki tablo konuyu daha iyi açıklayacaktır.

Temel Yapı		
MERKEZ DAMAR	**SOL DAMAR**	**SAĞ DAMAR**
Oṃ	Āḥ	Hūṃ
Zihin	Dil	Beden
Androjin	Prajñā/kadın	Upāya/erkek
Tamas	Rajas	Sattva

Sonraki Yapı		
SOL DAMAR	**SAĞ DAMAR**	**MERKEZ DAMAR**
Oṃ	Āḥ	Hūṃ
Beden	Dil	Zihin
Prajñā/kadın	Upāya/erkek	Androjin
Tamas	Rajas	Sattva

Tablo 5. Damarlar ve Karşılıkları (Wayman 2009: s. 180; Wayman 1962: s. 90).

Metnin devamında yer alan Eski Uygurca *çek* 'nokta', Tib. *cheg* 'nokta, heceleri ayıran nokta' ve Skr. *bindu* 'nokta' (Kara-Zieme 1976: s. 41) olarak ifade edilir. Bindu yukarıda da belirtildiği üzere sperma ve kan arasında bir nokta (bindu) şeklinde bulunur (Tsuda 1970: s. 220). Budist tantrada, *bindu* bodhicitta'dır yani basit anlamıyla seminal sıvıyı belirtirken derin anlamda yanıltıcı dünyanın ve aydınlanmanın tohumudur. Bu Tantrik anlamda, bindu ya dişiden gelen kırmızıdır ya da erkekten gelen beyazdır.

Burada ilkel temel, zihnin boş ve yaratıcı olmasıyla birlikte sıradan ve aydınlanmış varlıklarda Dharmakāya olarak 'büyük mutluluğu' ifade eder. Bindu, tüm olayların nedensel anlamını ve onların özünü kapsıyor olarak anlaşılır. Tantrik fizyolojiye göre, bindu kanallarda (nāḍī) bulunur ve enerjilerin kontrolü (prāṇa) yoluyla meditasyon pratiğinde mutluluk kaynağıdır. Ayrıca ikonografik olarak bindu ünlülerin nazalizasyonunu (anusvāra) temsil etmek için harflerin üstüne yerleştirilmiş dairesel sembolün tepesinde kavisli bir çizgi olarak temsil edilir (Buswell-Lopez 2014: s. 350).

> *ol çek yme inçge bolup aŋ üzlünçüsinte közünmez bolmışın sakınmak erser ınça kaltı tuz suvka siŋmişinge okşatı erür yıgmamış tuştakı alku közünür büdigçi tümegiŋe kün teŋri orukıŋa suvnuŋ erkeçlenmişiŋe okşatı erür tözte büdigçike kün teŋrike taloy ügüzke okşatı erür* siŋip *közünmez bolmışı erser suv kaparması suvka siŋmişiŋe kök kalıkta yėli kögen közünmez bolmışıŋa okşatı erür* (Kara-Zieme 1976: A235-245) O noktanın (bindunun) aynı zamanda ince ve nihayetinde görünmez hâle geldiği fikrine gelince (bu) tuzun suya batmasına benzer. Kısa zamanda ortaya çıkan her şey dansçıların süslü giysileridir ve (bunlar) güneşin yoluna ve suyun dalgalarına benzer. Esasta dansçıya, güneşe (ve) okyanusa[2] benzer.

> Batmak ve görünmez olmak suda su kabarcığının batmasına (veya) gökkuşağının gökyüzünde görünmezliğine benzer.

Yine Eski Uygurca örnekte de görüldüğü üzere *tuz* 'tuz', *suv* 'su' ifadeleri kadın ve erkeği belirtmesi açısından önemlidir ve *tuz* erkeği, *suv* kadını simgeler. Genel olarak incelendiğinde tuz, her şeyin özü ve var olan her şeyin değişmez ilkesidir ve kükürt ile cıva üzerinde etkilidir. Böylece kükürt ve cıva tuzu olduğu gibi uçucu hâle getirir, tuz da onları kalınlaştırır ve sabitler. Tuz uygun bir sıvıda çözüldüğünde katı şeyleri çözer ve kıvam verir. Cinsel simyada da önemli yere sahip olan tuz, erkeğe bir çeşit mükemmelik verir. Ayrıca dünya tuzun doğasına sahiptir ve bu nedenle suda çözülür ve kalınlaşır (Weor 1954: s. 87). Tuzun hem eril hem de dişil olmak üzere iki niteliğinin olmasıyla birlikte Eski Uygurca metinde *tuz* ve *suv* kelimelerinden sonra *taloy ügüz* 'okyanus, deniz' ifadesinin kullanılmasından kaynaklı olarak buradaki *tuz* sözünü erkek olarak kabul etmek gerekir. Çünkü erkek tuz, deniz tuzu olarak kabul edilir (Weor 1954: s. 89). Eril tuz fazla kullanıldığında bedene zarar verirken dişil tuz bedene sağlık ve fayda sağladığı için simyacılar tarafından daha çok tercih edilmektedir (Weor 1954: s. 89). Yine Tibet tıbbında tuz ve su zihinle bağlantılı olarak beş öz arasında sayılır (Beer 2003: s. 200).

Yukarıda da belirtildiği üzere *suv* 'su' kadını simgeler ve tüm varoluşun kaynağı ve dünyanın temeli olarak gösterilir. Amṛta gibi ölümsüzlüğün iksiri olmanın yanı sıra yaratıcı enerjinin kaynağıdır ve tüm tedavilerin de esasıdır. Her kozmik tezahürün esası sudur, o başlangıçta vardır ve her devrin sonunda geri dönecektir. Su, yeniden yaratılışı simgeler, suya dalış kişiyi doğurganlaştırır ve su verimi, hayatın ve yaratılışın gücünü arttırır. Büyü törenlerinde tedavi edici özelliği vardır. Ayrıca ay ile de bağlantılıdır (Eliade 2005: s. 225-226). Bütün suların kökeni, göksel haoma'dır ve bu da gökyüzünden geldiğine inanılan 'hayat suyu'dur (Eliade 2005: s. 231). Ayrıca suyun tüm her şeyi temizleme özelliği bulunur. Suda her şey çözülür, her şekil bozulur, yaratılmış her şey varlığını kaybeder. Suya daldırılan hiçbir şey önceki hâlini devam ettiremez. Suya daldırma insan düzleminde ölüm, kozmik düzlemde ise periyodik olarak dünyayı ilksel okyanusta yok eden 'tufan'dır. Bütün şekli bozarak öncesinden tamamen uzaklaştıran su, arındırma ve yeniden yaratma gücüne sahiptir. Suya daldırılan her şey 'ölür' ve sonrasında ilk yaratılış anında olduğu gibi günahsız ve temiz bir şekilde sudan yeniden dirilir ve yeni bir evrimle yeni ve gerçek hayata kavuşur (Eliade 2005: s. 233). Böylece tuzun suda çözülmesi ve suyun içinde kaybolması gibi erkek de kadında kaybolduğunda asıl kurtuluşu elde eder. Burada artık tuzun ne varlığından ne de yokluğundan söz etmek

mümkündür. Tuz suyun içinde yok olmuş ve gerçek mutluluğu elde etmiştir. Aynı şekilde erkek de kadının içinde yok olmuş ve böylece sonsuz mutluluk elde edilmiştir.

> *sakıngu dyanı erser divatalarnıŋ yürekinteki urug ujiklerintin darninıŋ öŋi* (Kara-Zieme 1976: 251-252) Düşünce dhyāna'sı ise Devatāların yüreğindeki tohum hecelerinden (bīja) dhāraṇīnin rengi türetilmiştir.

Eski Uygurca *urug ujik* 'tohum hecesi', Skr. *bīja* ile karşılanır. Yukarıda Heruka'nın kök hecesinin hūṃ olduğu belirtilmişti. Burada da kalpte bulunan diğer tanrılar ve heceler önem kazanmaktadır. Konu ayrıntılı olarak daha sonra açıklanacak olmakla birlikte *divatalarnıŋ yürekinteki urug ujikleri* 'Devatāların yüreğindeki tohum heceleri' ifadesi kısaca açıklanmalıdır. Genel olarak metinlerden dört ḍākinī ile özdeş olan damarların kalp lotusundaki dört yönde dört yaprak üzerinde kaldığı anlaşılmalıdır. Tohum heceleri dört kökten biridir. Bu köklerin, beş Tathāgata'nın dördüne, yani *Vairocana* (oṃ), *Ratnasaṃbhava* (traṃ), *Amitābha* (hrīḥ) ve *Amoghasiddhi*'ye (khaṃ) atıfta bulunduğu düşünülmektedir. Çünkü kalp üzerindeki merkezî hece *huṃ* geri kalanının çıkarıldığı Vajra kökünün tohum hecesi ile uyumludur. Metinler, dört kafatası kâsesi ile aynı olan damarların kalpteki ara bölgedeki dört yapraklarında bulunduğunu ve tohum hecelerinin *māṃ, lāṃ, pāṃ* ve *tāṃ* olduğunu belirtmektedir. Bu tohumlar *Māmakī* (māṃ), *Locanā* (lāṃ), *Pāṇḍaravāsinī* (pāṃ) ve *Tārā* (tāṃ) gibi dört *vidyā*'dan meydana gelir. Bu vidyā'ların dört kafatası kâsesi ile ortak olması ara bölgede yerlerine yerleşmeleri gerçeğidir (Sugiki 2003: s. 200). Böylece merkezdeki hecenin dışında dört önemli kök hecesi bulunmaktadır.

> *şantiknıŋ yürüŋ öŋlüg erip monçukka okşatı tizilü ok tülüki teg* (Kara-Zieme 1976: 253-254) Śāntika'nın beyaz rengi olup boncuğa dizilmiş ok tüyü gibidir.

> *taştınkı belgüte bėş mahabut tözlüg yėėl körür suv mahabut tözi yürüŋ öŋlüg körmek üze şantiklıg iş sakınmak üze büter* (Zieme-Kara 1978: 774-776) Dış işaret olarak beş element esaslı rüzgâr görür. Su elementinin özü beyaz olarak görüldüğü için Śāntika eylemi düşünerek tamamlanmış olur.

Eski Uygurca metnin devamında *şantik* 'śāntika', Skr. *śāntika* 'pasifleştirme faaliyeti' ile ifade edilir ve Budist Tantra'da dört tür faaliyetten yani Skr. *caturkarman*'dan biri olarak gösterilir. Diğerleri ise refahı artırmak ve yaşamı uzatmak için uygulanan *pauṣṭika*, asilere boyun eğdirme faaliyeti ya da negatif güçlerin kontrolü olan *vaśīkaraṇa* ve son olarak da öldürme gibi şiddetli önlemleri ya da düşmanların yok edilmesini ifade eden *abhicāra*'dır. Pasifleştirme faaliyetleri engelleri ve hastalıkları ortadan kaldır-

mak için kullanılır (Buswell-Lopez 2014: s. 2035). Skr. śāntika, Çin. 扇底迦 *shandijia* aynı zamanda 'yatıştırıcı, kolaylık veya sessizlik üreten' anlamında olup Tantrik uygulamada felaketleri sona erdirmeye yarayan bir tören olaark da gösterilir (Soothill 1937: s. 325b). Eski Uygurca metinde belirtildiği üzere Śāntika'nın rengi beyazdır.

> *poştiknıŋ sarıg öŋlüg erip yalınayu turur çoglug yalınlıgın çuglamış kuş yükiŋe okşatı barmışın* (Kara-Zieme 1976: A255-257) Pauṣṭika'nın rengi sarı olup ışık[2] ile parıldar ve birbirine bağlanmış kuş tüyleri gibi hareket eder.

> *yėr mahabutlug yėėl sarıg öŋlüg körmek üze poştiklıg iş büter* (Zieme-Kara 1978: 777-778) Toprak elementinin rüzgârı sarı renkte görünerek Pauṣṭika eylemi tamamlamış olur.

Eski Uygurca *poştik* 'pauṣṭika', Skr. *pauṣṭika* 'çoğaltmak' anlamında olup yukarıda da belirtidiği üzere *caturkarman*'dan biridir. Pauṣṭika hem fiziksel hem de ruhsal uğurlu unsurları artırma yeteneğini vaat eder. Böylece zenginliği, refahı, zekâyı, ömrü, şöhreti ve güzelliği artırmak ve kıtlık ve hastalıktan kaçınmak için uygulanan törenlerdir (Buswell-Lopez 2014: s. 1681). Skr. *pauṣṭika*, Çin. 補瑟置 *busezhi* , 補瑟迦 *busejia* yukarıdaki anlamının yanında 'ilerlemeyi teşvik eden, canlandırıcı, koruyucu' olarak da tanımlanır (Soothill 1937: s. 437a). Eski Uygurca metinde Pauṣṭika'nın rengi sarı olarak gösterilir.

> *vaşikaranıŋ kızıl öŋlüg erip temir keşenke okşatı birsi birsiŋe ilişü tururın* (Kara-Zieme 1976: A257-259) Vaśīkaraṇa'nın rengi kırmızı olup demir zincir gibi birbirine zincirlenmiştir.

> *oot mahabutlug yėėl kızıl öŋlüg körmek üze vaşikaranlıg iş büter* (Zieme-Kara 1978: 778-780) Ateş elementinin rüzgârı kırmızı olarak görünerek Vaśikāraṇa eylemini tamamlar.

Caturkarman'ın üçüncüsü ise Eski Uygurca *vaşikara* 'vaśīkaraṇa', Skr. *vaśīkaraṇa* 'mıknatıslama' olarak gösterilir. Vaśīkaraṇa, asilere boyun eğdirme faaliyeti ya da negatif güçlerin kontrolü olarak tanımlanır. Ayrıca Vaśīkaraṇa fiziksel güç yoluyla elde edilebilmekle birlikte daha çok mantra'lar sayesinde oluşur. Böylece kişi ve durumlar üzerinde kontrol ve etki sağlanmış olur (Buswell-Lopez 2014: s. 2518). Bunun yanında Skr. *vaśīkaraṇa*, Çin. 鉤召法 *gouzhaofa* yararlı güçleri çağırmak ve etkilemek için yapılan bir uygulama olarak gösterilir (Soothill 1937: s. 392a). Vaśīkaraṇa'nın rengi kırmızıdır.

abiçaruknuŋ kara öŋlüg erip terk tavrak bartaçı yėg osuglug erürin (Kara-Zieme 1976: A259-261) Abhicāra'nın rengi siyahtır ve hızlı hareket eden mil gibi hareket eder.

kök kalıknıŋ yėėli kara öŋlüg körmek üze körmek yaratmaklıg iş büter (Zieme-Kara 1978: 780-782) Gökyüzünün rüzgârını siyah olarak görür, böylece görme eylemini tamamlar.

Caturkarman'ın dördüncüsü ise Eski Uygurca *abiçaruk* 'abhicāra'dır ve kelime Skr. *abhicāra* 'öfkeli eylem, boyun eğdirme' ile karşılanır. Abhicāra'da öldürme, büyüleme, felç etme, düşmanlık yoluyla zarar verme, uzaklaştırma ya da uzaklaşma, bastırma gibi eylemler söz konusudur (Buswell-Lopez 2014: s. 45). Wilkens kelimeyi Skt. *abhicāruka* ~ *ābhicāraka* 'yenme (bir Tantrik ritüelin adı)' (2021: s. 1) olarak gösterir. Bunun yanında Skr. *abhicāraka*, Çin. 降伏 *xiangfu* 'şeytan çıkarma, büyü, şeytanlara boyun eğdirme için yapılan büyü' olarak tanımlanır (Soothill 1937: s. 317b). Abhicāra'nın rengi siyahtır.

yėg üstünki sidiniŋ divatanıŋ öŋiŋe okşatı öŋlügin tizilü kaŋnıŋ agıztın ünüp ögnüŋ agızca kirip yürekinteki urug ujikke teginip [ögnüŋ bagasıntın][21] *ünüp kaŋnıŋ vaçir yolıŋa kirip yürekinteki urug ujikke kirip tegzinü tururın sakınıp darniların sözlegü ol* (Kara-Zieme 1976: A261-267) Mükemmel siddhi'nin ve Devatā'nın rengine benzer renkle dizilmiş. Babanın ağzından çıkıp annenin ağzına girerek yüreğindeki tohum heceye dokundu. Bhaga'dan çıkıp babanın vajra yoluna girip yüreğindeki tohum heceye girip ona değdiğini düşünerek dharanileri söylecektir.

ögnüŋ agızça kirip bagasıntın ünüp kaŋınıŋ vaçir yolıŋa kirip (Kara-Zieme 1976: J21-23) Annenin ağzına girip vajinasından çıkarak babanın vajra yoluna/penisine girip

öznüŋ yürekdeki huŋ ujiktin ujikler belgürüp kentü öznüŋ agıztın ünüp ögnüŋ agızça kizlek oronıntın ünüp kaŋnıŋ kizlek orontın kirip tegzinür (Kara-Zieme 1976: A435-439) Kendinin yüreğindeki hūṃ hecesinden heceler ortaya çıkar. (Yine) kendinin[2] ağzından çıkıp annenin ağzınca (hareket ederek annenin) gizli yerinden çıkıp babanın gizli yerine girerek dolaşır.

darni sözlemiş üdte hėrukanıŋ yürekindeki huŋ ujiktin darnilıg yaruklar ünüp vaçir yolındın barıp haimunuŋ padmasıŋa kirip agızındın ünüp üzüksüz monı teg tegzinip bo yaruklarka bodisatavlarka tapıg udug kılıp yanıp kelip bo darnilıg yaruklarka siŋdi sakıngu ol darnilıg tapıg tükedi (Zieme-Kara 1978: 1360-1369) Dhāraṇileri konuştuktan sonra, Heruka'nın kalbindeki hūṃ hecesinden dhāraṇi ışıkları yükselip vajra yolundan

---

21 Tarafımızca eklenmiştir.

Vārāhi'nin Padmasına girip ağzından çıktığını onların sürekli bu şekilde hareket edip bu ışıklara Bodhisattva ibadet[2] ederek tekrar gelip bu dhāraṇili ışıklara battığını düşünerek dhāraṇi sunusunu tamamladı.

Eski Uygurca *baga* 'bhaga', Skr. *bhaga* 'dişil üreme organı' (Kara-Zieme 1976: s. 85) ve *ögnüŋ kizlek oronı* 'annenin gizli yeri', 'dişil üreme organı, vajina'yı belirtir. Ayrıca yukarıdaki *haimunuŋ padması* 'Vārāhi'nin Padması' ifadesindeki *padma* dişil üreme organıyla bağlantılıdır. Skr. *padma* 'lotus çiçeği' anlamında olup lotus da vajinayı ifade eder. Yine Eski Uygurca *vaçir yolı* 'vajra yolu' ve *kaŋnıŋ kizlek oronı* 'babanın gizli yeri', 'eril üreme organı, penis'i karşılar ve vajra erillik organıdır (Beer 2003: s. 169) ve Tantrik Budist metinlerinde genellikle eril organı vajra ile simgelenir. Bununla birlikte eril üreme organı Skr. *kulisa* ile de ifade edilir. Tantrik Budizm'de eril ve dişil organlar Evaṃ hecesiyle gösterilir ve özellikle Hevaja-tantrada Evaṃ hecesi Buddha ve Ḍākinīlerin ikisini bir arada ve onları büyük mutluluk içinde tasvir eder. Merkezinde Vaṃ hecesiyle süslenen E harfi mutluluk meskenidir ve tüm Buddhaların özellikle de maṇḍala'nın aydınlanmış varlıklarının zenginliğinin yuvasıdır. Ayrıca, 'dharmanın gizli öğreti yeri'ni ifade eden E harfi *bhaga*'yı yani 'dişil organı' simgelemekle birlikte *dharmodaya* 'doğanın kaynağı' ile de ilişkilendirilir. Vaṃ ise *kulisa* (eril organ)'dır ve Tantra'nın Vajradhara ve Heruka olarak öğretmen şeklinde öne sürdüğü kişilerdir (Simmer-Brown 2002: s. 103-104; Wayman 2009: s. 172). Bununla birlikte E 'içgörü' (prajñā) ve 'boşluk' (śūnyatā) ile ilgiliyken Vaṃ ise 'araç' (upāya) ve 'büyük merhamet' (mahākaruṇā) ile bağlantılıdır. Bu ikisi yani E-vaṃ bindu'yu oluşturur. Yine E harfi, annenin *bhaga* yerini (ādhāra), (Tib. *yum gyi bha-ga rten*), Vaṃ ise babanın *vajra* yerini (adheya) (Tib. *de la brten pabi yab kyi rdo rje*) işaret eder (Wayman 2009: s. 172). Böylece Eski Uygurca *ögnüŋ kizlek oronı* 'annenin gizli yeri' ifadesi Skr. *ādhāra* ile *kaŋnıŋ kizlek oronı* 'babanın gizli yeri' de Skr. *adheya* ile ifade edilir. Ayrıca E-vaṃ'ın işaret ve mudrālar ile bağlantısı bulunmaktadır ve bu işaretler şekil olarak cinsel organları temsil eder. Cakralarla ilişkilendirilen bu şekiller, üçgen ve çemberlerdir. Tsoṅ-kha-pa'ya göre, E-vaṃ'ın üç farklı anlamı daha vardır. E-vaṃ'ın ilk anlamı, Tantra'nın nidāna'sının gerçek anlamıdır. Hem Guhyasamāja-tantra hem de Hevajra-tantra, 'Böylelikle bir ara benim tarafımdan duyuldu. Bhagavat, tüm Tathāgata'nın bedeninin, konuşmasının ve zihninin özü olan elmas hanımların bhagalarında yaşıyordu.' şeklindeki cümle ile başlar. Bu bhagalar, sırasıyla göbek, kalp, boyun ve baş cakralarıyla ilişkilendirilen dört tanrıça Locanā, Māmakī, Pāṇḍara ve Tārā'ya aittir. E-vaṃ'ın ikinci anlamı, 'içgörü' ve 'araç' veya diğer bir anlamda 'boşluk' ve 'şefkat' birleşimidir. Bu birleşim, erkek ve kadın yönlerini içerir, ancak bu sıradan evliliğin birliği değildir. Yukarıda bahsedildiği

gibi birlik, bindu'yu oluşturur. Bu, beyaz (erkek) ve kırmızı (dişi) elementlerden oluşan mistik androjen elementtir ve normal işlevi vücudun merkezî kanalında (omurgada olduğu düşünülen) yükselip alçalmaktır ve bu da bilinç durumuna neden olur. Tsoṅ-kha-pa, genellikle bindu'dan rüzgârlar ve sadece akıldan (vāyu ve cittamātra) oluştuğu için söz eder ve bazen 'sadece akıl' yerine 'algılama' (vijñāna) kelimesini kullanır. Burada, rüzgârlar 'araçlar' ve 'içgörü' de akıl veya algı kategorisindedir. Bindu aynı zamanda *bodhicitta* 'aydınlanma zihni' olarak da adlandırılır. Üçüncü anlamda ise işaretler olarak dış E-vaṃ, Tibet sanatında tanrı ve tanrıçanın sembolik baba-anne (yap-yum) birliği anlamındadır. Yine işaretler olarak iç E-vaṃ ise E üçgeni baş ve göbek cakrası ile prajñā'yı, Vaṃ dairesi de kalp ve boyun cakrası ile upāna'yı belirtir (Wayman 2009: s. 172-174). Sonuç itibariyle E-vaṃ kadın ve erkeğin birliğini ifade eder. Evaṃ'ın tohum hecesiyle dişil ilke için ikili olmayan bilgelikten nüfuz eden içgörü bilgeliğine bir geçişi vardır. Dolayısıyla bilgelik daima dişil ve eril ilkeler arasındaki etkileşimi aktif şekilde belirtir (Simmer-Brown 2002: s. 104). Böylece Eski Uygurca metin sırayla takip edildiğinde babanın ağzından → annenin ağzına girmek → annenin yüreğindeki tohum hecesine dokunmak, sonrasında da annenin dişil organından → babanın eril organına girmek → babanın yüreğindeki tohum hecesine dokunmak, söz konusudur. Burada boğaz, kalp ve göbek cakralarından bir geçiş söz konusudur ve daha sonra muhteşem bir ışık ortaya çıkar. Eski Uygurca metin incelendiğinde anne ve babanın birleşmesinden sonra bir ışık belirir. İşte bu ışık kişinin hem kendinin hem de tüm canlıların tüm kötü eylemlerini ortadan kaldırır, yok eder.

> *yaruk üze öznüŋ alku kamag tınlıglarnıŋ ayıg kılınçların örtüglerin arıtıp alku burhanların atişditların kentü öznüŋ könjüllüg kezigince siŋürü turur sakınıp* (Kara-Zieme 1976: A440-445) Işık sayesinde kendinin ve bütün[2] canlıların kötü eylemleri temizlenir ve örtüleri (ortadan kalkar). Bütün Buddhaların adhiṣṭhitaları/bereketleri olur. Kendi benliklerininin anlam çizgilerine battıklarını düşünüp

Cinsel birleşmeden sonra ortaya çıkan ışık, çeşitli evrelerden sonra oluşan zirve noktadır, başka bir deyişler *turīya* hâlidir. Münzevi uygulamalarda fizyolojik manipülasyon dört cakralık sistemdeki dört bilinç hâli ile ilişkilidir (Wayman 2009: s.175). "Tantrik literatürde önce *puruṣa*, göbekte uyanma hâli, boğazda uyku hâli, kalpte rüyasız/derin uyku hâli ve başta *turīya* hâlinde bulunur. Ruhun üç boyutunu aşan ve *turīya* hâline geçen kişi kurtuluşu elde eder. Dördüncü hâl, *samādhi*'ye denk düşer. Hiçbir özel vasıflandırması olmayan bütüncül ruhun durumudur ve bu bütüncüllük, kozmolojik düzeyde hem dört yugayı hem de yeniden ilk birlik hâliyle bütünleştiren ebediyeti kapsayan eksiksiz bir döngüyü temsil eder. *Turīya*

ve *samādhi* farklılaşmamış birlik içindeki ruhu temsil eder" (Eliade 2013: s. 165-166). Tsoṅ-kha-pa'ya göre kişi uykuya daldığında rüyayı hem görür hem görmez. Rüyasız derin uyku anında aklın temeli olan bodhicitta'nın beyaz ve kırmızı unsurları kalpte kalır, böylece zihin kalpte tutulur. Rüya anında, bu iki unsur boğazda kalır, bu nedenle zihin boğazda tutulur. Kişi uyumadığı anda göbek dibinde kalır, böylece zihin orada tutulur. Erkek ve dişi birleştiğinde, bu ikisi kafada kalır. İşte bu durum, orgazmın veya sıradan birleşmenin doruğunun, dördüncü bir durumun geçici bir deneyimine yol açtığı inancını gösterir. Anuttarayogatantralar bu zevk-boşluğu (sukha-śūnya) deneyimini kısa süreli olmayan bir biçimde (aksara) meydana getirmeye çalışırlar, bu yüzden buna 'büyük zevk' (mahāsukha) ya da alın cakrası derler. Bu birleşme bir erkek ve kadının değil, tanrı ve tanrıçanın cinsel birleşimidir. Dinsel yüceltme, mistik doruk noktası ve genel olarak yüksek bilinçlilik gibi bazı durumlarda, insan orgazmındakinden daha uzundur. Dahası, bu dördüncü durum, uyanma, rüya görme ve rüyasız uyku durumlarının üçü birlikte ele alındığında, birinin bu dördüncü durumda olabileceği ve aynı zamanda bu sıradan üç durumdan birini veya diğerini vurgulayabileceği anlaşılır hâle gelir. Başka bir deyişle, zihin dördüncü duruma ulaştığında, bu durumdan, az çok uzun süreli olağanüstü bir uyanma, rüya ya da rüyasız uyku türü deneyiminde evrimleşebileceğidir. Bu çizgiler boyunca, Tantralar dördüncü, 'berrak ışık'tan gelişen üç ışık veya boşluk aşamasından söz ederler. Genel olarak Budizm'de kadın formu, uyanıklık hâlini vurgulayan yükselmiş bilinç durumunun bir sembolüdür. Erkek şekli, rüya hâlini vurgulayan bir durumun sembolüdür. Androjin/erdişil ise rüya görmeyen uyku durumunu vurgulayan bir durumun sembolüdür. Tsoṅ-kha-pa 'zevk-boşluk'u (sukha-śūnya) kullanarak 'araç' ışığın yayılmasıdır, 'içgörü' ışıktır, androjin yani bu ikisinin birleşmesi ışığın zirvesidir.' der. Zevk ve boşluk arasında, ışık ağırlıklı olarak boşluğun bilişidir. Işığın yayılması bunun tersidir ve ışığın zirvesi iki eşit orana sahiptir. Bu ifade, bir kadının doruk noktası sırasındaki gizli ruh hâlinin ve aynı nitelikteki diğer yüce bilinç durumlarının, her ne kadar elde edilirse edilsin, ağırlıklı olarak iki haz ve boşluk faktörü arasındaki boşluk bilişi olduğunu ima eder. Genelde erkek ve androjinin gizli zihin durumları için de benzer çıkarımlar vardır (Wayman 2009: s. 175-176).

Buraya kadarki bölüm cinsellikle ilgilidir ve bu cinsellik dış dünya ile ilişkilidir. Bardo hâlinde bulunan kişi elbette bu kadar ayrıntıyı hayal edemez ya da ara dünyada bu kadarını göremez. Fakat Tantrik Budizm'de önemli bir yere sahip olan cinsellik kurtuluşun temellerinden biridir ve kişi kurtuluşu elde etmek için de cinselliği bir araç olarak kullanır. Erkek ve

kadın veya tanrı ve tanrıçanın birliği ilahi bir birlik hâline gelir ve kişi böylece kurtulur. Bardo esnasında bir anne ve babanın birleştiğini gören kişi artık rahme düşmüştür, yani dölüt hâline bürünmüştür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMBRİYONUN OLUŞMASI

Kimi inanışlarda ölen her kişinin yerini başka bir canlı doldurur. Hint felsefesinde doğanlar ölmeli ve ölenler de yeniden doğmalıdır yani bir bebeğin doğumu bir kişinin ölümüdür, o yüzden biri katil, diğeri maktul olarak kabul edilir (Wise 1845: s. 81-82).

Kişi, bardo esnasında bu dünyadaki doğumunu, anne ve babanın birliğinden geliyormuş gibi hissederek şöyle düşünmelidir. Şiddetli haz, ağız yoluyla girer. Bilinç, at sırtındaymış ve rüzgâr arabasına takılmış gibi, bir anda çok hızlı bir şekilde varır, aynı anda yetmiş iki bin damarı uyandırır ve en yüksek hazza yani birlikte eriyen *āli* (ünlüler) ve *kāli*'ye (ünsüzler) ulaşır (Tsuda 1970: s. 220). Burada yetmiş iki bin damar ifadesi anne ve babanın cinsel organlarının kökünde bulunan damar yumağını ifade eder. Bu damarların uyarılması sonucunda cinsel birliktelik ortaya çıkar ve bunun sonrasında da en yüksek haz olan *āli* ve *kāli* damarlarına ulaşılır. Bu *āli* ve *kāli* damarları, baba ve anneyle bağlantılı damarlar olan *lalanā* ve *rasanā* ile ilişkilidir ve aynı zamanda bu damarlar ay ve güneşi temsil ederler (Tsuda 1970: s. 70; Snellgrove 1959: s. 49). Aşağıdaki Eski Uygurca örnek *āli* ve *kāli* damarlarının işlevlerini göstermesi açısından önemlidir.

> *bo yeme tamırlar yumkı lėnhua teg ornanur mu tiglė barça ali kali teg ornanur mu* (Zieme-Kara 1978: 514-515) Bu da damarlar yumağı lotus gibi yerleşir mi, damlanın tamamı āli ve kāli gibi yerleşir mi?

Cinsel ritüel esnasında baba/erkek, sperm salınımı durdurmak için çeşitli uygulamalar yapsa da kişinin 'ara dünya'dan kurtulamayıp doğum kapısının açılmasından kaynaklı olarak sperm salınımını durduramayabilir. İşte bu durumda baba, tohum yerleştirme işlemini gerçekleştirir. Zihin gücü iyi olan bir adam, tohum yerleştirme işlemini gerçekleştireceği doğru anı da fark etmelidir. Sağ tarafta dolaşan rüzgâr her zaman bir erkek olur. Sol tarafta dolaşan rüzgâr kesinlikle bir kadındır ve ikisi arasında mevcut olan tohum her zaman hermafrodit/çift cinsiyetlidir. Su alanı babaya, ateş alanı ise anneye aittir (Tsuda 1970: s. 221).

> *kaŋnıŋ üç evin tiglė ög birle ök ananıŋ üç evin kızıl tiglėniŋ içinde bir teg kavışıp sütli suvlı teg bilig birle katılıp turur* (Zieme-Kara 1978: 345-348) Babanın üç bölümlü damlası annenin üç bölümlü kırmızı damlası içinde anneye karışır. Süt ve su gibi bilinç ile karıştırılır.

> *anta basa kaŋnıŋ bir evin tiglė ögnüŋ bir evin tiglė birle ikegü katılıp etöz bolur kaŋnıŋ iki evin tiglė ögniŋ iki evin tiglė birle yürekteki nomlug tilgenniŋ oturasında avaduti içinde bilig birle üçegü bir oronta turur* (Zieme-

> Kara 1978: 464-469) Ondan sonra babanın bir damlası annenin bir damlası ile karıştırılır ve beden oluşturulur/yaratılır. Babadan iki damla ve anneden iki damla ile kalpteki Dharma çarkının ortasında, avadhūtī içinde bilgi ile üçü bir yerdedir.

Burada artık cinsel birleşme gerçekleşmiş ve sperma ile ovum birleşmiş ya da kısaca tohum yerleştirme eylemi meydana gelmiştir. Eski Uygurca metinde geçen *kaŋnıŋ üç evin tiglė* 'babanın üç bölümlü damlası' spermayı ifade ederken, *ananıŋ üç evin kızıl tiglė* 'annenin üç bölümlü kırmızı damlası' da ovumu belirtir. Burada özellikle sperma ile ovumun üç bölümden oluştuğu belirtilmiştir. Bugün modern tıp da aynı bilgiye sahiptir. Buna göre babanın tohumu; baş, orta parça ve kuyruk olmak üzere üç kısımdan oluşur. Baş kısmında çekirdek ve enzim içeren akrozom, orta parçada bol miktarda spiral şekilli mitokondri, az miktarda vezikül ve sitoplazma ve kuyruğun başladığı bölüm bulunur (Aydın 2006: s. 249). Yine kadının yumurtası da çekirdek, vitellin zar ve protoplazma olmak üzere üç kısımdan oluşur (Semiz 1990: s. 176). Babanın üç hücreli spermi ile annenin üç hücreli yumurtasının birleşmesiyle bir hücre meydana gelir ve bu hücreye de döllenmiş yumurta 'zigot' adı verilir. Döllenmiş yumurta, döllenmeden 30 saat sonra hızlıca bölünmeye başlar (Semiz 1990: s. 181), (Tokyürek 2018b: s. 30-31). Bu yumurta, gelişimini rahimde sürdürür. Eski Uygurcada da anne rahmiyle ilgili olarak *karın* 'döl yatağı' ve *karınlıg kovuk* 'karın boşluğu, döl yatağı' ifadeleri kullanılır.

> *karınta ölmiş kençke em it süti bor birle içser tüşer* (Rachmati 1930: 140-141) (Ana) rahminde ölen fetüs için ilaç şarap ile karıştırılmış köpek sütü içilirse (fetüs rahimden) düşer.

> *alkunuŋ karınlıg kovuklarınta yatdım alkunuŋ sütin emdim* (Tekin 1976: 33_{51-53}) Hepsinin karın boşluklarında (rahimlerinde) yattım. Hepsinin sütünü emdim.

Yukarıda da belirtildiği üzere döllenmiş bir sperma ve ovumdan artık bir hücre ve bu hücreden de bir canlı meydana gelir. Bu canlının gelişimi incelendiğinde anne ve babanın cinsel birleşmesinin hemen arkasından ilk iki haftaya zigot/dölüt, daha sonra sekizinci haftaya kadarki süreye embriyo ve en son olarak doğuma kadarki süreye de fetüs evresi denir (Meb 2013: s. 4-8). Eski Uygurcada bu evreleri bire bir olarak ifade eden kelimeler olmasa da bebeğin anne karnındaki evreleriyle ilgili olarak bazı kelimeler bulunmaktadır ki bunlardan biri de *yalkokkıya* 'dölüt'tür. Eski Uygurca örneklerde bu kelimenin özellikle bebeğin ilk iki haftasını ifade ederken kullanılmasından kaynaklı olarak, bunun 'dölüt' anlamında olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte *yalkokkıya*, Elmalı ve Wilkens tara-

fından farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. Buna göre, Elmalı *yalkokkıya* için 'sperm' (Elmalı 2012: s. 443-460), Wilkens ise *yalkok* için 'döl (?), sperm (?)' ve *yalkokkıya* için de 'embriyonal gelişimde küçük jelatinsel öz' (Wilkens: 2015: s. 230-231; 2021: s. 857) anlamlarını verirler. Burada özellikle bebeğin ilk iki haftasında *yalkokkıya* kelimesinin geçmesinden kaynaklı olarak bu kelimenin 'sperm' olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü artık sperm ile yumurta birleşmiş ve döllenme meydana gelmiştir. Dolayısıyla burada spermden söz etmek doğru olmayacaktır. Bunun yanı sıra Wilkens'in de belirttiği gibi kelime, kremsi, jölemsi, jelatinsel bir yapıyı ifade etmekle birlikte iki haftalık süreci göstermesinden dolayı 'dölüt' olarak anlamlandırılmalıdır.

> *er evçi amranmak ugrınta … kavışsar aşnu kalal atlıg … yalkokkıya belgülüg bolur* (Wilkens 2016: 616-618; Elmalı 2016: 141-143) Kadın ve erkek şehvetle cinsel ilişkiye ilk girdiğinde önce kalala adlı … dölüt ortaya çıkar.

Bebeğin daha sonraki evreleri için de Eski Uygurcada *kenç*, *ogul* ve *töl* ifadeleri kullanılmakla birlikte bunların tam olarak bebeğin hangi evrelerini karşıladığını net olarak tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir.

> *ol kenç karınta ornamışda anasınıŋ aylıkı üze etöz igidir* (Wilken 2016: 626-628; Elmalı 2016: 151-153) O embriyo (annenin) rahmine yerleştikten sonra annenin ayına göre beden beslenir, gelişir.

> *anası negü yėser içser ol tatıg kindikintin sıza kirip anı üze ol ogulkıya* (Wilkens 2016: 632-634; Elmalı 2016: 157-159) Annesi ne yese içse o besin, göbeğinden sızar, girer ve embriyo (onu alır, onunla beslenir).

> *ėltin hantın töli yok* (Şen 2017: 993-4) Hükümdardan[2] dölü yok. (Şen 2017: s. 99; Ekmen 2018: s. 261).

Budizm'de ise bebeğin anne karnındaki gelişimi farklı şekillerde incelenmektedir. Budizm'e göre bebeğin anne karnında ilk andan doğuncaya kadarki sürecinde beş görünümü vardır ve bu evreler de beş dhyānī Buddha ile ilişkilendirilir. Buna göre *kalala* Akṣobhya'nın şeklidir, *arbuda* Ratnasaṁbhava'ya, *peśī* Amitābha'ya, *ghana* Amoghasiddhi'ye ve *praśākha* Vairocana'ya karşılık gelir. Böylece embriyonun beş görünümü belirtilir. *Akṣobhya* idrar ve âdet sıvısıdır, *Amitābha* sperma doğası, *Ratnasaṁbhava* kabarcık/yumrudan (piṇḍa) başka bir şey değildir ve onların karışımı *Vairocana*'yı yaratır (Tsuda 1970: s. 220). Wilkens de bebeğin evrelerini incelediği çalışmasını *Daśakarmapathāvadānamālā* metnine dayandırarak beş bölümde incelemiştir (Wilkens 2015: s. 226-241). Burada da bebeğin anne karnındaki evreleri için *Daśakarmapathāvadānamālā* metnine ek olarak *Ein uigurisches*

Totenbuch (Kara-Zieme 1978) adlı eser de incelenmiş ve anne karnındaki bebeğin ilk yedi haftalık süreci açıklanmıştır.

> a*nta basa yėti künke tegi bilig ulug meŋi tözte ornanıp akıgsız meŋike tükellig turur* (Zieme-Kara 1978: 348-350) Ondan sonra yedi güne kadar bilgi büyük mutluluk esasına yerleşip hiç bitmeyen sevinçlerle donatılacaktır.

> *er evçi amranmak ugrınta … kavışsar aşnu kalal atlıg … yalkokkıya belgülüg bolur* (Wilkens 2016: 616-618; Elmalı 2016: 141-143) Kadın ve erkek şehvetle cinsel ilişkiye ilk girdiğinde önce kalala adlı … dölüt ortaya çıkar.

Fetüsün ilk yedi günlük şekline Skr. *kalala*, Çin. 羯邏藍 *jie luo lan* ifadesi kullanılır ve bu, insan embriyosunun ilk yedi gününü işaret eder (Soothill-Hodous 1937: s. 442b). Skr. *Kalala* 'kaygan pıhtılaşma' anlamındadır ve zigottan embriyoya geçiş safhasını içerir. *Kalala* bir yünün üç kılından yapılmış bir ip parçası gibi küçük bir yağ damlası kadardır. Bu safhada, meditasyon yapan kişi geçmiş hayatını fark ettiği an, tekrar dönmek isteyecektir. *Kalala* dönemi, bu hayatın başıdır (Revata 2016: s. 97). Yeni yaşamın en erken aşaması olan *kalala*, sperm ve kan ya da meni ve kan ile ne aynıdır ne de farklıdır. Ebeveynler daha ziyade meninin ve kanın temelini oluşturur. Bu, yeni varlığın maddi elementlerinin nedenleri ve koşullarının bir araya gelmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu elementler embriyonun gerekli birleşenleridir ve işlevleri şu şekilde açıklanmıştır: toprak sertlik, su ıslaklık, ateş sıcaklık ve rüzgâr akışkanlık sağlar. Embriyonun düzgün bir şekilde oluşmasının ve elementlerin işlevlerini yerine getirebilmesinin tek koşulu 'geçmiş karma'dır (Kritzer 2009: s. 81). Bu dönemde embriyo, üç iplik yünden yapılmış bir ipliğin ucuna yerleştirilen bir damla yağ boyutu kadardır. Bu terim rahim, uterus, gebe kaldıktan sonraki kısa süre olarak da tanımlanır (Soothill-Hodous 1937: s. 323a). Agnipurāṇa'ya göre, ruh (jīva), rahme girdikten sonra, ilk olarak *kalala* (kıvamda sıvı) olur (Kritzer 2009: s. 74). Bu safhada bedensel duyu organları ve bilinç prensibi dayanılmaz bir acı içindedir. Burada embriyo pirinç suyu ve şekerli lor gibi gözükür (Zieme-Kara 1978: s. 92-93). Wilkens bu evreyi ilk evre olarak gösterir (2015: s. 230-231).

> *ikinti yėti künte sarıg suv teg bolur* (Zieme-Kara 1978: 350-351) İkinci yedi günde sarı su gibi olur.

> *anta basa yeti künte kėn ol ok yalkokkıya … barır* (Wilkens 2016: 619-621; Elmalı 2016: 144-146) Ondan sonra yedi günden sonra o dölüt … ulaşır.

İkinci haftada embriyo *arbuda* safhasına girer, Skr. *arbuda*, Çin. 額部曇 *e bu tan* 'hücresel kütle' anlamındadır (Soothill-Hodous 1937: s. 34b). Bu safhada, anne rahminde 'her şeyi saran' rüzgâr yükselir ve onun dokunuşu ile dört element kendini gösterir. Embriyo, kalın krem veya pıhtılaştırılmış yağa benzer (Zieme-Kara 1978: s. 93), haşhaş tohumu kadardır ve su rengindedir (Revata 2016: s. 98). Yine Wilkens bu evreyi ikinci evre olarak belirtir (2015: s. 231-232).

> *üçünç yėti künte süt teg bolur* (Zieme-Kara 1978: 351-352) Üçüncü yedi günde süt gibi olur.
>
> *kėn ol kan et tançu bolur* (Wilkens 2016: 622; Elmalı 2016: 147) Sonra o kan, et parçasına dönüşür.

Üçüncü haftada bedeni aktive edici rüzgâr yükselir ve rüzgârın dokunuşu ile dört element kendini güçlü bir şekilde gösterir. Bu aşamada embriyo, Skr. *peśī* 'yumru' olarak adlandırılır ve demir bir kepçe ya da karınca gibidir (Zieme-Kara 1978: s. 93). Bu haftada embriyo şekilsizdir ve pembe renktedir. Embriyonun büyüklüğü susam tohumu kadardır, kurbağa yavrusu gibidir ve bu süreçte onun büyümesi hızlanmaya başlamıştır (Revata 2016: s. 98). Eski Uygurca örnekten anlaşıldığı kadarıyla pıhtılaşmış kan hâlindeki yapı et parçasına dönüşür. Wilkens bu evreyi üçüncü evre olarak göstermektedir (2015: s. 232-233).

> *törtünç yėti künte yogrut teg bolur* (Zieme-Kara 1978: 352-353) Dördüncü yedi günde yoğurt gibi olur.
>
> *anta basa ol et tançuta kol but belgüleri sögülkiyeler arıgsız akguluk telökkiyeler belgülüg bolur* (Wilkens 2016: 623-626; Elmalı 2016: 148-151) Ondan sonra o et parçasından kol ve bacak işaretleri, tomucukları (oluşur). Pislik akacak delikler belli olur.

Dördüncü haftada embriyo Skr. *ghana* safhasına geçer ve kelime 'katı, sert, yapışkan, kütle' anlamlarını ifade eder (Soothill-Hodous 1937: s. 463a). Bu safhada embriyo tavuk yumurtası şeklini almakla birlikte büyük bir mercimek kadardır. Bu safhada artık bedenin uzuvları oluşmaya başlar. Kollar, bacaklar ve baş birer tomurcuk gibidir. Ayrıca kollarda eller ve bacakta da ayaklar oluşmaya başlar. Bu dönemde embriyo yaklaşık yabanmersini kadardır (Revata 2016: s. 98-99). Wilkens çalışmasında, *anta basa ol et tançuta kol but belgüleri sögülkiyeler arıgsız akguluk telökkiyeler belgülüg bolur* 'Ondan sonra o et parçasından kol ve bacak işaretleri, tomucukları (oluşur). Pislik akacak delikler belli olur.' ifadesini embriyorunun üçüncü evresi olarak kabul eder (2015: s. 232). Oysa yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında embriyonun dördüncü haftasında embriyonun uzuvları to-

murcuk hâlinde belirmeye başlar. Bununla birlikte Wilkens dördüncü evre için '*ol kenç karınta ornamışta anasınıŋ aylıkı üze etöz igidür yig aş turgu bışıg aş turgu bo iki oorn ikin ara ol kençniŋ turgu ornagı ol anası negü yėser içser ol tatıg kindikintin sıa kirip anı üze ol ogulkıya … tutar* (2016: 626-635) O embriyo (annesinin) rahmine yerleştikten sonra annesinin ayına göre beden beslenir, gelişir. (Embriyo) hem çiğ yiyecek hem pişmiş yiyeceklerin olduğu yerdedir. Annesi ne yer ne içerse o göbeğinden sızar, girer ve embriyo (onu alır, onunla beslenir).' cümlesini verir ve burada göbek kordonunun ve plesantanın geliştiği evreyi ifade eder (Wilkens 2015: s. 233-235). Burada anne ile bebek, annenin damarı olan *rasanā* damarına bağlanmış olur. Böylece plesanta ve göbek kordonunun gelişim aşaması önem kazanır ve bunların bebeğin ilk oluşum anından itibaren geliştikleri bilinir.

> *bėşinç yėti künte yėg yag teg bolur* (Zieme-Kara 1978: 353) Beşinci yedi günde yağ gibi olur.

Embriyo beşinci haftada *praśākhā* safhasına geçer. Sanskritçe olan kelimenin Çin. 婆羅捨佉 *puluo she qu* ve 鉢羅奢佉 *bo luo she qu* şeklindedir (Soothill-Hodous 1937: s. 346b). Bu haftada embriyonun uzuvları oluşur (Soothill-Hodous 1937: s. 34b).

> *altınç yėti künte balıkka okşatı bolur ol üdte kindikte isig oot tözlüg çandali oot tamırıg ayini keyikning közi teg tep tegirmi tamır belgürer* (Zieme-Kara 1978: 354-357) Altıncı yedi günde balığa benzer. O zaman göbekte ateş esaslı caṇḍālī ateş cakrası aiṇeya (antilop) hayvanın gözü gibi yusyuvarlak damar belirir.

Budizm'de altıncı haftayla ilgili olarak saç, tırnak ve dişlerin (Soothill-Hodous 1937: s. 34b) çıktığı belirtilir. Bu dönemde Eski Uygurca örnekte de görüldüğü üzere göbekte daha doğrusu göbek cakrasında caṇḍālī ortaya çıkar ve bu, tüm bedene ısı enerjisi yayar. Konuyla ilgili aşağıda ayrıntılı açıklama yapılacaktır.

> *yėtinç yėti künte müyüz bakaka okşatı erişlig bolup iki kol oronı başı iki adak oronı birle bėşegü budık alınıp üner* (Zieme-Kara 1978: 357-360) Yedinci yedi günde böyle kaplumbağa hâline gelip iki kol yeri, başı (ve) iki bacak yeri ile beş budak olup çıkar.

Yedinci haftada göz, kulak, burun ve dil gibi duyu organları meydana gelir (Soothill-Hodous 1937: s. 34b).

Tüm bunlarla birlikte Wilkens, bebeğin beşinci ve son evresini doğum anı olarak gösterir (2015: s. 236).

> *tokuz ay küni tükeser tugguluk üdi kirtökde kılınçlıg yėl üze tugum kapıgıŋa töpön kemişilip emgeklig tilgen ara yançılmış teg açıg emgek emgenür* (Wilkens 2016: 644-650; Elmalı 2016: 171-176) Dokuz ay on gün dolduğunda ve doğum zamanı geldiğinde (çocuk) karma rüzgârından doğum kapısına gider. Burada ızdırap tekerleğinde ezilmiş gibi acı[2] çeker.

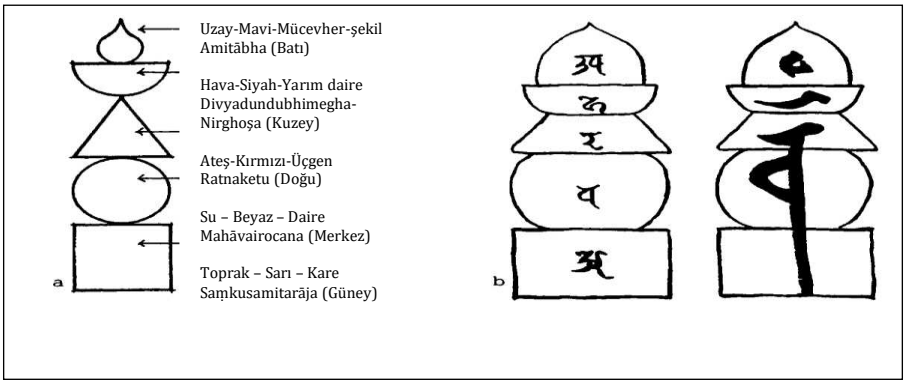
Aşağıda başlıklar hâlinde insan bedeninin anne karnındaki oluşumları hakkında açıklama yapılacaktır.

Beş İlkel Element: Pañcamahābhūta

Āyurvedik kozmoloji, Sāṃkhya Kārikā'da sunulan doğal evrim teorisine dayanmaktadır. Bu felsefi metin, evrimi, her şeyi kaplayan bilinç (puruṣa) ve gözüken doğa (prakṛti) bir denge durumundayken ilkel bir durgunluk durumundan genişleyen olarak tanımlar. Kozmik denge arzu tarafından bozulur ve bu birliğin farklılaşmasına neden olur. Bu süptil/ince dinginlik durumundan dinamik hareket durumuna geçişi sağlar. Doğal dünyanın gelişmesi hareketsizdir. Sāṃkhya, 'numaralandırma' anlamına gelir. Bu, evrimin 24 ilkeye (tattva) bölünmesini ifade eder. Sāṃkhya, evren ikilemi arasında sürekli bir diyaloğa dayanan bir ikilik sistemidir. Bu karşıtlar ince-kaba, özne-nesne, tezahür etmemiş (avyakta) - açık (vyakta) deneyim çiftlerine atıfta bulunur. Avyakta durumu içinde ilkel bilinç (puruṣa) ve madde (prakṛti) bir arada var olur, mükemmel bir denge durumunda var olup orijinal denge durumunu temsil ederler. Puruṣa, pasif farkındalık hâlidir, sākṣin ve sessiz gözlemcidir. Ayrıca eril bir enerji olarak anılan, biçimsiz, renksiz ve kokusuzdur yani ayırt edilebilir nitelikleri yoktur. Hint Upanişatik yaklaşımın gerçeği tanımlamasına paralel olarak, 'neti, neti' yani 'Bu değil, o değil' olumsuzluğuyla tanınır. Avyakta durumundaki prakṛti, tüm olağanüstü yaratım potansiyeli taşıyan tezahür etmemiş tohumlardır. *Prakṛti*, 'ilk eylem' olarak tanımlanabilir ve yaratılışın hem kıvılcımını hem de gücünü ifade eder. Biçim, renk ve deneyim özelliklerine sahip kadınsı bir nitelik olarak anılır. Bundan daha fazlası, prakṛti deneyim kapasitesine atıfta bulunur. Bu seçim, yön ve iradeye sahip aktif bir bilince işaret eder. O hem üretici hem de üretilendir (Pole 2006: s. 15-17).

Erken dönem Hint felsefecileri maddi dünyayı ve insan bedenini beş temel ilkeye ve birincil niteliğe indirgemişlerdir. Bunlar dünyanın görünüşünü, birleşimini, durumunu, bedenin yapısını ve işlevlerini bu elementlere göre açıklamışlar ve beş temel ilke olarak da toprak, su, hava, ateş ve eteri göstermişlerdir (Wise 1845: s. 30). Fakat daha sonraki dönemlerde altıncı element olarak bilinç dâhil edilmiştir. Genel olarak düşünüldüğünde

tezahür eden dünyanın tamamında, altı elementten başka hiçbir olay yoktur. İster kaba, ister ince, biçimsiz veya tezahür etmesin, tüm dharmalar onlardan üretilir. Onlar, varoluşun her düzeyinde dharmaları tamamen yayarlar; onlar dharma dünyası boyunca her yerde mevcutturlar. Bu, 'altı elementin engellenmemesi' öğretisinde ifade edilir. Altı element sonsuza kadar ve değişmez bir şekilde engelsizdir, bunlar birleşiktir, karşılıklı olarak iç içe geçer ve her yere yayılır. Bu temelden, her şeyin tamamen karıştığı sonucu çıkarılabilir. Altı elementin ilk beşinden (toprak, su, ateş, hava ve eter) bağımlı olarak ortaya çıkan fiziksel görüngüler, altıncı element olan bilinç'ten kaynaklanan zihin görüngüsü ile iç içe geçer. Artık beden ayrılmaz bir şekilde kaynaşmıştır. Varlığın bedeni ve zihni Buddha'nın bedeni ve zihni ile birleşir. Varlık ve Buddha tüm evren ile birleşir. Aydınlanmış Buddhaların görüşüne göre, benlik ve benlikten başka bir farklılaşma yoktur. Bedenin element dünyası, tüm evrendeki elementlerle birleştirilir. Bedenin su elementi, evrensel olarak su elementine nüfuz eder ve altı elementin her biri için böyle devam eder. Bedenin ve zihnin unsurları dünya ile birleşir. Buddha'nın bedeni kozmosun bedenidir. Her ikisi de altı elementten oluşur ve bu nedenle de Buddha'nın bedeni 'altı elementin Dharma bedeni' olarak adlandırılır.' (Snodgrass 1985: s. 373). Altı elementin ilk beşi beş şekille ilişkilidir: küp ile dünya, küre ile su, piramit ile ateş, yarım küre ile hava ve mücevher-şekil ile eter. Birbiri üzerine yerleştirilen bu şekiller, evreni ve bedeni oluşturur. Altıncı bilinç ise burada yer almamakla birlikte hepsinin içinde içkin olarak mevcuttur. Beş elementin tohum hecelerini, yani *a, va, ra, ha* ve *kha*'yı stūpa şekillerinin ön yüzlerine yazmak yaygındır, bilincin tohum hecesi olan vaṃ ise arka yüze yazılır ve diğer tohum hecelerin içinden geçecek şekilde uzatılır (Snodgrass 1985: s. 373-374). Beş elementin stūpası evreni ve bedeni temsil eder.



Şekil 6. Elementler ve Karşılıkları

a. Beş elementin stūpa'sı, beş elementin beş şekli, beş rengi ve matriks dünyanın beş Buddhası ile bağlantısını gösterir.

b. Beş elementin stūpası tohum heceleriyle yazılmış. Stūpanın ön yüzüne, toprak, su, ateş, hava ve uzay'ın heceleri yani Matriks dünyasının beş Buddhasının temel heceleri olan *a, va, ra, ha* ve *kha* yazılmıştır. Stūpanın arkasında altıncı elementin yani bilincin ve Mahāvairocana'nın tohum hecesi olan tek heceli vaṃ yazılır. Böylece stūpa, fiziksel görüngülerin, zihnin dualitesizliğini gösterir (Snodgrass 1985: s. 374).

Varlık ve Buddha ikili değildir (advaita), elementlerin stūpası da insan bedeniyle benzerdir. Stūpanın beş unsuru, omurga ekseninde yer alan beş cakradır. Toprak cakrası, bacaklar dâhil olmak üzere vücudun alt kısmında bulunur. Su cakrası mide bölgesinde, ateş cakrası göğüste, hava cakrası yüz bölgesinde ve eter elementinin cakrası başın tepesinde bulunur. Bu şema ile ilişkili meditasyon uygulamalarında sādhaka önce toprak elementi üzerinde meditasyon yapar, onu *a* hecesi olarak ve apış arasında bulunan sarı bir kare şeklinde görselleştirir. Daha sonra suyu hece *va* olarak ve göbekte beyaz bir daire şeklinde görselleştirir. Ateş *ra* hecesi olarak ve kalpte kırmızı bir üçgen, hava *ha* hecesi olarak ve kaşlar arasında koyu mavi (veya siyah) yarım ay şeklinde ve son olarak da eter'i *kha* hecesi ve başının tepesinde gök renginde bir mücevher olarak görselleştirir. Bu şekilde yogin bedeni stūpa ile ve dolayısıyla kozmos ile özdeşleştirir (Snodgrass 1985: s. 375).

> *tört mahabut üze bütmiş etözinin̨ yokın bilip* (Zieme-Kara 1978: 1262-1263) Dört element ile oluşmuş bedenin yok olduğunu bilip
>
> *bėş mahabutlarnın̨ yėėl yorır* (Zieme-Kara 1978: 425) Beş elementin rüzgârı hareket eder.

Eski Uygurca *tört mahabut* 'dört element', *bėş mahabutlar* 'beş element' olarak ifade edilen bu elementler, Skr. *mahābhūta* 'element' ve Skr. *pañcadhātu* 'beş element' ile gösterilmektedir (Tokyürek 2014: s. 244). Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere beden dört ya da beş elementten oluşur ve altıncı olarak da bilinç sayılır. Elementler, hayatın her safhasında insan bedeni için önem arz etmektedir. Maddi beden yaratılırken elementler ne kadar önemliyse ve yaratılışın temelini oluşturuyorsa aynı şekilde maddesel yapının ortadan kalkmasında yani ölümün temelinde de bu elementler birincil öneme sahiptirler. Aynı şekilde canlının yaşamı esnasında bu elementlerin azalması ya da bozulması sonucunda canlının bedeninde hastalıklar ortaya çıkar. Tıbbi anlamda incelendiğinde elementler bedenin her noktasında yer alır ve onlarsız bir beden düşünmek mümkün değildir.

Ögelerin her birinin kendine özgü nitelikleri vardır ve bu bağlamda toprak kokuyu (gandha), su tadı (rasa), hava dokunmayı (sparśa), ateş rengi (rūpa), saf eter ise sesi (śabda) ifade eder (Wise 1845: s. 30). Tibet Budizmi'nde de yer alan beş element, canlıların öldükten sonra ara dünyadaki (Tib. *Bardo*) doğum yolunu tuttuklarında bedenin oluşumunu ifade eder. Buna göre Tibet Budizmi'nde beş unsur su, toprak, ateş, hava ve eter olarak sıralanır (Evans-Wentz 2000: s. 15-16). Bu dört ya da beş elementin Locanā, Māmakī, Pāṇḍaravāsinī, Tārā ve [22]Dharmadhātuīśvarī'den oluşan beş tanrıçası bulunur ve bu tanrıçalar sırasıyla toprak, su, ateş, rüzgâr ve eter elementini ifade eder. Konuyla ilgili özellikle Guhyasamāja Tantrik metinlerinde bilgi bulmak mümkündür (Dachille 2015: s. 61-62).

Tüm bu açıklamalarla birlikte bedendeki her elementin aynı zamanda bir rüzgârı/havası vardır.

Su (Apa)

EUy. *suv mahabut* 'su elementi', Skr. *āpa-dhātu* 'su elementi' olarak ifade edilir. Su elementi ses, somutluk, görünürlük ve tada sahiptir. Bedene serinlik, akışkanlık, ağırlık ve pürüzsüzlük hissi verir ve mutluluk (sattvaguṇa) ve hareketsizlik (tamaguṇa) niteliğine sahiptir, şeffaftır, ışık ve ağırlık üretir. Vücudun farklı sıvılarını oluşturur (Wise 1845: s. 30). "Āyurvedik düşüncede bedende bulunan dördüncü element sudur. Sindirim sistemi salgısı, tükürük bezi, mukoza, plazma ve sitoplâzma suya bağlıdır. Su dokuların, organların ve bedensel sistemlerin işlevlerini tam yapması hususunda hayati değere sahiptir (Lad 2009: s. 23)"; (Tokyürek 2014: s. 247). Bu konuda aşağıdaki Uygurca örnek verilebilir.

> *yiŋ sotuk kan yiriŋ öl işi yar köpik lėşip yaş ed öŋdün kėdin uçlamaklar alku barça san[lıg e]rür suvka* (Zieme 2002: 10-12) Mukus, tükürük, kan, irin, nem (ve) idrar, salya, köpük, balgam, gözyaşı, sperm, öndeki ve arkadaki rahatlamalar (idrar ve dışkı) (bunların) hepsi su (elementine) aittir.

"Su, Tibet Budizmi'nde ise ilk elementtir. Buna göre, ilk gün bardonun tan vaktinde vücut oluşmaya başlar. İkinci günün tan vaktinde su elementine bağlı olarak yaşamsal akış olan kan oluşur. Öfke gizli ihtirastır, bilinç toplanır, bilgi ayna gibi olur. Beş dhyānī Buddha'dan biri olan Akṣhobhya Buddha'yı karşılar (Evans-Wentz 2000: s. 15-16)"; (Tokyürek 2014: s. 247).

---

[22] Beşinci element ve tanrıça Eski Uygurca metinlere uygun olarak eklenmiştir. Bu tanrıçalar aşağıda incelenecektir.

suv mahabut tözi yürüŋ öŋlüg (Zieme-Kara 1978: 775-776) su elementinin esası beyaz renkli

öŋdün yolta suv yėli bek yarp ornaglıg bolmak (Zieme-Kara 1978: 678-680) Öndeki yolda su unsurunu sağlamlaştırmak

Su elementi bedende bulunan göbek, kalp, boğaz ve tepe cakralarında hareket eder ve bunun için aşağıdaki örnek verilebilir.

bo yme eŋ başlayu belgürtme tilgenniŋ öŋdün yıŋaktın suv mahabut tözlüg yürüŋ öŋlüg tın yėėl yorısar yürekniŋ kėdini tamgak tüş tilgenniŋ öŋdüni töpö ulug meŋilig tilgenniŋ kėdini buruntın yokaru tört yigirmi ėlig taştırtı altı yėgirmi ėlig içtirti tın yėėl yorır yüz kata tolgınça suv mahabut tözlüg yėėl tın yorır (Zieme-Kara 1978: 535-541) Birincisi, nirmāṇacakranın doğu tarafından su elementinin özünün beyaz renkli nefes rüzgârı hareket ettiğinde, kalbin batısı, boğazdaki sambhogacakra'nın doğusu, başın tepesinde mahasukracakra'nın batısı ve burnun üstünde on dört el dışarıda ve içte on altı el içeride nefes rüzgârı hareket eder. Yüz kez başarıncaya kadar, nefes rüzgârı su elementinin özünden hareket eder.

Toprak (Paṭhavī)

EUy. *yėr mahabut* 'toprak elementi', Skr. *paṭhavī-dhātu* 'toprak elementi' olarak gösterilir. En ağır element olan toprak koku, ses, somutluk, görünürlük ve tat özelliklerine sahiptir. Büyük ölçüde bedenin ve tüm katı ve ağır maddelerin oluşumunu ifade eder (Wise 1845: s. 30). "Āyurvedik düşüncede beşinci element topraktır. Toprak, vücuttaki kemik, kıkırdak, tırnak, kas, tendon, deri, saç gibi organları karşılar (Lad 2009: s. 23)"; (Tokyürek 2014: s. 249). Bu konuda aşağıdaki Uygurca örnek verilebilir.

saç tüü tiş tıŋrak teri et siŋir süŋük yilik meyi kkir öŋler barça sanlıg erür yėrke (Zieme 2002: 7-10) Saç, tüy, diş, tırnak, deri, et, sinir, kemik, ilik, beyin hepsi toprak (elementine) aittir.

"Tibet Budizmi'nde ise toprak elementi ikinci sırada yer alır. Buna göre canlının üçüncü gününde insan şeklini oluşturan katı birleşenleri ile bütün fiziksel şekilleri oluşur. Benlik ortaya çıkar, skandhası 'temas'tır. İlahi kişilik Ratnasaṃbhava Buddha'dır (Evans-Wentz 2000: s. 16)"; (Tokyürek 2014: s. 247).

yėr mahabutlug yėl sarıg öŋlüg (Zieme-Kara 1978: 777-778) Toprak elementli rüzgâr sarı renkli.

kėdin yolta yėr tözlüg yėl bek yarp ornaglıg bolmak (Zieme-Kara 1978: 646-648) Arka yolda toprak esaslı enerji[2] sağlamlaşıp.

... *ratnasanbavė burhan erür* (Kara-Zieme 1977: A 227-228) … Ratnasaṃbhava Buddha'dır.

Yine toprak elementi de bedende bulunan dört cakrada bulunur ve bunların yönleri de aşağıdaki örnekte belirtilmiştir.

kindikniŋ kündin yıŋakınta tegzinip ünmişte yėr mahabut tözlüg yėėl sarıg öŋlüg bolup yürekniŋ tagtın yıŋakı tamgakıŋ soldını töpöniŋ oŋdını buruntın altın yüülüg tın yėėl yorır (Zieme-Kara 1978: 549-553) Göbeğin güneyine yürüdüğünde ve yükseldiğinde, toprak elementinin esası, rüzgârı sarıdır ve kalbin kuzeyine, boğazın soluna, tepenin sağına ve burundan aşağıda birleşik nefes-rüzgâr hareket eder.

Ateş (Tejo)

EUy. *ot mahabut* 'ateş elementi', Skr. *tejo-dhātu* 'ateş elementi' olarak ifade edilen ateş elementi sese, somutluğa ve görünürlüğe sahiptir ve tat verir. Ateşin tıbbi özelliği vücuda ısı, sindirim, renk, ışık ve güzellik vermektir. Bireyin tutkularını, bedensel gücünü ve gençliğini üretir. İyilik (sattva) ve tutku (rajas guṇa) niteliğinin çoğuna sahip olmak ona hafiflik ve hareket verir (Wise 1845: s. 30-31). "Āyurveda sistemindeki ateş ve ışığın kaynağının güneş olması gibi insan vücudunun kaynağı da metabolizmadır. Ateş sindirim sistemini çalıştırır. Beyin merkezindeki gri yapı, zekâ olarak ateş unsurunun belirtileridir. Ayrıca ateş, retinanın ışığı sezmesini de sağlar. Vücut ısısı, sindirim sisteminin çalışması, beynin çalışması ve görme, ateş unsuruna bağlıdır. Bütün metabolizmayı ve enzim sistemini ateş unsuru çalıştırır (Lad 2009: s. 22). Tibet Budizmi'nin de üçüncü elementi ateştir. Bardo'nun dördüncü gününde ateş elementi, insan ve hayvan vücudunda bulunan hayvanî ısıyı meydana getirir. İhtiras ya da şehvet duygusu oluşur, skandhası hissetmektir, canlı burada her şeyi bilmek ve her şeyin farkına varmak ister, fakat her şey birdir. Ateş elementinin Buddha'sı da Amitābha Buddha'dır (Evans-Wentz 2000: s. 16)"; (Tokyürek 2014: s. 246).

ot mahabutlug yėl kızıl öŋlüg (Zieme-Kara 1978: 778-779) Ateş unsurlu rüzgâr kırmızı renkli(dir)

sakınç ükmeki amida burhan erür (Kara-Zieme 1977: A 228-229) İdrak skandhası Amitābha Buddha'dır.

Ateş elementinin rüzgârı bedende bulunan tüm cakralarda bulunur. Aşağıdaki Uygurca cümle bunu örnekler.

kindikniŋ kėdin yıŋakınta tegşilip yorımışınta ot mahabut tözlüg kızıl öŋlüg yėėl bolup yürekdeki nomlug tilgenniŋ öŋdün yıŋakı tamgakıŋ oŋdını

bo töpöniŋ soldını meŋizke tegzinip üner (Zieme-Kara 1978: 545-549) Göbeğin batısında dönüşüp hareket ettiğinde ateş elementinin özünde kırmızı renkli bir rüzgâr olur. Kalpteki dharmacakranın doğusundan, boğazın sağından, tepenin solundan ve yukarı doğru yükselir.

Hava/Rüzgâr (Vayu)

EUy. *yėėl mahabut* 'hava/rüzgâr elementi', Skr. *vayu-dhātu* 'hava elementi' olarak ifade edilen hava/rüzgârda ses, somutluk ile hafiflik vardır ve bu element eylem niteliğine (rajas guṇa) aşırı sahip olduğu için, hareket eden güçlere ve bedenlerin niteliklerine sahiptir (Wise 1845: s. 30). Hava/rüzgâr "Āyurveda tıbbının ikinci elementidir ve hareket ile bağlantılıdır. İnsan vücudundaki kasların hareketi, kalbin atışı, ciğerlerin genişlemesi ve daralması, mide duvarının ve bağırsakların hareketleriyle hücrelerin ve sinirlerin hareketi, sinir sistemindeki hareketlerle birlikte vücudun yönetilmesi gibi bütün bedensel hareketler hava ile ilgilidir (Lad 2009: s. 22). Ayrıca canlı bedeninin oluşumunda Tibet Budizmi'nin dördüncü elementi havadır. Bardonun beşinci gününde yaşamsal nefes ortaya çıkar. Bu elementin özelliği kıskançlıktır, skandhası ise 'istem'dir. Manevi yönü azimli ve yanılmazdır. Buddha'sı da Amoghasiddhi'dir (Evans-Wentz 2000: s. 16)"; (Tokyürek 2014: s. 244-246).

yėėl mahabut tözlüg yaşıl öŋlüg yėėl (Zieme-Kara 1978: 542-543) Hava/rüzgâr unsurunun esası yeşil renkli hava(dır)

kılınç ükmeki amogasidi burhan erür (Kara-Zieme 1977: A 229-230) İstem skandhası Amoghasiddhi Buddha'dır.

Hava elementinin rüzgârı yine bedenin tüm cakralarında yer alır. Bunun için aşağıdaki örnek gösterilebilir.

kindikniŋ tagtın yıŋakınta tegşilip yorımışta yėėl mahabut tözlüg yaşıl öŋlüg yėėl yüreknıŋ kündin yıŋak tamgaknıŋ kėdini töpöniŋ öŋdüni burunnuŋ yütiŋe tegzinip yorır (Zieme-Kara 1978: 541-545) Göbeğin kuzeyinden dönüşüp hareket ettiğinde, rüzgâr elementinin özü yeşil renklidir. Rüzgâr, kalbin güneyinden, boğazın batısından, tepenin doğusundan ve burun deliğine doğru hareket eder.

Eter/Uzay (Ākāśa)

EUy. *kök kalık* 'eter, uzay', Skr. *ākāśa-dhātu* 'eter elementi' olarak tanımlanan eter elementi, dört temel elemente sonradan eklenmiştir. Hint felsefeciler dört elementin işleyişini incelerken tasarımın çeşitli şekillerde sona erdirilmesiyle, tüm doğayı kaplayan düzen, uyum ve karşılıklı bağımlılığın bulunduğunu fark etmişlerdir. Bu fark ediş onlara elementlerin ey-

lemsiz maddenin etkilerini üretmek için kendi başlarına yetersiz olduğunu düşündürmüş ve dünyanın faaliyetlerini düzenleyen büyük ruh gibi bedenin işleyişini yerine getirmek için beşinci bir elementin olması gerektiği inanıcına götürmüştür. Böylece saf eter (ākāśa) denilen hareketsiz maddeye ruhsal bir durum eklenmiştir. Bunun diğerlerinden ayrı olarak ses ve biçim özelliğine sahip olması gerekmektedir. İşitme organına hâkimdir, kemikler gibi canlı bedenlerin gözeneklerini ve boşluklarını doldurur ve ayrıca iyilik mizacıyla doludur (sattva guṇa). Bu element, duyular tarafından tamamen ayırt edilemez ve sadece anlayışla fark edilir (Wise 1845: s. 31). "Āyurveda tıbbında uzay/gökyüzü, ilk element olarak kabul edilir. Buna göre evren ve canlı önce boşluktan/hiçlikten oluşur. Ayrıca uzay/eter elementi canlıdaki çeşitli organları ifade eder ve bunlar ağız, burun, mide-bağırsak sistemi, solunum sistemi, karın, göğüs, kılcal damarlar, dokular ve hücrelerdir (Lad 2009: s. 22). Tibet Budizmi'nde ise uzay/gökyüzü beşinci element olarak benimsenir. Buna göre, bardonun beşinci gününden sonraki günlerde zihin oluşur, sıradan insanda olmayan Buddha zihni ortaya çıkar. Bu elementin Buddha'sı Samanta-Bhadra ya da Vaicorana Budda'dır (Evans-Wentz 2000: s. 16)"; (Tokyürek 2014: s. 246).

> *kök kalıknıŋ yėli kara öŋlüg körmek* (Zieme-Kara 1978: 780-781) Gökyüzü/uzay unsurunun enerjisi siyah renkli görmek(tir).

> *ontun sıŋarkı tolp kök kalık uguşıntakı alku kamag burhanlar kutıŋa ınanu yükünü teginür biz* (Wilkens 2007: 263-265) On yöndeki bütün uzay/eter elementindeki/esasındaki bütün Buddhalar saadetine inanıp secde ederiz.

Eter elementi, diğer elementler gibi bedenin cakralarında yer almaktan ziyade merkezî damar olan avadhūtī damarın içinde bulunur ve bedenin her noktasında yer alır. Konuyla ilgili aşağıdaki örnek verilebilir.

> *otrata tegşilip ünmişte kök kalık tözlüg yėėl kara öŋlüg bolup tört tilgenniŋ avaduti tamırka kirip tegzinip buruntın utru üner* (Zieme-Kara 1978: 553-556) Ortada değişip yükseldiğinde uzayın/eterin özünden rüzgâr siyah renge döner, dört tekerleğin avadhūtī damarına girer ve değişirken burundan yükselir/çıkar.

> *üdte tın yėėl avadutita yorır ol yme bir yėgirmi kata yorıyu kėn tört ülüşte bir ülüş yorır anıŋ belgüsi ögsüz köŋülsüz bolmak kulgakta ün ėşidilmek bolur* (Zieme-Kara 1978: 562-565) Sonra nefes rüzgârı avadhūtī'de hareket eder. Bu şimdi on bir kez hareket eder, ardından dört parçanın bir parçası hareket eder. Onun işareti akılsız ve bilinçsiz olmaktır. Kulakta ses işitilir.

Evrensel Birleşenler, Doğanın Üç Niteliği: Guṇa

Eski Uygurcada tespit edilemeyen guṇa düşüncesi 'özellik, nitelik, sıfat' anlamında olup evrenin, canlıların niteliklerini gösterir. Tüm deneyimler, bilinçli özne ile doğanın aktif evrimleri arasındaki ikiliği temel alır. Bilinç, bilinçli bir şeye ve maddenin deneyimlenmesine ihtiyaç duyar. Prakṛti, üç evrensel birleşen (guṇa) tarafından dengeli bir gerilim durumunda bir arada tutulur. Bu üç yön, açık olaylar yaratmak için değişken oranlarda birleşir. Onlar doğanın nedensel biçimidir. İster ince ister kaba olsun, prakṛti'nin her ifadesinde mevcutturlar, 'gözlemlenebilir'lerse guṇayı içerirler. Sattva, 'denge, eşitlik ve istikrar' niteliklerini ifade eder. Hafif (laghu) ve aydınlıktır (prakāśikā) ve mutluluk kapasitesine sahiptir. Bilinçli ve zekidir, içe ve yukarıya doğru hareket eder. Rajas 'etkinlik, değişim ve rahatsızlık' yaratır. Hareketlidir (cala) ve heyecanlıdır (upastambhaka). Motive eden ve ifade eden kişidir. Dağılma ve parçalanmaya neden olan merkezkaç kuvveti vardır. Merkezden uzaklaşan bu hareket ağrıya neden olur. Tamas 'hareketsiz, durgun ve sıkışmış'tır. Ağırdır (guru) ve tıkanma veya algılama eksikliğine (varana) neden olur. Aşağı iner ve bozulmalardan sorumludur. Tamas, gücüne rağmen yanılgı ve kafa karışıklığı oluşturur. Burada tamas, negatif bir enerjiye sahip olduğu düşünülmekle birlikte aslında bu onun yanlış yorumlandığını gösterir. Guṇalar, tıpkı bir lamba gibi, 'tek bir amaç için' vardır. Çelişkili özelliklere sahip olmaları, bir diğerine göre herhangi bir kalite önceliği vermez. Tüm darśana'ların ve bilinçli varoluşun nihai hedefi olan kurtuluş amacı (mokśa) için bir araya gelirler. Karşılıklı olarak 'destekleyici', 'üretken' ve 'boyun eğdirici' olarak ortaya çıkan farklı yönleri olan tek güçtürler. Birbirlerine yardım ederler ve birbirlerini kontrol altında tutarlar. Birbirlerine karşı sorumludurlar (Pole 2006: s. 17).

Puruṣa/kozmik insan, varlığıyla işleyen doğanın süreçlerini gören, tanık olarak hizmet eden ve saf bilinçten oluşan homojen bir varlıktır. Bununla birlikte, prakṛti veya doğa, çeşitli eylemleri olan heterojen bir maddedir. *Sattva* (denge ve zekâ), *rajas* (eylem ve enerji) ile *tamas* (eylemsizlik veya maddilik) ve bunların sürekli değişen permütasyonları ve etkileşimlerinden oluşan üç guṇa asal nitelikten oluşur. Guṇalar, maddeden (tamas) hayata (rajas) ve akla (sattva) doğru ilerleyen kozmik evrimin arkasındaki ilkel güçlerdir. Doğası son derece süptil olan puruṣa'ya veya daha yüksek benliğe, yalnızca saf sattva (yüksek aklın berraklığı) seviyesinden kalıcı bir erişime sahip olanabilir. Bu nedenle hem Yoga hem de Āyurveda, sattva guṇa yetiştiriciliğini vurgular. Marmalar, Praṇa'yı veya hayati enerjiyi

dengelemek ve sattvayı artırmak için kullanılabilir. Üç guṇanın birleşiminden, hem yogik hem de Āyurvedik düşüncenin merkezinde olan toprak, su, ateş, hava ve eterden oluşan beş büyük element ortaya çıkar. Elementler, tıpkı suyun katı, sıvı ve gaz şekillerinde bulunabilmesi gibi, tüm evrenin aynı temel maddenin (prakṛti) farklı frekanslarından veya titreşimlerinden oluştuğunu göstermektedir. Bu beş büyük elementten Āyurvedik düşüncenin ana faktörleri olan üç biyolojik mizah veya doṣa ortaya çıkar. Doṣalar, hem bedenin hem de zihnin işleyişinin altında yatan enerjisel güçlerdir. Yaşam gücü (Praṇa) ile aşılanmış beş elementi temsil ederler. Her doṣa, beş büyük elementten ikisinin yanı sıra üç guṇanın bir bölümünü içerir (Frawley vd. 2003: s. 12).

Elementler	**Guṇa**	**Doṣa**
Eter/Esir	Sattva	Vaṭa
Hava	Rajas	Vaṭa
Ateş	Sattva+ Rajas	Pitta
Su	Sattva + Tamas	Kapha/Pitta
Toprak	Tamas	Kapha

Tablo 7. Guṇa ve Karşılıkları (Frawley vd. 2003: s. 12).

Bu şemada, hava ve eterin ince unsurları (Vaṭa doṣa) olan toprak, su ve ateşin (Kapha ve Pitta doṣa) kaba elementlerini kontrol eder. Çoğu marma, boşluk içeren ve hava veya enerji tutan bağlantıların ve deliklerin yakınında bulunur. Marmalar vücuttaki hava ve eter elementlerini yöneten önemli merkezlerdir ve bu nedenle vücuttaki elementleri bir bütün olarak kontrol etmek için kullanılır (Frawley vd. 2003: 13). Bedendeki marmalar hayati parçalar olarak tanımlanırlar ve bedende beş tür marma'dan bahsedilir. Buna göre, et (māngsa marma), damarlar (sira marma), sinirler ve bağdokular (snāyu marma), kemikler (ostī marma) ve eklemlerdir (sandhī marma) (Wise 1845: 69).

Doṣa Nedir ve Üç Doṣa: Tridoṣa

Eski Uygurca metinlerde *doṣa* kelimesini karşılayan bir söz tespit edilememekle birlikte aşağıdaki örnekte de görüldüğü üzere üç doṣayı oluşturan ifadeler bulunmaktadır.

> *tört ulug iglerin yėėlig sarıgıg lėşipig yumgın tepremiş sanipatıg*
> (Kaya 2021: 15239-15241) Dört büyük hastalığı vaṭa'yı (rüzgâr), pitta'yı (safra) ve kapha'nın (balgam) tamamını sallayıp saṃnipāta.

Tıp ilminin temeli veya kökü insan bedenidir. Beden, mizahlar ya da *duwa* (Tib. *'du ba*) ve organik birleşenler ya da *KHAṂ*'ın bir toplamı olarak anlaşılmalıdır. Vücudun temel doğası hakkında tam bilgi edinmek istiniliyorsa, mizahların ve organik birleşenlerin ne olduğu, türleri, temel özellikleri, işlevleri, durumları ve mizah ile organik birleşenler arasında var olan ilişkileri ayrıntılı bir şekilde incelemelidir. İnsan bedeninin nasıl ortaya çıktığı, biçimlendiği ve tamamlanmaya ulaştıktan sonra yaşamaya nasıl devam ettiği, yaşam için olumsuz koşulların ne olduğu, bu koşulların hangi birincil ve ikincil nedenleri ve bunların üstesinden gelme yöntemleri bilinmelidir. Genellikle mizah için Tibetçe *duwa* terimi kullanılır ve bu terim 'koleksiyon' anlamına gelir[23]. Ancak bu terim tıp bağlamında düşünüldüğünde 'yaratma, sürdürme ve yok etme kapasitesine sahip olan ve üç farklı tabiatla ayırt edilen temel gücü ve işlevi' ifade eder. Her bir erkek veya kadın bireyin bedeninin desteğini ve insan vücudunun sürdürülmesini ve yok edilmesinin temelini üç mizah oluşturur. Bunlar hava ilkesinin/elementinin hareketli kalitesine sahip olan rüzgâr mizahı; ateş elementinin sıcak, yanan niteliklerine sahip safra mizahı ve son olarak toprak elementinin sağlam ve istikrarlı ve su elementinin de nemli ve ıslak niteliklerine sahip olan balgam mizahıdır (Norbu 2008: s. 22). Hava, ateş ve sudan oluşan üç ilke, üç mizacın temelini oluşturur. Üç mizacın ilkelerinden bahsedilirken rüzgâr mizahının hava ilkesini, safra mizahının ateş ilkesini ve balgam mizahının su ilkesini ifade ettiği bilinmelidir. Gizli mantra geleneğinde ateş, hava/rüzgâr ve su ilkesine yani *Ram, Yam* ve *Khaṃ*'ın gücüne dayanılarak kirliliklerin kirleticileri bu ilkeler aracılığıyla ortadan kaldırılır

---

[23] Ayrıca doṣa kelimesi 'bünye', 'işlevsel ilke' ve 'mizah' gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Farklı durumlarda kullanıldığında doṣa'ya ima edilen anlam genişliğini doğru bir şekilde çeviren tek bir kelime yoktur. 'Bünye' kişinin sabit ve ömür boyu miras kalan sağlığını ifade eder, 'işlevsel ilke' görünmez bir katalitik faaliyeti belirtir ve 'mizah' genellikle Avrupa'nın Yunan humoral tıp sistemine kültürel aşinalığı nedeniyle kullanılır (Pole 2006: s. 22).

ve temizlenir. Yani ateşle yakılır, hava/rüzgâr ile dağılır ve su ile yıkanır (Norbu 2008: s. 21-22).

Ayrıca doṣa/bünye, kalıtsal ve bireysel özellikleri ve eğilimleri genel olarak tanımlanan Āyurvedik bir terimdir. Bu, vücut çerçevesi, göz rengi, sindirim kapasitesi, duygusal denge ve hastalık eğilimleri gibi şeyleri ifade eder. Her bireyin doṣa/bünye dengesi farklıdır. Bu özelliklerin çoğu genetiktir, diğerleri ise diyet, iklim şartları veya yaşam koşullarından edinilir. Bünye doğuştan sabittir, ancak özelliklerin birikme eğilimi vardır. Bu birikim normal yollarla (dışkı, idrar, ter) vücudu terk etmezse artar. Āyurveda'ya göre çoğu hastalığın nedeni budur. Bu dengesizlik eğilimine rağmen doṣalar, uygun şekilde bakılırsa sağlık ve canlılık için çok fazla potansiyel sunar. Doṣalar fiziksel varlıklar değil, beş elementin (pañcamahābhūta) kozmik evriminin ince yan ürünleridir. Görülemezler, yalnızca hastalık aracılığıyla tezahür ettikleri için çıkarım yoluyla bilinirler. Sağlıklı kişide anlaşılmazlar, bilinmezler. Doṣa ile bağlantılı olan bünye yapısı, içsel doğa (prakṛti) anlamına gelir. Her bir bireyin zihinsel bir doğasının (manas prakṛti) yanı sıra fiziksel bir humoral/mizah yapısı (doṣa prakṛti) vardır. Mizah nispeten dengeli olduğunda, doṣa prakṛti sağlık ve destek sağlar. Tersine, belirli bir doṣa (veya doṣalar) birikimi olduğunda, mizahların (doṣa vikṛti) şiddetlenmiş bir durumu ortaya çıkar. Bu, sağlığı bozar. Yüzeyde birçok sağlık dengesizliği göründüğü için vikṛti'yi prakṛti ile karıştırmanın kolay olabileceğini belirtmek önemlidir (Pole 2006: s. 20-23).

Doṣa'nın gerçek anlamı 'kusur'dur. Bu, Sanskritçe *dus* kelimesinden gelir ve 'yanılmak' anlamını ifade eder ve dizanteri veya disleksi gibi Yunancadaki 'dis' ön ekiyle ilgilidir. Doṣa kelimesi genellikle vaṭa, pitta ve kapha'nın üç mizacına atıfta bulunmak için kullanılır. Aynı zamanda, bozulmuş dokular, atıklar gibi diğer fizyolojik işlevleri ve ayrıca kusurlu bir sindirim ateşi anlamına gelen *agnidoṣa*, *āmapradoṣa*, yani kusurlu toksik kalıntı ve *grahaṇīdoṣa*, yani ince bağırsakların rahatsızlığı gibi belirli bozuklukları da ifade eder. Bunların yanı sıra doṣalar *dūṣaṇatva* oldukları için 'kusur' olarak tanımlanırlar. Bunlar agniyi, kanalları (srotaları) ve dokuları (dhātu) bozma yeteneklerine sahiptirler. Ayrıca doṣaların bozulmalarının tek nedeni olmadığına işaret etmek gerekir. Bir dhātu veya bir kanal bozulduğunda diğer dhātu ve kanallar da bozulabilir. Böylece, normalde destekleyici dhātu da 'kusur' hâline gelebilir. Sindirim ateşi veya *agni* de doṣa dengesizliğinin bir kaynağı olarak görülmektedir. Yiyecekler doṣa ve dhātu'yu da bozabilir. Dolayısıyla sağlık sadece doṣa'nın 'dengesi' ile ilgili değildir, *doṣa, dhātu, srota, mala* ve *agni*'nin genel bir canlılığı ve düzgün işleyişi ile de ilgilidir. Doṣalar ayrıca *ārambhakatva*'dır yani hastalık oluştu-

rabilir. Doṣalar ağırlaştığında, kendi başlarına hastalığın başlangıcı olabilirler. Bir doṣa'nın nihai tanımlayıcı özelliği, bir öznenin oluşumunu belirleme yeteneği olan prakṛtyārambhakatva'nın olmasıdır. Bir doṣa, prakṛti'yi belirler. Bu nedenle, doṣalar ruhun ve vücudun fizyolojisinin yönetilmesine yardımcı olur. Sistemi desteklemeye ve beş elementin vücuda özümsenmesini kolaylaştırır. Dengesiz olduklarında patolojik hâle gelirler ve vücutta sindirim ateşine, dokulara ve kanallara zarar veren kirlilikler ya da atıklar gibi davranırlar. Doṣalar tezahür ettiğinde, prāṇa, tejas ve ojas'ın da ortaya çıkması söz konusudur. Bu kozmik maddeler, doğanın özleridir. *Prāṇa*, evrenin tüm yaşamsal özünün arkasındaki nefestir, *tejas* tüm bilinçli algının arkasındaki kıvılcımdır ve *ojas*, tüm beslenmenin ve yaratıcılığın ardındaki tohumdur. Prāṇa fiziksel-zihinsel-ruhsal âlemleri yaşamla doldurur, tejas onlara netlik verir ve ojas onları birbirine bağlar ve sürdürür. Ojas, nitel ve nicel olarak yaşam kalitesini doğrudan etkilemesi nedeniyle Āyurveda'da özel bir yere sahiptir. Ojas düşük olduğunda, kişi korkar, ruhsal olarak endişelidir, duyuları bozulur, ten rengi soluk, zihni zayıf ve kabadır. Yararlı nitelikleri gözlerin parlaklığında, vücudun gücünde, hastalığa karşı direncinde, etkili sindirimde, güçlü doğurganlıkta ve zihnin berraklığında görülür (Pole 2006: s. 23-24). Ojas'ın agni ve tejas ile karşılıklı bağımlı bir ilişkisi vardır. Bazı görünüşte zıt niteliklere sahip olmalarına rağmen agni, ojas'ın doğru oluşumundan sorumludur. Aynı şekilde, sağlıklı agni oluşumundan da uygun kalite ve miktarda ojas sorumludur. Güneş canlılığı (agni) ve besleyici ay (ojas) kuvvetlerinin mükemmel ikiliği söz konusudur. Prāṇa ayrıca ojas'ı teşvik etmede ve yogik prāṇāyāma uygulamasında hayati bir rol oynar ve vücuda getirdikleri doğal yaşam gücü aracılığıyla ojas'ı inşa etmeye yardımcı olur. Sakinlik yaratır, bu ojas'ın bakımı için çok önemlidir. Kötü nefes alma alışkanlıkları veya kötü hava kalitesi olduğunda ojas tükenebilir. Ojas ayrıca aşırı alkol, ateş, boşalma, orgazm (hem erkekler hem de kadınlar), aşırı çalışma, yetersiz beslenme, aşırı spor, depresyon, üzüntü, sinirlilik, öfke, kaygı ve stres nedeniyle tükenir (Pole 2006: s. 24).

Hint tıbbında önemli yere sahip olan doṣa düşüncesi yine damarlarla da ilişkilidir. Safra, balgam ve kanı taşıyan damarlar, havayı ileten damarlar ile aynı sayıdadır. Bununla birlikte tüm damarların hava, safra, balgam ve kan içermesi gerekir, ancak bunlar farklı oranlardadır. Daha fazla hava, safra, balgam veya kan içerdiklerinde bunlara hava damarları, balgam damarları veya kan damarları denir. Hava damarlarının rengi kırmızıdır ve içlerinde hava belirir, safranınkiler mavi ve sıcaktır ve balgamınkiler soğuktur, beyazımsı renktedir, kalındır ve içerikleri hareketsizdir. Hava ken-

di damarlarında düzgün bir şekilde dolaşırsa, kişi doğru davranır ve vücut işlevleri, bireyin sağlığına kavuşacağı şekilde yerine getirilir; kişinin anlayışı iyi olur ve havanın diğer tüm iyi niteliklerine sahip olur. Eğer dengesizlik varsa, hava ile ilgili çeşitli hastalık türleri oluşur. Safra uygun durumda ise kişi sağlıklı bir görünüme sahip olur, iştahı iyi, iç ateşi güçlü ve sağlıklı bir görünüm sergiler. Ama dengesiz olursa, safra hastalıkları ortaya çıkar. Eğer balgam uygun durumda olursa cilt pürüzsüz olur, eklemler sağlıklı ve kuvvetlidir ve balgamın diğer iyi özelliklerine sahip olunur. Balgam bedende dengesiz olursa, tuhaf balgam hastalıkları meydana çıkar (Wise 1845: s. 61-62).

Yukarıda da belirtildiği üzere vaṭa, pitta ve kapha'dan oluşan üç doṣa bulunmaktadır.

Vaṭa, sindirilmemiş prāṇanın bir sonucudur. Zayıflamış sindirim ateşi prāṇayı ememezse aşırı miktarda vaṭa yaratır. Pitta, sindirilmemiş tejasın sonucudur, bu da bedende ısı ve öfke oluşturur. Kapha, sindirilmemiş ojasın sonucudur, bu yüzden sistemde oluşan aşırı tembellik ve durgunluğu ifade eder. Bu nedenle doṣalar, kullanılmamış potansiyelin tezahürleridir (Pole 2006: s. 24).

Her doṣa, genel özelliklere ve ardından her bir işlevin daha ayrıntılı bir ifadesi olan beş alt türe sahiptir (Pole 2006: s. 24).

Rüzgâr: Vaṭa

EUy. *yėėl* 'rüzgâr, hava, vaṭa', *vaṭa doṣa*, *ākāśa* (eter) ve *vayu*'dan (rüzgâr) oluşur. Her doṣa, tüm pañcamahābhūta'nın yönlerini içerir, ancak vaṭa'da uzay ve rüzgâr hâkimdir. *Vaṭa*, eter sınırları içinde tutulan hava elementidir. Her iki elemente de aşina olan nitelikleri paylaşır. Dolayısıyla vaṭa soğuk, hafif, sert, hareketli, ince, açık, kuru ve buruktur. Vaṭa tezahür ettiğinde bu nitelikler ortaya çıkar. Vaṭa'nın birincil bölgesi kolondur. Aynı zamanda mesane, uyluklar, kulaklar, kemikler ve dokunma duyusunda da bulunur. Vaṭa kelimesi *va* 'yaymak' köküyle bağlantılıdır ve bedendeki nefes ve kan akışı, atıkların giderilmesi, konuşmanın ifadesi, diyaframı, kasların ve uzuvların hareket ettirilmesi, sinir sisteminin düzenlenmesi ve aynı zamanda aklın işlevinin uyarılması gibi tüm hareketlerden sorumludur. Bir elektrik akımı gibidir ve beden ve zihindeki tüm elektriksel uyarıları düzenlemekten sorumludur. Vaṭa olmadan diğer doṣalar etkisizdir (Pole 2006: s. 24). Beş vaṭa (pañca vāyu) *prāṇa, vyāna, udāna, samāna* ve *apāna* olarak sıralanabilir.

Rüzgâr/hava ilkesinin altı temel niteliği vardır. Bunlar; 1. kabalık, 2. hafiflik, 3. taşınabilirlik, 4. incelik, 5. soğukluk, 6. sertlik, şeklindedir (Norbu 2008: s. 24). Kaba, vaṭa doğasının sert olduğu anlamına gelir. Örneğin pürüzlü dil ve cilt pürüzsüz bir kumaşa dokunduğunda bile ciltte tahriş hissi uyandırır. Işık/parıltı, vaṭa doğasının hafiflik olarak mevcut olduğunu ve aynı zamanda şifalı olma bağlamında hafiflik gösterdiğini belirtir. Örneğin, fiziksel ve zihinsel hafifliği ifade ettiği gibi basit bir masaj veya duman solunması sayesinde bir hastalığın iyileşmesinin meydana gelebileceği gerçeğini işaret eder. Taşınabilirlik, tek bir yerde kalmadan değiştirilebilmeyi belirtir. Örneğin zihinsel ajitasyon, kaygılı hareket etme arzusu, hastalıktaki çeşitlilik, değişen ağrı ve şişlikler, sürekli şiddetli belirtiler, nabzın istikrarsız hareketleri taşınabilirliği gösterir. İncelik, örneğin, cildin gözeneklerine giren rüzgâr, tırnakların altındaki ve dişler arasındaki bir sürtünme hissi ile vücudun her yerindeki uyuşma ve karıncalanma nedeniyle bedensel kılların ve cildin kıllanmasını ifade eder. Soğukluk, sadece serinlik değil, vaṭa doğasının ısıdan yoksun olduğu anlamına gelir. Örneğin, soğuk ürperme ve sıcak yerler, sıcak yiyecekler ve sıcak içecekler için arzuyu işaret eder. Altıncısı ve sonuncusu olan sertlik, olgunlaşmanın zorluğunu gösterir. Örneğin, sert oldukları için iltihaba dönüşen şişlikleri, kolay geçmeyen ateşler ve karın sertliğinden kaynaklanan dışkıyı ifade eder (Norbu 2008: s. 24-25).

Genel olarak rüzgâr mizahının yerleri beyin sinirleri, kalp ve kemiklerdir. Bununla birlikte bedendeki beş rüzgârın yerleri aşağıdaki gibidir.

- Yaşamı sürdüren rüzgâr, esas olarak kafa veya beyinde;
- Yükselen rüzgâr esas olarak göğüste;
- Yayılan rüzgâr esas olarak kalpte;
- Ateşe eşlik eden rüzgâr, esas olarak sindirim sisteminde;
- Aşağı doğru açılan rüzgâr, esas olarak anal bölgede bulunur (Norbu 2008: s. 28).

Ayrıca Ewing ve Brown'a göre *prāṇa* kalpte, *vyāna* bedenin her bölgesinde, *udāna* boğazda, *samāna* göbekte ve *apāna* alt bağırsakta yer alır (Ewing 1901: s. 265; Brown 1919: s. 106).

Rüzgâr mizahının temel işlevleri, görme, varlığın ve farkındalığın ortaya çıkması, vücut ve uzuvların hareketleri, nefes alıp verme, besleyici özü taşıyan yiyecek ve içecekleri yutma gibi beş duyunun algılarına başkanlık etmektir. Kan dolaşımı yoluyla vücutta dışkı ve idrarı tutmak veya

atmak ve bedeni açıp kapamak için güç üretir (Norbu 2008: s. 29). *Vaṭa*, katabolizma ile ilgilidir (Lad 2009: s. 31).

Bir kişi yirmi dört saatlik bir günde 21.600 kez nefes alıp verir ve bu da aşağıdaki Eski Uygurca örnekte görülebilir.

> *bir tünli künli içinde tört otuz kata tokuzar yüz bolsar iki tümen bir miŋ altı yüz yėėl mandal bolup montag osuglug bilgülük nom uguşnıŋ kezigin sansarta kirmeklig tegzinmeklig yaŋın törüsin körkitmek ukıtmak erür* (Zieme-Kara 1978: 583-588) Bir gece ve bir gün boyunca yirmi dört defa dokuz yüz olsa, yirmi bir bin altı yüz rüzgâr maṇḍalası olur. Bunun gibi bilinecek dharmadhātu dizisinin ve Saṃsāra'ya girme ve yürüme yöntemlerinin gösterilmesi ve öğretilmesidir.

Ayrıca insan bedeninde bulunan beş rüzgâr ya da hava bedenin beş bölgesine ya da beş cakra noktasına ulaşır ve ona göre bedende bu hava dolaşır. Bedendeki vāyular aşağıdaki gibidir.

Prāṇa Vāyu

Prāṇa 'itici güç' ya da 'yaşam gücü' olarak ifade edilir ve 'doğru hareket eden' anlamına gelir. Ayrıca nefes, canlılık ve ilhamı ifade eder. Prāṇa'nın nefeste hareket ettiği söylenir ve o oksijen, nitrojen ve maddi gazlardan daha fazlasıdır. Onun doğasında temiz hava, taze gıda, iyi hazırlanmış ilaç ve etkili şifa çalışmaları vardır. İyi bir meditasyon, yoga seansı veya şifa deneyiminden sonra bedende hissedilen karıncalanma veya sıcaklık olarak doğrudan deneyimlenebilir. Her hücreye sağlamlık getirir ve bağışıklığı sağlar. Prāṇa vāyu'nun mikro yönü pañca vāyu'nun bir parçası olarak beynin içinde yer alır, boğazdan karına kadar olan bölgeyi kaplar ve içeri doğru hareket eder. Yükselen-alçalan, nefes alıp verme, özümseme-boşaltma ve uyarma-gevşetme gibi birbirine bağlı homeostatik fizyolojik fonksiyonların ana düzenleyicisidir. Sinir uyarılarını, yutmayı, nefes almayı, kalp atışını, zekâyı ve hafızayı düzenler. Vücuda ve zihne hayat verir. Beyindeki sinir uyarılarının iletilmesinden sorumlu olan nitröz oksit olarak kendini ifade eder. Dengesiz olduğunda, vaṭa düzenleyici bir yaşam tarzı ile yönetilebilen sinir bozuklukları olarak ortaya çıkabilir. Nefes egzersizleri, meditasyon uygulamaları ve bilinçli yaşam prāṇa vāyu'nun kalitesini yükseltir (Pole 2006: s. 24-25). Ayrıca Prāṇa vāyu için yaşamı sürdüren rüzgâr da denir ve o boğazda, göğüste ve sinirlerde dolaşır. Yutma, nefes verme ve alma, tükürme, hapşırma ve geğirme işlemlerini oluşturur, gözleri ve diğer duyu organlarını aydınlatır ve beyin fonksiyonlarını sürdürür (Norbu 2008: s. 30). Ewing Prāṇa'yı kalp bölgesinde göstermekle (1901: s.

265) birlikte Brown da bu nefesi yine kalp bölgesinde gösterir ve prāṇa'nın işlevini nefes alıp verme olarak belirtir (1919: s. 106).

> *yürekte yme ozkı yaŋça tın yėėl tokuz yüz kata bėş tamırlartın ünüp andın tegşilip barıp tamgakta tokuz yüz kata yorıp anta basa töpöde tegşilip üner tokuz yüz kata bolur* (Zieme-Kara 1978: 575-578) Kalpte de nefes-rüzgâr, önceki yola karşılık gelen dokuz yüz kez beş (yani 4500 defa) damardan çıkıp oradan dönüşerek gider ve boğazda dokuz yüz kez hareket edip ondan sonra tepede değişir ve dokuz yüz kez yükselir.

Bunun yanı sıra Ewing, prāṇa'yı basit nefes aktivitesinden çok farklı bir kavram olarak açıklar ve baştaki prāṇa'yı 'yedi açıklık' ya da 'yedi prāṇa' olarak da ifade eder. Prāṇaların tümü merkezî prāṇa'nın tezahürleri olduğundan bir birim olarak tanımlanır. Ağız ve burun deliklerinin araçsal mı yoksa çıkış noktası mı oldukları belirsizdir. Ayrıca burun östaki tüplerine ve gözyaşı kanallarına referans eder (Ewing 1901: s. 268). Buradaki yedi açıklık ya da boşluk iki göz, iki burun deliği, iki kulak ve bir ağızdan oluşur.

> *oŋdınkı rasananıŋ üstün uuçı iki kaş arasınıŋ tuşında ooŋdın burun yütinte oot yėėl bek yarp bolmak üze taştıkı belgüte ulug oot yalınayur közünür içtinki yogaçarėnıŋ köŋüldeki belgüte kök kalıkta barır teg bolur etözi isig bolur tülte ulug oot yalınayur körür üdte yėėl tamır avaduti içinde kirmek üze belgüsi ol üdte sakınçsız bolur* (Zieme-Kara 1978: 666-676) Sağdaki rasana'nın üst ucu iki kaş arasındaki noktadan sağ burun deliğinde ateş rüzgârının sertliği belirir. Bu nedenle büyük alevli ateş dışa doğru bir işaret olarak görünür. İçeride Yogācārya'nın gönüldeki işaretinde, sanki gökyüzünde geziniyormuş gibi olur. Vücudu ısınıyor. Rüyada büyük bir ateşin yandığını görür, sonra rüzgâr Avadhūtī damarına girer ve bu, kişinin düşüncesizleştiğinin bir işaretidir.

EUy. *üstünki tın yėėl* 'üstteki rüzgâr/hava' ifadesi *prāṇa* ile ilişkilendirilebilir. Ewing, *prāṇa* ve *apāna*'yı iki basit nefes hareketi olarak yukarı-nefes ve aşağı-nefes veya tersi anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre, nefesin iki ana hareketi vardır, bunlar biri göbekten yukarıya, diğeri aşağıya doğrudur. *Prāṇa*, bu nedenle, hem nefes almayı hem de nefes vermeyi içerirken *apāna* ise hem dışkı hem de idrar ve meninin boşaltılmasında meydana gelen nefes hareketini ifade eder. Bu bedensel işlevlerle bağlantılı olarak kişinin kendi hislerini tam olarak gözlemlemesini, özellikle çaba gerektiğinde veya deneysel olarak kullanıldığında, solunan havanın aşağı doğru hareket ettiği izlenimini ortaya çıkarır. Bu his, ampirik/deneysel temele dayalıdır. Ayrıca *apāṇa* kelimesinin gıdanın en büyük kısımlarının gittiği yeri tarif etmek için kullanılması, apāṇa'nın açıklamasını kesinleşti-

rir. Burada apāṇa 'alt bağırsak' olarak çevrilir (Ewing 1901: s. 262). Aşağıdaki Eski Uygurca cümle örnek olarak gösterilebilir.

> *bolarta kayusın bışrunsar eŋbaşlayu etözüg bėş törlüg dyanta olurmaklıg yaŋça yaratgu olurup üstünki tın yėėl birle altınkı yėėl tın ikigüni kavlanış turup bışrunmakı üze tört türlüg tın yėėl tutmaklıg irü belgüler altı törlüg bek yarp ornaglıg irü belgüler bolur* (Zieme-Kara 1978: 630-638) Bunlardan hangisini fark ederse, öncelikle beş tür dhyāna'da oturma yöntemine göre bedeni hizalar. Üst nefes-rüzgârla alt nefes-rüzgâr birleştirilir, bu ikisini kavrayıp öğrenme ile dört türlü nefes rüzgârlarına tutunmanın işareti ve altı türlü sabit işaret olur.

Vyāna Vāyu

Vyāna, kalbin kökünden dışa doğru yayılmasından sorumlu olan vaṭa görünüşüdür. Kalp aktivitesinden, dolaşımdan, oksijen taşınmasından, besinlerin iletilmesinden, ısı dağılımından ve refleks yanıtından sorumludur. Zayıf dolaşım, soğukluk ve koordinasyon sorunları vyāna vāyu dengesizliği nedeniyle oluşur ve bunlar uygun masaj, egzersiz ve zencefil gibi baharatların ısıtılmasıyla düzeltilebilir (Pole 2006: s. 25). Ayrıca *vyāna vāyu* için yayılan rüzgâr ifadesi de kullanılır ve bu kan dolaşımıyla yaşamsal özü dağıtır. Yine vücudun tüm sinir sistemini kaplar, kolları ve bacakları esnetme ve bükme ile boşlukların açılıp kapanması gibi vücudun diğer hareketlerinin çoğuna başkanlık eder (Norbu 2008: s. 30). Ewing'e ve Brown'a göre tüm bedene nüfuz eden rüzgârı/havayı ifade eder (1901: s. 265; 1919: s. 106). Aşağıdaki Eski Uygurca örnek kalpteki nefesin ya da rüzgârın boğaz ve tepeye yayılmasını ifade etmesi açısından önemlidir.

> *yürekte yme ozkı yaŋça tın yėėl tokuz yüz kata bėş tamırlartın ünüp andın tegşilip barıp tamgakta tokuz yüz kata yorıp anta basa töpöde tegşilip üner tokuz yüz kata bolur* (Zieme-Kara 1978: 575-578) Kalpte de nefes-rüzgâr, önceki yola karşılık gelen dokuz yüz kez beş (yani 4500 defa) damardan çıkıp oradan dönüşerek gider ve boğazda dokuz yüz kez hareket edip ondan sonra tepede değişir ve dokuz yüz kez yükselir.

Udāna Vāyu

Başı ve boğazı işgal eder. Dili ve konuşmayı kontrol ederek göğüste bulunduğu yerden yukarı doğru hareket etmekten sorumludur. Bu, yukarı doğru hareket nefes vermeyi ve karbondioksit atıklarının vücuttan atılmasını sağlar. Geğirme, hıçkırık ve iletişimi düzenler. Aynı zamanda hatıraları bilince taşır ve hafızayı yönetmek için prāṇa vayu ile ortak olarak çalışır. Amfizem (ciğerlerde hava kalması), belirli astım türleri, hıçkırık ve titrek ses gibi nefes verememe ile ilişkili sorunlar meyan kökü (Glycyrrhiza glab-

ra) ve ebegümeci (Sida cordifolia) gibi hafifletici balgam söktürücülerin en iyi tedavi ettiği udāna vāyu problemleridir (Pole 2006: s. 25). Ayrıca Udāna vāyu için yükselen rüzgâr ifadesi de kullanılır ve bu burun, dil ve glotisin (nefes borusu ağzı) sinirleri arasında dolaşır, konuşmaya yön verir, vücudun gücünü, ten rengini ve enerjiyi arttırır ve bedende mevcudiyet ve farkındalık gösterir (Norbu 2008: s. 30).

> *yürekte yme ozkı yaŋça tın yėėl tokuz yüz kata bėş tamırlartın ünüp andın tegşilip barıp tamgakta tokuz yüz kata yorıp anta basa töpöde tegşilip üner tokuz yüz kata bolur* (Zieme-Kara 1978: 575-578) Kalpte de nefes-rüzgâr, önceki yola karşılık gelen dokuz yüz kez beş (yani 4500 defa) damardan çıkıp oradan dönüşerek gider ve boğazda dokuz yüz kez hareket edip ondan sonra tepede değişir ve dokuz yüz kez yükselir.

Yukarıdaki Eski Uygurca örnek göğüs bölgesinde bulunan rüzgârın boğaz ve tepeye yükselmesini ifade eder. Burada da belirtildiği üzere *udāna* boğazdaki rüzgârı/havayı belirtir (Ewing 1901: s. 265; Brown 1919: s. 106).

Samāna Vāyu

Midede bulunan ve sindirim sistemi içinde bir yandan diğer yana tüm salınımlı hareketlerden sorumlu olan rüzgârdır. İşlevi, vaṭa'yı karın merkezinde dolaştırmak, sindirimi, besin maddelerinin asimilasyonunu ve bağırsak peristalsisini teşvik etmektir. Sindirim bozukluklarının çoğu, şişkinlik, emilim bozukluğu, hazımsızlık, kabızlık ve ishal dâhil *samāna vāyu*'yu içerir. Bunlar, vaṭa'yı ısıtan ve sindirim sisteminde vaṭa'yı dengeleyen kakule (Elettaria cardamomum) gibi sindirim bitkileriyle düzenlenerek tedavi edilir (Pole 2006: s. 25). Ayrıca samāna vāyu için 'ateşe eşlik eden rüzgâr' ifadesi de kullanılır. Bu, bağırsakların sinirleri arasında dolaşır, yiyecek ve içeceklerin sindirilmesini sağlar, atıklardan kilüsü ayırır ve bedenin organik birleşenlerini olgunlaştırır (Norbu 2008: s. 30). Aşağıdaki Eski Uygurca örnek Samāna vāyu'nun hareketini ifade etmektedir.

> *montag osuglug kindikteki belgürtme tilgentin tokuz yüz kata yorıp yürekdeki nomlug tilgente tegşilip yorır* (Zieme-Kara 1978: 560-562) Böylelikle göbekteki nirmāṇacakradan dokuz yüz kez hareket edip kalpteki dharmacakraya doğru hareket eder.

> *yumkı tın yėėl tokuz yüz kata birerinte bolsar yėgirmi tolu tükel ol bolur kindikte taş tegşilip yorımak üze tört yıŋakıntın tokuzar yüz kata ol yeme yigit az kiçigke artuk ulug karı kişide egsük bėş otuz yaşlıgka igsiz kemsizke artuk tın yėėl yorır* (Zieme-Kara 1978: 578-583) Tüm bu nefes rüzgârları her biri dokuz yüz kez mevcut olduğunda, yirmi (yıl) tamamlayacaktır. Nefes rüzgârı göbekte hareket ederek dört bölgenin her birinden dokuz yüz kez gider. Bu artık gençler için az, yetişkinler için

çok/güçlü, yaşlılar için eksiktir. Yirmi beş yaşındakilerde ve hasta olmayanlarda güçlü rüzgâr hareket eder.

Apāna Vāyu

Apāna özellikle *apānakṣetra* veya 'alçalan rüzgâr alanı' olarak da bilinen alt karın bölgesindeki göbeğin altındaki mesane ve kolonda yer alır. İşlevi aşağı doğru hareket etmektir. İdrara çıkma, bağırsak hareketleri, şişkinlik, boşalma, yumurtlama, âdet görme ve doğum yapma gibi tüm alçalan hareketleri düzenler. Yumurta ve sperm bir araya geldiğinde gebe kalmayı kolaylaştırmada ve hamileliğin sonunda doğumu teşvik etmede önemli bir rol oynar. Doğal akışındaki herhangi bir engel, kabızlık ve şişkinlikten mide ekşimesi, astım, âdet düzensizlikleri ve gecikmiş doğumlara kadar her türlü komplikasyona neden olur. Aynı zamanda düşük, ektopik (dış) gebelikler, kısırlık, dismenore (ağrılı âdet), uterin (rahim) ve kolon sarkmaları, erken boşalma, idrar kaçırma ve hemoroid ile ilişkilendirilir. Tedavide birincil yere sahiptir. Tedavisi genellikle demir dikeni (Tribulus terrestris) ve karahalile (Terminalia chebula) gibi vaṭa akışını kaydeden bitkiler veya karnıyarıkotu (Plantago ovata) ve yağlı lavmanlar gibi yumuşatıcı ve yağlayıcı laksatifler kullanmayı içerir (Pole 2006: s. 25-26; Norbu 2008: s. 30).

EUy. *altınkı tın yėėl* 'üstteki rüzgâr/hava' ifadesi *apāna* ile ilişkilendirilebilir. Konuyla ilgili olarak Ewing'in açıklaması prāṇa bölümünde açıklanmıştır. Bk. Prāṇa vayu.

> *bolarta kayusın bışrunsar eŋbaşlayu etözüg bėş törlüg dyanta olurmaklıg yaŋça yaratgu olurup üstünki tın yėėl birle altınkı yėėl tın ikigüni kavlanış turup bışrunmakı üze tört türlüg tın yėėl tutmaklıg irü belgüler altı törlüg bek yarp ornaglıg irü belgüler bolur* (Zieme-Kara 1978: 630-638) Bunlardan hangisini fark ederse, öncelikle beş tür dhyāna'da oturma yöntemine göre bedeni hizalar. Üst nefes-rüzgârla alt nefes-rüzgâr birleştirilir, bu ikisini kavrayıp öğrenme ile dört türlü nefes rüzgârlarına tutunmanın işareti ve altı türlü sabit işaret olur.

Safra: Pitta

EUy. *sarıg* 'safra', Skr. *pitta* 'safra' (Monier-Williams 1899: s. 627a) anlamında olup vücudun ısı kaynağıdır (Lad 2009: s. 30). *Pitta doṣa*, tejastan (ateş) ve jaladan (su) oluşur. Pitta oluşturmak için ateş ve su birbirinin tamamlayıcısıdır. Pitta vücutta su veya yağ olarak bulunur, böylece dokuları yangının yıkıcı yönünden korur. Keskin, sıcak, nüfuz eden, yağlı, sıvı, yayılan ve ekşidir. Birincil işlevi dönüşümdür. Vücuttaki endokrin işlevi, hormon seviyeleri, sindirim, vücut ısısı, görsel algı, açlık, susuzluk ve cilt

kalitesi ile ilişkili metabolik aktivitenin gücüdür. Zihinsel olarak duyusal izlenimleri anlamada ve sindirmede rol oynar. Yine, pittanın beş yönü vücuttaki yerini belirler. Gözlerde, kanda, ter bezlerinde, ince bağırsakta, midede ve lenfte bulunur. Birincil yeri ince bağırsaktadır (Pole 2006: s. 26). Yukarıda da belirtildiği üzere safra mizahının temel özelliği olan sıcaklık, doğası gereği kaynayan su gibidir ve bu nedenle vücut sistemini 'yakabilir' anlamına gelir. Örneğin, sıcaklığın neden olduğu fiziksel sıkıntıya ve soğuk yiyecekler için istek ve soğuk davranışa atıfta bulunur. Keskinlik, işlevlerin hızlı olduğunu gösterir. Örneğin, kolayca yok olan bir ateşi, kolayca irin hâline gelen bir şişliği, bir hastalığın hızla yaşam için tehlikeli olabilen hızlı ilerlemesini ifade eder. Hafiflik tedavi edici olarak ağırlığa değil, hafifliğe atıfta bulunur. Örneğin, diğer mizah rahatsızlıklarıyla ilişkili olmayan ve dört soğuk çare aracılığıyla hemen bastırılabilen güçlü bir ateşi ifade eder. Kötü koku ise ter, ağız kokusu, idrar, dışkı veya bir hastalık gibi kokulara atıfta bulunur. Müshil, abdominal yumuşaklığın neden olduğu aşağı doğru işeme gibi şeyleri ifade eder. Bu durumun belirtisi, sadece biraz uygunsuz bir rejim veya diyetin neden olduğu ishaldir. Nemlilik, doğasının ıslak ve nemli olduğu anlamına gelir ve akan dışkı ile mukusu ifade eder. Yağlı, doğasının yağlı olduğunu değil, bedenin dış kısmının yağlı olduğu anlamındadır. Örneğin yüzün veya cildin gözeneklerinin yağlılığına atıfta bulunur (Norbu 2008: s. 25-26). Beş pitta (pañca pitta) *ālocaka pitta, sādhaka pitta, rañjaka pitta, bhrajāka pitta, pācaka pitta* olarak sıralanabilir.

Safra mizahının bedendeki yerleri sindirim sistemi, karaciğer, safra kesesi ve kandır. Bununla birlikte bedendeki beş safra yeri aşağıdaki gibidir.

- Sindirim safrası, esas olarak karın boşluğunda;
- Renk değiştiren safra, esas olarak karaciğerde;
- Çaba safrası, esas olarak kalpte;
- Görmeye etki eden safra, esas olarak gözlerde;
- Cildi aydınlatan safra, esas olarak deride bulunur (Norbu 2008: s. 29).

Safranın temel işlevleri sindirim ısısını, normal vücut ısısını sürdürme, açlık ve susuzluk yoluyla kişiyi yeme içmeye sevk etme, yiyecek ve içecekleri sindirme, besinleri dönüştürme gibi vücut sisteminin ısısını üretmektir (Norbu 2008: s. 30). *Pitta*, metabolizmayı ifade eder (Lad 2009: s. 31).

sarıg (Kaya 2021: 15240) safra

sarıg tözlüg (Kaya 2021: 15245-15246) safra esaslı

sarıg kan üküşlügke sarıg (Zieme-Kara 1978: 684) safra ve kan kümesindeki safra

Ālocaka Pitta

Gözde bulunur ve ışığı dönüştürmekten sorumludur. Ālocaka pitta, gözlere parlaklık verir. İçeri doğru hareket eder ve göz bebeğinin genişlemesini ve kasılmasını düzenler. Ağırlaştığında konjunktivit, arpacık, blefarit veya glokoma neden olur ve bunlar gül yaprakları gibi antienflamatuvarlarla tedavi edilir (Pole 2006: s. 26). Görmeye etki eden safra, kişinin çeşitli şekil ve renkleri görmesini sağlar (Norbu 2008: s. 31). Eski Uygurcada karşılığı tespit edilememiştir.

Sādhaka Pitta

Kalpte bulunur ve Āyurvedik bilincin merkezidir. Ritmik bir kalp atışını ve entelektüel bilgileri sindirme yeteneğini kontrol eder. Bir duyguyu hisse dönüştürebilir ve sağlıklı olduğunda netlik verir. Dopamin ve serotonin üretiminden sorumlu olan nörotransmiterler aracılığıyla işlev görür. Düzenleyici işlevi hipotalamusu kontrol etmek olarak görülür ve sādhaka pitta'nın dengesi genellikle vücuttaki homeostaz dengesi ile ilgilidir. Dengesizlikler, dengesiz hormon üretimi, aşırı derecede kritik ve yoğunlaşamama olarak kendini gösterir. Pitta'yı soğutmak ve dengesizliği düzenlemek için bakopa (Bacopa monniera) gibi zihni besleyen medhya bitkileri kullanılır (Pole 2006: s. 26). Çaba safrası olarak da adlandırılan *sādhaka pitta*, gurur ve zekâ üretir ve bireyin hedeflerine ulaşmasını teşvik eder (Norbu 2008: s. 31). Eski Uygurcada karşılığı tespit edilememiştir.

Rañjaka Pitta

Karaciğeri ve dalağı kaplar ve kemik iliğinden kırmızı kan hücreleri üreterek kana renk verir. Vücudun renginden ve hayatın rengini değerlendirmekten, coşku ve canlılık vermekten sorumludur. Hepatit, sarılık, anemi, cilt renk değişiklikleri, miyaljik ensefalomiyelit, safra kesesi taşları, siroz ve yüksek kolesterol rañkaja pitta dengesizliği ile ilişkilidir ve bu hastalıklar genellikle daruharidra/karamuk (Berberis aristata) ile tedavi edilir (Pole 2006: s. 26). Renk değiştiren safra, besinleri işleyerek kanın kırmızı rengi ve safra sıvısının sarı rengi gibi her bir organik birleşenin özel rengini oluşturur (Norbu 2008: s. 31). Eski Uygurcada karşılığı tespit edilememiştir.

Bhrajāka Pitta

Deride bulunur. Ter bezlerini aktif tutar ve pigmentasyonu düzenleyerek cildi korur. Dokunma hissini işler ve beyne sıcaklık, doku ve acı mesajlarını taşır. Aynı zamanda cilde temas eden ışığı da metabolize eder. Bu, uyku ve ruh hâli modellerinden sorumlu olan cilt rengini, D vitamini üretimini ve melatonin seviyelerini düzenler. Dengesi bozulduğunda egzama, sedef hastalığı, akne ve cilt kanseri gibi cilt sorunlarına neden olur. Bu hastalıkların tedavisinde aloe vera (Aloe barbadensis) gibi bitkiler etkili olur (Pole 2006: s. 26). Cildi aydınlatan safra, cildin ve tüm organik birleşenlerin ten rengini ve aydınlatma gücüne sahiptir (Norbu 2008: s. 31). Eski Uygurcada karşılığı tespit edilememiştir.

Pitta

Mide bağırsak sisteminin sindirim ateşi olarak midenin alt kısmı ile ileoçekal kapak arasındaki ince bağırsağı işgal eder. Yiyeceklerin emilebilir bir ortama bölünmesine yardımcı olur. Pitta'nın sindirim ve asimilasyondan sorumlu yönüdür ve prāṇa vāyu'nun sağlığı tarafından düzenlenir, dolayısıyla zayıf prāṇa zayıf sindirime neden olur. Tamamen sıcak ve keskin pācaka pitta, ateşin doğasında olan niteliklerini ifade eder. Aşırı olduğunda aşırı asidite, ülser, mide bulantısı ve ishale neden olabilir. Yetersiz olduğunda sindirime, iştahsızlığa, şişkinliğe, kabızlığa ve uyuşukluğa sebebiyet verebilir. Pācaka pitta, beş pitta arasında en kötüsüdür ve ravent kökü (Rheum palmatum) veya amalaki/Bektaşiüzümü (Emblica officinalis) gibi bitkilerle tedavi edilir (Pole 2006: s. 26). Sindirim safrası, yiyecek ve içeceklerin sindirimini sağlar ve besinlerin atıklardan ayrılmasını kolaylaştırır. Buna ek olarak, normal vücut ısısının tüm yönlerini üretir ve aynı zamanda renk değiştiren safra gibi diğer dört safra türünün gücünü artırır (Norbu 2008: s. 30-31). Eski Uygurcada karşılığı tespit edilememiştir.

Balgam: Kapha

EUy. *lėşip* 'balgam', Skr. *śleṣman* ve Skr. *kapha* 'balgam' (Monier-Williams 1899: s. 251b) kapha doṣa'yı ifade eder ve bu doṣa toprak (pṛthivī) ve su (jala) elementlerinin birleşimidir. Su elementi, dokuların ve cildin toprak yapıları içerisinde yer aldığından, kuru toprak canlandırıcı su elementi ile nemlendirilir. Yavaş, ağır, serin, yoğun, yumuşak, yağlı, ıslak, yapışkan, bulanık, sıvı ve tatlıdır. Kapha, kelimenin tam anlamıyla bedeni bir arada tutar. Yapıştırıcıdır, şekil ve biçim verir, büyümeye ve gelişmeye yardımcı olur, bedeni yağlar ve korur, koku ve tat almaya yardımcı olur. Vücuttaki balgamla ilgilidir. Göğüs, boğaz, kafa, pankreas, mide, lenf, yağ, burun ve

dilde bulunur. Birincil yeri midedir (Pole 2006: s. 27). Ayrıca balgam mizahının temel özellikleri soğukluk, ağırlık, donukluk, yağlılık, pürüzsüzlük, stabil/kararlılık, viskoz/yapışkanlık olarak yedi nitelikten oluşur (Norbu 2008: s. 26). Soğukluk, sadece ısı eksikliğini değil, aynı zamanda soğukluğu da ifade eder. Beden ısısının olmaması ve ısınma davranışı ile yiyecekleri ısıtmak için artan arzuyu işaret eder. Ağırlık, iyileştirici olarak 'ağırlık' anlamına gelir ve bu, (balgam) maddelerinin ağır doğasından kaynaklanır. Örneğin, hastalık sırasında tedaviye karşı verilen yavaş tepkiyi ve fiziksel ve zihinsel ağırlık ile bir hastalığın artmasından sonra bu hastalığın yatıştırılmasının zorluğunu ifade eder. Donukluk, küçük boşluklara giremeyeceğini belirtir ve cildin gözeneklerine nüfuz edememe, bir hastalığın yavaş ilerlemesi anlamına gelir. Yağlılık, balgam maddelerin doğada yağlı olduğunu gösterir ve ishal, kusma ve atılımlarda dışkının yağlı yönünü belirtir. Pürüzsüzlük, balgamın yumuşak doğasını ifade eder ve yumuşak bir dil, yumuşak bir cilt ve hafif ağrılı hastalıkları gösterir. Stabil/kararlılık, sabit ağrı, stabil şişme, stabil tümörler, stabil hastalıklar gibi stabil olabilen her şeyi ifade eder. Viskoz/yapışkanlık, maddelerin doğasının yapışkan olduğu anlamına gelir ve ishal, kusma, tükürük, mukusta ortaya çıkan sakızlı mukusa atıfta bulunur. Balgamın bedende bulunduğu yerler esas olarak tükürük bezleri, dalak, pankreas, mide, böbrekler ve mesanedir (Norbu 2008: s. 27). Bununla birlikte bedendeki beş balgam yeri aşağıdaki gibidir.

- Sürdürülen balgam, esas olarak göğüste;
- Birleşen balgam, esas olarak midede;
- Lezzet verici balgam, esas olarak dilde;
- Tatmin edici balgam, esas olarak başta;
- Bağlayıcı balgam, esas olarak eklemlerde bulunur (Norbu 2008: s. 29).

Balgamın temel genel işlevleri tükürük, mide sıvıları gibi vücudun nemli ve ıslak yönlerini üretmek, bu nemli ve ıslak yönlerini korumak, yiyecekleri karıştırıp sindirmek, vücut kütlesini arttırmak ve pürüzsüzleştirmek, zihne stabilite kazandırmak ve uykuya daldırmaktır (Norbu 2008: 31). *Kapha* anabolizma ile ilgilidir (Lad 2009: 31).

lėşip tözlüg (Kaya 2021: 152-47) balgam esaslı"

lėş/lėşip üküşlügke yürüŋ (Zieme-Kara 1978: 683-684) balgam kümesindeki beyaz

Bodhaka Kapha

Bu kapha, dilde ve diş etlerinde bulunur. Lezzet algısı verir. Tükürükteki varlığı, karbonhidratların sindiriminin ilk aşamalarında rol oynar. Ağırlaştığında, ağızda diş etlerinin çekilmesine, tat eksikliğine veya tuhaf tatlara neden olur. Bu hastalıklar karahalile/haritaki (Terminalia chebula) bitkisiyle gargara yapıldığında iyileşebilmektedir (Pole 2006: s. 27). Lezzet veren balgam, kişinin tatlı, ekşi, tuzlu gibi farklı tatları belirgin bir şekilde deneyimlemesini sağlar (Norbu 2008: s. 31).

Tarpaka Kapha

Tarpaka, memnuniyete götüren kapha'nın zihinsel şeklidir. Beyin omurilik sıvısı olarak beyni besleyen sıvıdır ve aynı zamanda beynin beyaz maddesinde de bulunur. Tüm duyusal deneyimler tarpaka kapha'ya taşınır ve orada saklanır. Zihinsel deneyimin yeridir. Bedende eksikse hafıza kaybı, uykusuzluk, multipl skleroz gibi denge problemlerine ve ashwagandha/morsalkım (Withania somnifera) gibi besleyici tonikler gerektiren kuru gözleri içeren belirsiz zihinsel yetilerin eksikliğine neden olur. Tarpaka'nın aşırı olması, aşırı kulak kirine, burun salgılarına, göz salgılarına, beynin şişmesine neden olurken dokulara derinlemesine nüfuz eden ve eğir otunun (Acorus calamus) güçlü bir azaltma tedavisi gerektiren tümörlerle kafa boşluklarında tıkanmalara da sebebiyet verebilir (Pole 2006: s. 27). Tatmin edici balgam, gözleri ve diğer duyuları tatmin eder (Norbu 2008: s. 31).

Śleṣaka Kapha

Kapha'nın bu yağlayıcı yönü eklemleri sinoviyal sıvı olarak besler. Bağlanma yönü eklemleri bir arada tutar ve bu nedenle bağların ve kıkırdağın sağlığında rol oynar. Ağırlaştığında eklemlerde şişlik ve ayrıca yağlanma ve yenilenme gerektiren kemiklerde dejenerasyon olur (Pole 2006: s. 27). Bağlayıcı balgam, eklemlerde sinovyal sıvıyı üreterek uzuvların esnemesini ve bükülmesini kolaylaştırır (Norbu 2008: s. 31).

Avalambaka Kapha

Bu kapha akciğerlerin, bronşların, alveollerin ve kalbin besleyici birleşenidir. Göğüste, akciğerlerin plevrasında ve kalbin perikardında bulunur. O büyük koruyucudur. Diğer organları ve dokuları nemlendirir, besler ve ayrıca kalpte dolaşır. Eksik olduğunda, ebegümeci (Sida cordifolia) gibi tatlı toniklerle tedavi edilebilen astım, hışırtı, kuru öksürük, halsizlik ve kalp hastalığı yaratır. Aşırı olduğunda, guggulu (Commiphora mukul) gibi güçlü anti-kapha bitkileri gerektiren konjestif mukus semptomları, yorgun-

luk ve konjestif kalp rahatsızlıklarına neden olur (Pole 2006: s. 27). Sürdürülen balgam, amalgam yapan balgam gibi diğer dört balgam türünün gücünü artırır. Özellikle ilgili bezler aracılığıyla tükürük ve mide sıvıları gibi tüm vücut sıvılarının üretimini uyarır (Norbu 2008: s. 31).

Kledaka Kapha

Bu kapha, sindirim sistemini asit pitta enzimlerinden korur. Öncelikle mideyi ve bağırsakları kaplar, aynı zamanda vücudun tüm mukozalarını yağlar. Sindirim sağlığında önemli bir rol oynar. Birincil kapha bölgesinde bulunduğu için kolayca ağırlaşabilir. Doğrudan dokuların beslenmesi ile bağlantılıdır. Plazma dokusunun (rasa dhātu) malzeme alt tabakasını oluşturan rasanın ilk kısmı olan besin özüyle karışır. Kapha, uzun biber (Piper longum) gibi balgam söktürücü ve kusturucu kullanarak mideden temizlemeye odaklanarak tedavi edilir. Kledaka kapha eksikse, kuruluğa ve mide zarının korunmamasına neden olur. Meyan kökü (Glycyrrhiza glabra) ve shatavari (Asparagus racemosus) gibi yatıştırıcılarla bu kuruluk ortadan kaldırılır (Pole 2006: s. 27). Birleşen balgam, ince bir şekilde karıştırılır ve çeşitli yiyecek türlerini ayrıştırır (Norbu 2008: s. 31).

Doṣa ile ilgili aşağıdaki tablo yukarıdan beri anlatılanların tamamını kapsamaktadır.

Rüzgâr	**Tür**	Yaşamı sürdüren	Yükselen	Yayılan	Ateşe eşlik eden	Aşağı doğru açılan
	Yer	Başın taç kısmı ve beyin	Göğüs	Kalp	Sindirim sistemi	Anal bölge
	İşlev	Yutma, nefes alıp verme, algılama	Konuşma, vücut gücünü ve enerjisini artırma, varlık gösterme	Kan dolaşımındaki beslenmeyi dağıtma	Sindirimi sağlama, besinleri atıklardan ayırma, organik birleşenleri olgunlaştırma	Atıkları tutma ya da tahliye
Safra	**Tür**	Sindirim	Renk değiştiren	Çaba	Görmeye etki eden	Cildi aydınlatan
	Yer	Mide ve kolonlar arası	Karaciğer	Kalp	Gözler	Deri

	İşlev	Yiyecek ve içecekleri sindirme	Organik Birleşenlerin rengini verme	Hedeflere ulaşmayı teşvik etme	Tatmin edici şekil ve renklerin algılanmasını sağlama	Cilt rengini aydınlatır
Balgam	**Tür**	Sürdürülen	Birleşen	Lezzet verici	Tatmin edici	Bağlayıcı
	Yer	Göğüs	Mide	Dil	Baş	Eklemler
	İşlev	Diğer balgam türlerini ve üretilen sıvıları sürdürme	Yiyecekleri karıştırma	Farklı tatların deneyimini sağlama	Duyuları tatmin etme	Uzuvların esnemesini ve bükülmesini sağlama

Tablo 8. Tridoṣa ve Karşılıkları (Norbu 2008: s. 32).

Bedenin temel parçaları: Dhātu

Bedenin temel parçaları veya vücudun destekçileri, vücudun sert ve yumuşak kısımlarından ve sıvılarından oluşur. Bu temel parçalar Eski Uygurcada *uguş* 'bölüm, parça', Skr. *dhātu* 'vücudun yedi sıvısı ya da bölümü' (Monier-Williams 1899: s. 513c) olarak tanımlanır. Bedende bulunan temel parçalar ya da dokular kilüs/plazma/deri (rasa), kan (rakta), et (māṃsa), yağ (medha), kemik (osthi), ilik (majja) ve meni (śukra)'den oluşur. Vücudun bu yedi temel parçası fetüsü oluşturur, besler ve yaşamı sürdürür ve sistemi sağlıklı bir durumda tutar; yumuşaklık hissi, bedenin rengini, gücünü ve duyuların hareketini verir. Bu temel parçalar hastalandığında veya azaldığında vücut ziyan olur ve kişi ölür. Bu nedenle, kullanılan yiyecek türüne göre yaşam süresi değişir. Örneğin iyi bir plazma/deri, sağlıklı ve güzel bir rengi ifade ederken cesaret, güç ve kalıcı hafızayı da üretir (Wise 1845: s. 49). Eski Uygur Türkçesinde bedenin yedi temel parçaları aşağıdaki gibi sıralanır.

> *yėti uguşlug etözde şaşurmadın işletür uguş erser etözde et kan tatıg üç erür yinli sünükli bėş bolur yilikli oluklı yėti* (Kaya 2021: 15295-15300) Yedi dhātulu bedende şaşırmadan işler. Bedende dhātu ise et, kan yağ ile üç eder. Deri ve kemik ile beş olur. İlik ve meni (burada beyin) ile yedidir.

> *et teri tamır üçegü tüz töpödin altın törüyü barır sünük togun bogun sinirler adak uulıntın üstün törüyü barır* (Zieme-Kara 1978: 364-367) Et,

deri, damar üçü düz tepeden aşağıya doğru büyür. Kemikler, eklemler ve tendonlar[2] ayak tabanından yukarı doğru büyür.

Et (Māṃsa, Kaslar)

EUy. *et* 'et', Skr. *māṃsa dhātu* 'et' (Edgerton 1953: s. 427b), 'kas dokusu' (Frawley 2012: s. 16) anlamında olup hayati organların örtüsü, eklem hareketleri ve vücudun fiziksel gücünü ifade eder (Lad 2009: s. 45; Frawley-Ranade 2000: s. 45). Isı ile sindirilen kanı kalınlaştıran hava (vayu) ile üretilir. Bu, vücudun sıkılığını artırır. Hava vücuttan geçer, uygun derecede ısı ile birlikte geniş kanallar oluşturur ve eti farklı kaslara böler, kan içeren damarların bulunduğu yerdir. Bunlar sayesinde kaslar yerden yukarı doğru yükseldikçe ilerler ve suyla beslenir. Kan, iç ateşle ette sindirildiğinde, onun temel parçaları eti besler ve posası kulak mumunu üretir. Karın, yanak ve dudaklarda, pelviste, uyluklarda, göğüslerde, koltuk altlarında ve boyunda küçüldüğünde ağrı üretir ve ana damarların boyutları küçülür. Basınç olduğu zaman kalçaların, yanakların, dudakların, uylukların, kolların ve baldırların boyutunu büyütür ve vücuda genel bir ağırlık verir (Wise 1845: s. 51).

Ayrıca Tibet tıbbında et iki türlüdür: etin rafine edilmiş kısmını yağ oluşturur ve rafine edilmemiş olan kısmı ise dokuz boşluk yoluyla vücuttan atılır (Rinpoche 1976: s. 44).

Kan (Rakta)

EUy. *kan* 'kan', *tamır* 'damar, kan', Skr. *rakta dhātu* 'kan, kırmızı' (Monier-Williams 1899: s. 861b) anlamındadır ve kan, özellikle hemoglobin miktarı (Frawley 2012: s. 16), bütün dokulara, organlara oksijen sağlar (Lad 2009: s. 45; Frawley-Ranade 2000: s. 45). Vücudun diğer önemli kısımlarını (dhātu) birleştiren ve besleyen kan, kilüsün sindirilmiş kısımlarından elde edilir ve safra ile karışarak kırmızı olur. Kan, su gibi ince ve durudur, kendine özgü bir kokusu vardır, kırmızı renktedir ve hafiftir. Bu nitelikler beş unsurdan türetilmiştir, topraktan gelen koku, sudan gelen akışkanlık, ateşten gelen kızarıklık, havadan hareketlilik ve eterden hafiflik şeklindedir (Wise 1845: s. 50). Kan baskın olduğunda, gözlerde ve vücutta kızarıklık ve damarlarda dolgunluk oluşur (Wise 1845: s. 50-51). Sağlıklı bir durumda vücudu iyi bir renkte tutar; gücü ve vücudun etini veya hacmini artırır; organları besler ve vücatta hareket eder. Tüm vücuda dağıttığı canlılığı (jiva) korur ve kalpte üretilir. Tırnakların, göz kapaklarının, damağın, dilin, dudakların, ellerin ve ayak tabanlarının kırmızımsı renge ve parlak bir görünüme sahip olduğu durumlarda kanın sağlıklı olduğu bilinmektedir.

Kanın bedende yetersiz olması cildi kurutur ve sertleştirir; damarları gevşetir ve kişi kendini zayıf ve halsiz hisseder. Kan, vücudun iç ısısını artırır. Ateş, ekşi, soğuk yiyecek ve içeceklerin arzu edildiği diğer hastalıklara neden olur. Kan kendi başına asla bozulmaz, çünkü üzerinde olumsuz etki yapan her şey, önce hava, balgam ve safra üzerinde etkisini oluşturur ve sonra kana etki eder. Bu nedenle kan hastalıkları, önce mizahtaki düzensizlikler tedavi edildikten sonra iyileştirilir (Wise 1845: s. 51).

Ayrıca Tibet tıbbında kan iki türlüdür: vücutta dağıtılan ve etin büyümesini sağlayan rafine kan ve safrayı artıran rafine edilmemiş kan (Rinpoche 1976: s. 44).

Yağ (Medha)

EUy. *tatıg* 'tat, yağ', Skr. *medha dhātu* 'etin suyu, etsuyu' (Monier-Williams 1899: s. 832c), 'yağ' ya da 'yağlı doku' (Frawley 2012: s. 16) anlamında olup, bütün dokulardaki yağı ifade eder (Lad 2009: s. 45; Frawley-Ranade 2000: s. 45). Yağ, etteki kandan üretilir ve iç ateşin etkisiyle uygun şekilde sindirildiğinde büyük miktarda gözler, boğaz ve göğüs çevresinde bulunur. Ter üretir, vücudu parlatır ve sertleştirir; yağlı ve ağırdır. Bedenin büyümesini sağlamakla birlikte kuvvetini de artırır. Vücudun üzerine yayılır, ancak asıl yeri karın bölgesindedir. Yağ azaldığında dalak kolayca hissedilebilir, eklemler kurumuş gibi görünür ve eklemlerin hareket ettirilmesi bedene ağrı verir. Bu gibi durumlarda her zaman hayvani yiyecekler yenmelidir. Yağ baskın olduğunda, vücut pürüzsüz ve parlak görünür; karın ve yanlar boyut olarak büyür; öksürük ve astım üretilir ve vücudun hoş olmayan bir kokusu olur. Kan ve yağın önemli kısmının kemik ürettiği de varsayılmaktadır (Wise 1845: s. 51-52).

Tibet tıbbında bedendeki yağ rafine ve rafine edilmemiş diye ikiye ayrılır. Rafine kısım kemiklerin büyümesine yardımcı olur ve rafine edilmemiş kısım vücutta yağ ve ter tutar (Rinpoche 1976: s. 44).

Kilüs/Plazma/Deri (Rasa)

EUy. *teri* 'deri', *yin* 'deri', Skr. *rasa dhātu* 'cıva' (Monier-Williams 1899: s. 870a), 'plazma, deri' (Frawley 2012: s. 16) anlamındadır. Deri, sindirilmiş yiyeceklerden besin elde eder; bütün dokuları, organları ve sistemleri besler (Lad 2009: s. 45; Frawley-Ranade 2000: s. 45). Bu sadece bedenin dış yüzünü kaplayan deriyi değil aynı zamanda kilüs ve plazma yapıyı da ifade eder. Vücut hareketlerinden elde edilen ve sindirilen dört çeşit gıdadan ayrılır ve gıdanın özü (rasa) olduğu söylenir. Yapışkan, serinletici ve sıvı bir görünüme sahiptir, tatlıdır ve beyaz renktedir. Esas olarak kalp,

karaciğer ve dalakta bulunur ve damarlar aracılığı ile vücudun farklı bölgelerine samana-vayu aracılığı ile taşınır, dhātu'yu besler ve safra (ranjaka) ile karaciğerde kana (rakta) dönüşür (Wise 1845: s. 49). Bu tür safraların kanı kızarttığı bilinir. Böylelikle plazma, samana vayu aracılığıyla kanla karışımını değiştirir. Safra ya çok güçlü ya da yeterince güçlü değilse yiyecekler düzgün sindirilmez, keskinleşir, ağızda ekşi bir tat bırakır ve zehir gibi olur. Bedeni beslemek ve güçlendirmek için kilüs/plazma daha sonra kalbe geçer. Vücudu besleyen saf haliyle pakwa kilüs ve saf olmayan hâliyle āma kilüs olmak üzere iki çeşit plazma vardır (Wise 1845: s. 50). Kilüsün kullanımıyla ilgili olarak, bir kısım araştırmacılar doğrudan bedeni beslediğini varsayarken diğerleri ise hayati hava (Prāṇa-vayu) aracılığıyla damarlara ulaştığını varsayarlar. Kan, dalakta ve karaciğerde karışır; kırmızıya dönüşür; safra ile saflaştırılır ve orada beş buçuk gün kalır. Daha sonra ete geçer; bir süre orada kalır; safra (pitta) veya bir tür iç ateş tarafından arındırılır; uygun sıcaklıkta tuttuğu vücudun farklı bölgelerine taşınır ve eti besler. Aynı şekilde beslediği ve tek parça ile arındırdığı yağa, kemiğe geçer; içinde kalır ve diğer saf olmayan kısım (mala) reddedilir. Terleme, yağın içindeki kanın kirliliğidir, tartar dişlerin kirliliğidir. Kilüsün geçtiği son dhātu, hiç tortusu olmayan menidir. Kilüs, kişiyi iyi bir ruh hâlinde tutar, kanı arttırır. Kilüsün azalması bedende çeşitli hastalıkların oluşmasına neden olur. Bir ay içinde kilüs, kana, ete, yağa, kemiğe ve kemik iliğine dönüşür, buradan meni ve âdet üretilir (Wise 1845: s. 50).

Kemik (Asthi) Ve Kıkırdak (Toruna)

EUy. *süŋük* 'kemik', Skr. *asthi dhātu* 'kemik' (Monier-Williams 1899: s. 122c) 'kemik dokusu' (Frawley 2012: s. 16) anlamında olup, vücut yapısına destek verir (Lad 2009: s. 45; Frawley-Ranade 2000: s. 46). Ayrıca EUy. *togun bogun* 'eklem', Skr. *toruna* 'eklem' anlamını ifade eder. Kemik ve eklemler, vücuda şekil verir ve onlara tüm yumuşak kısımlar tutturulur. Kemikler bir araya geldiğinde iskeleti (kankala) oluştururlar. Kemik, beyin ve omurilik dâhil olmak üzere uzun kemik iliğinin oluştuğu kısımlardır. Sindirildiğinde kemiğin dışkıları (mala) tırnakları ve saçı oluşturur. Sistemde kemik elementleri azaldığında ağrılı hâle gelir; dişler ve tırnaklar çatlar, gevşer ve vücut kurur. Kemiğin baskın olduğu yerde, başka bir kısım eski kemiğin üzerinde büyür ve normalden daha fazla sayıda diş oluşur. Bazı araştırmacılar vücutta 300 (Susruta), diğerleri 306 (Charaka) kemik olduğunu söyler. Bu fark, kıkırdakları kemiklerle birlikte saymalarından kaynaklanmaktadır. Kemikler, kapsüler bağlarla birbirine bağlanır (Wise 1845: s. 52).

Ayrıca Tibet tıbbında kemik iki türlüdür: kemiklerin rafine edilmiş kısmı kemik iliğinin büyümesini sağlar ve rafine edilmemiş kısım ise insan bedeninde bulunan dişler, tırnaklar, saç ve tüyün oluşmasına yardımcı olur (Rinpoche 1976: s. 44).

Beyin ve İlik (Majjā)

EUy. *oluk* 'beyin', *yilik* 'ilik', Skr. *majjā dhātu* 'ilik' (Monier-Williams 1899: s. 773c), 'ilik ya da sinir dokusu' (Frawley 2012: 16) anlamında olup motor ve duyusal dürtüleri kontrol eder (Lad 2009: s. 45; Frawley-Ranade 2000: s. 46). Beyin ve kemik iliği, kemiklerin içinde yer alır ve onları besler. Onun atıkları gözlerden gelen salgılardır. Majjā vücuda güç ve ışıltılı bir görünüm verir. İlik arttığında, göz ve tüm vücut sağlıklı olur; hastalandığında meniyi azaltır ve uzun kemiklerde ağrı oluşturur. Kemik iliği ve beynin temel kısımları kanla karışarak meni üretir (Wise 1845: s. 54).

Yine Tibet tıbbında ilik iki türlüdür: kemik iliğinin rafine edilmiş kısmı, sperm ve âdet kanının büyümesini ve artmasını sağlar; rafine edilmemiş kısım ise anüs çevresinde etin büyümesine yardımcı olur (Rinpoche 1976: s. 44).

Meni (Śukra)

EUy. *şukra* 'semen, meni', Skr. *śukra dhātu* 'üreme dokusu' (Frawley 2012: 16) anlamındadır. Bütün dokuları içine alır ve üremeden sorumlu olarak kabul edilir. Ayrıca Skr. *artav* olarak da gösterilir (Lad 2009: s. 45; Frawley-Ranade 2000: s. 46). Meni son temel parçadır ve vücutta ondan hiçbir şey üretilmez. Bedeni uygun sağlık ve kuvvet durumunda tutar, üretken ilkedir ve boşaltımı sırasında haz üretir. Azaldığında peniste ve testislerde ağrıya neden olur ve kişi iktidarsız hâle gelir. Baskın olduğu zaman, artan bir akış vardır ve taş üretir. Meninin erkekte yaptığı gibi, dişinin âdet akışı sırasında dişi, seks arzusuna sahiptir (Wise 1845: s. 54).

Tibet tıbbında yine iki türlü sperm vardır. Spermin rafine edilmiş kısmı kalpte korunur. *Mdans* adı verilen rafine sperm, uzun yaşamı mümkün kılar ve cildi güzelleştirir. Rafine edilmemiş sperm, cinsel ilişki sırasında dışarı atılır. Gebe kalmak için de bu gereklidir (Rinpoche 1976: s. 44).

> *altınç öznüŋ altınta kaş kavşutında darmasanbava birle tütüş erürin köŋülkerip ol darma sanbavėnıŋ oturasında köŋülli yėėlli ikegütin belgülüg bolmış bir yaruk yaşuk ud burçakınça teŋlig şukra sakıngu ol* (Zieme-Kara 1978: 1076-1083) Altıncı, benliğin altında alnındaki birleşim yerinde Dharmasambhava ile birleşmiş olduğunu düşünmek gerekir. O Dhar-

masambhava'nın ortasında zihin ve rüzgâr/nefes ikisinin işareti olan parlak bir bezelye büyüklüğünde śukra gördüğünü hayal etmelidir.

Yukarıda sayılan yedi dhātu'nun onlara güç veren temel parçasına *ozah* adı verilir. *Ozah* soğuk, yağlı, kırmızımsı veya hafif sarı renktedir, yayılabilir, şeffaftır ve yaşamın başlıca destekçisidir. Tüm vücuda yayılmıştır. Yok edilirse, vücut yakında ölür. Yedi temel parçadan herhangi birinin azalması nedeniyle beden şiddetli ağrılarla dengesizleşir. Sağlıklı bir durumda ise vücut sağlamlaşır, organların uygun işlevleri yerine getirilir, vücuda güzel bir renk verilir, dış ve iç işlevler ile duyu organları sağlıklı durumda tutulur. Kişi dengesizleştiğinde güç kaybıyla kendini zayıf hisseder. Vücut ağır, şiş ve uyuşuk hisseder ve rengi değişir (Wise 1845: s. 54).

Dışkılama: Mala

Yedi temel parçanın atıklarıdır, kilüs tortuları balgamdır; kanın safra; etin kulak, burun salgıları; yağın terleme; kemiğin tırnaklar ve saç; beyin ve kemik iliğinin gözlerdeki salgılardır. Menide tortu veya kirlilik yoktur, ancak diğerleri, vücudun her yerinde oluşan yağlı şeffaf bir sıvı olan ozahın yaşamın temel parçası ve kirlilik olduğunu söyler. Bu vücudun gücüdür ve esas olarak göğüs bölgesinde yer alır (Wise 1845: s. 55).

Dışkı

EUy. *bok* 'dışkı', dışkıyı oluşturan besleyici gıdanın gereksiz kısmıdır. Dizanteri, müshil veya benzerleri şekilde vücutta azaldığında, göğüs ve karın yanlarında ağrı hissedilir. Çok arttığında, karında bir guruldama sesiyle ağrıya neden olur. Uygun miktarda olduğunda bedeni uygun bir durumda tutar; sağlıklı bir durumda havayı ve iç ateşi destekler (Wise 1845: s. 55). Eski Uygur Türkçesinde aşağıdaki şekildedir.

etleri kırtışları togrulup yarılıp kap kara boksıg yıdıg kanları tökülür
(Geng vd. 2005: 90160-162) Eti (ve tüm) cildi kesilip (doğranıp) parçalanır. Simsiyah, dışkı gibi pis kokulu kanı dökülür.

İdrar

EUy. *işi* 'idrar, sidik', mesanede bulunur ve parçaları nemli tutar. Azaldığında pelviste ağrı hissedilir ve az miktarda idrar atılır. Çok arttığında, pelviste ağrı ve kısmen şişlikle birlikte sık bir akış olur (Wise 1845: s. 55). Eski Uygurcada *kaşanıg* 'idrar, sidik', *sig* 'idrar, sidik', *südük* 'idrar, sidik' kelimelerinin olmasıyla birlikte bu kelimelerin Eski Uygurca örneklerde hayvan idrarını göstermesinden dolayı buraya alınmamıştır. Aşağı-

daki Eski Uygurca cümlede geçen kelimeler bedendeki dışkıları ifade etmesi açısından önemlidir.

> *yiŋ sotuk kan yiriŋ öl işi yar köpik lėşp yaş ed öŋdün kėdin uçlamaklar alku barça sanlıg erür suvka* (Zieme 2002: 282-283$_{10-12}$) Mukus, tükürük, kan, irin, ter (ve) idrar, salya, köpük, balgam, gözyaşı, sperm, öndeki ve arkadaki rahatlamaları (idrar ve dışkı) (bunların) hepsi suya aittir (suya geri döner).

Ter

EUy. *ter* 'ter', cildi yumuşak ve nemli bir durumda tutar. Azalırsa, cildin gözenekleri kapanır, cilt kurur, sertleşir ve eylemi bozulur. Bu hâlin giderilmesi için yağ vücut üzerine sıcaklık ve nem ile sürülmelidir. Terleme arttığında, kaşıntıyla birlikte vücutta kötü bir koku oluşur (Wise 1845: s. 55).

> *kögüzinte yüreki suçınur bütün etözintin ter akıp üner* (Wilkens 2016: 583-585) Göğsündeki kalbi çarpar, bütün vücudundan ter akıp boşalır.

Süt

EUy. *süt* 'süt', memenin boyutunu büyütür ve bebeğin besinidir. Süt azaldığında memeler küçülür, çok az süt salgılanır ve bu durumlarda sütü artıran ilaçlar kullanılır. Çok arttığında, süt akışı ve ağrı ile meme büyür (Wise 1845: s. 55).

> *anıŋ ara ėki emigi evitip süt akıp keldi* (Gulcalı 2013: 383-384) Arada iki memesinden eriyip süt akıp geldi (Gulcalı 2013: s. 117).

Damarlar: Nāḍīler

Eski Uygur Türkçesinde *tamır* 'damar', Skr. *nāḍī* 'damar' olarak gösterilen damarlar insan bedenindeki enerji geçiş yerleri olması açısından önemlidirler. Nāḍīler ya da damarlar beyinden ve omurilikten yayılan sinirler (Pole 2006: s. 42) olarak gösterilmekle birlikte Hint tıbbında göbekten yayıldığı düşüncesi de hâkimdir. Göbek, diğer yerlere göre daha büyük olmasından kaynaklı olarak, tüm damarların kaynağı ve yaşamın temel merkezi olarak kabul edilir ve farklı damarların vücudun tüm bölgelerine yayıldığı yer olmasından dolayı bir nilüferin köküne benzetilir. Böylece göbek tüm canlıların damarlarının köküdür. Bir çarkın orta kısmı gibi, çevresinden tekerlek telleri alan damarlarla çevrilidir. Bunlar arasında kırk ana damar belirtilmiştir. Örneğin Sera damarı kan, hava, safra ve balgam taşıyan damarlardır. Bu damarların dalları, yükselen, alçalan ve kesişen

ağaçların yaprakları gibidir. Küçük bir dere tarafından sulanan bahçe gibi vücudu beslerler. Bu damarlar bir nehir olarak, rotalarında hiçbir şey dağıtmazlar ve vücudu esnek ve harekete hazır tutarlar. Kırk ana damardan onunda hava, onunda safra, onunda balgam ve onunda kan vardır. Her bir gövde kendi doşa yuvasına bağlıdır (Wise 1845: s. 60-61). Böylece her bir damar farklı bir işlevde kullanılmaktadır. Geleneksel Āyurveda düşüncesinde yetmiş iki bin damarın olduğu belirtilir ve bu damarlar yaşam gücünün (prāṇa), duyum ve kontrol hareketlerinin özünü taşırlar (Pole 2006: s. 42). Yine Tantrik kültün takipçilerinin hepsi insan vücudu hakkında aynı genel fikirlere sahiptir. Onlara göre vücut yetmiş iki bin yardımcı damar, yüz yirmi ana damar, yirmi dört damar yeri (pīṭhā), üç damar ve dört cakra'dan oluşur. Gerçek uygulama yönteminde, bunların bazıları değişen derecelerde önem taşımaktadır (Tsuda 1970: s. 64; s. 240). İnsan bedeninde bulunan ince enerji kanalları ya da damarlarının tamamı cakra 'tekerlek' denilen merkezlerden bedenin diğer bölgelerine yayılırlar. Tantralar, lotus merkezleri (cakralar) ve üç ana kanal ile birlikte yoginin 'ince' bedenini oluşturan toplam yetmiş iki bin ince kanalı/damarı tanımlar. Sıradan bir ölümlüde bu damar ağı bloke edilir. Enerjiler serbestçe akamaz, cakralar ölüdür, hareketsizdir, ruhsal görüngülerin algılanması sınırlıdır (Trimondi 1999: s. 152).

Bu bağlamda düşünüldüğünde Eski Uygurca metinlerde de damarlar ile ilgili önemli bilgiler bulunur.

> *anta basa tamırlarıg yadsar iki tümen bir miŋ altı yüz tamır bolur kavırası yüz yėgirmi tamır bolur takı artuk kavırası lalana rasana avtudi üçegü erür bolar üçegü tüz töpöde tügün osuglug bolup turur* (Zieme-Kara 1978: 367-371) Ondan sonra damarları yaysa 21600 damardır, özeti 120 damardır ve daha da özeti lalanā, rasanā, avadhūtī (denilen) üçüdür, bu üçü düz tepede düğüm gibidir.

Burada örnek cümlede görüldüğü üzere Eski Uygurca metinlerde 21.600 damardan bahsedilmesi önemlidir. Tüm Āyurveda tıp metinlerinde ve Tantrik metinlerde 72.000 damardan bahsedilirken Eski Uygurcada 21.600 damarın varlığından söz edilir. Oysa bunlar Yoginin vücudunda depolanan 21.600 eril ve aynı sayıda dişil damlayı ifade eder. Bu damlalardan biri beyaz, eril ve kafatasının altında yer alırken diğeri kırmızı, dişil ve cinsel organlar bölgesinde yer alır. Beyaz damla alından boğaz, kalp ve göbek yoluyla eril organın ucuna aktığında yukarıdan dört sevinç uyandırılır. Kırmızı damla omurganın tabanından ve nilüfer/cakra merkezlerinden ya da dişil organdan yukarı doğru aktığı zaman, aşağıdan dört sevinç ters yönde ortaya çıkar. Onları akıtan usta/öğretmen böylece 21.600 dakika-

lık mutluluk yaşar ve 21.600 fiziksel bedenin birleşenini çözer, çünkü damlalar sadece hazzı değil aynı zamanda boşluğu da etkiler (Trimondi 1999: s. 159). Ayrıca merkezî kanalda alçalan ve biriken 21.600 beyaz damla cinsel organın ucuna doğru akarak 'doğuştan gelen değişmez mutluluk'u yaratır ve beyaz bir sütun oluşturur. 21.600 kırmızı damla ise birer birer yükselip aşağı doğru paralel bir kırmızı sütun oluşturarak aşağı doğru akar (Cozort 2005: s. 127). Bunların yanı sıra bir kişi gece ve gündüz toplamda 21.600 kez nefes alır ve bu da Eski Uygurca metinlerde '*iki tümen bir miŋ altı yüz yėėl bolur* (Zieme-Kara 1976: 529-530) 21600 nefes olur.' şeklinde gösterilir ve aşağıdaki Eski Uygurca örnekte bu durum daha nettir.

> *üklimek ėsilmek kılguluk işi tüz töpödin adak uulka tegi bir künli bir tünli içtin iki tümen bir miŋ altı yüz üklimek ėsilmek kılur oŋdınkı rasananıŋ içinde otuz tört kali ujikler başları töpön yüülüg bolup turur kılguluk işi sansarıg törütçi tiglė erür* (Zieme-Kara 1978: 508-514) Artış ve azalış (nefes alış ve veriş) hareketine gelince, kişi bir gün ve bir gece boyunca başın tepesinden ayak tabanına yirmi bir bin altı yüz artış ve alçalma yaratır. Sağdaki Rasanā'nın içinde, başları tepede buluşan otuz dört kāli hecesi vardır. Onların yapacaklarına gelince, Saṃsāra'yı yaratan damla ortaya çıkar.

Kişinin gün içinde alıp verdiği nefes onun yeniden doğumuna neden olan eylemlerden biridir, çünkü kişi hayati faaliyetlerine devam etmektedir. İşte Yogik eylemlerde yogi bir gece ve bir gün boyunca 21.600 nefesi askıya alır, yani artık nefes almaya ihtiyacı kalmaz. Böylece maddi bedensel yığınları çözülür. Tam hareketsizlik oluşur, tüm cinsel tutkular kaybolur ve yerini hareketsiz zevk alır (Trimondi 1999: s. 164). Görüldüğü gibi Eski Uygurcadaki 21.600 damar düşüncesi Tantrik Budist anlayışta damla ve nefes ile ilişkilidir.

Bununla birlikte yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere Eski Uygurcada pek çok damardan bahsedilmektedir ki bunlar aşağıda ayrıntılı olarak incelenecektir.

Üç Büyük Damar: Lalanā, Rasanā ve Avadhūtī

Hint geleneğinde önemli bir yere sahip olan psiko-fizyolojisine (veya ruh-fizyolojisine) göre, vücutta hayati bir nefes olan prāṇa'nın bedende dolaşmak için çok sayıda ince vektörleri, arterleri veya kanalları (nāḍi) bulunmaktadır (Snodgrass 1985: s. 317). Budist mistik düşünceye göre insan bedeninde üç ana damar bulunmaktadır (Tsuda 1970: s. 68). Bu damarlar Skr. *lalanā, rasanā* ve *avadhūtī* olarak sıralanır. Bununla birlikte Snodgrass ve Eliade gibi araştırmacılar bu damarları Skr. *iḍā*, *piṅgalā* ve *suṣumnā*

olarak da gösterirler (1985: s. 317-318; 2013: s. 292). Wayman ise bu damarları Hint ve Budist anlayışa göre ayırır (2009: s. 152). Tibet Budizmi'nde de üç temel kanal/damar Tib. *rtsa dbu ma,* Tib. *ro ma* ve Tib. *rkyang ma* olarak adlandırılır ve bu kanallar *suṣumnā, iḍā* ve *pinġala* nāḍi'den temel yönlerden farklıdır. Dzogchen embriyoloji görüşüne göre, ilk önce göbek cakrası gelişir, ardından omurilik ve omurgada daha da farklılaşan, ancak aynı zamanda birleşik enerji olarak kalan bir 'yaşam kanalı' (Tib. *srog rtsa*) sonucu olarak taç cakrası gelişir. Tantrik yoganın merkezindeki Tib. *rtsa dbu ma* (avadhūtī) merkezî meridyen olarak tanımlanır. Göbeğin dört parmak genişliğinde olan Tib. *rtsa dbu ma*, Tib. *ro ma* ve Tib. *rkyang ma* adı verilen iki yükselen yanal kanalla kesişir. *Ro ma*, beyaz renkte ve ay enerjisine karşılık gelecek şekilde görselleştirilir. Erkeklerde vücudun sağ tarafında, kadınlarda sol tarafta yattığı söylenir. Tibetçede *Ro* 'lezzet' anlamına gelir ve *ro ma*'nın temel işlevi, haz hissini sağlamaktır. Bu nedenle *ro ma*, *thabs lam*'ın Tantrik prensibi veya metodu ile daha fazla ilişkilendirilir. *Rkyang ma*, 'grol lam' veya özgürleşme ilkesiyle bağlantılıdır ve kırmızı olarak ve güneş enerjisine karşılık gelecek şekilde görselleştirilir. Erkeklerde vücudun sol tarafında, kadınlarda sağ taraftadır. *Rkyang* 'tek' anlamına gelir ve *ro ma*'dan farklı olarak, *rkyang ma* herhangi bir ikincil kanalla bağlantılı değildir. *Rkyang ma*'dan akan enerjilerin kontrolü, tüm tezahürün enerjik temeli olarak boşluğun içgörüsünü geliştirmek için temel kabul edilir. Kanallara ve rüzgârlara (Tib. *rtsa rlung*) bağlı tüm uygulamaların amacı, vücudun iki yanal kanalının enerjilerinin merkezî meridyenin (Tib. *rtsa dbu ma*) tabanından geçen bilgelik akışıyla birleştirilmesi olarak genelleştirilebilir (Baker 2012: s. 257-258).

	Sağ	Merkez	Sol
Hindu	piṅgalā	suṣumnā	iḍā
Budist	rasanā	avadhūtī	lalanā

Tablo 9. Üç Damar (Wayman 2009: s. 152).

Bu damarların Eski Uygurca metinlerdeki kullanımı da *lalana* 'lalanā', *rasana* 'rasanā' ve *avaduti* 'avadhūtī' şeklindedir.

> *otuz iki tamırlar şilipke okşatı uçları altın yüülüg bolup turur lalana soltın rasana oŋdın avaduti otura bolup altun çöki tizip urmış teg turur budıkı avaduti içinde sançılıp turmakındın bodılıg tiglė altırtı akar* (Zieme-Kara 1978: 371-376) Otuz iki damar şemsiyeye benzer, (onların) uçları altta

> buluşur. Lalanā soldan, rasanā sağdan ve avadhūtī ortadadır. Sanki altın çubuklar dizilmiş gibidir. Avadhūtī içinde dallanmalar azalır ve böylece bodhi damlası aşağı doğru akar.

Bu üç damar sol tarafta bulunan ve meni taşıyan *lalanā*, sağ tarafta bulunan ve âdet sıvısı ya da yumurta taşıyan *rasanā* ve merkezî damar olan *avadhūtī*'dir. *Lalanā* ve *rasanā*, *prajñā* ve *upāya* ya da *śūnyatā* ve *karuṇā*'ya karşılık gelir ve bu iki damar Avadhūtī'nin başladığı göbek bölgesinde birleşir (Tsuda 1970: s. 68). Bu üç damar, bir kişinin ince fiziksel sistemi içindeki merkezî ekseni olarak kabul edilir ve bunlar alt omurgadan başa doğru ilerler. Tantralardaki her şey gibi onlara da bir cinsiyet atanmıştır. Sol kanala *lalanā/iḍā* denir, erildir, sembolü ay ve elementi sudur. *Rasanā/piṅgalā* sağdaki dişidir ve bu damar Budist Tantralarda dişil görüldüğü için ateş ve güneş ile bağlantılıdır. Merkezî kanalı *avadhūtī/suṣumnā* androjen/erdişil olarak tanımlanabilmektedir ve bu damar da eter elementiyle temsil edilir. Tüm yaşam enerjileri, bu damarlar sayesinde bedende hareket eder. Basitleştirilmiş bir tasvirle, sol eril kanal olan lalanā beyaz, sulu meni, sağ dişil kanal olan rasanā kırmızı, ateşli âdet kanıyla doludur. Ortadaki ana kanal olan avadhūtī ise aslında boştur (Trimondi 1999: s. 151).

Yine başka bir açıklamada ise bu mistik damarlar yukarıda da belirtildiği üzere eril, dişil ve androjin yani çift cinsiyetlidir. Androjin yani merkezi damar olan *avadhūtī*, yarı ünlüler, zihin, bodhicitta veya bindu, tamas'ı karşılar. *Prajñā* yani sol damar olan *lalanā* ise ünlü harfler, konuşma, kırmızı, güneş, rajas'ı; *upāya* yani sağ damar olan *rasanā* ise ünsüz harfler, beden, beyaz, sattva ve ayı ifade eder. Bu üç damarın heceleri *Oṃ, Āḥ, Ḥūṃ* şeklinde sıralanır (Wayman 1962: s. 89). Burada Wayman'ın açıklamalarında çelişki gözükse de Wayman iki farklı tablo ile bu çelişkiyi giderir (Wayman 2009: s. 180; Wayman 1962: s. 90).

Temel Yapı		
MERKEZ DAMAR	**SOL DAMAR**	**SAĞ DAMAR**
Oṃ	Āḥ	Hūṃ
Zihin	Dil	Beden
Androjin	Prajñā/kadın	Upāya/erkek
Tamas	Rajas	Sattva

Sonraki Yapı		
SOL DAMAR	**SAĞ DAMAR**	**MERKEZ DAMAR**
Oṃ	Āḥ	Hūṃ
Beden	Dil	Zihin
Prajñā/kadın	Upāya/erkek	Androjin
Tamas	Rajas	Sattva

Tablo 10. Damarlar ve Karşılıkları (Wayman 2009: s. 180; Wayman 1962: s. 90).

oŋtınkı rasananıŋ üstün uuçı iki kaş arasınıŋ tuşında ooŋdın burun yütinte oot yėėl bek yarp bolmak üze taştıkı belgüte ulug oot yalınayur közünür içtinki yogaçarėnıŋ köŋüldeki belgüte kök kalıkta barır teg bolur etözi isig bolur tülte ulug oot yalınayur körür üdte yėėl tamır avaduti içinde kirmek üze belgüsi ol üdte sakınçsız bolur (Zieme-Kara 1978: 666-676) Sağdaki rasana'nın üst ucu iki kaş arasındaki noktadan sağ burun deliğinde ateş rüzgârının sertliği belirir. Bu nedenle büyük alevli ateş dışa doğru bir işaret olarak görünür. İçeride Yogācārya'nın gönüldeki işaretinde, sanki gökyüzünde geziniyormuş gibi olur. Vücudu ısınıyor. Rüyada büyük bir ateşin yandığını görür, sonra rüzgâr Avadhūtī damarına girer ve bu, kişinin düşüncesizleştiğinin bir işaretidir.

soltınkı lalananıŋ üstün uuçı iki kaş arasınıŋ tuşı soltın burun yütinte bar erür andın yėėlniŋ yėėli bek yarp ornaglıg bolmak üze taştın belgüte yėlü kögen tilgenin körmek erür (Zieme-Kara 1978: 678-683) Soldaki lalanā'nın üst ucunda, iki kaş arasındaki noktada ve sol burun deliğindedir. Burada rüzgârın sabit yeri ortaya çıkar ve bir dış işaret olarak gökkuşağı yuvarlağı görülür.

otrata tegşilip ünmişte kök kalık tözlüg yėėl kara öŋlüg bolup tört tilgenniŋ avaduti tamırka kirip tegzinip buruntın utru üner (Zieme-Kara 1978: 553-556) Ortada değişip yükseldiğinde eterin özünden siyaha döner, dört tekerleğin avadhūtī damarına girer ve değişirken burundan yükselir.

Bu damarlar bedende birleşir ve *lalanā* ve *rasanā*'nın birleşmesinden bodhicitta oluşur. Göbekte üretilen bodhicitta, *Nirmāṇa-cakra*, *avadhūtī*'den yukarı doğru ilerler ve son olarak başa, *Mahāsukha-cakra*'ya ulaşır; böylece *mahāsukha* gerçekleşir. Bu durum Bodhisattva'nın ilk aşamasından onuncu aşamaya yükselme süreci olan bodhicitta'nın yükselişi olan *utpanna-krama*'yı gösterir. Aynı zamanda gerçek bir yoga uygulamasına teorik bir arka plan hazırlar. Burada cinsel birliktelik ile spermanın ve ovumun karışımı olan bodhicitta bir yogin'in göbeğinde üretilir. Yogin yogik uygulama ile bu ürettiği bodhicitta'yı yukarı doğru çıkarır. Bu bodhicitta göbekte

kaldığında, her zamanki sevinç (ānanda) yogin tarafından deneyimlenir; kalbe ilerlediğinde *paramānanda* 'en yüksek mutluluk' gerçekleşir. Böylece, bodhicitta kafada bulunan *Mahāsukha-cakra*'ya ulaştığında, *sahajānanda* onun tarafından deneyimlenir; bu büyük bir zevktir (mahāsukha). Burada bireysel, duyusal zevkin ve evrensel, büyük-duyusal zevkin (mahāsukha) niteliksel benzerlikleri aracılığıyla koşulsuz olarak tanımlandığı görülür (Tsuda 1970: s. 68). Aşağıdaki Eski Uygurca örnek dölütün ilk yedi günlük safhasını anlatmakla birlikte buradaki *ulug meŋi* 'büyük mutluluk' ifadesi, Skr. *mahāsukha* 'büyük mutluluk'u işaret eder ve *lalanā* ve *rasanā*'nın birleşiminden meydana gelen bodhicitta'nın *Mahāsukha-cakra*'ya ulaşmasını da ifade eder.

> a*nta basa yėti künke tegi bilig ulug meŋi tözte ornanıp akıgsız meŋike tükellig turur* (Zieme-Kara 1978: 348-350) Ondan sonra yedi güne kadar bilgi büyük mutluluk esasına yerleşip hiç bitmeyen sevinçlerle donatılacaktır.

Ayrıca *lalanā, rasanā* ve *avadhūtī* damarları birleştiği zaman cakraları oluşturmaktadır ve aşağıdaki Eski Uygurca cümlede *Mahāsukha-cakra*'nın bu üç damardan oluştuğu ifade edilmektedir.

> *taştın sıŋarkı törütgülük yaratıg birle içtin sıŋar uçukguluk yaratıgıg bir ikindike kavuşdursar körüşdürser töpödeki ulug meŋilig tilgente otuz iki tamırlar bar erür rasana lalana avaduti üçegü tamır tilgen kıldaçı erür* (Zieme-Kara 1978: 396-401) Dışarıyı oluşturacak eylem ile içeriyi mükemmelleştiren eylemi bir araya getirilip mukayese etseler tepedeki büyük mutluluk cakrada (mahāsukha-cakra) otuz iki damar olur. Rasanā, lalanā ve avadhūtī'den oluşan üçü, damar tekerleğini yaratır.

Daha önce de belirtildiği üzere *lalanā Saṁbhoga-cakra*, *rasanā Nirmāṇa-cakra* ve *avadhūtī Dharma-cakra*'dır (Tsuda 1970: s. 73). *Lalanā prajñā* bilgeliğinin doğasına sahiptir ve *rasanā* bir araç yani *upāya* olarak vardır. *Avadhūtī* ortadadır ve nesnel ve öznel olmaktan uzaktır. *Lalanā* zevk vücududur. *Rasanā* cismani vücuttur, *avadhūtī* dharma vücududur. Dolayısıyla Buddhaların üç bedeni olarak kabul edilirler. Tüm bu damarlar vücudu güzelleştirir (Tsuda 1970: s. 242). Ayrıca *lalanā* ve *rasanā*'nın birleşmesinden ortaya çıkan topluluk, tanrının doğası olan *piṇḍa* 'kabarcık/yumru'dur. Piṇḍa, cismani şekil olan yumrudan (piṇḍa) ötedir ve *piṇḍa*'nın ötesindeki şey de Tanrı'dır. Bu nedenle, düşünülemez bir şekilde *tathatā*'nın (öylesine, şeylerin gerçek doğası) özüne sahiptir. Yogin'in piṇḍa'nın ötesinde bir durumda olduğu gibi, doğası gereği bir Buddha hâline gelir (Tsuda 1970: s. 243).

Tüm bu açıklamanın yanı sıra Budist Tantra'nın yoga tekniklerinde, zihnin (citta) nesnelerine akışı, *iḍā/lalanā* ve *piṅgalā/rasanā* yoluyla onu kay-

nağından taşıyan *prāṇa* ve *apāna*nın akışını durdurup bu akışı zorla tersine çevirmektir. Düşünce ve solunumun eşzamanlı kontrolü ile zihin yoğunlaşır ve nefesler orta kanalın, *avadhūtī/suṣumnā*'nın tabanına yönlendirilir. Buradan, iki nefeste parlak ve ateşli bir akkor hâline dönüşen bir alev olarak görselleştirilen *citta*, nihayetinde 'bir'in yüce güzelliği içinde emilen başın (uṣṇīṣa-kamala) tepesindeki lotuslara ulaşıncaya kadar, giderek daha yoğun bir yanma ile aşamalı olarak saflaştırılarak cakraların arasından geçer (Snodgrass 1985: s. 318-319).

Ayrıca, birlikteki bu kaynaşma, yogin uygulamasının nihai amacı değildir. Yükselen farkındalığın ardından bir iniş gelir. Şimdi 'aydınlanma iksiri'ne (amṛta) dönüşen nefesler, cakralardan aşağıya ve oradan da vücudun alt kısımlarına akar. 'Hayat suyu' ve bu içsel 'aspirasyon/serpme' ile yoginin bedeni ve zihni *vajra* ile özdeşleşir, bütün varlık 'aydınlanmış bilinç'in ateşli parıltısı ile dolmuştur. 'Sarsılmaz yol'un (vajrayāna) sonu elde edilir. *İḍā/lalanā* ve *piṅgalā/rasanā*, ay ve güneş ile eşleştirilir. Sādhaka'nın içten solumasının ritmi güneşin gidişatıdır, yani gündür ve bu nefessizliğin akıbeti ayın, yani gecenin gidişatıdır. Nefesi onu kozmik döngülerle ilişkilendirir ve iki nefes 'orta yolda' birleştiğinde, 'zamanı yiyip bitiren' medyan vektör, güneş ve ay birleşir, karşıtlar yeniden bütünleşir ve zaman aşılır. *Sadhaka*, Tantra'nın 'ne gündüz ne de gecenin olduğu' dediği zamansal duruma girer. O, tesadüfün karşıtlığının yerine, *nunc stans*'a yani 'tanrının ebedi varoluşu'na ulaşır (Snodgrass 1985: s. 319). Burada tanrısallığı elde etmek için ay ve güneşin birleşmesi esastır ve Tantrik anlayışta bu nedenle Budist tahtlarda güneş ve ay çarkı bulunur.

> *büdiyür osuglugın lėnhua kün ay tilgenilig orun üzesinte yarlıkar sakıngu ol* (Kara-Zieme 1976, B13-16) Dans eder gibi güneş ve ay çarklı lotus tahtında durmayı hayal et.

Tüm bu açıklamalarla birlikte *lalanā, rasanā* ve *avadhūtī*'den oluşan bu üç damarın bedenin çeşitli yerlerinde nasıl bulunduğu hususunda Eski Uygurca örnekler de vardır ve bunlardan ikisi aşağıdadır.

> *yene lalananıŋ bir budıkı kėdin yolka sançılıp turmak üze kėdinki ulug yıdlıgnı evdip yorıyu yėėl yorır* (Zieme-Kara 1978: 376-378) Yine lalanā'nın dallarından biri anüse iner ve arkasından büyük kokuyu toplayıp hava hareket eder.

Eski Uygurca örnekte *lalanā*'dan yayılan damar dallarından birinin anüse gitmesi bu damarın anüs ile ilişkisini ifade eder.

> *anta basa avaduti kizleklig vaçirnıŋ uuçınga tegi tamırlar kanı ya erişlig ornanıp turur* (Zieme-Kara 1978: 391-392) Ondan sonra

Avadhūtī'nin gizli vajrasının ucuna kadar ulaşan damarların kanı bir yay dokusu gibi tutturulur.

Yine yukarıdaki Eski Uygurca örnekte *avadhūtī*'nin eril organın ucuna kadar ulaşan bir damar olduğu ve burada bir doku oluşturulduğu hakkında bilgi bulunur. Görüldüğü üzere bu üç damar bedenin her noktasında yer edinen damarlardır.

Daha önce belirtildiği üzere eter elementinin rüzgârı *avadhūtī* damarının içine girer ve orada hareket eder. Burada da nefes-rüzgâr cinsel birliktelik esnasında *avadhūtī* damarına girer ve Eski Uygurca cümlenin de devamında olduğu gibi özellikle ölümde ve anne karnında avadhūtī'de hareket eder. *Avadhūtī* damarı içinde dolaşan rüzgârın kişiye hayat verdiği, onun varlığında hayat, yokluğunda da ölümün gerçekleştiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

"*anta basa tek kunçuylar birle tüzülmekke kirmiş üdte tın yėėl avadutita yorır ögsiremişte ölgeyşügte ög karınta turur ödte avadutita yorır* (Zieme-Kara 1978: 566-569) Daha sonra sadece kadınlar ile birliktelik içindeyken nefes-rüzgâr avadhūtī'de hareket eder. Kişi akılsızlaştığında, öldüğünde ya da anne karnındayken avadhūtī'de hareket eder."

Āli ve Kāli Damarları

Eski Uygurcada bulunan *ali* 'āli' ve *kali* 'kāli' damarları, Skr. *āli* ve *kāli* olarak gösterilir. Wayman'ın açıklamasına göre *avadhūtī* yarı ünlü, *lalanā* ünlü, *rasanā* ünsüz harfleri ifade eder (1962: s. 89). Bu bağlamda *āli* ünlü harfleri, *kāli* ise ünsüz harfleri karşılar. Lalanā ve Rasanā'dan oluşan sol ve sağ damarlar *āli* ve *kāli* damarlarıyla bağlantılı olduğu bilinmektedir. Bu damarlar sol damar olan ay yani *āli* ile sağ damar olan güneş yani *kāli*'dir (Tsuda 1970: s. 70; Snellgrove 1959: s. 49). Tsuda konuyla ilgili şöyle bir açıklama yapar. "Dasgupta'nın söylediği bu iki damar *lalanā* ve *rasanā* olmalıdır. Bu sol damar boğazdan başlar ve göbeğe ulaşır, ancak *kanda*'ya ulaşmaz. Sağ damar (rasanā) göbekten başlar, kanda'dan başlamaz ve boğaza ulaşır" (Tsuda 1970: s. 71). Güneş ve ay sağa sola doğru hareket eder. Boğazdan başlayan ve soldan göbek çemberine (nābhimaṇḍala) giden damar aşağıya bakar, o aydır, *āli*'dir (ünlü harf) ve ayı getirir. Göbekten başlayan ve sağ taraftan boğaza giden damar yukarı dönüktür ve bu damar güneştir, *kāli*'dir (ünsüz harf) ve güneşi getirir. Sol damar giriş yoludur, sağdaki çıkışın parçasıdır. İki burun deliği, damarların ölçüsüne göre iki kapıdır (Tsuda 1970: s. 231). Bununla birlikte *āli* ve *kāli* damarlarıyla ilgili olarak şunları söylemek mümkündür. Güneşin doğuşundan batışına kadar

geçen süre bir gündür, gün batımından güneş doğana kadar bir gecedir. Gündüz ve gece (aharniśa) *ahorātra*'dır (gündüz ve gece). *Prahara* (gündüz ve gecenin sekizinci bölümü) *yāma* olarak adlandırılır. Bir gün dört *yāma*, bir gece de dört *yāma*'dır. Vücut rüzgârının sirkülasyonu/dolaşımı (saṁkrānti), bir günde (gece ve gündüz) on altıdır, çünkü bu rüzgâr her yarım *yāma*'da her iki burun deliğinden geçer. Yarım ayın ilk gününden başlayarak üç gün içinde, rüzgâr (günde) yarım *yāma* aya, sonraki gelecek üç günde de güneşe eser. Böylece ayın karanlık yarısının onbeşinci gününe kadar bu şekilde devam eder. Ayın karanlık yarısının ilk gününden itibaren üç gün içinde, rüzgâr sabah erkenden güneşe bir ayın karanlık yarısının on beşinci gününe kadar eser ve gelecek üç gün, aya eser ve bu şekilde devam eder (Tsuda 1970: s. 231). Damarlar otuz iki olarak bilinmelidir. Bir gündüz ve gecenin (ahorātra) otuz iki *nāḍikā*'sı vardır. Bir prahara'nın dördüncü parçası bir *nāḍī* ya da bir *ghaṭī* olarak söylenir. Bir gündüz ve gecede altmış dört *daṇḍa* vardır, bir daṇḍa yarım *nāḍī*, yarım *ghaṭī* veya bir yāma'nın sekizincisi olarak ifade edilir (Tsuda 1970: s. 231-232). Rüzgârın gidiş ve gelişinin burundan nefes (śvāsa) olduğu söylenir. Rüzgâr yogasında deneyimli insanlar altı *śvāsa*'yı (zaman ölçüsü) bir *prāṇa* olarak bilirler. Güneşin ekvatorun kuzeyindeki ilerlemesinin ilk gününün bir daṇḍa'sı elli *prāṇa* ve üç *śvāsa*'dır, ikincisinin her birine dördüncü bir eklenir. Güneşin ekvatorun güneyinde ilerlediği dönemin ilk gecesinin bir *daṇḍa*'sı aynıdır (Tsuda 1970: s. 232). Her bir daṇḍa'nın uzunluğunun artması ve azalması zaman bölünmesine göre bilinmelidir. Her *daṇḍa* on bir *śvāsa*'yı ve zodyak işaretleri boyunca her geçişte dördüncü ve her gün üçüncü *śvāsa* ve altıncı *śvāsa*'nın dördüncü bölümünü arttırır veya azaltır. Tersine çevrilen bir *yāma*'nın her yarısının rüzgârının sirkülasyon/dolaşım sırası, hemen anlaşmazlığa neden olur, bu yüzden zeki bir adam bunu iyi düşünmelidir. Rüzgâr bir, iki, üç, dört, beş veya altı gün boyunca ters yönde dolaşırsa, büyük bir kavga/anlaşmazlık meydana gelir. Rüzgâr yarım ay boyunca ters yönde dolaştığında ciddi hastalık ortaya çıkar ve bir ay boyunca ters dolaşım ile arkadaşlarına ve akrabalarına felaket meydana gelir. Rüzgâr bir buçuk gün boyunca ters yönde dolaşırsa kişi altı ay içinde ölür. Bu 'ortak zaman' olarak bilinmelidir (Tsuda 1970: s. 232). Güneş tam yedinci evrede (samasapta) olduğunda ay ortaya çıkar ve bu zamana *pauṣṇa* adı verilir. Ölüm belirtileri bu zamandır. Bir kişinin doğduğu işaretten sonra zodyakın yedinci işaretine *samasapta* denir ve içindeki güneş *samasaptaga* olarak adlandırılır. Rüzgârın 'sürekli hareketi' güneşin seyrinin sonuna ulaşır, zeki bir adam her anı sürekli gözlemlemelidir (Tsuda 1970: s. 232). Sınır anında (velā) farklı bir rüzgâr hareketi olduğunda, bu anın tamamlanmasından sonra ölüm olur. İlk olarak, tam bir yarım gün veya bir gün ve geceye ka-

dar, daha sonra iki gün, üç gün ve dört güne kadar uzanan, damarlara bağlı olarak yaşamın nefesi (prāṇa), güneş doğarken sağ tarafta dolaşır. Bundan, dünyanın ve güneşin yönünün altı kere dört (= 24) iyi alameti gösterdiği bilinmelidir (Tsuda 1970: s. 232-233). Eğer *kāli*'de ebedi olan bir kimse, tanrı *āli* içinde dolaşırken sorarsa ya da tanrı *kāli*'ye gittiğinde *āli* bölgesinde kalırsa, tüm değerli eşyalarını kaybeder. Ama tanrı ile aynı bölgede kalan bir kişi sorarsa, o zaman her şeyi elde eder. Eğer her ikisine de uyarsa, şüphe ortaya çıkar (Tsuda 1970: s. 235). Aşağıdaki Eski Uygurca örnek yukarıdaki açıklamayı göstermesi açısından son derece önem arz eder.

> *ol yeme soltınkı lalananıŋ içindeki altı yėgirmi ali ujikler iki kata altı yėgirmi bolmak üze iki kırk lakşan bolur oŋdınkı rasananıŋ içtinki otuz tört kali ujikler iki uzun da ujikler iki kısga da ujik birle otuz sekiz iki vara ujik birle kırk tükel bolur bolar iki kata bolup sekiz on nayrag bolur tıltag üdte tört etöz iki kırk lakşan sekiz on nayrag tolu tükel bolmakı inçip tiglėlig mandal erür* (Zieme-Kara 1978: 519-528) Soldaki lalanā'nın içindeki on altı Āli hece, iki kere on altı olmak suretiyle otuz iki lakṣaṇa olur. Sağdaki rasanā'nın içindeki otuz dört Kāli hecesi, iki uzun da hece ve iki kısa da hece ile otuz sekiz olur ve iki vara hecesiyle birlikte kırk yapar. Bunlar ikiye katlanır ve seksen anuvyañjana olur. Neden olunan zamanda dört beden, otuz iki lakṣaṇa ve seksen Anuvyañjana mükemmel hâle geldiğinde o zaman damla maṇḍaladır.

Yine aşağıdaki Eski Uygurca örnekte *āli* hecesinin soldaki *lalanā* damar ile olan bağlantısı görülmektedir ve hecelerin ya da damlaların temelde on altı heceden oluştuğu ifade edilmektedir. Bu hecelerin iki katının otuz iki olması tesadüf değildir. Çünkü Buddha'nın da otuz iki işareti yani lakṣaṇa'sı bulunur. Böylece kişi Buddha'nın otuz iki işaretine sahip olunca gerçeği kavrar ve kurtuluşa ulaşır yani Buddha olur.

> *tiglė üklimek üze soltın sıŋarkı lalananıŋ içinde altı yėgirmi ali ujikler bolup başları töpön yüülüg bolup ornanmakı erser üç törlüg iş küçlerig kılur* (Zieme-Kara 1978: 499-503) Damlaları çoğaltma soldaki Lalanā'nın içinden on altı āli hecesi yaratılır ve başın tepesinde birleşir. Onun yerleşmesi ise üç türlü iştir.

Kāli hecesinin de aşağıdaki Uygurca örnekte sağdaki *rasanā* hecesiyle ilişkili olduğu ifade edilir ve *Rasanā*'daki *kāli* hecesi temelde otuz dört heceden oluşur. Bu hecelere başka hecelerin de dâhil edilmesiyle kırk, kırk sayısının da iki ile çarpılmasıyla seksen sayısına ulaşılması önemlidir. Çünkü yukarıdaki örnekte de ifade edildiği üzere seksen *Anuvyañjana* ortaya çıkar. Seksen *Anuvyañjana* da Buddha'nın küçük özelliklerini ifade

eder. Böylece seksen *Anuvyañjana*'yı elde eden kişi yine gerçeği kavrayıp kurtuluşa ulaşır. Kısaca Buddha olur.

> *üklimek ėsilmek kılguluk işi tüz töpödin adak uulka tegi bir künli bir tünli içtin iki tümen bir miŋ altı yüz üklimek ėsilmek kılur oŋdınkı rasananıŋ içinde otuz tört kali ujikler başları töpön yüülüg bolup turur kılguluk işi sansarıg törütçi tiglė erür* (Zieme-Kara 1978: 508-514) Artış ve azalış hareketine gelince, kişi bir gün ve bir gece boyunca başın tepesinden ayak tabanına yirmi bir bin altı yüz artış ve alçalma yaratır. Sağdaki Rasanā'nın içinde, başları tepede buluşan otuz dört kāli hecesi vardır. Onların yapacaklarına gelince, Saṃsāra'yı yaratan damla ortaya çıkar.

Aşağıdaki örnekte *āli* ve *kāli* hecelerinin otuz iki *lakṣaṇa* ve seksen *Anuvyañjana* düşüncesiyle oluşturulduğu ifade edilmekte olup bu iki hecenin Buddha'nın bedeniyle ilişkili olduğunu işaret eder.

> *bo yeme tamırlar yumkı lėnhua teg ornanur mu tiglė barça ali kali teg ornanur mu ornanmaz mu tėser öz tözi ornanmasar yeme anıŋ teg körkitmeki inçip partagçanlarnıŋ sizik sakınçların berk yarp kılıglı iki kırk lakşan sekiz on nayrag tıltag tözlüg ornanmış erür* (Zieme-Kara 1978: 514-519) Bu damarların hepsinin nilüfer gibi mi dizildiğini ve damlaların hepsinin āli ve kāli (heceler) gibi mi düzenlenip düzenlenmediğini sorarsak (o zaman bilmeli). Kendi başına düzenlenmemiş olsa bile, yine de, bu şekilde göstererek meslekten olmayan kişinin şüpheli düşüncelerini cezbetmek için otuz iki Lakṣaṇa ve seksen Anuvyañjana'nın nedeninin özü ile düzenlenirler.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BEDEN MAṆḌALASI VE HERUKA

Tantrik Budizm'de beden maṇḍalası, insan vücudunu bir maṇḍala, Buddhalar ve onlara eşlik eden tanrıların yaşadığı kozmik bir saray olarak hayal etme ritüel sürecidir (Dachille 2015: s. X). Zihni arındırma yöntemlerinden biri olan maṇḍala sunumları uygulaması Mahāyāna Budizmi uygulayıcıları arasında çok popülerdir ve bu uygulamayı içtenlikle yapanların şimdiki veya sonraki yaşamlarında asla yoksulluk yaşamayacakları ifade edilir. Maṇḍala uygulamasında otuz yedi nokta oluşturulur (Gyatso 1997: s. 64-65) ve bu da insan bedenindeki otuz yedi nokta ile ilişkilidir.

Maṇḍala düşüncesinde yüksekte, kare şeklinde, elmas, zümrüt ve lapis lazuli gibi mücevherle süslü bir taht vardır. Bunun üzerinde, biri merkezde diğerlerinden daha yüksekte ve dört ana yönün her birinde birer tane daha olmak üzere beş küçük taht mevcuttur. Tahtlar, her köşede iki aslan tarafından korunmaktadır. Lotusun ve güneşin merkez tahtında, Heruka bulunur. Onun Lapis dağı gibi koyu mavi renkli bir vücudu vardır. Saat yönünün tersine lacivert, yeşil, kırmızı ve sarı dört yüzü, on iki kolu olan Heruka, iki ana eli ile Vajravārāhī'yi kucaklarken diğer iki elinden biri ile vajra ve diğeriyle de çan tutar. Diğer ellerinde de fil derisi, ḍamaru ve kha tanga, balta ve kafatası, kavisli bıçak ve vajra ilmiği, üç sivri uçlu mızrak ve dört yüzlü bir Brahma başı tutar. Tacı yarım ay ve çapraz vajra ile süslenmiştir. Elli insan başından oluşan uzun bir kolyesi, bilgeliğin doğası ve kaplan derisinden bir elbisesi vardır. Yanık bir ateş kütlesinin ortasında sağ bacağı uzatılmış şekilde durmaktadır. Eşi Vajravārāhī kırmızı renktedir ve beş mudrā süslemesiyle bezenmiştir. Bir elinde kıvrımlı bir bıçak ve diğer eliyle de kafatası tutmakta olup Heruka ile kucaklaşıyor olarak resmedilir. Guru Heruka'nın bu görselleştirmesine 'temel Guru Heruka' denir (Gyatso 1997: s. 39). Ayrıca Bk. Cinsellik ve Törensellik Cinsellik.

'Beden maṇḍalası' uygulamasında tanrı çiftleri, makrokozmik düzeyde Güney Asya'nın kutsalları olan ilahi evlerinde ve mikrokozmik düzeyde kişinin vücudunun yüzey boşluklarında hayal edilir. Arabuluculukta, uygulayıcı tohum hecelerinin yerleştirilmesi (bījanyāsa) olarak bilinen bir sürece karşılık gelen tohum hecesini toplarken bu yerlerdeki tanrılar görselleştirilir. Bunun amacı, kişinin maṇḍala olan kozmos ve içinde bulunan tanrılar ile özellikle de Tantra'nın anlattığı Heruka ile evreni kaplayan kimlik duygusunu güçlendirmektir. Bu özdeşleşmenin amaçlarından biri, artık kirli ve tamamlanmamış olarak değil, tanrıların mükemmel, ilahi meskeni olarak görülebilecek olan kişinin bedeninin yeniden yaratıldığının

hayalini kurmaktır. Bu nedenle, bu geleneğin aslında bedenin iğrenç ve süreksiz olduğu inancını kurmaya çalışan eski bir Budist meditasyon geleneğinden ödünç alınmış olması dikkat çekicidir (Gray 2007: s. 61).

> *etöz erser beksiz meŋüsüz tetir özke yanturu asıgsızı üze yavlak yagı teg korkınçıg erür yarsınçıg kirliği üze tutsar arıgsızlıg kıg yügmek tėtir* (Kaya 2021: 15960-15965; Gulcalı 2013: 200-205) Vücut ise dayanıksız ve geçicidir. Kendine karşı faydasızlığından dolayı kötü düşman gibi korkunçtur. İğrenç ve kirli oluşu bakımından pis gübre yığını gibidir (Gulcalı 2013: s. 111).

> *bo etöz erser altı kırk törlüg arıgsızların tolu suv üzeki kerekü teg beksiz yarpsız kamag kurtlarnıŋ koŋuzlarnıŋ tėrgini kannıŋ yiriŋniŋ ornagı siŋirin tamırın yörgelmiş sünökler ulagı üze tutuşmış ertiŋü yirinçig yarsınçıg erür anı üçün tegimlig ol amtı maŋa bo etözümin titip ıdalap üzeliksiz üstünki yėg apamulug meŋü nirvanıg tilegülük busuş sakınç emgek tolgakıg birtem tarkarguluk tugmak ölmeklig tegzinçig amırtgurguluk nizvanilıg ilişig üzgülük dhayn bilge biliglig küçüg* (Kaya 2021: 15976-15990; Gulcalı 2013: 216-230) Vücut ise otuz altı türlü pislikle dolu, su üstündeki köpük gibi dayanıksızdır. Bütün mikropların yığıldığı, kanın irinin toplandığı yeri damarlarla sarılmış kemikler ile bağlanmış, son derece iğrenç bir yapıdır. Onun için şimdi bana şu yakışır. Vücudumdan vazgeçip, daha yukarısı olmayan, üstteki daimi ve ebedi Nirvāṇa'yı istemeli, keder, düşünce ve eziyeti bütünüyle uzaklaştırmalı, doğum ve ölüm döngüsünü sona erdirmeli, tutku bağlarını koparmalı, dhyāna gücünü güçlendirmeli (Gulcalı 2013: s. 111-112).

Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur metninin Aç Pars hikâyesinde yer alan bu ifadeler her ne kadar bir ritüelle ilgili olamasa da Budist anlayışın insan bedenine bakışını göstermesi açısından son derece önemlidir. Çünkü bir Bodhisattva adayı olan kahraman, bedenin geçici ve iğrenç olduğunu çarpıcı ifadelerle belirtir ve bu bedenden vazgeçip en üst mertebe olan Nirvāṇa'ya ulaşmak gerektiğini söyler.

> *çaŋ vaçir közüŋü mandal kapala tamaru sekiz tapıg üç tėpsė etlig sisi bir tėpsė üntürgü sisi çodpanıŋ yivgin aruglap sisi üntürüp taŋarıgka tükellig ėrkek tişi tözünlerke çeçek ülep yıgıp közüŋü mandalka tize urup közüŋü mandal ötüngül* (Zieme-Kara 1978: 1304-1310) Çan, vajra, ayna maṇḍala, kapāla/kafatası kâsesi, ḍamaru, sekiz sunu, üç çanak yiyecek sunusu, bir çanaktan oluşmuş sunu, Gčod-sununun süsü ile temizleyip sunu oluşturup yemin edip erkek ve kadın asillere çiçek toplayıp yığıp ayna maṇḍalayı dizerek çevreleyerek ayna maṇḍala iste.

Beden maṇḍalasının tüm amacı insan bedenini geçicilikten, iğrençliklerden ve şeytani kötülüklerden kurtarıp onun yerine bilgelik bedenine kavuşturmayı yani tanrısal bedene ulaştırmayı hedeflemektir. Bu bağlamda yukarıdaki Eski Uygurca metinde beden maṇḍalası ritüeli esnasında uygulayıcıların hem ellerinde tuttukları hem de sundukları sunular dikkat çekicidir ve özellikle buradaki sunular bedenin arındırılması ve tanrısal yapıya büründürülmesi açısından önemlidir. Tantrik kültlerin ritüel araçlarının ve diğer maddelerinin bolluğu arasında, sunu malzemeleri çok önemlidir, çünkü bunlar tüm kültlerde en yaygın olanlardır ve elbette Budizm'in kendisinden çok daha eski uygulamalarından kaynaklanmaktadır. 'Sunu' için genellikle Skr. *pujā*; 'yiyecek sunumu' için Skr. *bali*; 'yakılmış sunu' için de Skr. *homa* kelimeleri kullanılır (Wayman 2009: s. 71). Skr. *bali* kelimesi için de EUy. *bali* ifadesi metinlerde yer edinir. Bununla birlikte maṇḍalada sunulan tütsü, çiçek, çeşitli sular, yemek, meşale, müzik gibi sunular dış sunu olarak kabul edilir ve Tib. *phyi'i mchod pa* olarak ifade edilir (Wayman 2009: s. 72). Vajravārāhī Sadhana'da öğretilen ilk ritüel olan *bali* ritüeli yerel ruhlara, tanrılara ve maṇḍala'nın ana tanrılarına yapılan bir yiyecek sunumudur. *Bali* adağı esasen Brahmanik bir ritüeldir ve muhtemelen Vedalar'dan da öncedir (English 2002: s. 206). Bu dış sunular genellikle sekiz sunu olarak gösterilir ve EUy. *sekiz tapıg* 'sekiz sunu' olarak ifade edilir. Gurulara, Buddhalara ve Bodhisattvalara bu sunuları sunmanın amacı, iyi talih elde etmek ve böylece dileklerin yerine getirilmesi için ana nedeni yaratmaktır. Özellikle, yiyecek ve nektar sunarak, yoksulluğun acısından özgürleşmek ve Buddha keyfini yaşamak hedeflenir. Yıkanma suyu ve parfüm sunarak samsarik yeniden doğuşlardan kurtulmak ve bir Buddha'nın şekil bedenini elde etmek amaçlanır. Güzel çiçekler sunmak hastalıklardan, yaşlanmaktan ve diğer bedensel rahatsızlıklardan kurtulmak ve bir Buddha'nın bedeninin özel niteliklerine sahip olmaktır. Tütsü sunmak, saf ahlaki disiplini sürdürmek ve saf yoğunlaşmaya ulaşmak için sebep yaratır. Işıklar sunarak cehaletin iç karanlığından kurtulmak ve her şeyi bilen bilgeliğe erişmek hedeflenir. Güzel müzik sunmak, asla hoş olmayan sesler duymak zorunda olmama, sadece güzel sesler, özellikle de Dharma'nın sesini duyma amacını yaratılır. Müzik sunmak aynı zamanda bir Buddha'nın konuşmasına ulaşmanın da bir nedenidir (Gyatso 1997: s. 53).

İç sunu (Tib. *naṅ gi mchod pa*) ise EUy. *iç tapıg* 'iç sunu' olarak gösterilir ve bu iç sunu, tanrılar aracılığıyla meditatif sunular yaratan ve kişinin zihninde cömertlik biçiminde açıkça ortaya çıktıktan sonra, birinin onları yüce tanrılara bireysel olarak sunmasıdır (Wayman 2009: s. 72). İç sunuşta, sunuş kabı sağ elde ve bu kap alnın hizasında tutulur. Daha sonra *oṃ, āḥ,*

hūṃ heceleri söylenir ve sunuş kabının içindeki nektara sol yüzük parmağı batırılır ve boşluğa bir damla damlatılır. Burada Guru Heruka baba ile anne Vajravārāhī hayal edilmelidir ve bu anda tüm erdem alanındakiler büyük mutluluk yaşar. Gizli mantranın özü, iç rüzgârları merkezî kanalda eriterek kendiliğinden büyük mutluluk üretmektir. Bu, yalnızca meditasyon yoluyla sınırlı bir ölçüde yapılabilir, ancak bu hayatta uygulamayı tamamlamak için bir eylem mudrāsı kabul edilmesi gerekir. Tamamlama aşaması meditasyonuyla taç, boğaz, göbek ve gizli yerdeki kanal çarklarındaki düğümler tamamen çözülebilir ve vajra anlatımına güvenerek kalp kanalı çarkındaki düğümler kısmen gevşetilebilir. Ancak, bu düğümler tek başına meditasyonla tamamen çözülmez. Bunlar ölümde doğal olarak tamamen gevşer, ancak uygulayıcı bunun ölümden önce olmasını istiyorsa, bir eylem mudrāsı kabul etmelidir. Bu eylem mudrāsında sarılma sırasında birleşen iki merkezî kanalın kuvveti sayesinde, eşin aşağıya doğru boşaltma rüzgârı uygulayıcının merkezî kanalına girer ve kalp kanalı çarkındaki düğümlerin tamamen gevşemesine neden olur. Uygulayıcı daha sonra aydınlanmaya giden yolu tamamlayabilir (Gyatso 1997: s. 57-58). Bu tamamlama aşamasındaki içsel sunuda rüzgâr maṇḍalası, göbeğin altında bulunan aşağı doğru boşalan rüzgârları sembolize eder. Üçgen şeklindeki ateş maṇḍalası, iç ateşi gösterir. Üç insan kafası, beyaz görünümün, kırmızı renk artışının ve siyaha yakınlaşmanın zihnini ifade eder. Kafatası kâsesi, sekizinci işaret olan berrak ışığın zihnini sembolize eder. Kafatasının dışı beyaz ve içi kırmızı renktedir ve sırasıyla boşluğu ve büyük mutluluğu simgelemektedir. Kafatası, mutluluk ve boşluğun bölünmez birlikteliğini simgeler. Kafatasının içindeki beş nektar, bozulmuş beş skandha'yı, beş elementi ve açgözlülük, cimrilik, kıskançlık, bağlanma, yanlış zihinden oluşan beş zehri ifade eder. Bozulmuş beş skandha ve elementler, tamamlama aşaması uygulaması sırasında saflaştırılması gereken temel unsurlardır. Mutluluk ve boşluktan oluşan kafatası içindekiler nesilleri ve onların arınmalarını ve dönüşümlerini sembolize eder (Gyatso 1997: s. 126). Böylece bu iç sunu uygulaması bedenin kurtuluşunu elde etme yöntemlerinden biri olan cinsel birliktelik uygulamaları arasında sayılır.

Eski Uygurca metinde geçen *çodpa* kelimesi Tib. *gcod pa, mchod pa* kelimeleriyle karşılanır ve buna göre *gcod* geleneksel Budizm'den çok, büyücülüğe benzeyen Tibet dininin uygulama biçimidir. *Gcod* ritüelinin özü, şeytani tüketime uygun olması için bir dizi Tantrik ve şamanik hareketler yoluyla biçimlendirilen, başkanlık yapan ritüelcinin cesedinden oluşan bir ziyafetin yönetilmesidir. Bu, kötü niyetli varlıkları insanlara zarar vermekten vazgeçirmek ve dharmanın devamlılığına ikna etmek için yapılır. *Gcod*

ritüeli Tibet dinini örneklendirir, çünkü Tantrik, ezoterik ve klasik Budist ritüel uygulaması ve yerel ritüel arabuluculuk biçimlerinin karmaşık bir doruk noktasında bir dizi şeytani tehdide cevap verir (Irving 2006: s. 2-3). Bunun yanında Tibetçe *mchod pa*, Skr. *pūjā* kelimesiyle karşılanır ve bu kelimenin kökü olan *pūj* 'onurlandırmak, tapınmak, hürmet etmek' anlamına gelir (Monier-Williams: s. 641). Bunun yanında Tibetçe *mchod pa*'nın karşılığı olarak 'gelişmek, onur görmek' anlamındaki Skr. *mahīyate* (Monier-Williams: s. 803) kelimesi de gösterilebilir. Kurban en eski Hint Budist pratiğinde bulunmaktadır. Özellikle Budist rahip ve rahibeler bağış ve kurban sunmak zorundadırlar. Bu sunular cömertlik gibi eylemlerden faydalanarak iyi karmik sonuçlar elde etmeyi amaçlamaktadır. Kişiler kutsal varlıklara sundukları kurbanlar sayesinde daha büyük değer elde ettiklerini düşünmektedir. Bu nedenle, tüm biçimleriyle Buddha'ya ve onun dinî düzenine adak sunmak, büyük karmik sonuçları olan özel bir dinî eylem olarak görülmektedir (Makransky 1996, s. 312-313). Böylece EUy. *bir tėpsė etlig bali* 'bir tepsi et sunusu' ifadesi, Tibetçe *mchod pa* ritüelindeki sunumu belirtir. Bunun yanında Budist uygulamalarda et sunumu mümkün gözükmemekle birlikte Tantrik Budizm'de et yemek yasak değildir. Guhyasamācatantra'ya göre şehvetin caiz olduğu, insan eti dâhil olmak üzere her türlü etin de yenmesi de caiz olarak görülür (Eliade 2013: s. 256). Çünkü Tantrik uygulamalarda kişi gerçek kurtuluşu elde edebilmek için her türlü zevki en üst derecede yaşamalıdır. Beden maṇḍalasının amacı da bedeni, konuşmayı ve zihni arındırmanın yanı sıra bedeni dönüştürmek ve tanrılaştırmaktır (Dachille 2015: s. 130). Tüm bunlarla birlikte daha önce de bahsedildiği üzere beden maṇḍalası ilk insan olan puruṣa'nın kurban edilmesi töreniyle de ilişkilidir ve 'bir'in bölünerek çoğalmasıdır. Çokluk bedeni parçalanarak 'birlik' tekrar elde edilir. Puruṣa'nın Vāstu-puruṣa-maṇḍala'da tasvir edilen bedeni, varoluş zemininde enkarne olmuş Tanrı'nın bedenidir (Snodgrass 1985: s. 110). Aşağıdaki Eski Uygurca örnek bedenin temizlenip tanrısal yapıya bürünmesini sağlayan bir gcod uygulamasından bahsetmektedir.

> *monı munçulayu odgurakladurup tėtsėnı adişitit kılmak erser bo yene ėlig adkakларıg tarkarmak siti bolmak ol tözte köŋülüg ornatmak tėp üç törlüg bolur bo üç törlüglerte eŋilki ėlig adkakларıg tarkarmak erser eŋbaşlayu öz etözke sanlıg tonıŋa tegi edin tavarın buşi bėrgü ol anta basa ayıg sakındaçı yagılarka buşi bėrgü ol anta soŋ kak adaş terin kuvraglarka köŋül üze buşi bėrgü ol anta basa öz etöz birle bahşınıŋ arasınta üç adrok toklular işiç adakı osuglug barın sakıngu ol antın bilge biliglig bir yiti biçek üze öznüŋ kaş tuşıntın başnı kesip öŋdünki işiç adakı üze alının öz etözke bakıtıp urmışın sakınıp anta basa oŋ butın kesip kapalanıŋ içinte urmışın sakınu antın kezigçe sol butın antın bilin kögüzin antın sol ėligin antın kalmış başın anta soŋ oŋ ėli-*

> *gin kesip kapala içinte urmışın sakınu anta basa ėyin kezigçe … öz etözke bakıtıp urmışın sakınıp* (Kara-Zieme 1977: A305-328) Böyle bir şekilde (guru) gerçek bilgiyi ortaya çıkarmalı ve adhiṣṭhita'yı/büyüyü öğrenciye vermelidir. Yine bu tutkuları ortadan kaldırmak, siddhi'ye yalvarmak, zihni tattva'da sabitlemek üç aşamalıdır. Bu üç türden tutkuların giderilmesi için, kişinin kendi vücudu için gerekli olan giysilere kadar, sadaka olarak mal vermesi gerekir. O zaman kötü düşünen düşmanlara sadaka verilmelidir. O hâlde yakın ve uzak akrabalara isteyerek sadaka vermek gerekir. Ondan sonra kişinin kendi bedeni ile guru arasında kazan ayağı gibi üç muhteşem kafatası kâsesinin bulunduğunu hayal etmesi gerekir. Öyleyse, keskin bir bilgelik bıçağıyla (prajñā) kaşlarının ucunda kendi başını kestiğini ve alnını kazan ayaklarına (önünde durarak) yerleştirdiğini kendi vücut görünümünü hayal etmesi gerekir. O hâlde sağ kalçanızı kestiğinizi ve kafatası kâsesine yerleştirdiğinizi hayal etmelisiniz. Ondan sonra sırayla sol kalçasını ve göğsünü, ardından sol elini kesip, sonra kalan başını, sonra sağ elini ve sonra kafatasını kestiğini hayal etmek gerekir. Öyleyse, birinin kendi bedenine (bakmak) için birbiri ardına (vücudun tüm kısımlarını kafatasına yerleştirdiğini) hayal etmesi gerekir.

Mahāyāna Budizmi'nde maṇḍala ile eşleştirilen altı tür varlık tarafından doldurulan klasik Budist evreni, *gcod* için gerekli olan kozmolojiyi açıklayamaz. *Gcod* ritüelinin varsaydığı ve Tibetlilerin kendilerine özgü iki ana kozmolojik teması vardır. İlk tema, yakın dünyayı dolduran sayısız alt tipe sahip düzinelerce varlığı kapsayan bir dünya görüşüdür. Evren için yaygın bir Tibet ifadesi, 'kapsayıcı içerikler' olan *snod bcud*'dur. Dünya, içinde çeşitli canlı varlıkların bulunduğu bir kap olarak görülmektedir ve bu ikisi ayrılmaz olarak düşünülür. Bu, insanların 'insanlara karşı olumlu bir şekilde eğilimli olmayan' bir dizi görünmez şeytani yaratıkla çevrili olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte 'gündelik dünyanın tanrıları' olarak kabul edilen bu tanrıların ya da ruhların aydınlanma olasılığının mevcut olduğu düşünülmelidir. Dünya bir dizi görünmez varlıklar tarafından doldurulduğu ve etkilendiği için refah elde etmenin en etkili yolu onların dönüşümünü başlatmaktır. Öte yandan tersini yapmak onları kızdırmaya neden olacaktır (Irving 2006: s. 10). Tibet Budizmi'nin dönüşümündeki ikinci kozmolojik ve bağlamsal teması, insanların ruhlara olan yakınlığıdır. Bu nedenle kötü şans ve hastalık zorunlu olarak bu tanrıların öfkesi ile iç içe geçmiştir ve sonuç olarak günlük yaşam bu güçlerin pasifize edilmesine yönelik olmalıdır. Dahası, bu varlıkların bedende yoğunlaştığı varsayımı, onların arabuluculuğunda büyük bir faaliyetin üstlenilmesi gerektiği anlamına gelir (Irving 2006: s. 11-12). *Gcod pa* ve *mchod pa* törenindeki her görselleştirme anında, farklı çıkarımlarda bulunmak gerekir. Ritüelcinin,

bir elinde kavisli bir ceset kesme bıçağı ve diğer elinde kafatası kâsesi tutar şekilde şiddetli olarak gösterilmesi, kırmızı bir ḍākinī olan öfkeli Vajravārāhī ile özdeşleştiğini gösterir (Irving 2006: s. 92). Yeni bir görselleştirilmiş cesetle, ritüelist, şeytani varlıklara korku ve dehşet hissettirmek için korku verici şeytani bir durum hayal eder. Böylece geniş bir alanı kapladığı düşünülen beden mümkün olan en yağlı ve lezzetli şekilde sunulur. Mevcut varlıkların etin etrafında kaynaştığı düşünülür. Daha sonra, ritüelci vücudu pişirir ve et parçalanmaya başlar. Böylece, kan ve etin sunumu artık yapılmaya hazırdır. Vücut, bir dizi şeytani varlıklara adanmış olarak sunulabilir ve sonrasında ritüelcinin mevcut tüm misafirlerin çiğ et ve kan için bedeni yağmaladığını hayal etmesi söz konusudur (Irving 2006: s. 92-93). Tüm bu anlatıdan anlaşıldığı üzere gerek dünyada ve gerekse insan bedeninde bulunan şeytani varlıkların ortadan kaldırılması, insan bedeninin iyileştirilmesi ve bedenin tanrılaştırılması amacıyla yapılan bu uygulama, bedenin yeniden oluşturulmasıyla ilgilidir.

Bu Tantrik Budist uygulamanın amacı, maṇḍala metaforu ve uygulamasıyla gerçekleştirilen bir yenilenme olan kişinin bedenine ilişkin anlayışını ve imajını yenilemektir. Bu, bireysel uygulayıcıların bedenleri, kozmos ve sosyal dünya arasında çapraz referanslığa izin verdiği için maṇḍalanın sembol olarak esnekliğiyle mümkündür. Bu da farklı öznelliklerin ve ayrılmaz biçimde ilişkili olanların üretimini etkiler. Yani, ritüel ve meditasyon uygulamasında canlandırılan maṇḍala, uygulayıcının bedeninin mikrokozmosunu ifade ederken kozmosun makrokozmosu ise Hindistan'ın kutsal yerlerini işaret eder (Gray 2007: s. 64).

Böylece Heruka ya da kurtuluş bedenini elde etme amacıyla Tantrik Budizm'de yapılan başka ritüeller de vardır. Bunlardan birinde meditasyon esnasında uzaya/gökyüzüne bakılır ve yeniden doğulacak yer görünür. Önce vajra zemini, çit, çadır ve gölgelikten oluşan koruma çemberi gözlemlenir. Bunlar, Heruka'nın yüce bilgeliğinin doğası olan, tamamen yok edilemez beş kollu vajralardan oluşur. Vajra zemini geniş ve kare şeklinde, yine geniş ve çok yüksek olan vajra çitiyle çevrilidir. Vajra çitinin tepesinde tavan görevi gören vajra gölgeliği vardır. Bunun üzerinde Moğol çadırı şeklindeki vajra çadırı mevcuttur (Gyatso 1997: s. 85). Ayrıca bunlar sekiz mezarlık alanı çemberinin içinde de gösterilir ve bunlar saat yönünün tersine dönen beş renkli bilgelik ateşiyle çevrili vajra zemini, çit, çadır ve saçak/koruma çemberi olarak sıralanır. Bunların merkezinde, dört element, Meru Dağı, lotus ve çapraz vajra vardır (Gyatso 1997: s. 93).

Doğudaki vajralar koyu mavi, kuzeyde yeşil, batıda kırmızı ve güneyde sarı renktedir. Bir yumurtanın kabuğu gibi araya boşluk bırakmadan birleştirilirler, böylece hiçbir şey onlara nüfuz edemez. Dışarıda - yukarı, aşağı ve her yerde - beyaz, sarı, kırmızı, yeşil ve mavi renkli beş bilgeliğin güçlü ateşi saat yönünün tersine hareket eder. Her şey, Heruka'nın bölünmez mutluluğunun ve boşluğunun doğasıdır. Zihin, nada, yeniden doğulacak olan 'Heruka'nın saf ülkesi' olarak görülen koruma çemberini gözlemler (Gyatso 1997: s. 85). Aşağıdaki Eski Uygurca ifadeler Heruka'nın bedeniyle birlikte dünya maṇḍalasını da oluşturan beş bilgeliği ifade eder.

adak uulları vaçirlıg tüp (Kara-Zieme 1976: A18-19) Ayak tabanları vajra zeminidir.

eyegüleri vaçırın arkura turkaru (Kara-Zieme 1976: A19-20) kaburgalar, vajranın uzunlamasına ve çaprazlamasına (çitleridir).

teri vaşirlıg kergü bintevir (Kara-Zieme 1976: A20-21) Deri, bir vajra çadırı ve perdesidir.

tüü oklug çit aran (Kara-Zieme 1976: A20-22) Tüy oktan (yapılmış) çit bahçesidir (saçak, koruma).

saç tıŋrak yalınayu turur oot sakıngu ol (Kara-Zieme 1976: A22-23) Saçların ve tırnakların ateş gibi parlağını hayal et.

Heruka'nın vücudunun kaba kısımları, Heruka maṇḍalalarının çeşitli kısımlarını sembolize eder. Bir yay şeklini oluşturan iki bacağı rüzgâr mandasını; gizli yerindeki üçgen ateş maṇḍalasını; yuvarlak göbeği su maṇḍalasını; kare şeklindeki göğsü toprak maṇḍalasını; omurgası Meru Dağı'nı; tepesindeki otuz iki damar lotusu ve üst ve alt kısımları eşit büyüklükte olan vücudunun parçasını ve göksel konağı sembolize eder. Heruka'nın vücudunun merkezindeki yani kalp cakrasının içindeki, gerçek beyaz ve kırmızı yıkılmaz damla Heruka ve Vajravārāhī olarak görünür. Hem Baba Heruka hem de Anne Vajravārāhī, Heruka Baba ve Anne ile aynı görünüme sahiptir (Gyatso 1997: s. 40).

Aşağıda yer alan Eski Uygurca ifadeler Heruka'nın bedeninde bulunan dört elementi ifade etmekle birlikte dört cakra noktasını da işaret etmesi açısından önemlidir. Buna göre ayak tabanları ya da bacaklar rüzgâr, gizli yerler yani cinsel organlar ateş, göbek su, kalp de toprak elementini karşılar.

adak uulları yėėl (Kara-Zieme 1976: A24) Ayak tabanı rüzgâr

ag agzı üçkil oot (Kara-Zieme 1976: A25) Gizli yerin üstü üçgen ateş

karın suv (Kara-Zieme 1976: A25) Göbek, karın su

yürek toprak tilgeni (Kara-Zieme 1976: A25-26) Kalp toprak cakrası

YAṂ harfinden gelen vajra zemininde mavi yay şeklinde bir rüzgâr maṇḍalası gelir. Bunun üzerine RAṂ harfinden kırmızı üçgen ateş maṇḍalası gelir, bunun üzerine de BAṂ harfinden beyaz dairesel su maṇḍalası gelir. Su maṇḍalasının üzerine de LAṂ harfinden sarı kare toprak maṇḍalası gelir. Rüzgâr maṇḍalası tüm vajra zeminini kaplar, ateş maṇḍalası rüzgâr maṇḍalasının yayına, su maṇḍalası ateş maṇḍalasının üçgenine ve toprak maṇḍalası su maṇḍalasının çemberine oturur. Dört element Heruka'nın her şeyi bilen bilgeliğinin doğasıdır (Gyatso 1997: s. 85).

Beden maṇḍalası yukarıda da belirtildiği üzere çeşitli elementlerden/maṇḍalalardan oluşur. Bunlardan toprak maṇḍalası, yeryüzünün tepesine SUṂ harfinden gelen maṇḍala, kare şeklinde, mücevherlerden yapılmış ve son derece yüksek olan Meru Dağı ile ilişkilidir. Doğu tarafı beyaz, kuzey sarı, batı kırmızı ve güney mavidir. Buddha, Heruka'nın maṇḍalasını ilk ortaya çıkardığında bunu Meru Dağı'nın tepesinde yapmıştır. PAṂ harfinden Meru Dağı'nın tepesinde 64 yapraktan oluşmuş bir lotus çiçeği bulunur. Lotus'un merkezinde, Sanskritçe ünlüler ve ünsüzlerden ortaya çıkan kırmızımsı bir tonla beyaz olan bir ay maṇḍalası vardır. Bu ay maṇḍalası ile uzaydaki *nada* görünüşü gözlemlenmektedir. Koruma çemberi, dört element, Meru Dağı ve altmış dört yapraklı lotus, bir 'kurtuluş bedeni' olarak yeniden doğulacak yeri sembolize eder. Vajra, annenin vücudunu ve rahmindeki sekiz yapraklı lotusu işaret eder. Kırmızımsı bir renk tonuna sahip beyaz ay, babanın spermi ile annenin yumurtasının birleşimini gösterir. Doğası bilgeliktir, özü, Heruka'nın beyaz damlalarında ve anne Vajravārāhī'nin kırmızı damlalarındadır. Ayın beyaz kısmı Heruka'nın aynaya benzeyen bilgeliğidir ve kırmızı kısmı onun eşitlik bilgeliğidir (Gyatso 1997: s. 86).

Heruka'nın omurgasını ifade eden Meru Dağı kurtuluşa açılan bir kapıdır. Meru'nun zirvesindeki güneş kapısı, cennete açılan kapı ve evrensel insan Puruṣa'nın kafatasının kubbesini temsil eden *āmalaka*'da karşılıklı olarak üst üste yerleştirilmiştir. Dünyanın sembolik merkezi olan dağ tapınağı arkeik insanın üzerine yerleştirilmiştir. Jain kozmografisi, daha sonraki gelişiminde, kozmosun dikey kesitini üç kümelenmiş piramitten oluşan Lokapuruṣa ile açıklar. Gökler baştan ve göğüsten, yeryüzü belden ve yeraltı dünyaları vücudun alt kısmından oluşur. Tibet meditasyonunda Meru

Dağı şu şekilde açıklanır. Bir kurban sunmadan önce, kurban eden kişinin bedeninin gövdesi Meru Dağı'dır. Onun dört büyük uzvu dört kıtayı, küçük uzuvları alt kıtaları, başı tanrılar dünyasını, gözleri güneş ve ayı ve beş iç organı da tanrılar arasındaki zenginlik ve zevk noktalarını ifade eder (Mabbett 1983: s. 73). Tantra'da, Meru terimi, ibadet edenin (mistik olarak tasarlanmış) omurgası, psişik enerjilerin bir kanalı olarak özel bir anlam kazanmıştır. Vücudun oluşturduğu maṇḍala şeklinde gövde Meru'dur. Tantrik yoğunlaşmada Meru, apış arasından başın üstündeki boşluğa doğru uzanan orta kanaldır. Omurganın dibinde, sarmal bir yılan şeklinde enerjiyi kişileştiren yılan tanrıça Kuṇḍalinī uyur. Kuṇḍalinī'nin yoğunlaşmada uyanması, Meru kanalı üzerinden Śiva ve Śakti'nin birleşmesinin nihayet gerçekleştiği yedi cakra veya düzlemin en yüksek noktasına yükselmesine neden olur. Bu, tapınanın saṃsāra esaretinden kurtulmasına aracılık eder (Mabbett 1983: s. 78). Dağ, boşlukla karışmış kendiliğinden oluşan büyük mutluluğun taşınmaz dengesini sembolize eder ve dağın tepesindeki stūpa, bir Buddha'nın üç bedenini simgeler (Gyatso 1997: s. 92). Bu durum Eski Uygurcada aşağıdaki örneklerle açıklanabilir.

> *kögüz yiz … sumir tag baş sumir …* (Kara-Zieme 1976: A26-27)
> Göğüs, omurga … Sumeru Dağı, baş Sumeru Dağı

> *anta basa bo ok yaŋlıg iyin kezigçe agtına agtına ezrua telüktin inip darma sanbavėta turmışın sakınıp kodgu ol* (Zieme-Kara-1978: 1099-1102)
> Ondan sonra tam da bu şekilde sırayla yüksele yüksele Brahma deliğinden inip Dharmasambhava'da durduğunu hayal edip bırakacaktır.

İnsan vücudu, minyatürdeki bütün evrendir. Fiziksel birleşenleri, bölümleri, yapılanmaları ve oranları arasında katı bir benzetme vardır. Omurga sütunu, dünyayı döndüren kozmik dağ olan Meru'dur ve bu nedenle merudaṇda, 'Meru çubuğu' veya 'Meru asası' olarak adlandırılır. Apış arasından yükselen, dağın yamaçlarında yer alan göksel düzlemlerin insan vücudundaki karşılığı olan bir dizi 'tekerlek' (cakra) içinden geçer. Brahmarandhra'da, 'Brahman'ın boşluğu'nda, başın tepesinde, her şeyin yaratılmamış, doğmamış ve ebedi kökeni olan güneşle aynı kökenli, parlak bir ışık noktası olarak ortaya çıkar. Varoluşun merkezi ve devredildiği ilke burada bulunur. Yoga pratiğinin amacı, kişinin vücudunun dağına tırmanmak, artan parlaklığa sahip düzlemler aracılığıyla aşama aşama yükselerek, güneşin toplam parlaklığına ulaşmaktır (Snodgrass 1985: s. 317). Brahma boşluğu ya da deliği Eski Uygurca metinlerde *ezrua telük* 'Brahma deliği' olarak adlandırılır.

Otuz Yedi Tanrı Düşüncesi

Beden maṇḍalasının korelasyonları ayrıca ince yogik bedendeki kanallar veya damarlarla (nāḍī) birleştirir. Burada site tanrıçaları bedendeki belli damar noktalarında yaşarlar (English 2002: s. 199).

Maṇḍala uygulamasının en önemli özelliklerinden biri evreni, insanı yeniden yaratmaktır. Bu bağlamda insan bedeni de Heruka'nın bedeniyle eşleştirilir. Bedene ne kadar çok tanrı dâhil edilirse beden o oranda ilahi bir şekil kazanır (Dachille 2015: s. 217). Böylece Cakrasaṃvara literatürünün bazı eserlerinde otuz yedi (birleştirilmiş) tanrı ve dört kafatası kâsesinden oluşan dış bir Heruka-maṇḍala ortaya çıkar. Bu maṇḍalada, *tricakra* (yani yirmi dört bölge ve yirmi dört birleşmiş tanrı), *mahāsukhacakra* 'büyük zevk çemberi' ve *samayacakra* 'yemin çemberi' arasındadır. *Mahāsukhacakra* Heruka maṇḍala'nın merkez dairesidir. *Mahāsukhacakra*'da dokuz yer vardır. Bu dairenin merkez yerinde eşi Vārāhī'yi kucaklayan Heruka ikamet eder. Dört yöndeki dört yerde dört elementi (caturbhūta) simgeleyen dört *ḍākinī*ler olan Ḍākinī, Lāmā, Khaṇḍarohā, Rūpiṇī bulunur. Ara yönlerin dört yerine beş maddeden oluşan ölümsüzlük nektarı olan 'pañcāṃrta' ile doldurulmuş dört kafatası konur. *Samayacakra*, Heruka maṇḍala'nın dış dairesi ve sekiz yemini simgeleyen *ḍākinī*ler olan Kākāsyā, Ulūkāsyā, Śvānāsyā, Śūkarāsyā, Yamadāḍhī, Yamadūtī, Yamadaṃṣṭriṇī ve Yamamathanī'dir. Heruka-maṇḍala'nın bu otuz yedi ḍākinīsi, *saptatriṃśadbodhipākṣikadharma*'nın veya 'aydınlanma aşamalarının otuz yedi niteliği'nin sembolü veya enkarnasyonu olarak tanımlanır. *Tricakra*'nın yirmi dört ḍākinīsi (yirmi dört tanrıçası/yeri) *daśabhūmi* ve *daśapāramitā* ile de ilgilidir. Bu nedenle Heruka *maṇḍala* hem *daśabhūmi* hem de *saptatriṃśadbodhipākṣikadharma*'nın önemini somutlaştırır (Sugiki 2003: s. 170-172). Yirmi dört bölgeyi içselleştirme güdüsünden otuz yedi tanrı ve dört kafatası kâsesinden oluşan Heruka-maṇḍala'nın tamamını içselleştirmenin yeni bir güdüsüne geçişi olan içselleştirme güdüsünde bir değişimin gerçekleşmesi doğaldır. Başka bir deyişle, kişinin bedeninde temsil edilen konumun hem *daśabhūmi*'ye (daśapāramitā'ya eşdeğer) hem de *saptatriṃśadbodhipākṣikadharma*'ya kaymasıdır (Sugiki 2003: s. 172).

	Tanrı Adları	Saptatriṃśadbodhipākṣikharma
Mahāsukhacakra	1. Heruka ve Vārahī 2. Ḍākinī 3. Lāmā 4. Khaṇḍarohā 5. Rūpiṇī - Dört Kafatası kâsesi	samyaksamādhi kāyānusmṛtyupasthāna ve- danānusmṛtyupasthāna dharmānusmṛtyupasthāna cittānusmṛtyupathāna --- chandarddhyutpāda vīryarddhyutpāda mīmāṃsārddhyutpāda cittarddhyutpāda śraddhendriya vīryendriya smṛtīndriya samādhīndriya prajñendriya śraddhābala vīryabala smṛtibala samādhibala prajñābala samādhisaṃbodhyaṅga vīryasaṃbodhyaṅga prītisaṃbodhyaṅga praśrabdhisaṃbodhyaṅga dharmapravicayasaṃbodhyaṅga smṛtisaṃbodhyaṅga upekṣāsaṃbodhyaṅga samyagdṛṣṭi samyaksaṃkalpa saṃyagvāc samyakkarmānta samyagājīva samyagvyāyāma samyaksmṛti anulpannakuśaladhar- motpādana utpannakuśaladharma- saṃrakṣaṇa anutpannākuśaladharmap- rahāṇa anulpannākuśalad- harmānutpādana

Tricakra	6. Pracaṇḍā 7. Caṇḍākṣī 8. Prabhāvatī 9. Mahānāsā 10. Vīramatī 11. Kharvarī 12. Laṇkeśvarī 13. Drumacchāyā 14. Airāvatī 15. Mahābhairavā 16. Vāyuvegā 17. Surābhakṣī 18. Śyāmādevī 19. Subhadrā 20. Hayakarṇā 21. Khagānanā 22. Cakravegā 23. Khaṇḍarohā 24. Śauṇḍinī 25. Cakravarmiṇī 26. Suvīrā 27. Mahābalā 28. Cakravārtinī 29. Mahāvīryā	Daśabhūmi Daśapāramitā
Samayacakra	30. Kākāsyā 31. Ulūkāsyā 32. Śvānāsyā 33. Śūkarāsyā 34. Yamadāḍhī 35. Yamadūtī 36. Yamadaṃṣṭriṇī 37. Yamamathanī 37 tanrı	

Tablo 11. Otuz Yedi Tanrı Düşünesi (Sugiki 2003: 171).

Dört ve Altı Cakra Düşüncesi: Mahāsukhacakra

Eski Uygurca *çakir* 'cakra, tekerlek', *tilgen* 'tekerlek' kelimeleri, Skr. *cakra* 'tekerlek, yıl döngüsü ya da mevsimsel döngü, beden döngüsü, bedendeki altı nokta' (Monier-Williams 1899: s. 380c) olarak tanımlanmakla birlikte 'ışık çarkı' (Bruyere 1994: s. 40) anlamını da ifade eder. Hint geleneğinde genellikle yedi cakradan bahsedilirken bazen de dört temel cakradan söz edilir ve Tibet literatüründe de altı cakra tanımlanır. Bununla birlikte vücudun dışında var olan Atman ve Brahman'ın da dâhil edilmesiyle dokuz cakra oluşturulur (Bruyere 1994: s. 40). Hint düşüncesine göre bu yedi cakra, yukarıdan aşağıya doğru *Sahasrāra, Ājñā, Viśuddha, Anāhata, Maṇipūra, Svādhiṣṭhāna* ve *Mūlādhāra* olarak sıralanır ve Budist tantracılar *Ājñā, Viśuddha, Anāhata, Maṇipūra*'yı dört temel cakra olarak gösterirler. Bunun yanı sıra başın cakrası olan *Mahāsukhacakra* bazı yerlerde iki kaş arasında gösterilir ve bu cakra *Ājñā* cakraya denk gelir. Hint Tantrasındaki en alt cakra olan Mūlādhāra, uyuyan tanrıça Kuṇḍalinī ile ilişkilendirilir. Budist Tantra sisteminde ise bu Kuṇḍalinī tanrıça Caṇḍālī ile eşdeğerdir ve bu da göbek cakrasıyla bağlantılıdır (Wayman 2009: s. 174-175).

Genel olarak Tibet Budizmi'ndeki süptil enerji kanallarının (Tib. *rtsa*, Skt. *nāḍi*) sunumu, Hint kaynaklarından türemiş olmakla birlikte belirli kanalların ve enerji cakralarının (Tib. *'khor lo*, Skt. *cakra*) sayısı ve konumunun numaralandırılmasında farklılık gösterir. Tantralar ve Tibet tıp sistemleri genellikle insan vücudunda fiziksel organizma boyunca farkındalığın akışına izin veren 72.000 kanalı tanımlar. İçi boş, boru şeklindeki kanallar, bilincin kendisini ifade edebileceği sınırsız alanı, tüm görünüm ve tezahürlerin temelini temsil eden *thig le* veya psikofiziksel özlerle sembolize edilir şekilde tanımlanır. Pema Lingpa'nın süptil bedene genel bakışı, omurgaya paralel olan ve onunla ilişkili beş enerji cakrası ile birlikte Anu Yoga'nın (Tib. *rjes su rnal 'byor*) tamamlanma aşaması uygulamalarının temelini oluşturan üç ana enerji kanalına odaklanır (Baker 2012: s. 257).

Cakralar vücut sisteminin en önemli noktası olarak kabul edilir ve aynı zamanda bedenin enerji merkezleri ya da organları olarak adlandırılır. Ana damarlar yani *nāḍī*ler *rasanā, lalana* ve *avadhūtī* diğer bir deyişle *piṅgalā, iḍā* ve *suṣumnā* omurga boyunca eğimli bir yolda ilerler ve birkaç kez birbirleriyle kesişir. Bu *nāḍī*ler bedenin süptil enerji kanallarıdır ve prāṇa'yı tüm bedende iletirler. Nāḍīlerin kesişme noktalarından cakralar oluşturulur ve cakralar prāṇa'yı alan, onu özümseyip ortaya çıkaran enerji merkezleridir. Her cakra, vücudun önünden ve arkasından çıkan bir çift konik vorteks olarak görülür ve bunlar bilinçli ve bilinçsiz realiteleri, psişik ve

duyusal enerjileri ve süptil ve fiziksel benlikleri düzenler. Cakra, süptilin ana enerji merkezidir. Bu nedenle, yedi değil, küçük cakra olarak da adlandırılan birçok cakra vardır. Ancak altı cakra esas kabul edilir (Mishra vd. 2018: s. 126).

Bu bağlamda bir cakra, 'nāḍīlerin bir araba tekerleğinin başlığında konuşmacı gibi buluştuğu' yer olarak tanımlanır ve Budist adayına 'her biri bir şemsiye veya bir arabanın tekerleği gibi oluşan dört cakra üzerinde meditasyon yapması' söylenir. Psiko-fiziksel kompleks, tekerlekleri bir aks gibi *avadhūtī/suṣumnā*'ya yerleştirilmiş bir ateş arabasıdır. Budist düşüncesinin üç cakrası göbek, kalp ve boğaz/gırtlak bölgelerinde bulunur ve bunlar da üç Buddha bedeninin yerleridir: Göbek cakrasında *Nirmāṇakāya*, kalp cakrasında *Dharmakāya* ve boğaz cakrasında *Saṃbhogakāya* (Snodgrass 1985: s. 318), başta/alında *Mahāsukhacakra* bulunur. Mkhas grub rje'nin verdiği bilgiye göre önce sekiz damarlı kalp cakrası, sonra sırasıyla on altı damarlı boğaz cakrası, otuz iki damarlı baş/alın cakrası ve son olarak da altmış dört yapraklı göbek cakrası gelişir. Buradan hareketli *Nirmāṇakāya* baş ve göbek deliği ile ilişkilendirilirken, *Dharmakāya* kalp ile *Saṃbhogakāya* ise boğaz ile ilişkilendirilir. Dasgupta ise göbek bölgesinde bodhicitta üretildiğinde burada tanrıça/damar caṇḍālī'nin oluştuğunu söyler (Wayman 2009: s. 180-181).

> *aŋbaşlayu tıltaglıg tört etöz erser kindikteki birisi belgürtme etöz erür yürekteki ikisi nomlug etöz erür tamgaktakı üç tüş etöz erür töpödeki tört ulug meŋilig etöz erür* (Zieme-Kara 1978: 496-499) Öncelikle, sebep esaslı dört bedene gelince, biri göbekteki gözüken bedendir. İkincisi kalpteki dharma bedenidir. Üçüncüsü boğazdaki mükâfat bedenidir ve dördüncüsü başın tepesindeki büyük sevinçli bedendir.

62 taç yağrağı ya da damarı olan üçgen şekilli göbek cakrası yukarı bakar, 8 taç yaprağı ya da damarı olan dairesel şekilli kalbin cakrası aşağıya bakar. Dairesel şekilli boğaz cakrası 16 taç yapraklıdır ve yukarı bakar. Üçgen şekilli başın cakrası ise 32 yapraklıdır ve aşağı bakmaktadır. Dört cakranın bu damar yapraklarının toplamı 120'dir. Rüzgârlara ve algıya destek oluşturdukları için de 120 ana damar oldukları açıklanır (Wayman 2009: s. 174; Gyatso 2013: s. 267).

> *anta basa tamırlarıg yadsar iki tümen bir miŋ altı yüz tamır bolur kavırası yüz yėgirmi tamır bolur takı artuk kavırası lalana rasana avtudi üçegü erür bolar üçegü tüz töpöde tügün osuglug bolup turur* (Zieme-Kara 1978: 367-371) Ondan sonra damarları yaysa 21600 damardır, özeti 120 damardır ve daha da özeti lalanā, rasanā, avadhūtī (denilen) üçüdür, bu üçü düz tepede düğüm gibidir.

Eski Uygurca metninde de görüldüğü üzere bu damarlar 120 damar olarak gösterilmektedir. Bedendeki dört temel cakra bu 120 damarın birleşmesi sonucunda oluşur ve bu damarların bedendeki şekilleri de oldukça önemlidir. Bu bağlamda Budist geleneğin önemli şahsiyetleri olan paṇḍitaların damarları bedende nasıl sınıflandırdıkları ve bu damarların bedendeki duruş şekilleri hakkında vermiş oldukları bilgi önem kazanmaktadır. Bu konuda Eski Uygurca örneklere müracaat etmek gerekir.

> *birer pandidalarıg tamırlarıg yumkı tıd tersgü okşatı taplaglıg birerleri tamır yumkı şilipka okşatı taplaglıg birerleri erüş arkag teg birerleri tamır yumkı yıp yumgak teg birerleri taramış saç yumgak teg taplaglıg birle bėş törlüg erür* (Zieme-Kara 1978: 430-435) Bazı paṇḍitalar damarların hepsinin karaçam gibi olduğunu varsayar, bazıları damarların hepsinin şemsiye gibi olduğunu düşünür. Bazıları doku gibi, bazılarına göre damarların hepsi iplik yumağı gibidir. Bazıları dağınık bir saç topuzu gibi olduklarını varsayarlar. (Böylece) bunlar beş türlüdür.

Yukarıdaki Eski Uygurca açıklamaya göre Hint ve Budist gelenekte tıp, mantık, dilbilimi gibi beş temel bilgiye sahip olan paṇḍitalar bedendeki damarların şekillerini beş farklı şekilde yorumlamışlardır. Bu şekiller karaçam, şemsiye, doku, ip yumağı ve dağınık bir saç topuzu gibidir. Böylece damarların bedendeki görünümleri üzerinde benzer ama farklı benzetmeler söz konusudur.

Buna göre damarların bedendeki duruş şekillerinden birincisi olan karaçam benzetmesi, aşağıdaki örnekte de belirtildiği üzere göbekten başa doğru bir yayılım takip etmekle birlikte bu damarların göbekte daha geniş yer kapladığı ve yukarı doğru bir incelme söz konusu olduğu görülmektedir.

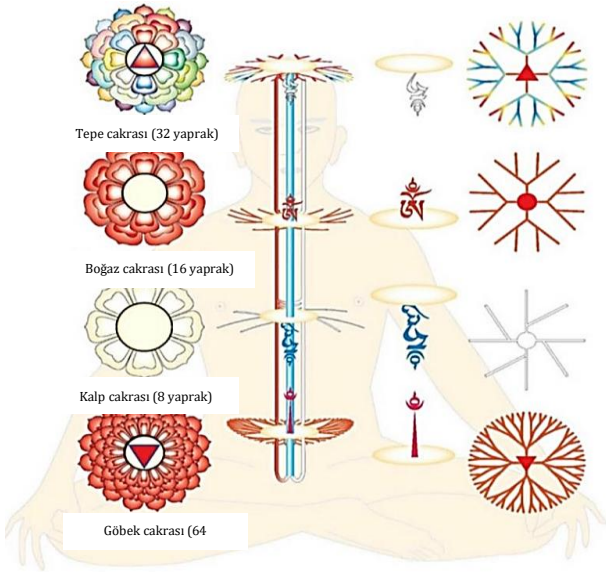
> *ol yeme tıd tersgüke okşatı bolmış erür kindiktin yürekke tegi yürektin tamgakka tegi tamgaktın töpöke tegi tamır butıklar inçge bolup turur* (Zieme-Kara 1978: 438-442) Yine (damarların karaçama benzedikleri varsayımına gelince, damarların konumu) karaçama benzerdir. Damarların dalları göbekten kalbe, kalpten boğaza, boğazdan başın tepesine kadar incelir.

İkinci benzetmede ise damarların açılmış bir şemsiye gibi olmasıdır. Yine Eski Uygurca örnek üzerinden düşünüldüğünde göbek cakrasının ağzı yukarı doğru açık, kalp cakrasının ağzı aşağıya doğru, boğaz/gırtlak cakrasının ağzı yukarı ve baş cakrasının ağzı yine aşağıya doğru açıktır.

şilipke okşatı taplaglıglar tamır turuşı antag ukmış erür kindiktin tamır butıkları yadılmaktın şilip agızı üstün yüülüg bolup turur yürektin tamır butıkları yadılmak üze agızı altın yüülüg bolup turur ol yeme iki şilip kılınmış teg turur tamgaktakı tamırlar şilip agızı öŋdün yüülüg bolup turur töpödeki tamır altın yüülüg bolup turur (Zieme-Kara 1978: 442-450) Şemsiyeye benzediği varsayımına gelince damarların konumu şu şekilde anlaşılmalıdır. (Damar dalları), şemsiyenin açıklığının/ağzının üzerinde göbekten dışarı doğru yayılarak buluşur. Arterlerin dalları kalpten dışarı doğru açılırken açıklığın altında buluşur. Sanki iki şemsiye birleşmiş gibidir. Boğazda bulunan damarlar, şemsiye açıklığının önünde buluşur ve tepede bulunan damarlar aşağıda buluşur.

Aşağıdaki şekil damarların şemsiye görünüşünü ifade etmesi açısından önemlidir.

Damar ve cakra sistemi
(Vajrayogini Sisteminde)



Şekil 3. Damarların Bedendeki Şekilleri, Robert Thurman[24].

Üçüncüsü ise damarların doku şeklinde olduğunu kabul edenlerdir. Buna göre her bir damarın bir ölçüsü vardır ve bu damarlar tepeden ayak tabanlarına kadar yayılırlar. Bu durum cakraların sayısını da artırmaktadır,

---

24 https://bobthurman.com/buddhist-inner-sciences-101-chakras/ (Erişim tarihi 27.03.2021).

keza Hint geleneğinde ayak tabanına kadar uzanan cakralardan bahsedilir. Bununla birlikte bu görüş modern tıp ile de ilişkili olabilir. Çünkü damar ağları tepe noktasından ayak tabanına kadar uzanır.

> *erüş arkag teg taplaglıglar inçip tamırnıŋ ülgüsin bilmiş erür töpödin adak uulka tegi uzun tamır tamır tartmış teg erür* (Zieme-Kara 1978: 450-453) (Damarların) doku gibi olduğuna inananlara gelince, damarların ölçülerini bilirler. Başın üstünden ayak tabanına kadar uzanan uzun damar gibidir.

Dördüncü damar şekli ise damarların ip yumağı gibi olmasıdır. Buna göre damarlar içerisinden bedene enerji akışının olmamasından kaynaklı olarak damarların ip yumağı gibi düğümlendiği ifade edilir. Bodhicitta her ne kadar sperma olsa da aynı zamanda bodhi zihnini başka bir deyişle yaşamsal gücü işaret eder.

> *yıp yumgak teg taplaglıglar erser alku tamırlarnıŋ içinde bodi könüllüg tiglė akmaz üze etözüg yıp yumgak yörgemiş teg tururın bilmiş ukmış erür* (Zieme-Kara 1978: 453-456) (Damarların) ip yumağı gibi olduklarına inananlar için ise tüm damarların içinden bodhicitta damlası akmaması üzerine vücut iplik yumağı gibi durduğunu bilip anlamıştır.

Bununla birlikte Eski Uygurca *Ein uigurisches Totenbuch* metninin pek çok yerinde damarların düğümlendiği ifade edilir ve bu da muhtemelen damarların bir ip gibi görülmesiyle ilgili olabilir. Aşağıdaki örnek üç temel damarın düğümlendiğini belirtir.

> *üç tamırlar bir ikintike naru berü kirip bag tügün bamış teg bolup* (Zieme-Kara 1978: 382-383) Bu üç damar birbirine girip çıkarak sanki düğüm atmış gibidir.

Beşinci ve son görüş ise damarların saç yumağı gibi olmasıdır. Bu görüşe göre damarlar dağınık bir saç yumağına benzetilir ve tepeden ayak tabanına kadar dağınık bir saç gibi bedene yayılır. Aşağıdaki Eski Uygurca örnekte bu damarların bedende yayılmasından sonra *bhaga* damar maṇdalası ortaya çıkar ve bu damar maṇdalası Eski Uygurcada *baga tamırlıg mandal* 'bhaga damar maṇdalası' olarak ifade edilir. Skr. *bhaga* ifadesi daha önce de belirtildiği üzere 'rahim' (Wayman 2009: s. 118) ve 'dişil organ' (Wayman 2009: s. 172) anlamlarını karşılar.

> *saç yumgak teg taplaglıglar inçip tamırlarnıŋ katılıp turmakın bilmiş erür anı üçün tamır barça töpödin adak uulka tegi saç tutulmış teg naru berü katılışıp turur anta antın baga tamırlıg mandal bolup turur* (Zieme-Kara 1978: 456-461) (Damarların) topuz gibi olduğuna inanılanlara gelince, damarların birbirine karıştığı bilinmektedir. İşte bu yüzden damarlar,

> tıpkı saçların birbirinden ayrılması gibi, başın üstünden ayak tabanlarına kadar karışır. Bundan Bhaga damarlarının Maṇdala'sı oluşur.

Eski Uygurca metinde Nāropa ise tüm damarların ayrı düşünülmemesini bir bütün hâlinde düşünülmesini ve böylece bedenin mükemmelleştirilmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Nāropa'nın anlayışına göre damarlar için söylenen benzetmelerin tamamı kendi içinde doğrudur, o yüzden bunlar ayrı değil bir bütün hâlinde farklı işlevlerine göre düşünülmelidir.

> *ulug bahşı naropa erser ol tamırlar yumkı bir yalıŋuz kişite tükel bar erür panditlar yeme bir birer tamırlartın özke tuyunmayuk bilinmedük erür tėp yarlıkadı* (Zieme-Kara 1978: 435-438) Büyük Guru Nāropa'ya ise damarların hepsi tek bir kişide mükemmel bir şekilde mevcut. Paṇditalar da tek tek damarlardan başka tanınamayacağını söyledi.

Tüm bu açıklamaların yanı sıra cakralar birer enerji noktalarıdır. Beden, cakralar veya psişik merkezler tarafından beslenir. Cakralar çoklu fizyolojik işlevlerle, bilincin bir yönüyle ve daha başak ayırt edici özelliklerle ilişkilidir. Cakraların fiziksel bedeni canlandırdığı vücuttaki enerjinin etkileşimleriyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Bu cakralar omurganın tabanından başın tepesine doğru yükselen bir sütunda hizalı olarak tanımlanır, bunlar kozmik prāṇa'yı alır, saklar ve enerjiye dönüştürerek bedenin farklı organ ve bölümlerine yayar. Cakralar esasında bedenin fiziksel olarak incelenmesinde değil, ruhsal iç yapısının gözlemlenmesiyle ortaya konulmuştur (Vishwakarma-Raghuwanshi 2019: s. 1328-1329).

Yukarıda da belirtildiği üzere Budist anlayışta dört temel cakra, Hint sisteminde de yedi cakra tanımlanırken Tibet Budizmi'nde ise altı cakradan bahsedilir. Buna göre aşağıda öncelikle dört temel cakradan daha sonra da diğer cakralardan bahsedilecektir.

Bu cakralar, Cakrasaṃvara düşüncesine göre Heruka'nın bedenini oluşturan tekerleklerdir. Dört elementi simgeleyen mahāsukhacakra'nın dört ḍākinīsi, vücudun dört bölümüne yerleştirilir. Bunlar sırasıyla kalp, boğaz, göbek ve alın şeklindedir. Bu bölümlerde *dharmacakra, saṃbhogacakra, nirmāṇacakra* ve *mahāsukhacakra* olmak üzere dört ana daire bulunur ve bunlar dört element ile karakterizedir. Bazı Heruka eserlerinde kalbin içinde bulunan HŪṂ hecesi Heruka'nın başının üstünde kalması gerektiğinde ısrar eder. Abhisamayavibhanga'nın görüşü, kafada bulunan üst dairenin, Heruka ile sıklıkla özdeş olan bodhicitta'nın kaynağı olduğu fikrinden

kaynaklandığı düşünülmektedir. Zaten Cakrasaṃvara metninde bilinci (vijñāna) simgeleyen HŪṂ hecesi Heruka'dır ve bodhicitta da Heruka olarak kabul edilir. Altı bedensel lotus, yani dört ḍākinī'nin bulunduğu dört ana dairenin dört lotusa ve Heruka'nın bulunduğu başın tepe kısmındaki lotusa ve Vārahī'nin bulunduğu gizli organ lotusuna atıfta bulunur. Bu altı nilüferin Kālacakratantra (Vimalaprabhā)'da sunulan 'altı ana daire' fikri ile ilişkili olabilir. Abhisamayavibhaṅga'daki altı lotus, beş ana tanrıça ve Heruka-maṇḍala'daki bir tanrı ile bağlantılı olduğundan, onları ana daireler olarak görmek mümkündür. Dahası, bu altı lotus, Kālacakratantra'daki altı ana daire ile vücudun aynı bölgelerinde bulunur. Ancak bu iki metin arasında doğrudan bir bağlantı olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir (Sugiki 2003: s. 183). Kālacakratantra'da alın lotusunun taçyapraklarının sayısı on altı ve boğaz lotusunun taçyapraklarının sayısı otuz ikidir. Ancak Abhisamayavibhaṅga'da ise onlar hakkında bir şey söylenmez. Cakrasaṃvara metninde ilki otuz iki, ikincisi ise Kalacakratantra'daki görüşe aykırı olarak on altıdır. Samayacakra'nın sekiz ḍākinī'si, vücudun sekiz kapısı ile bağlantılıdır. Bunun, sekiz ḍākinī'den dördünün dış Heruka-maṇḍala'daki kapı bekçileri olduğu gerçeğinden kaynaklandığı düşünülmektedir (Sugiki 2003: s. 184). Kalp, boğaz, göbek ve alın lotusu arterlerinde sırasıyla Ḍākinī gibi dört ḍākinī kalır. Heruka ve Vārahī yeri yani merkez kılavuz olarak bilinir (Sugiki 2003: s. 184).

Kāyānusmṛtyupasthāna'ya karşılık gelen Ḍākinī kalpte, Vedanānusmṛtyupasthāna'ya karşılık gelen Lāmā başta, Dharmānusmṛtyupasthāna'ya karşılık gelen Khandarohā boğazda, Cittānusmṛtyupasthāna'ya karşılık gelen Rūpiṇī göbekte bulunur. Ayrıca Abhisamayavṛtti alın ile Lāmā, boğaz ile Khaṇḍarohā ve göbek ile Rūpiṇī ilişkilendirirken diğer çalışmalar ise sırasıyla boğaz, göbek ve alın ile ilişkilendirir. Abhisamayapahjikā gibi Abhisamayavṛtti da Heruka ve Vārahī'nin vücuttaki yerini açıklamaz (Sugiki 2003: s. 186).

Maṇḍala ritüelinde de yer alan Ḍākinī ve benzer şekilde Lāmā, Kathaṇḍarohā ve Rūpiṇī vardır. Kişi, onları lotus yapraklarının dört yöne karşılık gelen yerlerine koymalıdır. Böylece her tür siddhi'nin zevki o zaman ortaya çıkar. Bunlar sırasıyla siyah, yeşil, kırmızı ve beyaz renktedirler ve her birinin üç gözü, iki kolu ve bir yüzü vardır. Bunların sol ellerinde khaṭvāṅga sopası, sağ ellerinde vajra ve kılıç tutan kapālinīler bulunur. Bu tanrıçalar çıplak ve ālīḍha duruşu içinde, saçları gevşetilmiş, dişleri gözükmektedir ve beş mudrā ile süslenmişlerdir (Tsuda 1970: s. 264).

Nirmāṇacakra/Maṇipūra

EUy. *belgürtme tilgen* 'nirmāṇacakra', Budist anlayışta Skr. *nirmāṇacakra* ile ifade edilirken Hint anlayışta ise Skr. *maṇipūra* olarak gösterilir. Skr. *maṇipūra* 'mücevher şehri' anlamındadır. Bel bölgesinde olan bu cakra, göbek ve göbek deliği ile ilişkilendirilir. Bu cakra on yapraklı bir lotus çiçeği olarak simgelenir ve bu lotusun ortasında bir üçgen ve üçgenin de üzerinde bir boğa üstüne oturmuş mavi renkli Lākinī Śakti ile tanrı Mahārudra yer alır (Eliade 2013: s. 298).

> *kindiktin belgürtme tilgenke tegi tın yėėl yorır* (Zieme-Kara 1978: 534) Göbekten nirmāṇacakracakra'ya kadar nefes yürür.

> *kindikteki birisi belgürtme etöz erür* (Zieme-Kara 1978: 496-497) Göbekteki birincisi Nirmāna bedendir.

Yukarıdaki Eski Uygurca örnekte belirtildiği üzere Nirmāṇacakra, Buddha'nın bedenlerinden biri olan Nirmāṇakāya ile ilişkilidir ve nirmāṇakāya 'maddi beden'dir (Tsuda 1970: s. 235). Kişisel güç ve güneş cakrası yani karın boşluğu sinir ağı olarak kabul edilen bu cakra'nın elementi ateştir. Bu cakra kişinin enerjisini mideye, pankreasa, karaciğere ve adreneline bağlar. Ayrıca Hint ateş tanrısı olan Agni bu cakra ile ilişkilendirilir. Bunun yanı sıra bu cakranın odak noktası bireysel benliktir. Bu, bireysel kimliğin, kişisel egonun, benzersizliğin, gücün, kendini kanıtlamanın, başarının ve öz saygının merkezidir (Cohen 2006: s. 9-10). Bu cakranın metabolizmayı ve sindirimi kontrol etmede de rolü vardır. Bu cakra aracılığıyla güneş enerjisi emilir ve eterik ve fiziksel beden canlandırılır. *Maṇipūra* eterik-psişik sezginin de merkezidir (Balkrishna vd. 2018: s. 67). Böylece Maṇipūra cakrası pankreas ve sindirim sistemini kontrol eder ve bel, karaciğer, dalak, safra kesesi, pankreas ve insülin üretimiyle bağlantılıdır. Bu cakranın bir eksikliği veya tıkanması, hayal kırıklığına, güçsüzlüğe, düşük benlik saygısına, yeme bozukluklarına, sindirim sorunlarına, mide ülserlerine, pankreas ve safra kesesi sorunlarına, yüksek tansiyona, diyabete, karaciğer fonksiyon bozukluğuna ve kolon hastalıklarına yol açabilir (Vishwakarma-Raghuwanshi 2019: s. 1332).

> *anta basa aş içgü yėmek üze töpödeki tiglė üklip tört evin tiglė bolup tamgakta yeme tört evin tiglė akguluk erip kindikteki çandali bilge bilig ootın birisin kurıtıp üç evini kalır yürekte ikisin kurıtu ikisi kalır kindikte üçin kurıtıp bir kalır* (Zieme-Kara 1978: 488-494) Daha sonra yemek ve içmek üzerine başın tepesine düşen damlaların sayısını arttırır ve dört damla olur ve boğazdan da dört damla akmalıdır. Göbekteki caṇḍālī bilgelik ateşiyle birini kurutur ve geriye üç parça kalır. Kalpte ikincisini kurutup ikisi kalır. Göbekte üçüncüsünü kurutup bir kalır.

Burada dikkat çeken en önemli durum caṇḍālī ifadesidir. Skr. *caṇḍālī* 'şiddetli kadın' anlamında olup Hint toplumunda dışlanmış ve düşük kasttan bir kadını ifade eder. Fakat daha sonra bu terim, çeşitli meditasyon uygulamalarında kullanılmıştır. Ayrıca Nāropa'nın altı yogasından biri olarak kabul edilir. Bu uygulamada, meditasyon yapan kişi göbek cakra'da merkezî kanal olan avadhūtī'nin ortasında bir tohum hecesi hayal eder, kişi bu heceye yoğunlaşarak parlak ışıkla parlamaya başlar ve etrafına yoğun bir ısı yayar. Bu ısı, merkezi damardan, önce kalpteki cakraya, sonra boğazdaki cakraya ve son olarak başın tepesindeki cakraya doğru yavaşça yükselir. Başın tepesine ulaştığında, iç ateşin ısısı orada bulunan beyaz damla olan bindu'nun erimesine neden olur. Eridikçe önce boğazdaki cakraya, sonra kalpteki cakraya, göbekteki cakraya ve son olarak da merkezi kanalın ucundaki cakraya olmak üzere merkezi kanaldan aşağıya iner. Damla her bir cakrada yavaşça aşağı doğru hareket ederken farklı türde bir mutluluk yaşanır. Bu uygulamanın vücutta fiziksel ısı ürettiği söylenir (Buswell-Lopez 2014: s. 463).

> *anta basa kindik altınkı çandali bilge biliglig ootın tört ėlig yalınap yana ok öçülür* (Zieme-Kara 1978: 765-767) Daha sonra göbeğin altındaki caṇḍālī'nin bilgelik ateşiyle dört el genişliğinde alev alır ve sonra tekrar söner.

Tüm bu açıklamalarla birlikte *caṇḍālī* düşüncesi aslında Hint düşüncesindeki *kuṇḍalinī* ile bağlantılıdır. "Kuṇḍalinī, Hint ikonografisinde hem bir tanrıça hem de bir yılan olarak resmedilir. Meditasyon uygulamalarında yogin kurtuluş kapısını Kuṇḍalinī'yi serbest bırakarak açar. Kuṇḍalinī yani uyuyan tanrıça ya da yılan yogin'in yardımıyla uyandırılınca tüm cakralar hızla katedilir. *Śabdabrahman* ve *Oḷ* ile özdeştirilen *Kuṇḍalinī* tüm tanrı ve tanrıçaların vasıflarını kendinde toplar ve bir yılan şeklinde tüm yaratıkların gövdesinin ortasında oturur. Kuṇḍalinī, prāṇa'nın serbest bıraktığı zihnin gücüyle *suṣumnā/avadhūtī*'nin içinde hareket eder" (Eliade 2013: s. 301-302). Hint Tantrasında *Kuṇḍalinī* en alt cakra olan *Mūlādhāra*'da uyuyor olarak gösterilir (Wayman 2009: s. 174-175).

"Budist anlayışa göre ise gizli güç göbek bölgesinde uykuda bulunur, uyandırılınca Dharmacakra ve Saṃbhogacakra'ya yayılır ve onların içine girer, *uṣnīṣa-kamala*'ya ulaşır ve yoluna çıkan her şeyi yaktıktan sonra Nirmāṇacakra'ya tekrar döner." (Eliade 2013: s. 303). Yukarıda anlatılanların tamamı aşağıdaki Eski Uygurca metin örneklerinde belirtilmektedir.

içtinki belgüte kindikteki tamır tügüni şeşilip içtinki çandali bilge biliginiŋ ootın kendün körür (Zieme-Kara 1978: 771-773) Bir iç işaret olarak göbekteki damarın düğümü çözülür ve kişi içsel caṇḍālī'nin bilgelik ateşi ile kendini görür.

anta basa yana ok çandali bilge biliglig ootın sekiz ėlig yalınap yene öçülüp yene sekiz ėlig yalınap yana ok öçülüp üçünç yalınamışta yürekke tegmiş üdte bėş uguşlarnıŋ sėzik sakınçları batıp (Zieme-Kara 1978: 798-802) Sonra yine caṇḍālī'nin bilgelik ateşinden sekiz el genişliğinde alevler çıkar, yine söner, yine sekiz el genişliğinde alevler çıkar ve yine söner. Üçüncü ateşlemeden sonra kalbe ulaştığında beş topluluğun şüpheleri batar.

anta basa çandali bilge bilig oot yalınamak üze iki kaş kavşıg arasındakı agızın açguluk kapıgka tegmek erür (Zieme-Kara 1978: 826-829) Sonra caṇḍālī'nin bilgelik ateşi yanar, bu yüzden iki kaş arasındaki ağzı açan kapıya ulaşır.

ol yme ölgeyşügde neçök erser yme bilge biliglig oot tözlüg çandali iki kaş kavışıg arasıŋa tegip (Zieme-Kara 1978: 830-833) O yine ölümü nasılsa bilgelik ateşi olan caṇḍālī iki kaş arasına ulaşıp

amtı bo kezigte bışrunmaktın neçökin erser yme çandali bilge biliglig oot tözlüg kaş kavışıg arasıŋa tegip oŋtın burun yütindin ünüp ondın sıŋar alku ançulayu kelmişlerniŋ soltın burun yütinçe kirip tört tilgenteki sakınçsız bilge biligligig alıp kentü özininiŋ sol burun yütinçe kirip soldın tüz töpöde tegmek üze bışrunmak kezigniŋ ıntın kıdıgka tegmek erür (Zieme-Kara 1978: 834-842) Şimdi bu sırada gerçekleştikten sonra, ne olursa olsun, caṇḍālī bilgelik ateşinin tözü kaş arasına gelir. Sağ burun deliğinden çıkar ve on bölgesindeki tüm Tathāgatalarının sol burun deliğine girip dört tekerlek üzerindeki düşüncesiz bilgeliği alır ve kişinin kendi benliğinin sol burun deliğinden girer ve devamında düz tepeye ulaşır. (Bu yolla kişi) gerçekleşme dizisinin karşı yakasına varır.

Yukarıdaki Eski Uygurca örneklerde *caṇḍālī* bilgeliğinin ya da *caṇḍālī* özünün göbek altından tepe noktasına kadarki geçişi anlatılmaktadır ve *caṇḍālī*'nin bedendeki hareketi bir ritüel hâlinde gerçekleştirilmektedir. Göbek altından harekete geçirilen *caṇḍālī* kalbe, boğaza, iki kaş arasındaki noktaya ulaşır ve oradan burun deliklerinden dışarı çıkar ve tekrar tüm Buddhaların bilgeliğini alarak yeniden içeri girer ve sonrasında da tepe noktasına ulaşır. Tepe noktasına ulaştıktan sonra da tepede bulunan *bindu* erir ve onun vermiş olduğu haz ile *bodhicitta* damlaları ağız içerisine dolar. Burada tamamıyla bir cinsel uygulama söz konusudur.

eŋbaşlayu ol inçip töpödeki haŋ ujikke çandali bilge bilig tözlüg oot tegmek üze haŋ ujik ertmekindin yılayu tözlüg bodi könüllüg tiglė tiş kıdıgıŋa tegi tolmak üze birle sakınçlıg meŋi tugar (Zieme-Kara 1978: 855-859) Birincisi tepedeki caṇḍālī bilgeliğinin özünden gelen ateş tepe noktasındaki haṃ hecesine girer, haṃ hecesinin geçmesinden sahte özlü bodhicitta damlası dişlerin kenarına dolar. Bu birlikte düşünmenin sevincini yaratır.

anta basa yılayu tözlüg bilge biliglig tiglė kindik altınkı oot tözlüg çandali tamır içinde tolmak üze kök kalıkta tolu tüş etözlüg burhanlartın nom eşitür ülgülençsiz üküş burhanlar uluşında bargalı uyur (Zieme-Kara 1978: 898-903) Ondan sonra sahte esaslı bilgelik damlası, göbek altındaki ateş özlü caṇḍālī damar içine dolar ve bu nedenle kişi gökyüzüne yayılıp Saṃbhogakaya Buddhalardan öğreti işitir. Sayısız pek çok Buddhalar dünyasına girebilir.

anta basa tüz töpöke tegi çandali çınlayu tözlüg bodi könüllüg tiglė tolmak üze sakınçsız öz tözlüg ögrünç meŋi birle alku nomlarıg kurug körmeklig akıgsız tözlüg meŋi bir ödte tugar (Zieme-Kara 1978: 951-956) Sonra düz tepeye kadar caṇḍālī gerçek özlü bodhicitta damlası dolar ve böylece bir anda akmayan varlığın neşesi dolar, bu sayede kişi düşüncesiz esaslı varlığın sevinci ile bütün öğretileri boş görür.

Zihinde gerçekleşen cinsel uygulamanın sonunda iki haz ortaya çıkar. Bunlardan ilki sahte *bodhicitta*'nın damlamasıdır ve bu arzu edilen bir durum değildir. Bu, kişiye sadece sıradan bir cinsel haz verirken gerçek *bodhicitta* damlasının sonunda ise kişi gerçek cinsel hazzı yaşar, bu noktadan sonra kişi tüm her şeyi boş olarak görür ve burada tam bir boşluk düşüncesi ortaya çıkar. Boşluk düşüncesi Budizm'de Skr. *śūnya* ve *śūnyatā* 'boş, gökyüzü, boşluk' olarak ifade edilir ve görelilik içermeyen evrensel, mutlak, tam soyutlamayı karşılar. Öğreti, her şeyin birleşikler veya kararsız organizmalar olduğu, özün olmadığı, yani bağımlı oldukları veya neden oldukları, yalnızca yok olmak için var olduklarını ifade eder. Altta yatan gerçeklik, ebedî görelilik ilkesi veya sonsuz olmama, yani *śūnya*, evrimlerini mümkün kılan tüm olaylara nüfuz eder. Yogācārya okulu, bu öğretiden, kalıcı gerçeklik fikrini geliştirir. Zihnin özü, tüm olayların ardındaki bilinmeyen matem, fikir ve olaylardan yoksun varlıktır ve ne maddi ne de zihnîdir, ama ikisinin de temelidir (Soothill-Hodous 1937: s. 276a).

yolı ulug meŋilig etöz bolup ög ananıŋ kızıl tiglė adak altınkı kün tilgen bolur kaŋ atanıŋ yürüŋ tiglė töz töpöde bir yaŋıdakı ay tilgen bolmış erür (Zieme-Kara 1978: 956-960) Yolu büyük sevinç bedeni olur, annenin[2] kırmızı damlası ayağın altındaki güneş tekerleği hâline gelir ve babanın[2] beyaz damlası başın tepesinde ilk günkü ay tekerleğine dönüşür.

Gerçek cinsel hazzın sonunda yukarıda da belirtildiği üzere annenin kırmızı damlası ayağının altındaki güneş tekerleğine, babanın beyaz damlası ise tepede ay tekerleğine dönüşür. Tüm tanrıların maṇḍalası ve her türden nesnenin temsilcilerini içeren ilahi bir konak ve merkezî kanal yani cinsel organın ucu, küçük bir damlada görselleştirilir. O noktadaki yoğunlaşma nedeniyle rüzgârlar merkezî kanalın alt açıklığına çekilir ve buradan merkez kanala girmeye başlar. Bu, oturağı karnın alt kısmında bulunan aşağı doğru boşalan rüzgârın 'şiddetli kadın'ın yani caṇḍālī/kuṇḍalinī ısısını tutuşturarak yükselmesine neden olur, bu da beyaz damlanın bir kısmını eritir ve dört sevincin ve dört boşluğun tezahürüne neden olur. Ortaya çıkan mutluluk bilinçleri, boşluğu fark etmek için kullanılabilecek güçlü farkındalıklardır. Merkez kanalda beyaz ve kırmızı damlaların akmasına neden olarak ortaya çıkan mutluluk, sıradan orgazm zevkinden yüz kat daha büyük olduğu söylenir. Sıradan erkek orgazmında, beyaz damlanın merkezî kanalın yakınında erimesine ve akmasına neden olur, merkez kanala yakınlığı zevk deneyiminin kaynağıdır. Bu tür orgazmik zevk sınırlıdır çünkü 'şiddetli kadın' sadece anlık olarak tutuşturulur, rüzgârlar merkezî kanalda akmaz ve beyaz damla onun içinden değil, sadece merkezî kanalın yakınından geçer (Cozort 2005: s. 71-72).

> *etözi inyana bilge bilig etözlüg bir erip öz etöz tözi yok kurug bolmak erür* (Zieme-Kara 1978: 960-962) Bedeni jñāna bilgelik bedeniyle bir olur ve özü hiçlik ve boşluktur.

Rüzgârların merkezî kanaldan içeri girmesi, durması ve çözülmesi, 'yüce bir boşluk bilgeliği' yaratır. Bu bağlamda, yüce bir boşluk bilgeliği, bu terimlerin önerdiği gibi, bir fenomenin içsel varoluşunun yokluğunu doğrudan fark eden yüce bir bilgelik bilinci değildir. Daha ziyade, burada yüce bir boşluk bilgeliği, 'dört boşluk' olarak adlandırılan dört süptil zihinden herhangi biridir. Bu süptil bilinç türleri boşluğu idrak etmek için kullanılacaktır, ancak bunlar ne boşluk ne de boşluğun farkındalığıdır. Dört boşluğa sırasıyla 'boş', 'çok boş', 'büyük boş' ve 'tamamen boş' adı verilir ve aynı zamanda 'parlak beyaz görünümün zihni', 'parlak kırmızı veya turuncu zihin artışı', 'parlak siyahın zihni' ve 'berrak ışığın zihni' olarak da adlandırılır. İlk boşluk, 'beyaz görünümün zihni', sağ ve sol kanallardan gelen tüm rüzgârlar kalbin üstündeki merkezî kanala girdiğinde ve başın tepesinde bulunan beyaz damla eriyip aşağıya damladığında ortaya çıkar. Damla kalbin tepesine ulaştığında, zihin ay ışığı gibi parlak beyaz bir ışıkla dolar ve bu sayede parlak beyaz görünüm adını alır. Beyaz ışıkla dolu bu zihin aynı zamanda 'boş' olarak da adlandırılır ve bunlar 'seksen gösterge kavramlarından' yoksundur. Seksen gösterge niteliğinde-

ki kavramlar, seksen tür kavramsal bilinçtir ya da kısaca sıradan bilinçlerdir. Bunlar basitçe, nefretten şefkate kadar sıradan deneyimin sağlıklı ve sağlıksız kavramsal farkındalıklarıdır. Beyaz görünüm, kırmızı veya turuncu artış, siyaha yakınlık ve berrak ışık gibi dört süptil zihin, bu nedenle tüm kaba kavramsallıklardan yoksundur, yine de bunlardan ilk üçünün kavramsal bilinçler olduğu söylenir. Çünkü bunlar ne özne-nesne ikiliğinden ne de içsel varoluşun görünümünden yoksundur. İkinci boşluk, 'kırmızı veya turuncu zihin artışı', kalbin altındaki sağ ve sol kanallardaki rüzgârlar alt açıklıktan merkezî kanala girip göbek dibinde bulunan kırmızı damlanın kalbe doğru yükselmesine neden olduğunda meydana gelir. Kırmızı damla, kalpteki kanal-düğümün alt kısmına dokunduğunda, zihin güneş ışığı gibi kırmızımsı bir görünümle dolar ve beyaz görünümün zihninden ve onun ayağı olan rüzgârlardan yoksun olmasından dolayı bu boşluk 'çok boş' olarak adlandırılır. Üçüncüsü, 'parlak siyah zihin', kalpte toplanan rüzgârların kuvveti sayesinde, kalp kanal düğümü gevşetilir ve kalbin üzerindeki beyaz damlanın ve kalbin altındaki kırmızı damlanın kalbin merkezindeki yok edilemez damlaya doğru ilerlemesidir. Beyaz ve kırmızı damlalar buluştuğunda, zihin berrak bir sonbahar gecesindeki gökyüzü gibi boş bir karanlıkla dolar. Biri sonunda baygınlığa geçer. Bu zihin, açık ışığın zihnine olan yakınlığı nedeniyle 'yakın başarı' olarak adlandırılır ve sadece tüm kaba rüzgârlardan değil, aynı zamanda kırmızı artışın zihninden ve dağı olan rüzgârdan bile yoksun olması nedeniyle 'büyük boş' olarak adlandırılır. Dördüncü boşluk, 'berrak ışığın zihni', en süptil bilinçtir. Tüm rüzgârlar çok ince, canlandırıcı rüzgârda eridiğinde ve kırmızı ile beyaz damlalar, yok edilemez damlanın kırmızı ve beyaz kısımlarında çözüldüğünde meydana gelir. O zaman, çok ince ilkel rüzgâr ile berrak ışığın zihni tezahür eder ve zihin, beyaz, kırmızı ve siyah görünümlerden arınmış, salt bir boşluğun tamamen dualistik olmayan bir görünümü ile doludur. Tüm ince ve kaba zihinlerden ve rüzgârlardan tamamen yoksun olunduğu için berrak ışığın zihnine 'tamamen boş' denir (Cozort 2005: s. 73-76).

> *inçip yene monta tamırka tayanmak üze üç törlüg çandali tamŋak tiglėke tayanmak üze tiglėniŋ üç törlüg tamŋak yėėlke tayanmak üze yėėlniŋ üç törlüg tamŋak alku nom(lar) negü yeme ömeksiz sakınmaksız mahamudura töz ök üç törlüg tamŋak birle iki yigirmi törlüg erür* (Zieme-Kara 1978: 591-597) Burada yine damarlara dayalı, üç tür caṇḍālī talimatındaki damlaya dayalı, damlanın üç tür talimatına dayalı ve rüzgârın üç tür talimatına (dayalıdır). Tüm dharmalarla ilgili olarak düşünmemenin Mahāmudrā doğası üzerine üç talimat ile on iki (talimat) olur.

Eski Uygurca örnekte de görüldüğü üzere caṇḍālī düşüncesi hem damlalarla hem de rüzgârlar ile ilişkilidir.

"Bazı Tantra okulları, Kuṇḍalinī'nin yükselişini hızlandırmak için beden duruşlarını cinsel uygulamalarla birleştirirler. Bu nefesin, düşüncenin ve meninin hareketsizliğini aynı anda ve bir arada sağlamak içindir. Khecarī mudrā sırasında kişiyi bir kadın kucakladığında bile bindu'nun yani spermin düşmediği açıklanır ve bindu bedende kaldığı sürece ölüm korkusu olmaz. Meni gelecek olsa bile yogin tarafından durdurulur. Bindu'nun yitirilmesiyle ölüm, tutulmasıyla yaşam gelir." (Eliade 2013: s. 305-306).

> *altınç yėti künte balıkka okşatı bolur ol üdte kindikte isig oot tözlüg çandali oot tamırıg ayini keyikning közi teg tep tegirmi tamır belgürer* (Zieme-Kara 1978: 354-357) Altıncı yedi günde balığa benzer. O zaman göbekte ateş esaslı caṇḍālī ateş cakrası aiṇeya (antilop) hayvanın gözü gibi yusyuvarlak damar belirir.

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere insan bedeninde olan bu caṇḍālī, fetüsün altıncı haftasından itibaren gelişmeye başlar.

> *tokuz ay on künniŋ ög karıntın taşgaru ünmiş üdte taştın sıŋarkı mahabutlug yėėl burun yütindin kirmekindin ozakı avaduti içindeki yürüŋ öŋlüg tiglėni yokaru töpöde sürüp ėltip içtin yorıgu yėėl içgerü tınmışta altırtı yorır yėėl ög evin kızıl tiglė tamırlar kindik altın isig oot tözlüg çandali tamırka tegürür bo erser kutrulmaklıg yol uçın tutmak erür bir tamırnı kizleklig vaçirta kodmak üze amranmaklıg yol uçın tutmak erür* (Zieme-Kara 1978: 477-488) Dokuz ay on gün sonra rahimden çıkıldığında, burun deliğinden giren dış elementlerin rüzgârı, daha önce Avadhūtī'de olan beyaz renkli damlayı başın tepesine kadar sürüp iletir. İçeriye doğru rüzgâr yerleştikten sonra, aşağıya hareket eden rüzgâr, annenin kırmızı damlalarını göbeğin altındaki ve sıcak ateş esaslı olan caṇḍālī damarına girmesini sağlar. Bu ise, kurtuluş yolunun sonunu tutmaktır. Bir damarı/damlayı gizli vajrada bırakmak üzerine sevgi yolunun sonunu tutmaktır, kapatmaktır.

Ayrıca yine Eski Uygurca örnekten de anlaşılacağı üzere bebeğin doğmasıyla bebeğin burnundan giren hava onun *avadhūtī* damarında bulunan beyaz damlasını yani *bindu*'sunu başın tepesine kadar iletir. Aynı rüzgâr, bedende yerleşip aşağı hareket ettikten sonra annenin kırmızı damlasını harekete geçirir. Yukarıdaki Eski Uygurca cümlede aslında bindu'nun daha doğrusu meninin düşmemesi ya da cinsel arzunun olmaması söz konusudur. Cinsel birliktelik ya da meni salınımı olursa

kurtuluş yolu kapanırken meninin tutulması ise arzu ya da sevgi yolunun kapanmasına neden olur.

> *inçip yene monta tamırka tayanmak üze üç törlüg çandali tamŋak tiglėke tayanmak üze tiglėniŋ üç törlüg tamŋak yėėlke tayanmak üze yėėlniŋ üç törlüg tamŋak alku nom(lar) negü yeme ömeksiz sakınmaksız mahamudura töz ök üç törlüg tamŋak birle iki yėgirmi törlüg erür* (Zieme-Kara 1978: 591-597) Burada yine damarlara dayalı, üç tür candāli talimatındaki damlaya dayalı, damlanın üç tür talimatına dayalı ve rüzgârın üç tür talimatına (dayalıdır). Tüm dharmalarla ilgili olarak düşünmemenin Mahāmudrā doğası üzerine üç talimat ile on iki (talimat) olur.

> *eŋbaşlayukı erser kindikteki ög ananıŋ bir tamır kan erür ikintisi erser kizleklig vaçirniŋ tiglė erür üçünç açsar yadsar ulug bahşı naropanıŋ agızındın yarlıkamışı bir çandalinı kėŋürser üç yüz altmış bolur* (Zieme-Kara 1978: 599-604) Birincisi ise göbekteki anneden gelen bir kan damarıdır. İkincisi ise, gizli vajranın damlasıdır. Üçüncüsü belirtilirse büyük guru Nāropa'nın ağzından vaaz edilen şeydir. Kişi bir candāli'yi genişletirse (detaylandırırsa), üç yüz altmış olur.

> *kavırsar üç törlüg erür köŋüldeki çandali tilteki çandali etözteki çandali birle üç erür* (Zieme-Kara 1978: 604-605) Özetle, üçtür. Bunlar kalpte caṇḍālī, dilde caṇḍālī, vücutta caṇḍālī olmak üzere üç türdür.

Eski Uygurca örnekler incelendiğinde *caṇḍālī* anlayışı damarlara, damlaya, üç damlanın talimatına ve bedende bulunan rüzgâra bağlıdır ve bundan kaynaklı olarak da on iki türünden bahsedilir. Bunlardan özellikle damlaya bağlı caṇḍālī anneden ve göbekten gelen kan, babadan ve vajradan yani eril organdan gelen meni ve en son olarak Naropa'nın ağzından çıkan vaazdır. Genel olarak da incelendiğinde caṇḍālī düşüncesi kalpte, dilde ve tüm bedende mevcuttur.

Dharmacakra/Anāhata

EUy. *nomlug tilgen* 'dharmacakra', Budist anlayışa göre Skr. *dharmacakra* olarak ifade edilen terim, Hint anlayışına göre Skr. *anāhata* olarak gösterilir. Dharmacakra prāṇa ve civātma'nın merkezi olan kalp bölgesinde bulunur. Rengi kırmızı olmakla birlikte altın renginde on iki taç yapraklı lotusu simgeler. Dharmacakra duman renginde üst üste binmiş iki lotus, bunun ortasında altın rengi bir başka lotus ve bunun da ortasında liṁga bulunur. İki üçgenin ortasında Kākini Śakti ile birleştirilmiş iśvara yer alır. Bu cakra hava elementiyle ve fallusla bağlantılıdır (Eliade 2013: s. 298).

içtin uçukguluk yaŋça kılsar yürek nomlug tilgen erür hėruka kök öŋlüg tamır erür (Zieme-Kara 1978: 416-418) İçeriden uçacak gibi yapsa yürek Dharmacakrasıdır. Heruka mavi renkli damardır.

yürekteki ikisi nomlug etöz erür (Zieme-Kara 1978: 497-498) Yürekteki ikincisi Dharma bedendir.

Yukarıdaki Eski Uygurca örnekte belirtildiği üzere dharmacakra, Buddha'nın bedenlerinden biri olan *dharmakāya* ile ilişkilidir ve *dharmakāya* Buddha'nın 'manevi bedeni'dir. Bununla birlikte yine Eski Uygurca metinde kalp cakrası yani dharmacakra Heruka ile bağlantılıdır. Genel olarak Budist metinler, Heruka'nın kalp lotusunda (dharmacakra) *hūṃ* hecesi olduğunu ve eşi Vārahī'nin *avadhūtī* denilen ana damar şeklinde aynı yerde bulunduğunu söyler (Sugiki 2003: s. 200). Heruka ve Vārāhī'nin iç şekilleri burada açıklanmaktadır. Vasanta adı verilen kalp-lotus (dharmacakra) üzerinde bulunan *vīra* Heruka'ya atıfta bulunur (Sugiki 2003: s. 203).

taştın sıŋar törtügülüg yaŋça kılsar ulug meŋilig meŋi tilgen erür içtin uçukguluk yaŋça kılsar yürek nomlug tilgen erür hėruka kök öŋlüg tamır erür (Zieme-Kara 1978: 414-418) Kişi dış yaratma yöntemine göre (onları) ortaya çıkarırsa, büyük bir neşe ile sevinç çarkı oluşur. İçsel mükemmelleştirme yöntemi ile (o) yapıldığında, kalp Dharma çarkı oluşur. Heruka mavi renkli damardır.

taştın törütgülük yaratıgça kılsar tört dakinilarka yoga yok içtin uçukguluk yaratıgça kılsar yürekteki tört tamırlarta bodi köŋüllüg tiglė akmaz bėş mahabutlarnıŋ yėėl yorır (Zieme-Kara 1978: 421-425) Kişi dışsal olanı yaptıktan sonra (onları) ortaya çıkarırsa, dört Dākini için yoga yoktur. Eğer biri (kadın) içsel mükemmelleşme başarısını ortaya koyarsa, kalpteki dört damardan hiçbir bodhicitta damlası akmaz. (Ama) beş elementin rüzgârı/havası gider.

taştın törütgülük yaŋça kılsar tört buluŋtakı tört kapalalarta rasyan tolgurmış erür içtin uçukguluk yaŋça kılsar tört tamırlar içinde bėş rasyan akar (Zieme-Kara 1978: 426-429) Kişi (onları) dışarıdan yaratma yöntemine göre üretirse, dört köşedeki dört kafatası kasesine rasāyana doldurulur. İçsel mükemmelleştirme yöntemiyle (o) ortaya çıktığında, dört damarda beş rasāyana akar.

yürekte tört yapırgaklıg lėnhua sakıŋu ol (Zieme-Kara 1978: 1223-1225) Yürek/kalpte dört yapraklı lotusu düşün.

"*yürekteki tört tamırlarta bodi köŋüllüg tiglė akmaz bėş mahabutlarnıŋ yėėl yorır* (Zieme-Kara 1978: 424-425) Yürekteki/Kalpteki dört damarda meni hücresi akmaz, beş unsurun rüzgârı hareket eder.

törtünç yaruk dyan erser öz yürekte tört yapırgaklıg lėnhua sakıngu ol (Zieme-Kara 1978: 1223-1225) Dördüncüsü parlak dhyāna ise kendi yüreğinde dört yapraklı lotusu düşün.

ol lėnhua oturasında bir kök öŋlüg huŋ ujik sakınıp öŋdün yapırgakında a ujik küntin nu ujik kėdin d ujik tagtın r ujik bo tört ujiklerniŋ öŋlerin öŋdünki teg ök sakınıp alku tınlıg tınsız edlerig köŋültin belgülüg bolmış erür tėp sakıngu ol (Zieme-Kara 1978: 1225-1232) O lotus ortasında bir mavi renkli huṃ hecesini düşünüp doğu yaprağında āḥ hecesi, güneyde nū hecesi, batıda tā hecesi, kuzeyde rā hecesi (oluşur). Bu dört hecenin renklerini önceki gibi düşünüp bütün canlı cansız nesneleri gönülde belirdiğini düşün.

vayroçana burhannıŋ uluşın köreyin tėser köŋüllüg oom ujikte kılıp udıgu ol (Zieme-Kara 1978: 1210-1212) Vairocana Buddha'nın krallığını görmek istese oṃ hecesine odaklanıp uykuya dalmalıdır.

akşobi burhan uluşın köreyin tėser köŋülüg a ujikte kılıp udıgu ol (Zieme-Kara 1978: 1212-1214) Akṣobhya Buddha'nın krallığını görmek istese āḥ hecesine odaklanıp uykuya dalmalıdır.

ratnasanbavė burhannıŋ uluşın köreyin tėser köŋülüg nu ujikte kılıp udıgu (Zieme-Kara 1978: 1214-1216) Ratnasaṃbhava Buddha'nın krallığını görmek istese nū hecesine odaklanıp uykuya dalmalıdır.

abita burhannıŋ uluşın köreyin tėser köŋülüg ta ujikte kılıp udıgu ol (Zieme-Kara 1978: 1217-1218) Amitābha Buddha'nın krallığını görmek istese tā hecesine odaklanıp uykuya dalmalıdır.

amogasidi burhannıŋ uluşın köreyin tėser köŋülüg ra ujikte kılıp udıgu ol (Zieme-Kara 1978: 1219-1221) Amoghasiddhi Buddha'nın krallığını görmek istese rā hecesine odaklanıp uykuya dalmalıdır.

Yukarıdaki Eski Uygurca örneklerde de görüldüğü üzere dört dākini düşüncesinden ve kalpteki dört damardan bahsedilmektedir. Bunun yanı sıra bu damarlardaki beş element düşüncesi de önem arz eder.

Buna göre göbeğin veya kalbin içindeki dört damar, hem dört elementin rüzgârını hem de pañcāmṛta'yı (beş elementin rüzgârı ve amṛta) taşır. Büyük bir zevk için dokuz bölümün doğası düşünülmelidir. Sekiz elde veya vücudun sekiz kapısındaki Kākāsyā, dişi Yāma gibi sekiz tanrıça, eylem rüzgârına yerleşirler (Sugiki 2003: s. 195). Ayrıca dört elementin ve pañcāmṛta'nın rüzgârını taşıyan göbekteki veya kalpteki dört damarın dört ḍākinī'yle aynı olduğu ve bu ḍākinī'lerin dört elementi simgeleyen tanrıçalar ve kafatası kâseleri pañcāmṛta ile dolu olduğu için mahāsukhacakra'daki dört kafatası kâsesi olduğu düşünülmektedir. Burada iki önemli nokta vardır: (1) Dört ḍākinī ve dört kafatası kâsesi ile özdeş olan damarlar

bu sistemde ayırt edilmez. Dört ḍākinī'nin doğası gereği bu damarların dört elementin rüzgârını oluşturduğunu ve dört kafatası kâsesinin de doğası gereği pañcāmṛta'yı taşıdığını tahmin eder. (2) Bazı metinlerde göbek veya kalbin bu damarların yeri olup olmadığı belirtilmemiştir. Bu dört damarın iki tür yorumu vardır: Biri bu damarların birinin kalp lotusuna dayandığını iddia ederken diğeri ise aynı damarların göbek lotusunda bulunduğudur. Darikapada, her iki fikri de kabul edilebilir bulur (Sugiki 2003: s. 195-196). Dharma (dharmacakra) çemberinin dört yaprağı vardır. Berrak renkli bir HUṂ harfi (daire üzerinde) göbeğe doğru, hem anlamların hem de bilgeliğin doğasına sahip olan avadhūtī denilen damarı düşünmelidir. Kalp dört yoginī'yi, dört yönün yapraklarında dört kökenin tohumlarından yetiştirmelidir. Vücudunun her bir kısmında yukarıdan aşağıya PU ve JĀ ile başlayan yirmi dört hece ve üç daireden (tricakra) oluşan Heruka'yı düşünmelidir. Dharma çemberinin sekiz dış yaprağına sekiz uzun HUṂ hecesinden sekiz öfkeli kadın geliştirilmelidir. Bu nedenle, kişi bedenindeki tüm tanrıları aynada yansıyan bir görüntü gibi dış maṇḍala ile aynı şekilde düşünülmelidir. Görünmez damar anlamı taşıyan tüm hecelerin kusursuz ilahiliğine inanmak ve düşünmek esastır (Sugiki 2003: s. 199). Metinler, Heruka'nın kalp lotusunda (dharmacakra) HUṂ hecesi olduğunu ve eşi Vārahī'nin avadhūtī denilen ana damar şeklinde aynı yerde bulunduğunu söyler. Metinlerden dört ḍākinī ile özdeş olan damarların kalp lotusundaki dört yönde dört yaprak üzerinde kaldığı anlaşılmalıdır. Tohum heceleri dört kökten biridir. Bu köklerin, beş tathāgata'nın dördüne, yani Vairocana (OṂ), Ratnasaṃbhava (TRAṂ), Amitābha (HRĪḤ) ve Amoghasiddhi'ye (KHAṂ) atıfta bulunduğu düşünülmektedir, çünkü kalp üzerindeki merkezî hece HUṂ geri kalanının çıkarıldığı Vajra kökünün tohum hecesi ile uyumludur. Metinler, dört kafatası kâsesi ile aynı olan damarların kalpteki ara bölgedeki dört yapraklarında bulunduğunu ve tohum hecelerinin MĀṂ, LAṂ, PAṂ ve TAṂ olduğunu belirtmektedir. Bu tohumlar Māmakī (MĀṂ), Locanā (LĀṂ), Pāṇḍaravāsinī (LĀṂ) ve Tārā (TĀṂ) gibi dört vidyā'dan meydana gelir. Bu vidyā'ların dört kafatası kâsesi ile ortak olması ara bölgede yerlerine yerleşmeleri gerçeğidir (Sugiki 2003: s. 200). Heruka ve Vārāhī'nin iç şekilleri metinlerde açıklanmaktadır. Vasanta adı verilen kalp-lotus (dharmacakra) üzerinde bulunan *vīra* Heruka'ya atıfta bulunur. O, HUṂ harfidir. Bu noktada Kṛṣṇacārya'nın görüşü Ghaṇṭāpāda ile uyumludur. Metinler kişinin kalbindeli lotusun merkezinden geçen bir damar olduğunu belirtir. Bu damar da avadhūtī olarak yorumlanabilir. Bu Vārāhī'ye karşılık gelse de dizeler onun göbek dairesinde (nirmanacakra) yanan bir tilakā olduğunu söyler. Tilakā üç büyük damarın (avadhātī, lalanā, rasanā) kesiştiği nirmāṇacakra'nın bir noktasın-

da ufacık bir noktadır. Eylem rüzgârı tarafından havalandırıldığında avadhūtī yükselten bilgelik ateşi olur, kalpte Vasanta (HUṂ harfi olarak Heruka) elde edilir ve Vasantatilakā olur (Sugiki 2003: s. 203).

Bununla birlikte Bu-ston bu tanrıçaları aşağıdaki şekilde yorumlamıştır.

1. Heruka	: Tanımsız,
Vārahī	: Avadhūtī,
2. Ḍākinī	: Kalp lotusunun doğu yaprağı ile akan ve su elementini taşıyan damar,
3. Lāmā	: Kalp lotusunun kuzey yaprağı ile akan ve rüzgâr elementini taşıyan damar,
4. Khaṇḍarohā	: Kalp lotusunun batı yaprağı ile akan ve ateş elementini taşıyan damar,
5. Rūpiṇī	: Kalp lotusunun güney yaprağı ile akan ve toprak elementini taşıyan damar,
- Dört Kafatası kâsesi	: Tanımsızdır (Sugiki 2003: s. 189).

> *burhanlarnıŋ yüreki sekiz yapırgaklıg lėnhua teg bolup turur bodisatavlarnıŋ yürekiniŋ uçı yokaru yüülüg bolup turur tınlaglarnıŋ yürek uçı altın töpön yüülüg bolup turur ol yme yürekniŋ bagı tügüni şeşilip yürek uçı örü yokaru yüülüg bolmaktın lėnhua agızı açılmış tėp atanur* (Zieme-Kara 1978: 804-811) Buddhaların kalbi tamamen sekiz yapraklı bir lotus çiçeği gibidir. Bodhisattvaların kalplerinin ucu yukarıda birleşir. Canlıların kalp uçları dipte ve tepede buluşur. Kalbin bu düğümü de çözülerek kalbin uçları yukarıda bir araya geldiğinde buna lotus ağzının açılması denir.

Yine kalpte bu dört yöne bağlı olarak dört ara yönlerin de eklenmesiyle sekiz yön ortaya çıkar ve kalp cakrası böylece sekiz yöne ayrılır. Bu sekiz yönün temel dört yönü dört elementi ifade ederken dört ara yönü ise dört duyu organını karşılar. Kalpteki bu sekiz yön de üçlü bölümlere ayrılır (Gyatso 2013: s. 268). Eski Uygurca örnek dikkatle incelendiğinde Buddha'nın kalbi sekiz yapraklı bir lotus çiçeğine benzetilirken Bodhisattvaların kalbindeki damarlar yukarıda yani tepede birleşmiş olarak gösterilir. Diğer canlıların kalbindeki damarlar ise aşağıda yani ayak altında ve tepe noktasında birleşmiştir. Bu durum Buddha olma aşamalarını da göstermektedir. Çünkü kalp damarlarının açılması/çözülmesinin sonucunda canlılar kurtuluşa erişir. Burada Bodhisattvaların kalp damarları tepe noktasındadır ve onların damarlarının açılması daha kolaydır. Diğer canlıların kalp damar-

ları ise hem ayak tabanında hem de tepe noktasındadır ve onların kalp damarlarının açılması için daha fazla aşamadan geçmeleri gerekir.

Dharmacakra ya da Anāhata cakra maddi beden ile de bağlantılı olup insan bedenindeki oluşumu anne karnından itibaren gelişmektedir. Bu da embriyonun yaklaşık ilk üç buçuk ayına tekabül eder. Embriyo, hamileliğin ilk üç ayında herhangi bir ağrı yaşamaz. Üç hafta sonra bilinç ortaya çıkar. Ruhun (Atman) bu zamanda Anāhatacakra'nın (kalp cakrası) oluşumu sırasında vücuda girdiği ileri sürülür (Balkrishna vd. 2018: s. 67). Maddi bedendeki bu cakra, dolaşım sistemini ve timus bezini kontrol eder ve kalbe, sırtın üst kısmına, göğüslere, akciğerlere, kan ve hava dolaşımına bağlıdır. Bu cakranın bir eksikliği veya tıkanması yalnızlığa, yabancılaşma hissine, astım, kalp hastalığı, yüksek tansiyon, akciğer hastalığı, sırt, omuz, kol ve bilek ağrısına yol açabilir (Vishwakarma-Raghuwanshi 2019: s. 1332).

Saṃbhogacakra/Viśuddha

EUy. *tamgak tüş tilgen* 'saṃbhogacakra' olarak gösterilen cakra, Budist literatürde Skr. *saṃbhogacakra*, Hint literatüründe ise Skr. *viśuddha*'dır. "Bu cakra boğaz/gırtlak bölgesinde olup omurgayla omurilik soğanının birleştiği yerdeki gırtlak ve yutak sinir ağında yer alır. Udāna nefesinin ve bindu'nun merkezidir. Kırmızı kül rengi on altı yapraklı taç yapraklı lotus ve lotusun içinde uzay elementinin simgesi olan mavi alan ve ortasında fil olan bir beyaz çember şeklinde gösterilir. Filin üzerinde yarısı gümüş, yarısı altın Sadāśiva'yı tutan bīca-mantra durur ve tanrının yarısının gümüş ve yarısının altın olmasının nedeni erdişi yani androjin ile bağlantılıdır. Sadāśiva tanrının on kolu ve beş yüzü vardır ve o elinde vajra, çan vb. nesneler tutar. Bu cakra'nın elementi eterdir" (Eliade 2013: s. 299). Bu cakra'yı simgeleyen fil sabır, kendine güven, hafıza ve doğal dünya ve eşzamanlılık ile ilişkilendirilir (Cohen 2006: s. 14).

> *tamgak tüş tilgeniŋ öŋdüni* (Zieme-Kara 1978: 537-538) Damak Sambhogacakranın önü
>
> *tamgaktakı üç tüş etöz erür* (Zieme-Kara 1978: 498) Damaktaki ya da boğazdaki üçüncüsü Sambhoga bedendir.

Yukarıdaki Eski Uygurca metinde de belirtildiği üzere bu cakra'nın Buddha bedeni Saṃbhogakāya'dır. Ayrıca dharmacakra bölümünde de görüldüğü üzere her cakra dört yaprak ve bir merkezden oluşur ve beş bölümün her birinin bir Buddhası ve onu ifade eden tohum hecesi bulunur.

anta basa kentünüŋ boguzta tört yapırgaklıg bir lėnhua sakınıp ol lėnhuanıŋ oturasında yürüŋ öŋlüg bir evin tiglėni közüŋüteki körkdeş teg sakınıp udıgu ol (Zieme-Kara 1978: 1195-1199) Ondan sonra kendinin boğazında dört yapraklı bir lotus düşünüp o lotusun ortasında beyaz renkli bir damla aynadaki görüntü gibi düşünüp uykuya dal.

monı teg tüşütlenip tülni tanıp umasar boguztakı lėnhuanıŋ oturasında yürüŋ öŋlüg oom ujik öŋdün yapırgakında kök öŋlüg a ujik küntin yapırgakında sarıg öŋlüg nu ujik kėdin yapırgakında kızıl öŋlüg ta ujik tagtın yapırgakında yaşıl öŋlüg ra ujik sakınıp sav sakınç kılmatın udıgu ol monı teg kılmak üze tülüg otgurak tanuyur (Zieme-Kara 1978: 1199-1209) Eğer böyle düşünür ve rüyayı tanıyamazsa, boğazda lotusun ortasında beyaz renkli oṃ hecesini, doğu yaprağında mavi renkli āḥ hecesini, güney yaprağında sarı renkli nū hecesini, batı yaprağında kırmızı renkli tā hecesini ve kuzey yaprağında yeşil renkli rā hecesini düşünüp konuşmadan ve düşünmeden uykuya dalmalıdır. (Kişi) bu şekilde davranırsa rüyayı açıkça görebilir.

Viśuddha cakra, tiroid bezlerini kontrol eder ve boğaz, boyun, tiroid ve paratiroid bezleri, kulaklar, nefes borusu ve akciğerlerin üst kısmıyla bağlantılıdır. Bu cakranın bir eksikliği veya tıkanması otosansür, konuşma korkusu, boyun sertliği, diş gıcırdatma, larenjit, ülserler ve yetersiz çalışan tiroide neden olabilir (Vishwakarma-Raghuwanshi 2019:1332).

Mahāsukhacakra/Sahasrāra

EUy. *ulug meŋilig meŋi tilgen* 'mahāsukhacakra', *ulug meŋilig tilgen* 'mahāsukhacakra' olan terim, Budist Tantra'da Skr. *Mahāsukhacakra* 'büyük mutluluk cakrası' olarak ifade edilirken Hint düşüncesinde ise 'Skr. *sahasrāra* olarak gösterilir. Başın tepe bölgesindeki cakrasıdır ve bu cakra bin yapraklı ters dönmüş bir lotus ile gösterilir. Taç yapraklar lotusun içinde bir üçgende bulunan dolunaydır. Tantra sādhanasının hedefi olan Śiva ve Śakti'nin nihayi birleşmesi burada gerçekleşir' (Eliade 2013: 299). Bu cakra, başın tepe noktasında olmakla birlikte beyin, hipofiz ve sinir sisteminde bulunan taç cakra olarak da bilinir. Doğuştan gelen doğa ilahidir ve bunun farkındalığı geliştirildikçe enerji, varlık ve köken ile birleşme arzusuna doğru gittikçe yukarı doğru çekilir. Yüksek derecede evrimleşmiş yogilerin bu merkeze samadhi aracılığıyla eriştiği söylenir. Bu merkez düzeyinde, sıradan bilincin tüm ayrımları yıkılır. Sözel olarak açıklanabilecek noktanın ötesine farkındalık genişletilir. Bu deneyim bir anlamda zihinsel işleyiş alanının ötesinde yer alsa da zihnin en açık şekilde takdir edilebileceği bir bakış açısı sunar. Bu enerji merkezinde, öngörülebilir değişikliklerin sezgi ve algılama deneyimleriyle tahmin edilebildiği ilahi deneyimin dış dünyası

ve bilgeliği keşfedilebilir. Aydınlanma, barış, dinginlik, maneviyat ve gerçeğin kalitesi geliştirilir (Dwivedi 2018: s. 107). Sahasrāra cakrası tüm varlığı kontrol eder ve beyin ile epifiz bezine bağlıdır. Bu cakranın eksikliği veya tıkanması depresyona, kafa karışıklığına, inanç kaybına, ilgisizliğe, materyalizme, maneviyat veya din şüpheciliğine, ışığa ve sese duyarlılığa yol açabilir (Vishwakarma-Raghuwanshi 2019: s. 1332).

> *töpödeki ulug meŋilig tilgente otuz iki tamırlar bar erür* (Zieme-Kara 1978: 398-400) Tepedeki Mahāsukha cakrasında 32 damar vardır.

> *töpödeki tört ulug meŋilig etöz erür* (Zieme-Kara 1978: 498-499) Tepedeki ya da baştaki Mahāsukha bedendir.

> *taştın sıŋar törtügülüg yaŋça kılsar ulug meŋilig meŋi tilgen erür içtin uçukguluk yaŋça kılsar yürek nomlug tilgen erür heruka kök öŋlüg tamır erür* (Zieme-Kara 1978: 414-418) Kişi dış yaratma yöntemine göre (onları) ortaya çıkarırsa, büyük bir neşe ile sevinç çarkı oluşur. İçsel mükemmelleştirme yöntemi ile (o) yapıldığında, kalp dharma çarkı oluşur. Heruka mavi renkli damardır.

Yukarıdaki Eski Uygurca örnekte görüldüğü üzere Budist düşüncede bu cakranın damar sayısı otuz iki olarak gösterilir ve bu cakra Buddha'nın bedenlerinden biri olan Mahāsukhakāya ile bağlantısı vurgulanır. Mahāsukhakāya, Buddha'nın tüm tezahürlerinin içsel birliğinin büyük mutluluğunun büyük deneyimini ifade eder (Quintana-Lydia 1990: s. 89).

Jalamaṇḍala

EUy. *kizleklig vaçirnıŋ uuçı* 'gizli vajranın ucu, eril organın ucu', *kizleklig vaçirnıŋ tüpi* 'gizli vajranın dibi, eril organın kökü', 'Skr. *jalamaṇḍala* 'su maṇḍalası', Skr. *svādhiṣṭhāna*, Skr. *medhrādhāra* olarak gösterilen terim, erkek üreme organının dibinde bulunur ve kuyruksokumu sinir ağı ile ilişkilidir. Kırmızı-turuncu renkli altı taç yapraklı bir lotus ile gösterilir. Lotusun ortasında varuṇa ile mistik bağlantısı olan beyaz bir yarım ay vardır. Ayın ortasında bir bīja-mantra bulunurken onun da merkezinde yanında tanrıça Śākinī ile birlikte tanrı Viṣṇu bulunur. Bu cakra'nın elementi sudur ve rengi de beyazdır' (Eliade 2013: s. 298). Tanrıça Śākinī, Kālī'nin şeytan görevlilerindendir ve mavi renklidir. Onun dört eli vardır ve ellerinde üç dişli mızrak, lotus, davul ve balta bulunur. O üç gözlüdür, vahşi bakışlıdır ve dişlerini gösterir (Briggs 1938: s. 312).

> *anta basa avaduti kizleklig vaçirnıŋ uuçınga tegi tamırlar kanı ya erişlig ornanıp turur* (Zieme-Kara 1978: 391-392) Ondan sonra Avadhūtī'nin gizli vajrasının ucuna kadar ulaşan damarların kanı bir yay dokusu gibi tutturulur.

> *anta basa kizleklig vaçirnıŋ tüpinge tegi oŋdınkı rasana tamır soldınkı lalana tamır oturadakı avaduti birle üçegü koşulup vaçir tüpinde bo üç tamırlar bir ikintike naru berü kirip bag tügün bamış teg bolup turmak üze tamırlar kanı irkek közi teg tegirmi ornanıp turur* (Zieme-Kara 1978: 379-385) Bundan sonra gizli vajranın köküne kadar, sağda rasanā damar, solda lalanā damar ve ortada avadhūtī, bu üçü birleşir. Vajranın kökünde bu üç damar birbirine girip çıkarak sanki düğüm atmış gibidir. Böylece damarların kanı bir erkek (boğa) gözü gibi dönüp durur.

Yukarıdaki Eski Uygurca örneklerde görüldüğü üzere avadhūtī damarın hem eril organın ucuna kadar uzadığı hem de kökünde yer aldığı belirtilir. Bu cakra, göbeğin altındaki kasık kemiğine karşılık gelir. Psikolojik olarak, cinsel dürtüler ve şehvetli duygularla ve duyusal zevke vurguyla ilgilidir. Büyük biyolojik düzeyde bir tür yaratıcılıktan sorumlu olduğu için daha az ilkeldir. Enerjisi bu cakrada merkezlenmiş olan kişi, duyusal zevklerle meşguldür. Bu düzeydeki sentez, hem erkekliğin hem de dişiliğin anlamının daha derin bir düzeyde değerlendirilmesini sağlar, böylece kişi onun özel rolünü etkili ve gerçek bir şekilde üstlenebilir. Bu cakralar, kişisel olmayan analiz ve mantıktan çok, yaratıcı potansiyel, heyecan, coşku ve sıcaklık gibi kişisel değerlere odaklanan duygu yönü ile ilgilidir (Dwivedi 2018: s. 106). Ayrıca bu cakra, testisleri, yumurtalıkları ve üreme sistemini kontrol eder ve pelvis, böbrekler, adrenalin üretimi, rahim ve mesane ile bağlantılıdır. Bu cakranın bir eksikliği veya tıkanması, haz korkusuna, değişime direnişe, yaratıcılıkta bir engele, kuruluk veya boşluk hissine, cinsel problemlere veya rahatsızlıklara, kalça, pelvik ve bel ağrısı, idrar problemleri ve üreme sorunlarına yol açabilir (Vishwakarma-Raghuwanshi 2019: s. 1332).

Ayrıca yogik uygulama esnasında bu cakranın tam merkezinde küçük bir olay görselleştirilir. Heruka'nın zihninden ayrılamaz olan kök zihni, bezelye büyüklüğünde beş damlalık bir salkım görünümünde belirir. Önde beyaz bir damla, Buddha Vairochana'nın doğası; solda yeşil bir damla Buddha Amoghasiddhi'nin doğası; arkada kırmızı bir damla, Buddha Amitābha'nın doğası; sağda sarı bir damla, Buddha Ratnasaṃbhava'nın doğası ve merkezde mavi bir damla, Buddha Akṣobhya'nın doğasıdır. Ortadaki mavi damlanın içindeki iç ateş çok küçük kırmızı bir kısa AḤ harfi şeklinde görselleştirilir. Tepe kanallı cakranın tam merkezinde, beyaz bodhichitta'nın doğası olan beyaz bir baş aşağı HAṂ harfi görselleştirilir. Kalp kanalı cakrasının tam merkezinde, beyaz ve kırmızının yok edilemez damlasının doğası, kırmızı gölgeli beyaz ve ters çevrilmiş bir HUṂ harfi görülür. Tacdaki HAṂ harfi, kalpteki HUṂ harfi ve gizli yerdeki kısa-AḤ

harfi kısaca düşünülür ve sonunda kısa-AH üzerine meditasyon yapılır (Gyatso 1997: s. 209).

Kök Cakra/Mūlādhara

EUy. *kakamuka tamır* 'khakhvamukha damarı' ve *kėdin yol* 'anüs yolu', *üç uuçlug lėnhua tamır* 'üç uçlu lotus damar' ifadeleri Tantrik metinlerde Skr. *mūlādhara* olarak gösterilir. Burada *kakamuka tamır*'ın Sanskritçe karşılığı *khakhvamukha* olmakla birlikte bu terim kök cakrayı ifade eder. Mūlādhara aynı zamanda Skr. *ādhāra, gudādhra, gudasthāna, bhumandalā, mūlacakra* olarak da adlandırılır ve Skr. *gudadvāra*, anüs kapısı olarak tanımlanır. Bu adhāra apāna'nın ana yeridir. Üzerinde kırmızı renkli dört yapraklı bir lotus ve bunların üzerinde altın harfler vardır. Lotus'un merkezinde, toprak elementinin simgesi olan sekiz parlak mızrakla çevrili sarı bir kare bulunur. Mızrakların uçları bir kadının göğüsleri şeklindedir. Merkezin tepesinde duran, yoni'yi simgeleyen ve Kāmarūpa adı verilen kırmızı bir üçgen vardır. Burası aynı zamanda kāma'nın yani arzunun hissedildiği, üçgen ateş yeri olarak da tanımlanmaktadır (Briggs 1938: s. 311). Kök cakra için aşağıdaki Eski Uygurca örnekler incelenmelidir.

> *taştın törütgülük yaŋça kılsar ög basirabaraki erür içtin uçukguluk yaŋça kılsar kindik altınkı üç buluŋlug kakamuka tamır erür* (Zieme-Kara arşılar 1978: 418-421) Dışarıdan yaratma yöntemiyle (o) ortaya çıktığında, anne Vajravārāhī vardır. İçsel mükemmelleştirme yöntemi ile ortaya çıkarıldığında, göbek altında üçgen şeklinde bir khakhvamukha damarı oluşur.
>
> *yene lalananıŋ bir budıkı kėdin yolka sançılıp turmak üze kėdinki ulug yıdlıgnı evdip yorıyu yėėl yorır* (Zieme-Kara 1978: 376-378) Yine lalanā'nın dallarından biri anüse iner ve arkasından büyük kokuyu toplayıp hava hareket eder.
>
> *anta basa üç evin bugday oronınça altın yėr oronta erdinilig ordo karşı tört buluŋlug tamır anta basa yana ok üç evin bugday oronınça altın oronta üç uuçlug lėnhua tamır erür rasana lalana munuŋ ikin arasında tükeyür* (Zieme-Kara 1978: 385-390). Ondan sonra üç buğday tanesi bölgesi gibi olan aşağı bölgede, mücevherler sarayının dört köşeli damarı vardır. Sonra yine üç tane buğday tanesinin olduğu bölgeye benzeyen aşağı bölgede, üç uçlu lotus damarı vardır. Rasanā ve Lalanā bu ikisi arasında son bulur.

Burada özellikle üçüncü Eski Uygurca örnekte bu cakra'nın şekli de resmedilir. Buna göre üç hücreli tohumların bulunduğu bu yerde dört köşeli damar bulunur, bu damarların arasında da üç uçlu damar yer alır ve bu da tamamıyla kök cakradır. "Bu cakra kuyruksokumunda, makat ve

üreme organları arasında bulunur. Dört taçyapraklı kırmızı lotus biçimindedir. Lotusun ortasında toprak elementinin simgesi olan sarı bir kare bulunur. Bunun da ortasında tepesi aşağı bakan bir üçgen vardır. Yoni'nin simgesi olan bu üçgene *Kāmarūpa* denir, üçgenin tam merkezine kendi başına var olan bir *liṁga* yerleştirilmiştir ve başı bir mücevher gibi parıldar. Orada kendi etrafında bir yılan gibi sekiz halka yaparak çöreklenmiş, şimşek gibi parlak Kuṇḍalinī uyur ve ağzıyla liṁganın girişini kapar. Böylece Kuṇḍalinī brahmadvāra'yı ve Avadhūtī'ye geçiş yolunu tıkar. Bu cakra, maddenin yapışma, tutkunluk gücüyle, ataletle, sesin doğuşuyla ilişkilidir" (Eliade 2013: s. 297). Cakra konusunda Hint ve Budist düşüncede en önemli ayrım Kuṇḍalinī/caṇḍālīnī'nin bulunduğu yerdir. Hint düşüncesine göre Kuṇḍalinī kök cakrada yani apış arasında bulunurken Budist düşüncede ise Caṇḍālīnī göbek bölgesinde yer alır.

Tepeden aşağı inen suṣumnā/avadhūtī, Hindu Tantralara göre beş, Budistlere göre üç numaralı cakranın arasından geçen başın tepesindeki bin yapraklı nilüfer (sahasrāra) ile kök cakra mūlādhāra ile birleşir (Snodgrass 1985: s. 317-318). Böylece Tantrik Budizmi'n mistik damarlarından olan avadhūtī baştan apış arasına kadar uzanır ve bu damar omurgaya paralel olarak gösterilir.

Kök cakra, adrenal bezi ve boşaltım sistemini kontrol eder ve kemikler, tırnaklar, yumurtalıklar, anüs, rektum, kolon, prostat bezi ve kana bağlıdır. Bu cakranın bir eksikliği veya tıkanması kaygı, reddedilme korkusu, halsizlik ve hasta hissetme, diz ağrısı, siyatik ve kabızlığa neden olabilir (Vishwakarma-Raghuwanshi 2019: s. 1332). Ayrıca bu cakra fiziksel enerji ve yaşamsal enerji ile bağlantılıdır (Berger 2012: s. 15). Aşağıdaki tablo altı cakrayı ve onların bedendeki yerlerini göstermektedir (Vishwakarma-Raghuwanshi 2019: s. 1330).

Cakra	**Vücuttaki Yeri**	**Endokrin / İçsalgı Bezi**	**Vaṭa Doṣa**
Mahāsukhacakra / Sahasrāra	Baş	Hipofiz ve epifiz	Prāṇa vaṭa
Saṃbhogacakra / Viśuddha	Boğaz	Troid ve paratroid	Udana vaṭa
Dharmacakra / Anāhata	Göğüs	Timüs	Udana vaṭa
Nirmāṇacakra / Maṇipūra	Göbek	Pankreas ve Adrenal	Samana vaṭa
Jalamaṇḍala	Pelvis/leğen kemiği	Yumurtalık	Apana vaṭa
Mūlādhara	Pelvis/leğen kemiği	Yumurtalık	Apana vaṭa

Tablo 12. Cakralar ve Bedendeki Yerleri

Bedende bulunan bu önemli altı cakra düşüncesiyle birlikte bedende aynı zamanda üç cakra düşüncesi de vardır ve bu da bedendeki yirmi dört damar yeriyle bağlantılıdır.

Üç Cakra Düşüncesi: Tricakra

Budist düşüncede dört ve sonrasında altı cakra düşüncesinin yanı sıra üç cakra düşüncesi de bulunmaktadır ve bu düşünceye göre, kozmik beden, tüm kozmos ile özdeşleşmiş Buddha bedenidir. Evren, dünya, insan bir bütün hâlinde ve benzer şekildedir ve bu şekilde de resmedilir. Kozmos ile beden kolerasyon olarak yaklaşıktır. Zihin cakrası ile gökyüzünün özdeşleştiği yerler bedenin baş ve omuz noktalarıyla ilişkilidir. Merkez cakranın yerleri yani konuşma cakrası, yeryüzüyle ya da merkezî dünya ile ilişkilidir ve kabaca bedenin orta noktaları ile bağlantılıdır. Beden cakrasının bölgeleri ise genellikle alt dünyayla ilişkilendirilir (English 2002: s. 198). Böylece makrokozmos ile mikrokozmos birdir ve bu birlik kavramı daha net bir şekilde oluşturulur. Bu birliği meydana getirmek için yapılan yogik uygulamalarda kişi kendini her zaman iyi donanımlı bir şekilde üç cakrada olacak biçimde hayal etmelidir. Bu yogik uygulamalarda tüm güçlerin birleştiği büyük cakra oluşturulur ve bu cakrada milyonlarca Buddha ve tanrı yer alır. Yoginilerin her birine on milyon kadar da refakatçi katılır. Burada kişi, mantralar sayesinde üç dünyanın yani cennetin/uzayın, dünyanın ve yer altının üstesinden gelir (Gray 2007: s. 364-366).

Bu bağlamda düşünüldüğünde Cakrasaṃvara Tantra'nın onuncu bölümünde Heruka'nın köken mitinin anlatılması tesadüf değildir. Zira bu bölüm, bir Buddha'nın üç beden kavramını tanıtır ve Indrabhuti, Śrī He-

ruka ve onun maṇḍalasının dünyasındaki tezahürünü bir yayılma süreci olarak görür. Bu, düşünülemeyen ve yerleştirilemeyen gerçeklik bedeninden, Vajradhara'nın ve onun sarayının Sumeru Dağı'nın eksenel zirvesinin ortak zevk beden tezahürüne doğru ilerleyen ve Heruka'nın Cakrasaṃvara maṇḍalasının eşi ve maiyetiyle tezahür etmesiyle sonuçlanan bir süreçtir (Gray 2007: s. 54). Burada bir Buddha'nın bilgisine (buddhajñana) eşdeğer olan üçlü cismin (trikāya) gerçekleşmesi için 'Śrī Heruka ile ikili olmayan birleşme' esastır. Bhavabhana gibi yorumculara göre, bunun nedeni Śrī Heruka'nın doğasının evren olan üçlü beden doğası olmasıdır; başka bir deyişle, Śrī Heruka'nın farkına varmak, kişinin kendi doğası olan evrenin doğasını fark etmesidir ve bu da birliği oluşturur (Gray 2007: s. 54-55).

Bu birlik, Cakrasaṃvara maṇḍala üzerine meditasyon yoluyla sağlanır. Cakrasaṃvara maṇḍala, merkezî bir tanrı çifti olan Śrī Heruka ve Vajravārāhī'ye odaklanır. Onlar dört 'öz yogini' olan Dakinī, Lāmā, Khaṇḍarohā ve Rūpiṇī ile çevrelenmişlerdir. Bu altı tanrı birlikte, maṇḍalanın merkezi olan 'bilgi çarkını' (jñanacakra) oluşturur. Her biri sekiz tanrı çiftinden oluşan lacivert renkli zihin cakrası (cittacakra), kırmızı renkli konuşma cakrası (vākcakra) ve beyaz renkli vücut cakrası (kāyacakra) olmak üzere üç eşmerkezli tekerlekle çevrilidirler. Maṇḍala'nın çevresi, ana yönlerde ve mahallelerde konumlandırılmış sekiz vahşi tanrı tarafından korunur ve bu, maṇḍala sarayını oluşturur. Burası sırasıyla, geleneği, siddha hareketinin toprak kültürünün seçkin bir ürünü olarak açıkça işaretleyen 'sekiz büyük mezarlık alanı' ile çevrilidir. Diğer Tantrik gelenekler gibi, bu gelenek için en temel meditasyon pratiği, kozmosu destekleyen temel disklerin üstüne yığılmış olan Sumeru Dağı'nın zirvesindeki maṇḍala sarayında, kişinin kendisini tanrı Heruka olarak görselleştirdiği sahne (utpattikrama) uygulamasıdır (Gray 2007: s. 55).

Böylece uygulayıcının kendi bedenini Heruka ile eş tutması sonucunda mistik beden ortaya çıkar ve bu mistik beden düşüncesinde de üç cakra anlayışı önem kazanır. Genel olarak üç cakra beş skandha ile ilişkilidir ve beş skandhanın dönüştürülmesi sonucunda üç merkez yani zihin Skr. *cittacakra*, konuşma/dil Skr. *vākcakra* ve beden Skr. *kāyacakra* oluşur. Bu üç merkez, tüm dharmaları oluşturan varoluşun üç alanı olarak adlandırılır ve ayrıca bu üç merkez *nāḍī*'lerden meydana gelir. Üç cakra Buddha'nın üç bedeniyle de ilişkili olmakla birlikte beden cakrası *kāyacakra* üreme organlarında, konuşma cakrası *vākcakra* boğazda, zihin cakrası *cittacakra* kalpte yer alır (Augustine 2008: s. 231). Üç cakra Eski Uygurcada da aşağıdaki gibi örneklendirilebilir.

Cittacakra: EUy. *köŋül tilgen* 'zihin cakrası, cittacakra'

köŋül tilgenteki divatalarnıŋ töpölerinte akşobi (Kara-Zieme 1976: A 130-131) Zihin tekerleğindeki Devatāların tepelerinde Akṣobhya

Vākcakra: EUy. *til tilgen* 'dil, konuşma cakrası, vākcakra'

til tilgenteki divatalarnıŋ töpölerinte abita (Kara-Zieme 1976: A 131-132) Dil tekerleğindeki Devatāların tepelerinde Amitābha

Kāyacakra: EUy. *etöz tilgen* 'beden cakra, kāyacakra'

etöz tilgenteki divatalarnıŋ töpölerinte vayroçana (Kara-Zieme 1976: A 133-134) Beden tekerleğindeki Devatāların tepeleride Vairocana

Bu açıklamalarla birlikte *tricakra* düşüncesi genel olarak hem dünya ile hem de insan bedeniyle bağlantılı olarak incelenmektedir. İnsan bedeni dünyada olduğu gibi dağlardan, şehirlerden ve nehirlerden oluşmaktadır. Tıpkı akarsular gibi damarlar da insan bedeninin verimliliğini artırmak için bedende dolaşır ve onu besler. Dolayısıyla tricakra düşüncesi dünyadaki yirmi dört coğrafi bölge ile bağlantılandırılır. Bedende dış bölge/alan olarak adlandırılan bu yirmi dört bölge aynı zamanda insan bedenindeki yirmi dört iç alanla yani damarlarla ya da organlarla ilişkilidir. Bu yirmi dört organın da yirmi dört tanrıça ve tanrısı bulunur. Sonuç olarak her şey birbiriyle ilişkili bir bütün hâlinde gösterilir.

Bu konuda *Cakrasaṃvara* metninin 50. bölümünde hem *tricakra* düşüncesi hem de onun yirmi dört bölgesinin tanrı ve tanrıçaları anlatılır (Gray 2007: s. 370-375). Bu yirmi dört bölge ve onların tanrıları ilk insan bedeninin ilk prototipidir (Sugiki 2003: s. 158). Bununla birlikte *tricakra*'daki yirmi dört bölgeden oluşan on alan ya da coğrafi bölge (pīṭhādi), Buddha olma aşamaları olan on aşama (daśabhumi) ile eş değerdedir (Gray 2007: s. 67). Ayrıca bu on coğrafi bölge ile ilgili olarak 'on pāramitā' (daśaparamita) daśabhumi'nin her aşamasıyla bağlantılıdır (Sugiki 2003: s. 161). Yirmi dört bölge ile ilgili olarak da yine Cakrasaṃvara metninin 2, 4, ve 48. bölümlerinde yoginīler ve vīralar hakkında da bilgi verilir (Gray 2007: s. 164-170; s. 178-180; s. 364-366). Yoginīler, *Pracaṇḍā* ile başlayan yirmi dört *ḍākinī*lerdir. *Vīra*lar, *Khaṇḍakāpalin* ile başlayan yirmi dört kahramandır. Bu yoginīler ve *vīra*ların cakrası üç alt cakraya bölünmüştür (Sugiki 2003: s. 162-163). Konuyla ilgili aşağıdaki tabloya bakılabilir.

Üç alan	Kutsal / Coğrafi Bölge (Pīṭhādi'nin altbölümleri)	Ḍākinī / Tanrıçalar	Vīra / Tanrılar
Gökyüzü	Pullīramalaya Jālandhara Oḍyāna Arbuda Godāvarī Rāmeśvara Devīkoṭa Mālava	Pracaṇḍā Caṇḍākṣī Prabhāvatī Mahānāsā Vīramatī Kharvarī Laṇkeśvarī Drumacchāyā	Khaṇḍakapālin Mahākaṅkāla Kaṅkāla Vikaṭadaṃṣṭrin Surāvairiṇa Amitābha Vajraprabha Vajradeha
Yeryüzü	Kāmarūpa Oḍra Triśakuni Kosala Kaliṅga Lampāka Kāñcī Himālaya	Airāvatī Mahābhairavā Vāyuvegā Surābhakṣī Śyāmādevī Subhadrā Hayakarṇā Khagānanā	Aṅkulika Vajrajaṭila Mahāvīra Vajrahūṃkāra Subhadrā Vajrabhadra Mahābhairava Virūpākṣa
Yeraltı	Pretādhivāshinī Gṛhadevatā Saurāṣṭra Suvarṇadvīpa Nagara Sindhu Maru Kulatā	Cakravegā Khaṇḍarohā Śauṇḍinī Cakravarmiṇī Suvīrā Mahābalā Cakravārtinī Mahāvīryā	Mahābala Ratnavajra Hayagrīva Ākāśagarbha Śrīvajraheruka Padmanarteśvara Vairocana Vajrasattva

Tablo 13. Üç Alan ve Karşılıkları (Sugiki 2003: s. 163).

> *inçip yene tört otuz tamırları taştınkı törütgülük yança kılsar tört otuz dakinilarka yoga kaŋ bar erür* (Zieme-Kara 1978: 401-403) Dahası, yirmi dört damar dışsal yaratım yöntemiyle ortaya çıkarılırsa, yirmi dört Dākinī için bir Yoga babası vardır.

Yukarıdaki Eski Uygurca örnekte hem yirmi dört damardan hem de yirmi dört *Dākinī*'den bahsedilmektedir ve bu da anatomik açıdan değerlendirildiğinde oldukça önemlidir. Mistik bedende yer alan yirmi dört dış ḍākinī kişinin vücudundaki yirmi dört damarı (nāḍī) temsil eder. Bu damarlar vücutta yirmi dört dış bölgeye karşılık gelen ve daśabhumi ve daśaparamita'nin önemine sahip olan vücuttaki baş ve tepe gibi yirmi dört yere (sthāna) dayanır. Yirmi dört dış *vīra*, kişinin vücudunda tırnak ve diş gibi yirmi dört birleşen (dhātu) ile yani yardımcı organlar ile ilişkilidir. İç alanlar vücudun üst, orta ve alt kısımlarına dağılmıştır ve bu da dış

ḍākinīlerin bağlandığı üç bölge olan gökyüzü, yeryüzü ve yeraltında farklı konumlanmasıyla bağlantılıdır (Sugiki 2003: s. 164-165). Bu üç bölge ḍākinīlerle de ilişkili olarak *khecarī* 'gökyüzüne giden kadın', *bhūcarī* 'yer-yüzüne giden kadın' ve *pātālavāsinī* 'yer altında yaşayan kadın' şeklinde isimlendirilir (Sugiki 2003: s. 169). Mistik bedeni oluşturmak için ayrıca bu yirmi dört bölgeyi temsil eden tohum-heceler (bīja) bu iç yerlere (nyāsa) yerleştirilir. Tohum hecelerin her biri ilgili dış/kutsal bölgenin adının ilk hecesidir ve sıklıkla anusvāra'ya eşlik eder. Bu tohum hecelerden iç ḍākinīler ve vīralar ekilir ve bunlar ḍākinīler ve vīralar birbirleriyle ilişki-lendirilir (Sugiki 2003: s. 165).

Tricakra	Bhūmi Pāramitā	Pīṭhadi	Dış/Kutsal Bölge	Bīja (he-celer)	Kutsal Bölgenin iç mekânı	Ḍākinīler (tanrıçalar) (damarlar)	Vīra (tanrılar)	Birleşenler (vīra)
Cittacakra (khecarī)	Muditā Dāna	Pīṭha	Pullīramalaya Jālandhara Oḍyāna Arbuda	PUṂ JĀṂ OṂ AṂ	Baş Başın Üst Kısmı/Tepe Sağ Kulak Başın Arkası/Ense	Pracaṇḍā Caṇḍākṣī Prabhāvatī Mahānāsā	Khaṇḍakapālin Mahākaṅkāla Kaṅkāla Vikaṭadaṃṣṭrin	Tırnaklar ve diş Baştaki ve vücuttaki kıllar Deri ve kir Et/vücut
	Vimalā Śīla	Upapīṭha	Godāvarī Rāmeśvara Devīkoṭa Mālava	GOṂ RAṂ DEṂ MĀṂ	Sol Kulak Kaşlar Gözler Omuzlar	Vīramatī Kharvarī Laṇkeśvarī Drumacchāyā	Surāvairiṇa Amitābha Vajraprabha Vajradeha	Kaslar/tendon Kemikler Karaciğer/Böbrek Kalp
Vākcakra (bhūcarī)	Prabhākarī Kṣānti	Kṣetra	Kāmarūpa Oḍra	KĀṂ OṂ	Koltukaltı Göğüsler	Airāvatī Mahābhairavā	Aṅkulika Vajrajaṭila	Gözler Safra
	Arciṣmatī Vīrya	Upakṣetra	Triśakuni Kosala	TRIṂ KOṂ	Göbek Burun ucu	Vāyuvegā Surābhakṣī	Mahāvīra Vajrahūṃkāra	Akciğerler Bağırsak çelengi
	Abhimukhī Dhyāna	Çandoha	Kaliṅga Lampāka	KAṂ LAṂ	Ağız Boğaz	Śyāmādevī Subhadrā	Subhadrā Vajrabhadra	Kaburga Mide
	Sudurjayā Prajnā	Upaçandoha	Kāñcī Himālaya	KĀṂ HIṂ	Kalp Penis	Hayakarṇā Khagānanā	Mahābhairava Virūpākṣa	Dışkı Kılların ayrım yeri

Kāyacakra (pātāla-vāsinī)	Dūraṅgamā Upāya	Melāpaka	Pretādhivāshinī Gṛhadevatā	PREṂ GṚṂ	Genitaller Anüs	Cakravegā Khaṇḍarohā	Mahābala Ratnavajra	Sümük İrin
	Acalā Praṇidhi	Upamelāpaka	Saurāṣṭra Suvarṇadvīpa	SAUṂ SUṂ	Uyluklar Baldırlar	Śauṇḍinī Cakravarmiṇī	Hayagrīva Ākāśagarbha	Kan Ter
	Sādhumatī Bala	Śmaśāna	Nagara Sindhu	NAṂ SIṂ	Ayak parmağı Topuk/Ayağın üst kısmı	Suvīrā Mahābalā	Śrīvajraheruka Padmanarteśvara	Yağ Gözyaşı
	Dharmameghā Jnāna	Upaśmaśāna	Maru Kulatā	MĀṂ KUṂ	Başparmaklar Diz	Cakravārtinī Mahāvīryā	Vairocana Vajrasattva	Balgam Sümük

Tablo 14. Tricakra ve Karşılıkları (Sugiki 2003: s. 166).

> *ulatı tört otuz alplar yoginilar pu ça o a goo r ti m aka oo tiri koo kal la ka hi piri giri soo su n si m ku ujikleri birle bolarnı sakıngu ol* (Kara-Zieme 1976: A31-34) Ayrıca yirmi dört kahraman yoginiler pu ça o a goo r ti m aka oo tiri koo kal la ka hi piri giri soo su n si m ku heceleri ile hayal et.

Buradaki Eski Uygurca cümlede yer alan tohum heceler tabloda yer alan tohum heceleri ifade eder ve bu heceler *pu* → PUṂ, *ça* → JĀṂ, *o* → OṂ, *a* → AṂ, *goo* → GOṂ, *r* → RAṂ, *ti* → DEṂ, *m* → MĀṂ, *aka* → KĀṂ, *oo* → OṂ, *tiri* → TRIṂ, *koo* → KOṂ, *kal* → KAṂ, *la* → LAṂ, *ka* → KĀṂ, *hi* → HIṂ, *piri* → PREṂ, *giri* → GṚṂ, *soo* → SAUṂ, *su* → SUṂ, *n* → NAṂ, *si* → SIṂ, *m* → MĀṂ, *ku* → KUṂ şeklinde gösterilir. Bu hecelerin oluşması yukarıda da belirtildiği üzere yirmi dört kutsal coğrafi bölgenin adlarıyla ilişkili olup onların ilk hecelerinin üzerine Ṃ harfinin getirilmesiyle bu tohum heceler meydana getirilir.

Yukarıdaki tabloda belirtilen ve Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölge hakkında Tantrik metinlerde çok fazla bilgi olmamakla birlikte Sugiki, Tibetçe metin olan Toh. 357a6-b6/ Ota. 392a5-b7'den yapmış olduğu çeviriye göre şunları yazar: "O, Pullīramalaya'ya girer. O, Pullīramalaya'da zevk alır. O, Jālandhara'ya girer. O, Pullīramalaya'yı yönetir. O, Jālandhara'da zevk alır. O, Oḍyāna'ya girer. O, Jālandhara'yı yönetir. O, Arbuda'ya girer. O, Oḍyāna'yı yönetir. O, Arbuda'ya girer. O, Godāvarī'ye girer. O, Arbuda'yı yönetir. … O, Maru denilen bölgeye girer. O, Sindhu'yu yönetir. O, Maru denilen bölgeye girer. O Sindhu'yu yönetir. O Maru denilen bölgede zevk alır. O, Kulatā'ya girer. O, Maru denilen bölgeyi yönetir. O, Kulatā'da zevk alır. O, bütün yirmi dört yere girer. Bütün yerlerin tamamında tathāgataların büyük zevk bilgeliği üretilir, dilenir ve dharma vücudu, saṃbhoga vücudu ve nirmāṇa vücudu çözülür." (2003: s. 167). Sonra Sugiki açıklamasına devam eder ve Pullīramalaya'ya girişle başlayan tüm yerlerin çözülmesiyle sona erer. Yirmi dört yerin her birine üçe üç oranında üç vücudun doğasına uygun olarak bodhicitta adı verilen bir birleşene girdiğini, tadını çıkardığını ve yirmi dört yerin çözüldüğünün gözlemlemesi gerektiğini belirtir (Sugiki 2003: s. 167). Bu açıklamaya göre yogik uygulayıcı, yirmi dört yerin her birine karşılık gelen damar aracılığıyla girdiği yerin keyfini çıkarır (üzerinde kalır), içinde çözülür (orayı yönetir), bilgelik benzeri bodhicitta'yı düşünür. Burada kişi tefekkür yoluyla ilerlemeyisini daśabhūmi ve daśapāramitā aracılığıyla gerçekleştirir. Bodhicitta'nın bu üç eyleme girmesi, tadını çıkarması ve çözülmesi Buddha'nın üç bedeni (trikāya) anlamına gelir. Sugiki'nin yorumuna göre 'girme' dharmakāya, 'zevk' *saṃbhogakāya* ve

'çözülme' *nirmāṇakāya*'dır. Bodhicitta'nın iç rüzgâr tarafından taşındığı düşünülür ve ayrıca *Saṃvarodayatantra* üç tür rüzgârın eylemini de *trikāya*'ya bağlar: 'girme' *dharmakāya*, 'kalma' *saṃbhogakāya* ve 'dışarı çıkma' *nirmāṇakāya*'dır. Başka bir Tantrik metinde ise bu üçleme 'girme' *nirmāṇakāya*, 'zevk' *saṃbhogakāya* ve 'çözülme' *dharmakāya* şeklindedir (Sugiki 2003: s. 168).

Tüm bu yerler, damarlar ve birleşenler vücuttaki maddesel biçim olan parçalardır. Buna göre, iç maṇḍala onlar tarafından temsil edildiğinde, maṇḍala vücutta olumlu bir biçime sahip madde olarak kabul edilebilir. Sonuç olarak, içsel maṇḍala aydınlanmanın kişinin bedeni aracılığıyla elde edilebileceği temel felsefesi daha canlı hâle gelir. Çünkü bir uygulayıcı, vücudunun çeşitli birleşenlerinin Heruka'nın bedeniyle benzer olduğunu, diğer bir deyişle kendi bedeninin etkili bir şekilde aydınlanmaya yol açan somut yöntemlerden oluştuğunu fark eder (Sugiki 2003: s. 169). Ayrıca Abhisamayavṛtti'yi yorumlayan yazarlar tarafından yazılan Abhisamayavṛttiṭīkā'da iç Heruka-maṇḍala için başka talimatlar verilir. Buna göre; vücudun dışında, *pīṭha* gibi ülkelerin toprakları, bu bölgelerden akan nehirlerdeki su tarafından bereketlenir. Aynı şekilde, vücuttaki damarlar tırnakları büyütür. Bu nedenle, iç yönler dış yönlere karşılık gelir. Vücudun dışında, Nirañjanā denilen nehir Mahābodhi denilen yer Vajrāsana'dan akar. Mahāsukhacakra'ya (baş lotusu) karşılık gelen Vajrāsana ve Nirañjanā nehri vücuttaki avadhūtī damarına karşılık gelir (Sugiki 2003: s. 187).

> *inçip yene tört otuz tamırları taştınkı törütgülük yaŋça kılsar tört otuz dakinilarka yoga kaŋ bar erür* (Zieme-Kara 1978: 401-403) Dahası, yirmi dört damar dışsal yaratım yöntemiyle ortaya çıkarılırsa, yirmi dört Dākinī için bir Yoga Babası vardır.

Bu açıklamaların yanı sıra bu üçleme ve yirmi dört kutsal coğrafi yer ile ilgili Tantrik metinler bize önemli bilgiler vermektedir. Mitsel değer taşıyan bu açıklamalara göre Tantraların yirmi dört kutsal alanı olarak da gösterilen bu yerler Budizm Tantrik okulunun (Vajrayāna) Hindistan'daki yükselişiyle şeytani Rudra (Maheśvara) ve onun ordularını yenen Buddhalarla ilgili mit temelinde kutsal hac yerleri olarak tanımlanır. Bu hac yerleri bazen otuz iki yer olarak da gösterilmektedir. Bu mitsel anlatılara göre Eski çağlarda tüm varlıkların ışık bedenlerine sahip tanrılar olduğu ve mutluluk içinde yaşadıkları söylenir. Bununla birlikte tanrıların duyu özlemi nedeniyle bedenleri fiziksel şekilde gerçekleşmeye başlar ve bu varlıklar katı yiyecekler yiyerek dünyada yaşamaya başlarlar. Gökyüzündeki tanrılar tarafından yerleşilen ilk yerler *Pullīramalaya, Jālandhara, Oḍḍiyāna* ve *Arbuda*'dan oluşan *pīṭha* yeridir. Sonrasında *Godāvarī*, *Rāmeśvara*, *Devīkota* ve

Mālava denilen *upapīṭha* yeridir. Böylece gökyüzünde ikamet eden tanrılar sekiz bölgede gösterilir. Bundan sonra *Kāmarūpa* ve *Oḍra* alanı (kṣetra) yakşanın evi olarak kabul edilir, *Trisakuni* ve *Kośala*'nın alanı (upakşetra) ise onların hizmetkârlarının ikametgâhıdır. Kızgın rākṣasalar *Kalinga* ve *Lampāka çanto* bölgesinde yaşarken onların hizmetkârları *Kañcī* ve *Himālaya upaçantoha* alanında oturur. Bu sekiz yer, *bhūcari* (yeryüzünü dolaşan) olarak bilinen yeryüzündeki varlıklar tarafından işgal edilmiştir. Sonrasında yeraltındaki Nāgalar *Pretapurī* ve *Gṣhadevatā*'nın *melāpaka*'yı kontrol altında tutar. Onların hizmetkârları da *Saurāṣṭra* ve *Suvarṇadvīpa*'nın toplanma yeri ola *upamelāpaka*'yı istila etmeye başlar. Son olarak Asura, Meru Dağı'nın karanlık derinliklerinden ortaya çıkar ve *Pātaliputra* ile *Sindhu*'nun mezar alanı olan *śmaśāna*'yı işgal eder. Onların hizmetkârları *Maru* ve *Kulatā*'nın mezar alanı olan *upaśmaśāna*'da yaşarlar. Bu sekiz yer daha sonra toprağın altında yaşayan *Pātālavasini* olarak bilinir hâle gelmiştir. Sonrasında kutsal öğretileri kötüye kullanan ve onu çok güçlü ve tehlikeli hâle getiren gururlu ruh Maheśvara dünyada ortaya çıkar. O, ona mensup olan tüm tanrı ve şeytanlar ile yirmi dört yerin tamamını kontrol altına alır. Onlara ahlâksızlık yolunda talimat veren bu kötü hükümdar takipçilerini yiyecek için insanları avlamaya teşvik eder ve bu durum dünyada korku oluşturdu. Kötü niyetli ifritler gece gündüz her yerde dolaşırlar. Onlar ellerinde keskin çatallar (khatvānga) ve diğer silahlar taşırlar ve vücutlarına insan ve hayvan derisinden elbiseler giyerler. Kurbanlarının parlayan kemikleriyle kendilerini süsleyen bu ifritler, kafalarına kafatasından oluşmuş taçlar takarken boyunlarında kan damlayan kafalardan oluşmuş çelenkler takarlar. Susadıklarında da susuzluklarını insan kanıyla doyururlar ve gecelerini birbirinin eşleriyle geçirirler (Boord 2005: s. 21-22). Yeryüzünde bu korkunç duruma tanıklık eden ve acı çeken insanlığın kötü durumuyla derinden etkilenen Buddhalar, Meru Dağı'nın zirvesinde bir araya gelirler ve korkunç tiranı bastırmak için Bodhisattva Vajrapāṇi'yi seçerler. Onun vücudu *Tathāgata Vairocana*, dili *Amitābha*, zihni *Akṣobhya*, nitelikleri *Ratnasaṃbhava* ve eylemleri *Amoghasiddhi* tarafından kutsanmıştır. Yenilmez olan Vajrapāni, Malaya Dağı'nın zirvesinde iblis Maheśvara ile yüzleşip onu yener. Bu kibirli ruhun bedeni dağdan o kadar kuvvetle atılır ki parçaları sekiz yöne dağılır. Maheśvara'nın başı güneye 'bedenin sonu' adlı bir yere, kalbi doğuda Sitavana'ya, bağırsakları batıda Lankakuta'ya, cinsel organları kuzeyde Padmakuta'ya, sağ kolu güneydoğuda 'kendiliğinden oluşan höyüklere', sol kolu güneybatıda 'gizli büyük mutluluk'a, sağ bacağı kuzeydoğudaki Lokakuta'ya, sol bacağı kuzeybatıda 'ürpertici büyük kahkaha'ya düşer. Bu siteler daha sonra 'sekiz büyük mezar yeri' (aştamahāśmaśāna) olarak ünlenir ve bu nedenle mitle ilişkili kutsal yerlerin

sayısı otuz ikiye çıkarılır (Boord 2005: s. 22-23). Efendileri Maheśvara'nın yenilmesiyle, Maheśvara'ya mensup olan tanrılar ve şeytanlar Vajrapāṇi'nin gücü ile Budizm yoluna çevrilirler. Böylece kontrolleri altındaki yirmi dört yer Buddha krallığına yani öfkeli Heruka Buddha'nın kutsal alanı ya da maṇḍala'ya dâhil olur. Şüphesiz bu öfkeli Buddha kültünün yoginleri, adanmışlık ibadetlerinin bir parçası olarak Hindistan'daki siteden kutsal siteye zorlu bir yürüyüş yaparlar. Bu hacılar hac yerlerinde bir araya gelip aydınlanma ayinlerini ve iyiliğin kötülük üzerindeki zaferini kutlarlar (Boord 2005: s. 23).

Bu yirmi dört bölgeyle ilgili başka bir açıklama yine yukarıdaki anlatıyla benzer olsa da ondan bazı yönleriyle farklılık taşır. Buna göre; Hindular ve Budistler için kutsal olan dünyanın en büyük kutsal dağları olarak Tsari, Lapchi ve Kailash Dağları sayılır ve bu dağlar Cakrasaṃvara ve Vajravārāhī'nin beden, dil ve zihin yönleriyle ilişkilidir. Bu üç kutsal yer, aynı zamanda dünyanın 'yirmi dört kutsal yeri' (pitha) arasında sayılır. Kailash, Himavat, Lapchi, Gondhavari ve Tsari hem Caritra hem de Devikota olarak tanımlanır. Cakrasaṃvara Tantra ve yorumlarında dünya bir zamanlar Magadha bölgesini gücünün merkezi yapan Mahādeva'nın öfkeli şekli olan Bhairava tarafından yönetilmektedir. Ayrıca dört deva'nın ve dört gandharva'nın gökten indiği ve egemenliğini sekiz göksel yere (Tib. *mkha 'spyod kyi gnas brgyad*) kurduğu söylenir. Benzer şekilde önceden de yeryüzünde bulunan dört yakṣa ve yakṣasa sekiz dünyevi yere (Tib. *sa spyod kyi gnas brgyad*) yani Jambudvipa'ya giderken dört naga ve dört asura da dünyanın altından Jambudvipa'ya gelir ve kendileri sekiz yeraltı yerine (Tib. *sa 'og gi gnas brgyad*) yerleşir. Bunlar Bhairava'yı konutları ziyaret etmesi için davet ederler, fakat bunlar kişisel olarak gelmek yerine vahşi varlıkların kan kurban edeceği bir liṅgam olarak tezahür ederler. Bu şeytani güçler 'altın çağdan' şimdiki 'çekişme ve çatışma döneminin' başlangıcına kadar hüküm sürerler. Tantra, Vajradhara'nın bu varlıklara boyun eğme zamanının geldiğini biliyordur. Aklı, dört başlı ve on iki kollu Heruka'nın müthiş öfkeli dansında ortaya çıkar. Heruka dans eder ve tüm Buddhaların olağanüstü bilgeliğinin gücü sayesinde Mahādeva ve eşini, geri çekilmeleriyle ezer, zihinlerini mutlak genişliğe bırakır ve onları büyük mutlulukla bıçaklar. Heruka daha sonra yirmi dört kürenin her birini Cakrasaṃvara'nın sarayı ve yirmi dört liṅgamın her birini altmış iki bilgelik tanrısının maṇḍalası olarak kutsar. Altmış iki, Cakrasaṃvara ve eşi ile birlikte onun mahiyetindeki yirmi dört erkek, yirmi dört kadın Bodhisattva ve on iki tanrıçadan oluşur (Ricard 2001: s. 342-343).

yėrtinçülüg işi erser tiş tıŋrakta ulatı içtin sıŋarkı tört otuz ordolarıg törütür (Zieme-Kara 1978: 506-508) Dünyevi amele gelince, diş, tırnaktan başka içeride yirmi dört saray ortaya çıkar/yaratır.

Yukarıdaki Eski Uygurca örnekte yirmi dört yerin saray ile özdeşleştirilmesi önemlidir.

Bu açıklamalara rağmen beden maṇḍalasında bulunan bu yirmi dört coğrafi yer, tanrıça ve tanrılar Budist Tantrik metinlerinde farklı şekillerde de sınıflandırılabilmektedir. Bu bağlamda English de Vajravārāhyabhyudaya maṇḍala'ya dayanarak dört ana yöne göre, coğrafi yerleri ve onların tanrıçalarını şu şekilde sıralar (2002: s. 59).

6. Māmakī (Doğu)	**20. Tārā (Batı)**
7. Pullīramalaya → Pracaṇḍā	21. Kaliṅga → Śyāmādevī
8. Jālandhara → Caṇḍākṣī	22. Lampāka → Subhadrā
9. Oḍḍiyāna → Prabhāvatī	23. Kāñcī → Hayakarṇā
10. Arbuda → Mahānāsā	24. Himālaya → Khagānanā
11. Godāvarī → Vīramatī	25. Pretāpurī → Cakravegā
12. Rāmeśvara → Kharvarī	26. Gṛhadevatā → Khaṇḍarohā
13. Locanā (Kuzey)	**27. Pāṇḍaravāsinī (Güney)**
14. Devīkoṭa → Laṇkeśvarī	28. Saurāṣṭra → Śauṇḍinī
15. Mālava → Drumacchāyā	29. Suvarṇadvīpa → Cakravarmiṇī
16. Kāmarūpa → Airāvatī	30. Nagara → Suvīrā
17. Oḍra → Mahābhairavā	31. Sindhu → Mahābalā
18. Vāyuvegā → Triśakuni	32. Maru → Cakravārtinī
19. Kośala → Surābhakṣī	33. Kulatā → Mahāvīryā

Tablo 15. Dört Yön ve Tanrısal Karşılıkları

Yine Ricard, Hevajra Tantra'ya göre yirmi dört büyük kutsal yeri (Tib. *gnas chen nyer gdzı*) *Jālandhara, Oḍḍiyāna, Paumagiri, Kāmarūpa, Malaya, Sindhu, Nagara, Munmuni, Karunyapataka, Devikota, Karmarapataka, Kulata, Arbuta, Godavari, Himadri, Harikela, Lampāka, Kani, Saurasta, Kalinga, Kokana, Caritra, Kosala* ve *Vindhyakaumarapaurika*, olarak sıralar. Ona göre Vajrayogini'nin vücudunda sembolize edilen her canlı, varlığın doğasında vajra bedeni şeklinde bulunur ve yirmi dört yer üç gruba ayrılır. Buna göre;

• Sekiz Göksel Yer (Skr. *khagacharya*, Tib. *mkha' spyod*): 1. Tepe Jālandhara; 2. İki kaş arası Pullīramalaya; 3. Ense Arbuta; 4. Alnın ortasındaki saçlar Skr. urna Ramaśvara; 5. Sağ kulak Oḍḍiyāna; 6. Sol kulak Godāvarī; 7. Gözler Devīkoṭa; 8. Omuzlar Mālava;

• Sekiz Dünyevi Yer (Skr. *gocharya*, Tib. *sa spyod*): 9. Boğaz Lampāka; 10. Koltukaltı ve böbrekler Kāmarūpa; 11. İki meme Oḍra; 12. Göbek Trishanku; 13. Burun ucu Kośala; 14. Damak Kaliṅga; 15. Kalp hem Kanchika; 16. hem de Himalaya (Himavant);

• Sekiz Yeraltı Yeri (Skr. *bhugarbha*, Tib. *sa 'oggignas brgyad*): 17. Üreme organları Pretapuri; 18. Anüs Grihadeva; 19. Başparmak ve ayak başparmağı Maru; 20. Uyluklar Saurashtra; 21. Baldırlar Suvarnadvipa; 22. On altı parmak ve ayak parmakları Nagara; 23. Dizler Kulata; 24. Dirsekler Sindhu, şeklinde sıralanır (Ricard 2001: s. 605).

Cakrasamvaratantra ve Hevajratantra'da verilen kutsal yerlerle ilgili talimatlara uygun olarak 24 kutsal yer, vahşi görünümlü yerel tanrıçaların yaşadığı yerler olarak tanımlanır. Burası tanrı ya da tanrıça gibi sihirli dişi varlıkların yaşadıkları yerler olarak kabul edilir. Bu büyülü dişi varlıklar uygulayıcılara çeşitli olağanüstü güçler kazandıran güçlü varlıklar olarak gösterilir. Böylece bu kutsal mekânların belirli bir işlev üstlenmesinden dolayı uygulama sisteminde önemli bir yeri vardır. Genel itibariyle bu uygulama sistemi ile mitolojik bir dünya görüşü arasında derin bir ilişki söz konusudur. Kutsal mekân sistemleri bu tanrı çiftlerinin veya büyülü dişi varlıklarının ilahi güçlerle dolu olduğunu kabul eder (Sugiki 2009: s. 519). Bu kutsal mekânlar farklı şekillerde sınıflandırılmakta ve farklı şekillerde tanımlanmaktadırlar (bk. Sugiki 2009).

Yukarıdan beri Cakrasaṃvara vücut maṇḍala uygulamasının beden, konuşma ve zihin cakralarının yirmi dört tanrıçası ve yirmi dört kutsal yeriyle ilişkili olduğu söylenmiş ve bu uygulamada bu sitelerin insan bedenine aktarıldığı belirtilmişti. Böylece bu yirmi dört yerde bulunan tanrıçalar, bedenin belli noktalarında tanımlanan yerlerinde ikamet ederler. Bunlar hayal gücüyle bedenin içindeki kanallara dönüştürülürler. Tantrik kaynaklar genellikle tanrıçalara kanallar veya damarlar olarak atıfta bulunur. Bu yerlerdeki yirmi dört erkek tanrının vücudun belirli yönlerini arındırdığı söylenir. Örneğin Pracaṇḍā'nın eşi Khaṇḍakapāla, tırnak ve diş olur, kanal ya da damar olan Pracaṇḍā'nın kendisi beslenmeyi baştan (Pulliramalaya) tırnaklara ve dişlere (Khaṇḍakapāla) taşır (English 2002: s. 202).

Ayrıca bu yirmi dört kutsal yer ya da tanrıça ve tanrılar Cakrasaṃvara metnine göre beş birincil yerden ve beş ikincil ya da 'yakın yerden' oluşan on yer kümesinde bulunurlar. Bu yerlerin her biri yirmi dört kutsal alandan ikisini ya da dördünü içerir ve bu yerler beden maṇḍalasının seyri esnasında on Bodhisattva aşamasıyla da ilişkilidir. Bu durum Hevajra Tantrada on iki olarak gösterilirken (English 2002: s. 196) Eski Uygurca metinde de on olarak gösterilir. Fakat Eski Uygurca metinde ilk iki bölgenin isminde bir karışıklık söz konusudur. En yüksek Tantraların yarı efsanevi dünyasındaki bu yerler ve siteler çeşitli yogini sınıfları için mesken olarak gösterilir. Yoginilerin eşlerini aramak için bu yerleri ziyaret etmeleri gerekmektedir. Bu yerler Hevajratantra'da gizli işaretleri bilen yoginler ve yoginiler için 'buluşma yeri' olarak kabul edilir. Hint anlatılarında buralar Śaiva tanrılarının bulunduğu yer olarak gösterilirken daha sonra Śaiva sitelerinin Budistlerce işgali olarak anlatılır ve ardından bu yerlerin *kinnariler* ve *phra men ma*'nın sekiz büyük ölü yakma alanını kontrol ettiği belirtilir (English 2002: s. 196-197).

Yine bu yirmi dört yerde bulunan ve tanrıça Pracaṇḍā ile başlayan yirmi dört tanrıçanın hepsinin bir yüzü ve dört kolu vardır. İki sol elinin birinde kafatası asası diğerinde bir kafatası kâsesi tutarken iki sağ elinin birinde balta diğerinde de ḍamaru tutar. Bunların üç gözü vardır, saçları açık, çıplak ve beş kutsama işareti olan beş mudrā ile süslenmişlerdir. Ayrıca boyunlarında insan başlarından kolyeleri bulunurken kendileri de savaşçı duruş içindedirler (English 2002: s. 261).

Aşağıda listelenecek olan yirmi dört kahraman/tanrı ve yirmi dört kadın/tanrıça, yalnızca özellikleri ve işlevleri ile ayırt edilir. Özünde tüm bu tanrı ve tanrıçalar Heruka'nın bir tezahürüdür ve Heruka'nın kendisinden hiçbir farkı yoktur (Gyatso 1997: s. 43).

Heruka'nın bedenini oluşturmakla birlikte kendi mistik bedenini oluşturmak isteyen yogin aşağıdaki gibi beden maṇḍalasını meydana getirir. Ayrıca Cakrasaṃvara metninde tanrıçaların, tanrıların ve damarların sırası ile Eski Uygurca metnindeki sıralama aynı değildir. Cakrasaṃvara metninde ilk sırayı Mahāvīryā yani diz alırken (Gray 2007: s. 178) Eski Uygurca metninde ise ilk sırayı baş alır.

Zihin Cakrası: Cittacakra

EUy. *köŋül tilgen* 'zihin cakrası, cittacakra' olarak gösterilen zihin cakrası, gökyüzünün sekiz bölgesini ve vücuttaki zihin cakrasını ifade eder (Boord 2005: s. 28). Maṇḍala'da en içteki daireyi işaret eden bu cakra, uzayda var olduğu düşünülen zihin cakrasıdır. Bu cakra lacivert renklidir ve ana ve ara yönlerle hizalanmış sekiz bölgeye ayrılmıştır. Bu bölgeler sekiz kutsal yerin doğasına sahiptir ve bunlar gökte yaşayan tanrıçalar topluluğunu ifade eder (English 2002: s. 188). Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere cittacakra *khecarī* 'gökyüzüne giden kadın' olarak tanımlanır (Sugiki 2003: s. 169).

Cakrasaṃvara ve Eski Uygurca metinlerden hareketle bedendeki zihin cakrasının organlarını baş, tepe, sağ kulak, ense, sol kulak, kaş arası, gözler ve omuzlar şeklinde sıralamak mümkündür. Bu organ ya da damarların her biri bir coğrafi alanla, bir tanrıça ve bir tanrıyla bağlantılıdır. Bu konu aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Bununla birlikte bu zihin cakrasında bulunan organ/damar, tanrıça ve tanrılar bir sitede bulunmaktadır. Bu siteler, Cakrasaṃvara Tantra metnine göre Pīṭha ve Upapīṭha ile temsil edilirken (Gray 2007: s. 374) Uygurca metninde ise Kṣetra ve Upakṣetra ile ifade edilir[25].

Pīṭha Alanı/Kṣetra Alanı

EUy. *kişidir tarıglag* 'kṣetra alanı, tarlası' olarak ifade edilen terim, Skr. *kṣetra* 'alan, tarla'yı karşılar ve yukarıda da belirtildiği üzere Cakrasaṃvara metnine göre aslında burada Pīṭha alanının olması gerekir. Skr. *Pīṭha* 'konut', 'mevki' anlamında olup Tantrik uygulamalarda kullanılan alanlarla ilgilidir ve genellikle Cakrasaṃvara ile Hevajra Tantra metinlerinde işaret edilir. Pīṭha, Bodhisattva alanı olan *pramuditā* 'neşe alanı' ile ilişkilidir (Gray 2007: s. 374). Ayrıca Pīṭha, yarı efsanevi kutsal siteler olarak tanımlanır (English 2002: 288).

bo kişidir tarıglag erür (Kara-Zieme 1976: A41) Bu Kṣetra alanıdır.

---

25 Eski Uygurca metin bu isimlendirmeler konusunda Cakrasaṃvara metnine göre hem farklı hem de eksiktir. Çünkü Cakrasaṃvara metninde *Pīṭha, Upapīṭha, Kṣetra, Upakṣetra, Çandoha, Upaçandoha, Melāpaka, Upamelāpaka, Śmaśāna, Upaśmaśāna* olarak sıralanır ve bunların sayısı da on olarak gösterilir. Eski Uygurca metinde ise ilk üç sitenin adında bir karışıklık olmakla birlikte bunların sayısı da dokuzdur.

Ayrıca Eski Uygurca metinde geçen Kṣetra alanı ise Bodhisattva aşamalarından biri olan *prabhākarī* 'aydınlanma alanı' ile ilişkilidir (Gray 2007: s. 374). *Pīṭha* alanının Bodhisattva alanı olan 'zor durumların üstesinden gelme ve şimdiki Buddha yoluna girme sevinci' olarak ifade edilen *pramuditā*, Bodhisattvaların mutluluğuna işaret eder ve on Bodhisattva alanının ilki olarak gösterilir (Soothill-Hodous 1937: s. 47b; Edgerton 1953: s. 383b). Skr. *pramuditā*, aydınlanmayı kapatmayı ve bütün sezgili varlıklara faydalı olmayı ifade eder. Bu Bodhisattva uygulamasının erdem pāramitāsı, özellikle de sadaka erdemi olarak belirtilebilir (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59); (Tokyürek 2019a: s. 304).

Eski Uygurcada Kṣetra diğer metinlerde ise Pīṭha olarak gösterilen bu bölgenin damarları/organları baş, tepedeki uṣṇīṣa, sağ kulak ve ensedir. Bunlar aşağıda coğrafi bölgeleri, tanrıçaları ve tanrılarıyla birlikte verilmiştir.

Baş

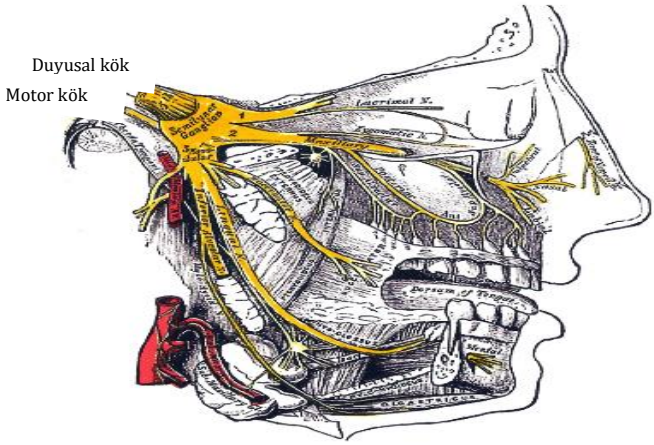
EUy. *töpö* 'tepe, baş' kelimesi EUy. *pullimalaya atlıg orun* 'Pullīramalaya', EUy. *kantakapalė* 'Khaṇḍakapāla' ve EUy. *piraçanti* 'Pracaṇḍā' kelimeleriyle bağlantılıdır ve bunların her biri farklı bir anlam ifade eder.

> *töpö pullimalaya atlıg orunta kantakapalė birle piraçanti* (Kara-Zieme 1976: A35-36) Tepe Pullīramalaya adlı yerde Khaṇḍakapāla ve Pracaṇḍā'dır.

Coğrafi bir yer olan Pullīramalaya'nın tam olarak neresi olduğu konusunda kesin bilgiler bulunmamakla birlikte Bu-ston buranın 'Bengal'in güneyinde, Malaya Gölünün yeri' olarak gösterir (DS'den aktaran Gray 2007: s. 333). Davidson ise buranın Malaya olduğunu ve Güney Hindistan'da bulunduğunu ve muhtemelen Hindistan'ın en güneyindeki dağ silsilesi olan Agastya Malai'ın tamamını ya da bir kısmını kapsadığını belirtir ve efsanevi Budist Potalaka hac yerine yakın bir yer olduğunu söyler (Davidson 2002: 209'dan aktaran Gray 2007: s. 333). Gray da buranın Devar Malai'ın doğusunda bulunan Puliyagudi bölgesi olabileceğini ifade eder (2007: s. 333). Boord ise Pullīramalaya'yı 'bolluk dağları' (Paurnagiri), sandal ağaçlarının bolca bulunduğu batı Ghats'taki Malaya bölgesi olarak gösterir (Boord 2005: s. 27). Bu dört görüş çerçevesinde buranın Malaya bölgesinde bir yer olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu yer anatomik açıdan değerlendirildiğinde Pullīramalaya'da yani başta diş ve tırnaklara akan damarlar vardır (Tsuda 1970: s. 240). Bununla birlikte Sugiki bu yeri Sandal ağacı aromasının doldurduğu Malaya Dağı olarak tanımlar (2009: s. 523).

Bunun yanında metnin devamında yer alan tanrıça ve tanrılar tamamıyla vücut organ ya da damarlarıyla birlikte bu damarlara yardımcı birleşenler ile ilişkilidir. Bedende bulunan bu alan yani baş tırnaklara, ayak tırnaklarına ve dişlere enerji (prāṇa) taşıdığı alın ile eşitlenmektedir. Bilgelik, ḍākinī Pracaṇḍā ve onun eşi tanrı Śikhaṇḍakapālin tarafından korunur ve hacdaki yogini oradaki ilahi çifte ibadet etmelidir (Boord 2005: s. 27). Ayrıca Pracaṇḍā tanrıça, tırnakları besleyen baştaki kanalları ifade ederken Khaṇḍakapāla ise dişlerle ilişkilidir (Dachille 2015: s. 279) ve Skr. *khaṇḍaka* kelimesi 'kısaltılmış veya kırpılmış tırnak' anlamındadır (Monier-Williams 1899: s. 336b). Tanrıça Pracaṇḍā 'öfke' anlamındadır (Gray 2007: s. 179). Alın ya da baş bölgesinin Bodhisattvası Samantabhadra'dır (Gyatso 1997: s. 41). Bu Bodhisattva genellikle beyaz fil üzerinde oturur ve evinin doğuda olduğu söylenir. Yoga okulunun dört Bodhisattvasından biridir (Soothill-Hodous 1937: s. 69b) ve doğruluğun erdemini ifade eder (Gakkai 2002: samantabhadra mad.); (Tokyürek 2019a: s. 135).

Ayrıca Yogik uygulamada kafa bir daire içinde önce sağa, sonra sola döndürülmelidir. Bu uygulama diş sıkıntılarını ve ağrıyı iyileştirir (Chenagtsang 2020: s. 39). Tantrik Budizm'de bedendeki baş bölgesi lalanā ve rasanā damarları ile ilişkilidir. Çünkü bu damarlar aşağıdan yukarıya doğru yükselirler ve başta birleşirler. Burada başta ya da alın bölgesinde birleşen bu iki damar bedenin her noktasına kadar yayılan bir damar çiftidir ve bu damarlar baştan ayak tırnaklarına ve el tırnaklarına kadar yayılmaktadır. El ve ayak tırnakları bu damarlar sayesinde beslenmektedir. Bununla birlikte başta bulunan damarlar yüzün her bir noktasına ulaşırlar ve bu damarlar sayesinde dişler beslenir. Bu damarların modern tıptaki trigeminal sinir ile bağlantısı olabilir ve bu sinir beyinde bulunan kraniyal (kafatası) sinirlerdendir. Bu damarın yüz kaslarıyla ilgili olduğu kadar dişlerle de bağlantılı olduğu bilinmektedir.



Şekil 4. Baş[26]

Taç/Tepe

EUy. *saç tegzinçük* 'uṣṇīṣa, taç, tepe' kelimesi EUy. *çalantara atlıg orun* 'Jālandhara', EUy. *mahakaŋkala* 'Mahākaṅkāla' ve EUy. *çanta-akşa* 'Caṇḍākṣī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *saç tegzinçük çalantara atlıg orunta mahakaŋkala birle çanta-akşa* (Kara-Zieme 1976: A36-38) Saç çizgisi Jālandhara adlı yerde Mahākaṅkāla ve Caṇḍākṣī'dir.

Jālandhara'nın tam olarak nerede olduğuyla ilgili çeşitli görüşler vardır ve bu konuda yine Davidson tanrıça Mahāmāyā'nın yaşadığı bu bölgeyi modern Kangra şehriyle eşler (Davidson 2002: 209'dan aktaran Gray 2007: s. 332). Jālandhara, Kangra (Himachal Pradesh) bölgesindeki kutsal ırmakların ve yeryüzünün doğal bir ateşinin bulunacağı üç ırmağın birleştiği yerdedir. Site, kutsal sularında (modern adı: Jawalamukhi) yıkanmak için oraya giden hacılar ile bugüne kadar popüler kalmıştır (Boord 2005: s. 27). Yogin, bu alanı, sıcaklığının yükseldiği ve üç yolun buluştuğu kafatasının üstündeki 'Brahmā'nın diyaframı' olarak düşünmelidir. Yogin'in başının ve vücudunun tüylerine enerji taşıyan Candākṣī ve Mahākankāla'nın evi olan o yerden yayılır (Boord 2005: s. 27). Başın üst kısmından yani Jālandhara'dan baş ve vücut kıllarına akan damar vardır (Tsuda 1970: s. 240). Dolayısıyla başın üst kısmını Jālandhara olarak kabul etmek gerekir.

---

[26] https://tr.wikipedia.org/wiki/Trigeminal_sinir#/media/Dosya:Gray778_Trigeminal.png (10.04.2021).

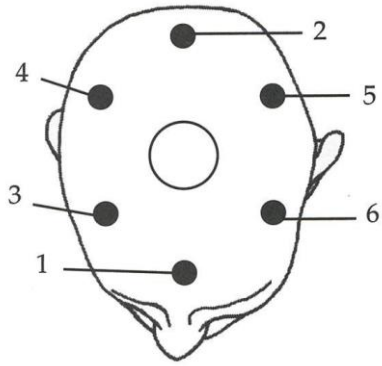
Yine Mahākaṅkāla tarafından temsil edildiği gibi cittacakra'nın tanrıçası Caṇḍākṣī baş ve vücut kıllarını besleyen topuz/tepe ile ilişkilidir (Dachille 2015: s. 279). Tepe ya da tac bölgesinin Bodhisattva'sı Manjuśri'dir (Gyatso 1997: s. 41). Tanrıça Caṇḍākṣī 'kızgın göz' anlamındadır (Gray 2007: s. 179).

Skr. *uṣṇīṣa*, Buddha'nın otuz iki lakṣaṇa'sından biri olup başlangıçta bir Buddha'nın tacında konik veya alev şeklinde bir saç tutamı olarak resmedilirken daha sonraki dönemlerde kafatasının üzerinde bedeni dışlama olarak temsil edilmiş ve etin saç şekli olarak yorumlanmıştır (Soothill-Hodous 1937: 218a). Ayrıca uṣṇīṣa'nın çeşitli büyüsel güçlere sahip olduğu ve Buddha'nın buradan etrafa ışık saçtığı belirtilir (Buswell-Lopez 2014: s. 2479).

Yogik uygulamada ise yogin başın tepesini avuç içi ile kuvvetli bir şekilde ovmalıdır. Tantrik uygulamada hem uzama hem de kasılmada zorluk için uzuvların sertliğine yardımcı olur. Tıp ilmine göre bu uygulama tüm rüzgârları yatıştırır, zihni sakinleştirir ve tedavi eder, aşırı düşünmeyi azaltır, nefes almaya yardımcı olur, beyin dolaşımını uyarır (Chenagtsang 2020: s. 33). Taç noktası, beynin sağ ve sol hemisferleri arasındaki bağlantı noktasında yer alır. Saç derisi resimde görüldüğü gibi beş katmandan oluşmaktadır (Chenagtsang 2020: s. 32).

Şekil 5. Taç Noktası (Chenagtsang 2020: s. 32).

Bununla birlikte taç cakra başın üst kısmında altı gözü de ifade eder ve bu altı göz 'taç etrafındaki halka' cakraları olarak tanımlanır. İlki alındadır, ikincisi başın arkasında bulunur ve bu cakra irade/ruh bedenin altıncı seviyesi ile aynıdır. Diğer dört cakra ise halkanın yanlarında, ikisi sağda ikisi soldadır. Daha yüksek bilinç durumlarıyla ilgilidirler ve tıpkı antenler gibi yüksek seviyelerden bilgi alırlar (Paulson 1993: s. 137-138).



Şekil 6. Tepe (Paulson 1993: s. 38).

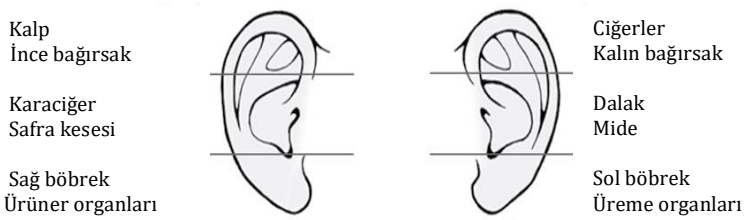
Sağ Kulak

EUy. *oŋ kulgak* 'sağ kulak' kelimesi EUy. *ottiyana atlıg orun* 'Oḍḍiyāna', EUy. *kaŋkala* 'Kaṅkāla' ve EUy. *prabavati* 'Prabhāvatī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *oŋ kulgak ottiyana atlıg orunta kaŋkala birle prabavati* (Kara-Zieme 1976: A38-39) Sağ kulak Oḍḍiyāna adlı yerde Kaṅkāla ile Prabhāvatī'dir.

Oḍḍiyāna Tantrik Budist Hac yerlerinin en ünlüsüdür ve konumu hakkında çok fazla tartışma olmasına rağmen, kısmen Oḍra ile karıştırılmasıyla birlikte modern Swat Vadisi olarak kabul edilir (Davidson 2002: 209'dan aktaran Gray 2007: s. 332). Burası Batıda Oḍḍiyāna (şimdi Pakistan), Indus Vadisi'nde sayısız vidyādhara ve dākinī tarafından kutsanmış üçgen bir alandır. Bu bölge halkının büyük bir bilgeliğe sahip olduğu söylenir ve bu, vücutta sağ kulağa, yolların cildin gözeneklerine ince enerji taşıyan Prabhāvatī ve Kankāla'nın yerleşimine karşılık gelir (Boord 2005: s. 27). Kaṅkāla, sağ kulakta bulunan citta cakra'nın kanalı ve tanrıçası olan Prabhāvatī ile deri ve kiri besleyen kanallarla ilişkilidir (Dachille 2015: s. 280). Tanrıça Prabhāvatī 'aydınlık biri' anlamındadır (Gray 2007: s. 178-179). Oḍḍiyāna'dan yani sağ kulaktan deriye ve kire damar akar (Tsuda 1970: s. 240). Ayrıca Sugiki burayı büyülü dişi varlıklar tarafından güçlendirilen batı noktası olarak tanımlar ve bu güçlendirme sayesinde, bu sitenin dünyasını dharmodaya veya dharmaların kökeni gibi gösterir. Ayrıca orada yaşayanların çok zeki olduğunu belirtir (2009: s. 523).

Yogik uygulamada ise sağ kulağa sol elle masaj yapılmalı, kulaklar ısı ve kan akışının artması nedeniyle kızarmalıdır. Sağ kulağa masaj yapılması, Tantrik anlayışta kaslardaki ve cilt rengindeki rüzgârı yatıştırır. Tıp ilminde böbrekleri dengeler, omurgaya stabilite verir, mesane ve üreme organlarını güçlendirir. Ayrıca balgam mizahını da dengeler. Tibet Tıbbına göre ise tragus (kulak kanalının önündeki dış kulağın küçük kalın kıkırdak parçası) hafıza ile ilişkilidir. Kulağın bu kısmına masaj yapmak ve yumuşatmak, hafızayı güçlendirmenin basit bir yoludur. Bununla birlikte kulaklar bir bütün olarak doğrudan böbrek ve mesane işleviyle bağlantılıdır, ancak Tibetli doktorlar, yukarıda gösterildiği gibi tüm katı ve içi boş organların sağlığını teşhis etmek için kulağın belirli kısımlarını da gözlemlerler. Kulağın tüm bölgelerine derinlemesine masaj yapmak tüm organlara ve omurganın da tüm omurlarına fayda sağlayabilir (Chenagtsang 2020: s. 21).



Şekil 7. Sağ Kulak (Chenagtsang 2020: s. 21).

Ense

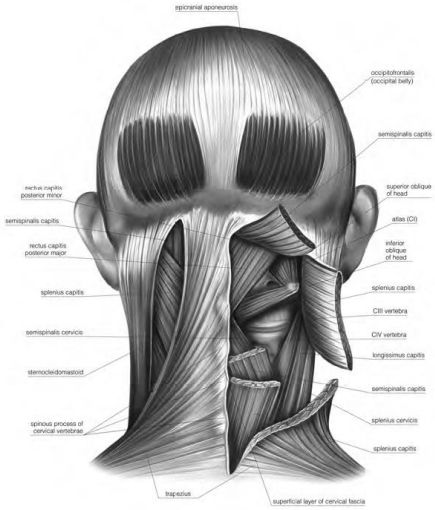
EUy. *eŋse* 'ense' kelimesi EUy. *arbuda atlıg orun* 'Arbuta', EUy. *vikatadamştiri* 'Vikaṭadaṃṣṭrī' ve EUy. *mahanasi* 'Mahānāsā' kelimeleri ile bağlantılıdır.

> *eŋse arbuda atlıg orunta vikatadamştiri birle mahanasi bu kişidir tarıglıg erür* (Kara-Zieme 1976: A39-41) Ense Arbuta denilen yerde Vikaṭadaṃṣṭrī ile Mahānāsā'dır. Burası Kṣetra alanıdır.

Arbuda, Udaipur'un yaklaşık 100 kilometre batısında bulunan, ağırlıklı olarak Jain hac bölgesi olan Abu Dağı'na karşılık gelir (Davidson 2002: 209'dan aktaran Gray 2007: s. 332). Arbuda (Taxila, Vajrakūta olarak da bilinir) bol miktarda sığırları bulunan huzurlu, müreffeh bir ormanlık alandır. Mahānāsā ve Vikaṭadaṃṣṭrin'in ikametgâhı olan bu bölge vücutta vücut/et için enerji geçiş yollarının bulunduğu omurgaya karşılık gelir (Boord 2005: s. 27). Sugiki bu sitede yer alan ormanlık alanı kadın göğsü gibi tanımlar (2009: s. 523). Ayrıca Arbuda *pīṭha* bölgesinin başlangıç yeridir (Gray 2007: s. 332). Mahānāsā, Vikaṭadaṃṣṭrī ile eş olup eti/vücudu besleyen başın arkasında

(ensede) yerleşmiş citta cakra'nın tanrıçası, kanalıdır (Dachille 2015: s. 279). Tanrıça Mahānāsā 'büyük burun' anlamındadır (Gray 2007: s. 178). Arbuda'dan yani enseden ya da sırttan ete damar akar (Tsuda 1970: s. 240).

Yogik uygulamada eller parmaklarla birleştirilir ve avuç içiyle, başın arkasına ve oksipital bölgeye kuvvetle masaj yapılır. Tantrik uygulamada bu eylem saç ve sakal kaybını durdurur. Ayrıca gözleri, böbrekleri ve dalağı kuvvetlendirir, baş ağrısını geçirir, boynu rahatlatır, tansiyonu düzenler (Chenagtsang 2020: s. 35).



Şekil 8. Ense. Başın arkasındaki oksipital bölgenin kasları. Bunlar gerilimi azaltmak için önemli baskı noktalarıdır (Chenagtsang 2020: s. 35).

Ayrıca tanrıyla bir olma bedeni olan ilahi bedenin duygusal seviye yeri, başın arkasıdır ve burası adanmışlık cakrası olarak da gösterilir. Bunun işlevi ilahi olana bağlılıktır (Paulson 1993: s. 83-84).

Upapīṭha Alanı/ Upakṣetra Alanı

EUy. *upakişėdir* 'upakṣetra' olarak ifade edilen terim, Skr. *upakṣetra* 'yardımcı alan' anlamındadır ve yukarıda da belirtildiği üzere Cakrasaṃvara metnine göre aslında burada *upapīṭha* olması gerekir. Skr. Upapīṭha ise 'ikincil, yardımcı mevki' anlamındadır. Upapīṭha 'kusursuz, temiz alan' olan *vimalā* ile bağlantılıdır (Gray 2007: s. 374; English 2002: s. 275).

bo upakişėdir erür (Kara-Zieme 1976: A48) Bu upakṣetra'dır.

Upakṣetra alanı ise Bodhisattva aşamalarından biri olan *arciṣmatī* 'ışık saçan, görkemli alan' ile ilişkilidir (Gray 2007: s. 374). "Temiz, saf, temizlenmek, saflaşmak, erdemlilik' anlamlarındaki *vimalā* alanı, mümkün olan bütün kirlerden kurtulma, temiz olma durumu olarak açıklanmakta olup Budizm'de temizlenme yeri için de kullanılır. Ayrıca Bodhisattva'nın ikinci durumu olmanın yanı sıra Buddha olmadan önceki son durum olarak da ifade edilir (Soothill-Hodous 1937: s. 378a). İkinci Bodhisattva alanıdır (Soothill-Hodous 1937: s. 47b, 357a, 378a; Edgerton 1953: s. 495b). *Vimalā* düşüncesinde, Bodhisattva ahlaksızlığın kirinden kurtulur. Burada ahlak erdemi vurgulanır (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59)"; (Tokyürek 2019a: s. 304).

Eski Uygurcada *upakṣetra* diğer metinlerde ise *upapīṭha* olarak gösterilen bu bölgenin damarları/organları sol kulak, kaş arası, iki göz ve iki omuzdur. Bunlar aşağıda coğrafi bölgeleri, tanrıçaları ve tanrılarıyla birlikte verilmiştir.

Sol kulak

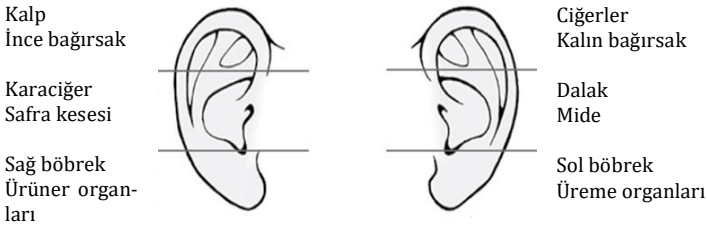
EUy. *sol kulgak* 'sol kulak' kelimesi EUy. *gödvari atlıg orun* 'Godāvarī', EUy. *suravairi* 'Suravairī' ve EUy. *viramati* 'Vīramatī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *sol kulgak gödvari atlıg orunta suravairi birle viramati* (Kara-Zieme 1976: A42-43) Sol kulak Godāvarī denilen yerde Suravairī ile Vīramatī'dir.

Gray, Godāvarī'nin konumunu belirsiz olarak belirtmekle birlikte güney Hindistan'daki Deccan platosunda, bu adı taşıyan bir nehrin yakınlarında bir yer olarak gösterir (Gray 2007: s. 332). Ayrıca Bu-Ston'da Godāvarī 'yüce hediye' sığır ülkesinde beyaz inek tarafından sunulan süt olarak tanımlanır ve Vindhya Dağlarına yakın olarak gösterilir (DS 55'ten aktaran Gray 2007: s. 332). Godāvarī, Vindhya dağlarının batısındaki vadinin karşısında 'ineğin armağan yeri' olarak bilinir. Eski zamanlarda Nepalli bir çobanın tepelerde ineklerinden birini kaybettiği ve nihayetinde bulduğu ineğin memesinin boş olduğu söylenir. Çoban sütle dolu oyuk görmüş ve toprağı kazdığında üçgen bir oluşum (dharmodaya) içinde Śiva liṅga ve nektar olan siyah bir şişe keşfetmiştir. Vücuttaki bunun bölgesi sol kulağın kaslara ve tendonlara giden yolları yayan boşluktur. Vīramatī ve Svaravairiṇa'nın evi olarak bilinir (Boord 2005: s. 27-28). Godāvarī'dan yani sol kulaktan kaslara bir damar akar (Tsuda 1970: s. 241). Vīramatī, Suravairī ile ilişkili olup sinirleri besleyen sol kulakta bulunan citta cakra'nın kana-

lı/tanrıçasıdır (Dachille 2015: s. 280). Tanrıça Vīramatī 'kahramanın kararı' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamada sol kulağa sal el ile masaj yapılmalıdır. Bu masaj böbrekleri dengeler, omurgaya stabilite verir, mesane ve üreme organlarını güçlendirir (Chenagtsang 2020: s. 21). Bu konuda bk. Sağ kulak.



Şekil 9. Sol Kulak (Chenagtsang 2020: 21).

Kaş Arası

EUy. *kaş kavışıgı* 'kaş arası, ūrṇā' kelimesi EUy. *ramaişvari atlıg orun* 'Ramaśvara', EUy. *abita* 'Amitābha' ve EUy. *karvari* 'Kharvarī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

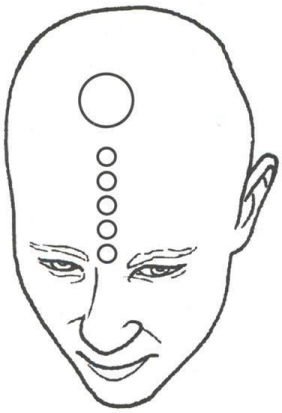
> *kaş kavışıgınta ramaişvari atlıg orunta abita birle karvari* (Kara-Zieme 1976: A43-45) 'Kaş ortasında Ramaśvara denilen yerde Amitābha ile Kharvarī'dir.

Gray, Rāmaśvara'yı büyük olasılıkla Tamil Nadu'daki Ramnad ayrımındaki Setubandhu Rāmaśvara olabileceğini belirtirken (2007: s. 332) Sircar, Rajasthan'ın doğusundaki Banas ve Chambal nehirlerinin birleştiği yerde bu adı taşıyan başka bir yer olduğunu belirtir (Sincar 1973: 94'ten aktaran Gray 2007: s. 332). Bodhgaya'nın doğusunda bir zamanlar Rāmaśvara'nın kenti olan bir orman alanı vardır. Yakınlarında bir atın yelesine benzeyen bir kaya bulunur ve Kharvarī ve Amitābha'nın evidir. Vücutta kaşlar arasında kemiklere giden yolları yayan ahenkli bir noktadır (Boord 2005: s. 28). Ramaśvara'dan yani iki kaş arasından kemiklere bir damar akar (Tsuda 1970: s. 241). Amitābha, kaşlar arasındaki noktada bulunan citta cakra tanrıçası/kanalı olan Kharvarī tarafından beslenen kemiklerin beslenmesiyle ilişkilidir (Dachille 2015: s. 279). Tanrıça Kharvarī 'cüce' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Hint felsefesinde yedi büyük cakra arasında sayılan kaş arasındaki bu cakra, Tibet metinlerinde büyük cakra arasında gösterilmez, yirmi dört küçük cakra arasında sayılır. Bu cakraya Skr. *ājñā* cakrası denir. 'Burası

bilişsel yetilerin merkezi olarak kabul edilir. İki tac yapraklı beyaz lotus, H ve KSH harfleriyle ilişkilidir. Lotusun içinde tepesi aşağı dönük beyaz bir üçgen vardır. Üçgenin ortasında 'öteki' adı verilen beyaz bir liṅga bulunur. Paramaśiva'nın merkezi burasıdır. Buranın koruyucu tanrıçası Hākini'dir, onun altı yüzü, altı kolu vardır ve beyaz bir lotusun üzerine oturmuştur' (Eliade 2013: s. 299).

Ayrıca Hint anlayışında yedi göz bulunmaktadır. İlk iki göz bilinen gözlerken üçüncü göz ise kaşlar arasındaki gözlerdir. Dörtten yediye kadarki gözler, alnın yukarısına doğru giden bir çizgi üzerinde bulunur. Dördüncü, üçüncünün hemen üzerinde, beşinci alnın merkezinde, altıncı saç çizgisinin hemen altında ve yedinci saç çizgisinin yaklaşık bir inç yukarısındadır. Her gözün kendine özgü bir işlevi vardır ve hepsine tam gelişimimiz için ihtiyaç bulunmaktadır. Üçüncü göz, bize fiziksel dünyamızın biçimini ve işleyişini anlamamızı sağlar. O, ilk gözün gördüğü kadar büyür ve derinlik veya üçüncü bir boyut oluşturur. Yükseklik veya uçma korkusunu hafifletir (Paulson 1993: s. 129-130).



Şekil 10. Kaş Arası. İki gerçek göz ve kaşların ortasından başlayan üçüncü ve diğer gözler (Paulson 1993: s. 130).

Yogik uygulamada da alnın merkezi olan iki kaş arası avuç içi ile kuvvetli bir şekilde masaj yapılmalıdır. Bu uygulama kemik problemlerini iyileştirir. Ayrıca kişiyi rahatlatır, zihni temizler, duygusal sıkıntıları iyileştirir. Rüzgâr mizacını dengeler (Chenagtsang 2020: s. 37).

İki Göz

EUy. *iki köz* 'iki göz' ifadesi EUy. *tivikota atlıg orun* 'Devīkota', EUy. *vaçirapiraba* 'Vajraprabha' ve EUy. *laŋkaşvarė* 'Laṅkeśvarī' kelimeleriyle ilişkilidir.

> *iki köz tivikota atlıg orunta vaçirapiraba birle laŋkaşvarė* (Kara-Zieme 1976: A45-46) İki göz Devīkota denilen yerde Vajraprabha ile Laṅkeśvarī'dir.

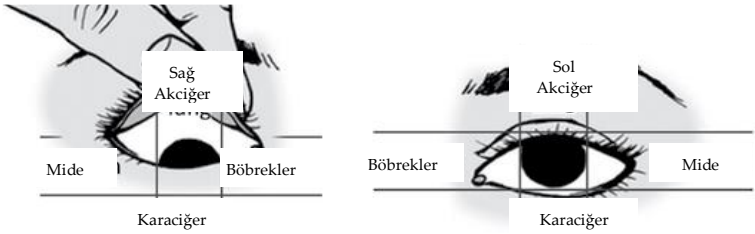
Sircar, Devīkota'yı Bangladeş'in Dinajpur bölgesinde Bangar ile özdeşleştirmektedir (Sincar 1971: 112'den aktaran Gray 2007: s. 332). Bu-Ston, 'kuzey Bengal'de Varendra'nın doğusundaki 'tanrıça kalesi' adındaki Devīkoṭi, Devīkoṭi'nin tapınağıdır.' açıklamasını yapar (DS 55-56'dan aktaran Gray 2007: s. 332). Tanrıçanın evi olan Devīkoṭa, kral Deśopāla tarafından inşa edilmiş, içinde tanrıçanın gözlere benzeyen iki görüntüsü bulunan eski bir Umā tapınağıdır. Bharendra'daki Pancapata kasabasından iki milden biraz uzakta yer alır ve görüntülere bakanların bazen kendi şekillerini gördükleri söylenir. Vajraprabha ve Laṅkeśvarī'nin ikametgâhıdır. Vücuttaki konumu ise karaciğere giden gözlerdir (Boord 2005: s. 28). Yukarıdaki Sugiki'nin tablosunda da karaciğer ifadesi geçmektedir. Fakat Dachille "Vajraprabha, gözlerde bulunan citta cakra'nın Laṅkeśvarī tanrıçası/kanalı tarafından böbreklerin beslenmesiyle bağlantılıdır" (2015: s. 280) ifadesini kullanır. Yine Tsuda da çalışmasında Devīkota'dan yani gözlerdeki bir damar böbrekten geçer şeklinde açıklama yapar (1970: s. 241). Gray da çalışmasında bulunan tablosunda göz ile ilgili organın böbrekler olduğunu referans göstererek belirtir (2007: s. 58). Tüm bu açıklamalardan yola çıkarak buradaki organın karaciğer olmasından ziyade böbrek olması daha doğrudur. Modern tıptaki böbrek ile göz arasındaki bağlantı da düşünüldüğünde bunun karaciğer değil böbrek olması gerekmektedir.

Tanrıça Laṅkeśvarī 'Laṅka'nın hanımı' anlamındadır (Gray 2007: s. 1978).

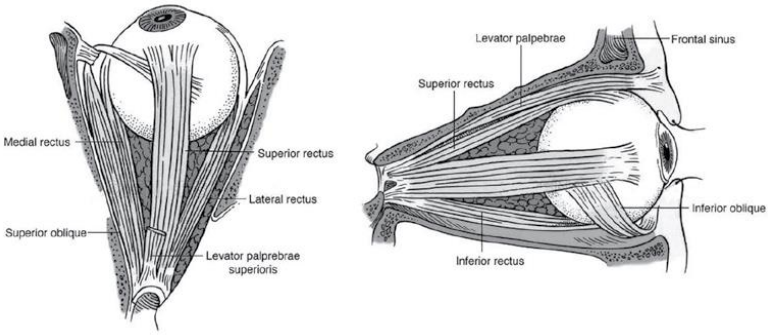
İki fiziksel gözün sıradan görme yetilerinin ötesinde işlevleri vardır. İlk göz olan sağ göz, öncelikle nesnelerin biçimlerini görmek için kullanılır, detayların algılanmasına yardımcı olur. İkinci göz olan sol göz ise duygusal benlik, şekilden çok renk ve doku ile ilgilidir; nesneler arasındaki ilişki hakkında bir fikir verir (Paulson 1993: s. 129).

Tantrik yoga esnasında gözler, dört yöne çevrilir ve bu uygulama Tantrik anlayışa göre gözleri iyileştirir ve lakrimasyonu (gözyaşı salgısı) dengeler. Tıp ilminde karaciğer, safra kesesi, pankreas ve safra mizahını

dengeler. Koordinasyon sorunları olan ve bu egzersizi yapmakta güçlük çeken hastalara, gözlerinin hareketini yönlendirmek için işaret parmaklarını kullanmaları tavsiye edilir. Gözlerin egzersiz yapması, koordinasyonu iyileştirmek ve uygun beyin fonksiyonunu sürdürmek için önemlidir (Chenagtsang 2020: s. 23). Gözler bir bütün olarak doğrudan karaciğere ve safra kesesi işlevine bağlıdır, ancak kulaklarda olduğu yine gibi Tibetli doktorlar diğer organların sağlığını teşhis etmek için gözün belirli kısımlarını gözlemlerler (Chenagtsang 2020: s. 22).



Şekil 11. Gözler I (Chenagtsang 2020: 22).



Şekil 12. Gözler II (Chenagtsang 2020: s. 23).

İki Omuz

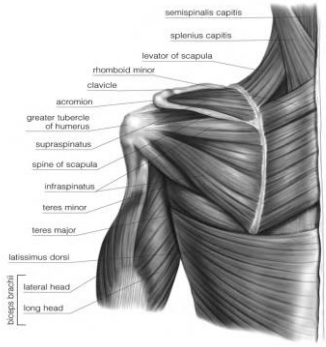
EUy. *iki eŋin* 'iki omuz' ifadesi EUy. *malavar atlıg orun* 'Mālava', EUy. *vaçiradiha* 'Vajradeha' ve EUy. *turumaçaya* 'Drumachāyā' kelimeleriyle ilgilidir.

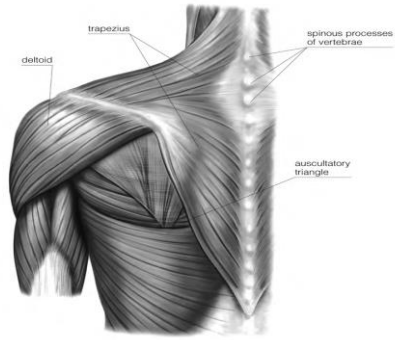
> *iki eŋin malavar atlıg orunta vaçiradiha birle turumaçaya upakişėdira erür bo orun kök öŋlüg köŋül tilgeni kök kalıkta yorıdaçı erür* (Kara-Zieme 1976: A46-50) İki omuz Mālabar denilen yer Vajradeha ile Drumachāyā'dır. Bu Upakṣetra'dır. Bu yer mavi renkli gönül/zihin tekerleği gökyüzünde yürüyecektir.

Mālava, Batı Hindistan'da, Narmadā nehri vadisinin kuzeyindeki Mālava platosunda merkezlenmiş önemli bir devlettir (Gray 2007: s. 331). Hindistan'ın merkezindeki Mālava, atlarla dolu olduğu söylenen beyaz çiçeklerle bezenmiş bir bölgedir. Drumacchāyā ve Vajradeha'nın ikametgâhıdır ve vücutta da kalbe giden omuzları ifade eder (Boord 2005: s. 28). Bu bölge ayrıca *upapīṭha*'daki yerlerin başlangıç yeridir (Gray 2007: s. 331). Mālava'dan yani omuzlardan kalbe damarlar geçer (Tsuda 1970: s. 241).

Vajradeha, omuzlarda bulunan cittacakra'nın Drumachāyā tanrıçası/kanalı tarafından kalbin beslenmesiyle bağlantılıdır (Dachille 2015: s. 281). Tanrıça Drumachāyā 'ağaç gölgesi' anlamındadır (Gray 2007: s. 1978).

Yogik uygulamada omuza masaj yapılmalı, ardından omuz silkilip bırakılmalıdır. Ayrıca omuzu önce bir tarafa, sonra diğer tarafa döndürülmelidir. Tantrik anlayışta bu uygulama kalp problemlerini iyileştirmesinin yanında tıp ilminde omuz gerginliğini giderir, akciğer problemlerine iyi gelir, diyaframı gevşeterek gerginliği ve hıçkırmayı serbest bırakır (Chenagtsang 2020: 41).





Şekil 13. Ön Omuz (Chenagtsang 2020: s. 42). Şekil 14. Arka Omuz (Chenagtsang 2020: s. 43).

Omuz cakrasının lokal semptomları, eklem değişiklikleri ve sertliği olan veya olmayan omuz ekleminde ağrı ve donmuş omuzdur. Omuz cakrasının genel semptomları arasında gastrit, ince ve kalın bağırsak ağrısı, kabızlık, kronik ishal, divertikülit, asabi bağırsak sendromu, kompulsif yeme bozuklukları ve depresyon yer alır. Yine göbek cakrası, mide meridyeni ile ilişkilidir ve omuz ve boğaz cakraları ile birleştirilmiştir (Cross 2008:s. 46). Küçük cakra olan omuz ve göbek cakraları büyük cakra olan boğaz cakrası ile ilişkilidir (Cross 2008: s. 49).

Tüm bu açıklamaların yanında Modern tıpta kalp ile ilgili herhangi bir sıkıntıda omuzların ağrıması ve kalp hastalıklarının omuz ağrısından anlaşılması bu damarla ilgili olabilir.

Konuşma Cakrası: Vākcakra

EUy. *til tilgen* 'dil, konuşma cakrası, vākcakra' olarak gösterilen konuşma cakrası, yeryüzünün sekiz bölgesiyle ilgilidir. Maṇḍalada en iç daireden sonraki eşmerkezli dairedir ve dünyanın çevresinde var olduğu düşünülen konuşma cakrasıdır. Rengi kırmızıdır, etrafı kırmızı lotuslarla çevrilidir ve sekiz kutsal yere benzer şekilde yerleştirilmiş sekiz tanrıça vardır. Bu durum yeryüzü tanrıçalarının bir araya gelmesi olarak tanımlanmaktadır (English 2002: s. 188). Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere bu cakra *bhūcarī* 'yeryüzüne giden kadın' olarak ifade edilir (Sugiki 2003: s. 169).

Cakrasaṃvara ve Eski Uygurca metinlerinden hareketle bedendeki konuşma cakrasının organlarını iki koltuk, iki meme, göbek, burun ucu, ağız, boğaz, kalp ve penis olarak sıralamak mümkündür. Bu organ ya da damarların her biri bir coğrafi alanı, bir tanrıça ve bir tanrıyla bağlantılıdır.

Bununla birlikte bu konuşma cakrasında bulunan damar, tanrıça ve tanrılar bir sitede bulunmaktadır. Bu siteler, Cakrasaṃvara Tantra metnine göre *Kṣetra, Upakṣetra, Çandoha* ve *Upaçandoha*'dan meydana gelir (Gray 2007: s. 374). Aynı şekilde bu siteler Eski Uygurca metninde de *Kṣetra, Upakṣetra*, *Çandoha* ve *Upaçandoha*'dan oluşur.

Kṣetra Alanı

EUy. *kişidira tarıglag* 'kṣetra alanı' olarak ifade edilen terim, Skr. *kṣetra* 'Kṣetra alanı, tarlası' anlamındadır ve Kṣetra alanı ise Bodhisattva aşamalarından biri olan *prabhākarī* 'aydınlanma alanı' ile ilişkilidir (Gray 2007: s. 374).

bo kişidira tarıglag erür (Kara-Zieme 1976: A53) Bu kṣetra alanıdır.

Kṣetra alanının Bodhisattva alanı olan Skr. *prabhākarī* 'daha fazla aydınlanma durumu ve bilgeliğin ışık saçması' olarak ifade edilir. Üçüncü Bodhisattva alanıdır (Soothill-Hodous 1937: s. 47b; Edgerton 1953: s. 382b). *Prabhākarī*, diğer varlıklar ve Bodhisattvalar için ışık saçar. Bu yüzden bu adı alır. Sabır erdemi vurgulanır (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59); (Tokyürek 2019a: s. 305).

Eski Uygurcada kṣetra olarak gösterilen bu bölgenin damarları/organları iki koltuk altı ve iki memedir.

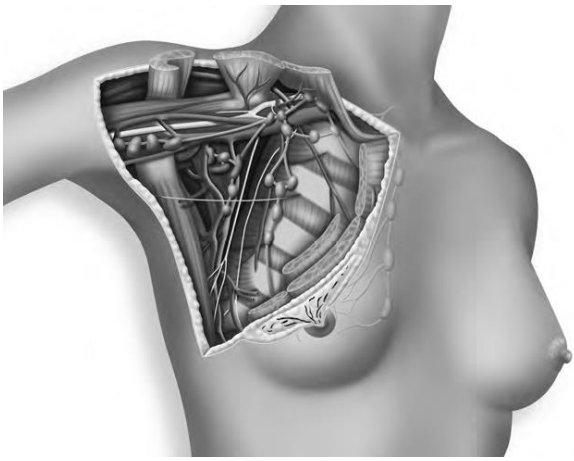
İki Koltukaltı

EUy. *iki koltuk* 'iki koltuk' ifadesi, EUy. *kamarupa atlıg orun* 'Kāmarūpa', EUy. *aŋkurė* 'Aṅkura' ve EUy. *ayravati* 'Airāvatī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *iki koltuk kamarupa atlıg orunta aŋkurė birle ayravati* (Kara-Zieme 1976: A50-51) İki koltuk Kāmarūpa denilen yerde Aṅkura ile Airāvatī'dir.

Gray, Kāmarūpa bölgesini Doğu Hindistan'da bulunan Assam'daki ünlü hac bölgesi olarak gösterir (2007: s. 331). Doğuda Kāmarūpa 'arzu alanı' olarak bilinen sıcak yerde, boş bir kuyuya benzer bir türbe vardır. Airāvatī, Aṅkurika ile birlikte burada yaşamaktadır. Vücuttaki yeri gözlere giden kanal olan koltuk altıdır (Boord 2005: s. 28; Tsuda 1970: s. 241). Airāvatī, Aṅkura ile bağlantılı gözlerin beslenmesiyle ilişkili olan koltuk altlarında bulunan vākcakra'nın kanalı/tanrıçasıdır (Dachille 2015: s. 281). Tanrıça Airāvatī Hint mitolojisinde önemli bir figürdür. Indra'nın doğu alanını destekleyen fili olan Airavata'nın eşidir. Bu tanrıçanın adı şüphesiz bu eski figürden gelmektedir (Gray 2007: s. 1978).

Yogik uygulamada parmaklarla koltukaltına sola, sonra sağa ve tekrar sola masaj yapılmalıdır. Tantrik anlayışta göz problemlerini iyileştirir. Tıp anlayışında ise sağ taraftaki akciğerlere, karaciğere, safra kesesine ve böbreğe ve sol tarafta kalbe, dalağa ve böbreklere yardımcı olur. Göğüsteki basıncı serbest bırakır ve öksürüğü ve lenfatik sistemi iyileştirir (Chenagtsang 2020: s. 45).



Şekil 15. Koltukaltı (Chenagtsang 2020: s. 45).

İrade/ruh ve beden, koltuk altı ve vücut ile bacakların ön birleşme yerindeki cakralarla bağlantılıdır. Bu cakralara masaj yapılır ve enerjinin akması sağlanır. Bu alanlar açıldığında enerji tüm bedenden akarken vücuttaki güç hissedilir (Paulson 1993: s. 100). Bu cakra kişinin iradesinin ve arzularının zihinsel olarak kabulünü ve düşünceyi eyleme geçirmeyi ifade eder (Paulson 1993: s. 80).

İki Meme

EUy. *iki kögüz* 'iki göğüs, meme' ifadesi EUy. *otivişa atlıg orun* 'Oṭeviśa', EUy. *çatilė* 'Vajrajaṭila' ve EUy. *mahabairava* 'Mahābhairavā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *iki kögüz otivişa atlıg orunta vaçira çatilė birle mahabairava bo kişidir-a tarıglag erür* (Kara-Zieme 1976: A 51-53) İki göğüs Oṭeviśa/Oḍiśā denilen yerde Vajrajaṭila ile Mahābhairavā'dır. Bu Kṣetra alanıdır.

Oḍra Oḍiśā isminin eski şeklidir ve bu bölge Doğu Hindistan bölgesinde Orissa olarak adlandırılır (Gray 2007: s. 331). Güneyde Daśaratha krallığındaki Oḍra 'beslenme yeri' olarak ünlüdür. Bir zamanlar bir tanrının orada göğüs şeklinde bir taş içinde ikamet ettiği, mutluluk ve refah içinde yaşadığı söylenir. Mahābhairavā ve Vajrajaṭila şimdi orada yaşar ve vücuttaki yerleri besin ve mutluluk sağlayan göğüslerdir. Oradan geçen kanallar vücudun geri kalan bölgelerine pitta 'üç hayati salgıdan biri olan safra' taşır (Boord 2005: s. 28; Tsuda 1970: s. 241). Vajrajaṭila, göğüslerde bulunan vākcakra'nın tanrıçası/kanalı olan Mahābhairavā tarafından beslenir. Vajrajaṭila sağ taraftayken Mahābhairavā sol taraftadır (Dachille 2015: s. 281). Ayrıca Tanrıça Mahābhairavā 'çok korkunç' anlamındadır (Gray 2007: s. 1978).

Yogik uygulamada göğüsler yoğrularak ve sallanarak masaj yapılmalıdır. Bu Tantrik anlayışta safra problemlerine iyi gelir. Tıp ilmine göre tüm rüzgârları yatıştırır, zihni sakinleştirir, zihni tedavi eder ve zihnin aşırı düşünmesine neden olur. Nefes almaya yardımcı olur, beyindeki dolaşımı uyarır, emziren kadınların süt üretmesine yardımcı olur (Chenagtsang 2020: s. 47).

Upakṣetra Alanı

EUy. *upakişėdir yakınkı tarıglag* 'upakṣetra, yakın alan' olarak ifade edilen terim, Skr. *upakṣetra* 'yardımcı alan' anlamındadır. Upakṣetra alanı ise Bodhisattva aşamalarından biri olan *arciṣmatī* 'ışık saçan, görkemli alan' ile ilişkilidir (Gray 2007: s. 374). Dördüncü Bodhisattva alanı olan Skr. *arciṣmatī* 'bilgeliğin parlaması' yahut 'dünyevi arzulardan uzak yerde yanan

bilgeliğin ateşi' anlamındadır (Soothill-Hodous 1937: s. 47b; Edgerton 1953: s. 66a). A*rcişmatī*, aydınlanmaya karşı çıkan bütün doğmuşlara ışık saçar. Otuz yedi Bodhipakşya Dharma olan Bodhisattva uygulamaları sayesinde bütün kötülüklerden uzaklaşır. Erdemi tahammüldür (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59); (Tokyürek 2019a: s. 305).

> *bo upakişėdir yakınkı tarıglag* (Kara-Zieme 1976: A56-57) Bu upakşetra, yakın alandır.

Eski Uygurcada *upakşetra* olarak gösterilen bu bölgenin damarları/organları göbek ve burun ucudur. Bunlar aşağıda coğrafi bölgeleri, tanrıçaları ve tanrılarıyla birlikte verilmiştir.

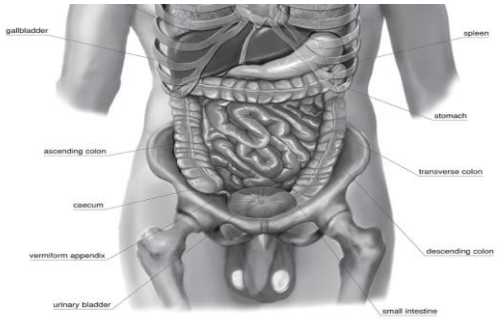
Göbek

EUy. *kindik* 'göbek' kelimesi EUy. *tişirakuni atlıg orun* 'Triśakune', EUy. *mahaviri* 'Mahāvīra' ve EUy. *vayuvigi* 'Vāyuvegā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *kindik tişirakuni atlıg orunta mahaviri birle vayuvigi* (Kara-Zieme 1976: A54-55) Göbek Triśakune denilen yerde Mahāvīra ile Vāyuvegā'dır.

Triśakuni, Ganj, İndus ve kollarından birinin bulunduğu 'üçlü kavşak'tır. Ördek, leylek, kaz, kuğu, papağan ve diğer kuşların sesleriyle yankılanan büyüleyici bir yerdir. Orada üçgen şeklinde bir yer vardır ve Vāyuvegā ile Mahāvīra'nın ikametgâhıdır. Vücutta göbekte, üç temel damarın/nādī'nin üçlü kesişiminde bulunur ve buradan bir yolla akciğere gider (Boord 2005: s. 28-29). Triśakuni'den yani göbekten akciğere damar geçer (Tsuda 1970: s. 241). Vāyuvegā, göbekte bulunan ve Mahāvīra ile birlikte akciğerleri besleyen vākcakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 282). Tanrıça Vāyuvegā 'rüzgârın hızı' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamada nefes olarak göbek sallanmalıdır. Tantrik anlayışta bacak ve mide problemlerini giderir. Tıp anlayışına göre sindirimi artırır, metabolik ateş ve vücut enerjisini artırır, kabızlığı giderir. Sırt ağrılarına iyi gelir (Chenagtsang 2020: s. 49). Ayrıca bir diğer yogik uygulamada karın bir dalga gibi dikey olarak döndürülmelidir. Bu eylem Tantrik anlayışta kas ağrılarını giderir. Tıp anlayışına göre bu metabolik ısıyı artırır, sindirimi güçlendirir, uygun atılımlara yardımcı olur. Âdet sancısına iyi gelir (Chenagtsang 2020: s. 73).



Şekil 16. Göbek ve Çevresi (Chenagtsang 2020: s. 73).

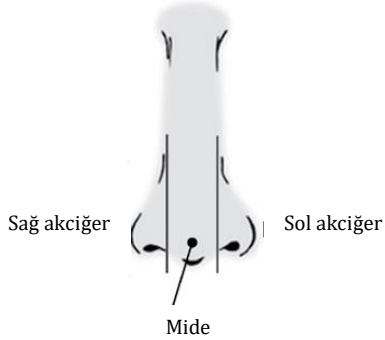
Burun Ucu

EUy. *burun uçı* 'burun ucu' ifadesi EUy. *koşala atlıg orun* 'Kośala', EUy. *vaçirahunkara* 'Vajrahūṃkāra' ve EUy. *surabakşi* 'Surābhakṣī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *burun uçı koşala atlıg orunta vaçirahunkara birle surabakşi bu upakişėdir yakınkı tarıglıg* (Kara-Zieme 1976: A55-57) Burun ucu Kośala denilen yerde Vajrahūṃkāra ile Surābhakṣī'dir. Bu Upakṣetra yani daha yakın alanlardır.

Gray, Kośala'yı kuzey Hindistan'da bir bölge ve şimdi Uttarpradesh'te, başkenti Ayodhya'da bulunan krallık olarak gösterir (2007: s. 331). Hindistan'ın batısındaki Kośala, Presenejit krallığından bir krośa'dır. Oradaki meditasyon yerinde burun şeklinde bir sembol (liṅga) vardır. Burası Surābhakṣī ve Vajrahūṃkāra'nın ikametgâhıdır ve vücuttaki yeri bağırsaklar bölgesine akan bir kanaldan burnun üst kısmıdır (Boord 2005: s. 28-29). Kośala'dan yani burundan bağırsaklara bir damar geçer (Tsuda 1970: s. 241). Ayrıca Tanrıça Surābhakṣī 'bereketli' anlamındadır (Gray 2007: 1978).

Yine Tantrik uygulamalardan biri de burun ucuna masaj yapılmasıdır. Tantrik anlayışa göre bu ince bağırsak ağrısını tedavi eder. Tıp ilmine göre akciğer ve kalınbağırsağın yanı sıra balgam ve mizahı da dengeler. Bu egzersiz ile buruna kan akışını artırmak, sinizüt ve alerjisi olan kişiler için de faydalıdır (Chenagtsang 2020: s. 25).



Şekil 17. Burun ve Ucu (Chenagtsang 2020: s. 25).

Çantoha Alanı

EUy. *çanto* 'çantoha' olarak ifade edilen terim hakkında çeşitli görüşler vardır. Kara-Zieme *chan-rdo* 'sıcak bölge' kelimesine dayanarak Skr. *caṇḍa* 'ısı hissi' kelimesiyle bağlantı kurar. Ayrıca Monier Williams 236b'deki Skr. *caṇḍa+oha* ifadesini zikreder (Kara-Zieme 1976: s. 33). Gray ise kelimenin Sanskritçe olmadığını, Tibetçeden çevrildiğini ifade eder. Kelimenin etimolojisinin açık olmadığını belirten Gray, kelimenin Apabhraṁśa diyalektinden gelebileceğini belirtmekle birlikte Sanskritçe *chanda* 'hoş, çekici' ve *chandas* 'arzu, özlem' ile bağlantılı olma olasığını da belirtir (2007: s. 374-375). Çanto alanı, Bodhisattva aşamalarından biri olan Skr. *abhimukhī* 'yüzleşme alanı' ile ilişkilidir (Gray 2007: s. 374). "Bu Bodhisattva alanı 'kirliliğin ve temizliğin üstündeki bilgeliğin yolunu açmak' anlamında olup görülmekte olan varlıkların muhteşem bilgisini ifade eder (Soothill-Hodous 1937: s. 47b, 288b). Bodhisattva alanının altıncısıdır (Edgerton 1953: s. 55a) ve *abhimukhī*, saṃsāra ya da nirvāṇa'ya tahammül etmeyen, kendisini hepsinin üstünde gören kişidir. Erdemi, bilgeliktir (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59)"; (Tokyürek 2019a: s. 306).

bo çanto erür (Kara-Zieme 1976: A56-57) Bu çantoha alandır.

Eski Uygurcada *çantoha* olarak gösterilen bu bölgenin damarları/organları ağız ve boğazdır. Bunlar aşağıda coğrafi bölgeleri, tanrıçaları ve tanrılarıyla birlikte verilmiştir.

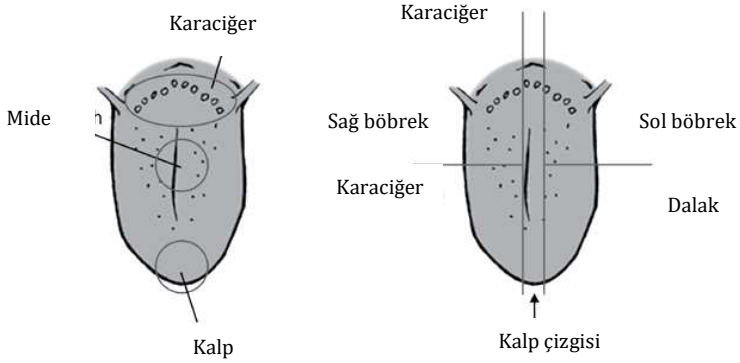
Ağız

EUy. *agız* 'ağız' kelimesi EUy. *kaliŋga atlıg orun* 'Kaliṅga', EUy. *subadira* 'Subhadrā' ve EUy. *şyamadivi* 'Śyāmādevī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

agız kaliŋga atlıg orunta subadira birle şyamadivi (Kara-Zieme 1976: A60) Ağız Kaliṅga denilen yerde Subhadrā ile Śyāmādevī'dir.

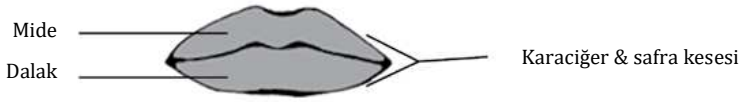
Gray'a göre Kaliṅga, Hindistan'ın doğu kıyısında, güneydeki Orissa'daki Puri'den Andhra Pradesh'teki Kṛiṣṇā Nehri'ne kadar uzanan bölgedir (2007: s. 331). Burası Bodhgaya'dan on iki yojana uzaklıkta Hastidhara bölgesinde (fillere sahip muhtemelen Hastinapura) bulunur. Pretalar ve Śyāmādevī ile Subhadrāguṇa'nın yaşadığı bir bölgedir. Vücutta kolona giden yoldan ağıza karşılık gelir (Boord 2005: s. 29). Kaliṅga'dan yani ağızdan rektuma bir damar geçer (Tsuda 1970: s. 241). Śyāmādevī, ağızda bulunan ve sarmal bağırsağın Subhadrā ile ilişkisini besleyen vākcakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 280). Tanrıça Śyāmādevī 'karanlık tanrıça' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamalar arasında ağızla ilgili olarak dil dışarı çıkarılır ve dört yöne hareket ettirilir. Tantrik uygulamaya göre bu eylem beyin rahatsızlıklarını iyileştirir. Tıp ilminde kalp bozuklukları, ince bağırsak rahatsızlıkları, üzüntü, depresyon, hafıza eksikliği gibi duygusal tıkanıklıkları ortadan kaldırır. Rüzgâr mizahını dengeler. Burada kalp hem kardiyovasküler organa hem de duygusal ve ruhsal kalbe atıfta bulunur. Depresyon, anksiyete veya diğer psiko-duygusal sorunlardan muzdarip insanlar için, dil egzersizi günlük, temel bir uygulama olmalıdır. Bu egzersiz aynı zamanda inme sonrası yapılacak önemli bir uygulamadır (Chenagtsang 2020: s. 27).



Şekil 18. Dil (Chenagtsang 2020: s. 26).

Bununla birlikte diğer bir yogik uygulamada ağız kapatılır ve zorla açılır. Bu uygulama da mide problemlerine ve karın ağrılarına iyi gelir. Tıp ilmine göre mide ve dalağı rahatlatır. Ayrıca ağız, karaciğer ve safra kesesinin sağlığını veya dengesizliğini gösterir (Chenagtsang 2020: s. 53).



Şekil 19. Dudaklar (Chenagtsang 2020: s. 53).

Boğaz

EUy. *tamgak* 'boğaz' kelimesi EUy. *lampaka atlıg orun* 'Lampāka', EUy. *vaçirapiraba* 'Vajraprabha (Vajrabhadra olmalı)' ve EUy. *subadiri* 'Subhadrā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *tamgak lampaka atlıg orunta vaçirapiraba birle subadiri bo çanto erür* (Kara-Zieme 1976: A59-60) Boğaz Lampāka denilen yerde Vajraprabha ile Subhadrā'dır. Burası Çanto'dur.

Lampāka bölgesi Gray'a göre, Celalabad'ın kuzeybatısında ve Kabil'in kuzeydoğusunda bir nehir vadisi etrafında kurulmuştur ve bugün Afganistan'daki modern Laghman bölgesine karşılık gelir (2007: s. 331). Ayrıca Lampāka, suyun kayaları dövdüğü, Türkistan topraklarının ötesindedir. Bölgenin adı, dağın kenarında bulunan sarkığın boyun şeklinde olmasından kaynaklıdır. Subhadrā ve Vajraprabha'nın ikametgâhı burasıdır ve vücutta mideye giden bir yolun bulunduğu boğaza karşılık gelir (Boord 2005: s. 29). Lampāka'dan yani boğazdan daima mideye bir damar geçer (Tsuda 1970: s. 241). Subhadrā, boğazda bulunan ve Vajrabhadra ile birlikte göbeği besleyen vākcakra tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 280). Ayrıca Tanrıça Subhadrā 'son derece iyi' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamada başın öne, arkaya, sağa, sola hareket ettirilmesi Tantrik anlayışta mide ve dalak enerjisine bağlı olarak karnın şişkinliğini dengeler. Tıp ilmine göre yaşamı sürdüren rüzgârı dengeler, baş ağrısını dindirir, migreni iyileştirir, hafızayı güçlendirir, zihni temizler, iç organları rahatlatır (Chenagtsang 2020: s. 29). Ayrıca diğer bir yogik uygulamada yine boyna masaj yapılmalı ve yana doğru gerilmelidir. Tantrik anlayışa göre bu mide problemlerine iyi gelir. Ayrıca boyundaki gerginliği rahatlatır, başağrısına yardım eder. Yükselen rüzgârı dengeler (Chenagtsang 2020: s. 55).

Upaçantoha Alanı

EUy. *upaçanto* 'upaçantoha', çantoha bölgesine yakın olarak tanımlanır ve bu *Upaçantoha* bölgesinin Bodhisattva alanı Skr. *sudurjayā* 'fethetmesi çok zor, yenilmez' alanıdır (Gray 2007: s. 375; English 2002: s. 275). Bodhi-

sattva alanının beşincisi olan *sudurjayā*, 'elden gelen en büyük gayretin başı ya da zorlukların sonu' anlamında olup karanlığın aldatmasının ya da orta yolun bilgisizliğinin üstesinden gelmek olarak açıklanmaktadır (Soothill-Hodous 1937: s. 47b). "S*udurjayā*, olumsuz düşüncelerden uzak durmayı ve zorlukları engelleyip olgun olmayı, ifade eder. Kişi dört asil gerçeği uygular. Bodhisattva'nın Mara'nın güçlerinden kurtulmak için yaptığı tahammülü ifade eder. Erdemi, yoğunlaşmaktır (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59)"; (Tokyürek 2019a: s. 306).

> *bo upaçanto* (Kara-Zieme 1976: A63) Bu upaçantoha'dır.

Upaçantoha olarak gösterilen bu bölgenin damarları/organları kalp ve penistir.

Kalp

EUy. *yürek* 'kalp' kelimesi *kançi atlıg orun* 'Kāñci', *mahabairava* 'Mahābhairava' ve *hayakarni* 'Hayakarṇā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *yürek kançi atlıg orunta mahabairava birle hayakarni* (Kara-Zieme 1976: A60-62) 'Kalp Kāñci denilen yerde Mahābhairava ile Hayakarṇā'dır.

Gray, Kāñcī bölgesini bir zamanlar Conjeeveram olarak adlandırılan ve şimdi Tamil Nadu'da tekrar Kanchipuram diye bilinen tanınmış bir şehir şeklinde gösterir (2007: s. 331). Kāñcī'dan eski bir rehber, Türkistandan on iki yojana mesafede, kalp şeklinde büyük bir kayanın bulunduğu Kāñci bölgesini işaret eder. Ancak mevcut görüş, bu şehri Madras'tan çok uzak olmayan modern Kanchipuram ile tanımlar ve burada bütün insanların bilgeliğe sahip olduğu söylenir. Hayakarṇi ile Mahābhairava'nın ikametgâhıdır ve vücuttaki yeri dışkıların giderilmesini sağlayan kanalların bulunduğu kalptir (Boord 2005: s. 29). Kāñci kalp damarıdır ve bu dışkı taşır (Tsuda 1970: s. 241). Kalpte bulunan vākcakra'nın tanrıçası/kanalı olan Hayakarṇā, Mahābhairava ile birlikte dışkıyı besler (Dachille 2015: s. 282). Tanrıça Hayakarṇā 'at kulakları' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamada öne doğru eğilinmeli ve tüm gövde döndürülerek kalp yılan gibi hareket ettirilmelidir, sonra gövde öne doğru sallanmalı, kalça kaldırılıp aşağı indirilmelidir. Bu uygulama Tantrik anlayışa göre kabızlık ve zor idrara çıkma için iyidir. Ayrıca iç organların gerginliğini rahatlatır (Chenagtsang 2020: s. 57).

Penis

EUy. *kizlek orun* 'kasık bölgesi, penis' kelimesi *himalaya atlıg orun* 'Himālaya', *virupakşi* 'Virūpākṣa' ve *kaganani* 'Khagānanā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *kizlek orun himalaya atlıg orunta virupakşi birle kaganani bo upaçanto bo orun kızıl öŋlüg til tilgeni erür* (Kara-Zieme 1976: A62-65) Kasık bölgesi/penis Himālaya denilen yerde Virūpākṣa ile Khagānanā'dır. Bu Upaçanto bölgesi kızıl renkli dil tekerleğidir.

Himālaya bölgesinde, dünyanın sularının (Hint yarımadası) aktığı kutsal dağ Kailash'ın bulunduğu yerdir. Orada, Anavatapta Gölü kıyısında, Jambudvīpa'nın da adının kökeni olan jambu ağaçları bulunur. Yirmi dört kutsal yer arasındaki Kailash Dağı, muhtemelen en ünlüsüdür ve tüm okulların tercih ettiği hac yeridir. Hindular arasında Śiva'nın kutsal ikametgâhı olarak bilinen bu dağ, Budistlerin ve Budist olmayanların kitaplarında sayısız efsane ve mucizeye konu olmuştur. Güneyinde bir filin ağzından İndus'a bağlanan Sutlej nehri, doğuda bir atın ağzından Brahmaputra, batıda boğanın (veya tavus kuşunun) ağzından Gogra ve Ganj nehrine bağlanan Karnali ortaya çıkarken kuzeye doğru da aslanın ağzından büyük İndus nehri akar. Ḍākinī Khagānanā ve Virūpākṣa burada yaşar ve bunların vücuttaki yerleri penistir. O noktadan gelen ince bir yol, enerjiyi saç çizgisinin merkezine taşır (Boord 2005: s. 29-30). Himālaya'dan yani penisten saçın ayrılma noktasına bir damar gider (Tsuda 1970: s. 241). Khagānanā, Virūpākṣa ile ilişkili kılları besleyen peniste bulunan vākcakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 284). Gizli yer ya da erillik organı Guru Heruka'nın bedenini simgelerken üçgen şeklinde ve ateş maṇḍalası olarak gösterilir (Gyatso 1997: s. 40). Tanrıça Khagānanā da 'kuş yüzü' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamada uyluklar tutulmalı, bacaklar kaldırılıp genişçe uzatılmalı ve ardından bacaklar içeri çekilmelidir. Tantrik anlayışa göre bu uygulama bıngıldak problemlerine iyi gelir. Ayrıca bu uygulama alçalan rüzgârın engelini kaldırır, düşük atılımları düzenler (Chenagtsang 2020: s. 59).

Cinsel yogik uygulamalarında bir ritüelde kepçe ile bir ocak kullanılır ve bunlar metaforik olarak eril organ olan vajra (yani penis) ve dişil organ olan bhaga (yani vajina)'dır (Sugiki 2016: s. 175). Bu konuda Guhyasamāja-tantra ve diğerleri gibi erken dönem Budist Tantraları, cinsel yoganın fiziksel uygulaması da dâhil olmak üzere cinsel maddeleri kullanan birçok uygulamayı öğretir. Psikosomatik ateş kurbanının belirli uygulama-

ları, bir erkek uygulayıcı ile kadın eş/eşler arasında fiziksel bir cinsel yoga uygulaması olarak da gerçekleştirilir. Bu uygulamalarda, bedensel maddeler ve penis sırasıyla berrak tereyağı ve onu sunmak için bir kepçe ile eşitlenir ve kadının vajinası bir ocak veya kurbanlık zemin olarak kabul edilir. Bu uygulama Eski Brahmanizm'de ortaya çıkar. Bṛhadāraṇyakopaniṣad'a göre; 'İnsanın özü menidir. Prajāpati yani yaratan kendi kendine şöyle düşünür: "Şimdi, neden bu meni için bir temel hazırlamıyorum?". Böylece kadını yaratır ve onu yarattıktan sonra onunla cinsel ilişkiye girer. Bu nedenle bir erkek, bir kadınla ilişki kurmalıdır. Prajāpati, Soma'ya yani meniyi boşaltmak için penisi bastırmak için uzatılmış taşı kendisinden uzatır. Kadının vulvası/vajinası kurbanlık zemindir, onun kasık kılı kutsaldır. Bu bilgilerle cinsel ilişkiye giren bir erkek pek çok mutluluk elde eder. Bṛhadāraṇyakopaniṣad'da, cinsel ilişki yaratanın yaratıcı eyleminden türetilen bir zorunluluk olarak açıklanır, soma kurbanı Brahmanik ateş yakma ritüeli ile aynı anlama sahiptir. Bu ritüelin Budist versiyonları somatik ateş kurbanı, yeniden doğan erkeklerin Brahmanik dharma'yı yerine getirmesi için tasarlanmamıştır. Bunun yerine Budist Tantrikaların meditasyon yoluyla tanrılara adak sunmaları amaçlanmıştır. Fakat bazı uygulamalarda fiziksel cinselliğin de olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde Budist Tantracılar cinsel pratikleri içselleştirir ve çeşitli ritürellerde kullanırlar. Genellikle bu tür içselleştirilmiş cinsel uygulamalar, eşleri kanallarla belirli bir cakrada ve/veya erkek uygulayıcıların vücudundaki yogik ince ateşiyle eşitler. Psikosomatik ateş sunusunda bir sunu kepçesi metaforik olarak penisi ve ocak metaforu da vajina olarak gösterir (Sugiki 2016: s. 171-172).

Beden Cakrası: Kāyacakra

EUy. *etöz tilgen* 'beden tekerleği, kāyacakra' olarak gösterilen beden cakrası, yeraltının sekiz bölgesiyle ilgilidir. Maṇḍalanın ya da bedenin en dışındaki eşmerkezli daire, okyanuslarla çevrili dünyanın yüzeyinde var olduğu anlaşılan beden cakrasıdır. Bu, beyaz olarak görselleştirilir ve beyaz tekerlek ile çevrilidir. Orada yaşayan tanrıçalar, yeraltı dünyasında yaşayan tanrıçaların cemaatini veya cehennemini ifade ederler (English 2002: s. 188-189). Ayrıca beden cakrası, *pātālavāsinī* 'yer altında yaşayan kadın' şeklinde de isimlendirilir (Sugiki 2003: s. 169).

Cakrasaṃvara ve Eski Uygurca metinlerden hareketle bedendeki beden cakrasının organlarını genital organ, anüs, iki uyluk, iki baldır, on altı parmak, topuk, dört başparmak ve diz olarak sıralamak mümkündür.

Bu organ ya da damarların her biri bir coğrafi alanı, bir tanrıça ve bir tanrıyla bağlantılıdır.

Bununla birlikte bu beden cakrasında bulunan damar, tanrıça ve tanrılar bir sitede bulunmaktadır. Bu siteler, Cakrasaṃvara Tantra metnine göre Melāpaka, Upamelāpaka, Śmaśāna ve Upaśmaśāna'dan meydana gelir (Gray 2007: s. 374). Aynı şekilde Uygurca metinde de bu cakra Melāpaka, Upamelāpaka, Śmaśāna ve Upaśmaśāna'dan oluşur.

Melāpaka

EUy. *milapaka kuvranmak* 'Melāpaka, toplanma alanı' olan terim, Skr. *Melāpaka* 'toplanma alanı' anlamındadır (Gray 2007: s. 396) ve Bodhisattva alanı olan Skr. *dūraṅgamā* 'heryere ulaşan, uzağa giden' ile ilişkilidir (Gray 2007: s. 375; English 2002: s. 277). Bu Bodhisattva alanı 'uzaklara ilerleme, başkalarını kurtarmak için kendi fikirlerinin üstüne çıkma' olarak ifade edilir ve ilerleme durumu, iki taşıtın yollarının üstüne yükselme durumu olarak da açıklanır. Bodhisattva bhūmi alanının yedincidir (Soothill-Hodous 1937: s. 47b). "*Dūraṅgamā*, 'mükemmel ustalık' anlamında olup başkalarına yardımı esas alır. Bodhisattva herkesi kurtarmak için çaba harcar. Erdemi, doğru uygulamadır (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59)"; (Tokyürek 2019a: s. 307).

> *bo milapaka kuvranmak erür* (Kara-Zieme 1976: A68) Bu Melāpaka, toplanma alanıdır.

Melāpaka toplanma yerinin organları genital organlar ve anüstür.

Genital Organ

EUy. *öŋdün yol* 'genital organ' kelimesi EUy. *prėdapuri atlıg orun* 'Pretapurī', EUy. *mahabalė* 'Mahābala' ve EUy. *çakiravėgi* 'Cakravegā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *öŋdün yol prėdapuri atlıg orunta mahabalė birle çakiravėgi* (Kara-Zieme 1976: A65-67) Genital organlar Pretapurī denilen yerde Mahābala ile Cakravegā'dır.

Bu-ston Pretapurī bölgesini Tibet'in Pu-hrangs bölgesi olarak gösterir ve burada 'bir vadinin ortasında, iri bir adam büyüklüğünde bir taş liṅga vardır. Dibinde bir kaplıca yükselir.' açıklamasını yapar ve bazılarının burayı Çin olarak kabul ettiklerini belirtir (DS 57'den aktaran Gray 2007: s. 331). Pretapurī bölgesi Hindistan ve Tibet sınırında ıssız bir yerdir. Orada yiyecek, içecek bulmak zordur. Dağlarda kule şeklinde kayalar yükselir ve her yer uçurumdur. Patikalar kaygan ve düzensizdir ve sadece

meditasyon yeteneği en yüksek yoginler buraya çıkmak için cesaret edebilir. Cakravegā ve Mahābala'nın ikametgâhı olarak bilinir ve çatlaklarla karakterize edilmiş, doyumsuz bir arzu bölgesi olduğu için insan vücudunda vajina ile eşitlenir. Oradan geçen ince yollar, vücudun geri kalanına śleṣma 'üç hayati salgıdan biri olan balgam'ı taşır (Boord 2005: s. 30). Pretapurī'da yani genital organda olan damar balgamla ilişkilidir (Tsuda 1970: s. 241). Cakravegā, Mahābala ile bağlantılı balgamı besleyen ve peniste bulunan kāyacakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 284). Cakravegā 'tekerleğin hızı' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Dişil organı ifade eden bu bölge aynı zamanda Eski Uygurca metinlerde *baga* 'vajina', Skr. *bhaga* 'vajina' kelimesiyle karşılanır.

> *ögnüŋ agızca kirip bagasıntın ünüp* (Kara-Zieme 1976: J21-23) Annenin ağzından girip vajinasından çıkıp

Dişil organla ilgili açıklama için ayrıca penis bölümüne bakılmalıdır.

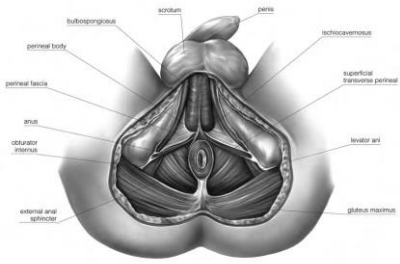
Anüs

EUy. *kėdin yol* 'anüs' kelimesi EUy. *kirihatiwa atlıg orun* 'Gṛhadevata', EUy. *ratnavaçira* 'Ratnavajra' ve EUy. *kantarohi* 'Khaṇḍarohā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

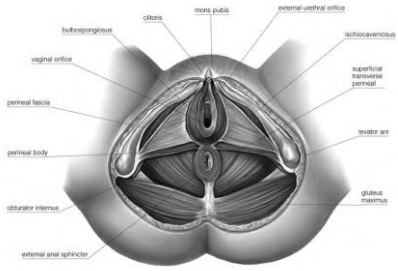
> *kėdin yol kirihatiwa atlıg orunta ratnavaçira birle kantarohi bo milapaka kuvranmak erür* (Kara-Zieme 1976: A66-68) Anüs Grihadeva denilen yerde Ratnavajra ile Khaṇḍarohā'dır. Burası Melāpaka, toplanma yeridir.

Gray'a göre Gṛhadevata 'ev tanrısı' anlamındaki bu kelime, bilinen hiçbir yere karşılık gelmezken (2007: s. 330) Bu-ston 'Hotan'da kahverengi bir söğüt korusunda kalp benzeri bir liṅganın adını taşıyan bir uygulama yeri' olduğunu iddia eder (DS 57'den aktaran Gray 2007: s. 330). Tanrı'nın ikametgâhı olan Gṛhadevatā, Hotan'da piramit şeklindeki kutsal bir kayada oluşmuş söğüt ağaçlarından bir çardaktır. Khaṇḍarohā ve Ratnavajra'nın ikametgâhıdır ve vücutta anüs ile tanımlanır. Bu bölgeden gelen ince yollar cerahatli maddeyi vücuttan atmaya hizmet eder (Boord 2005: s. 30). Gṛhadevata'da yani rektumda/anüste bulunan irini besler (Tsuda 1970: s. 241). Khaṇḍarohā, anüste bulunan ve Ratnavajra ile ilişkili irini besleyen kāyacakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: 283). Tanrıça Khaṇḍarohā kelimesinin tam anlamı bilinmese de Skr. *khaṇḍa* 'kırık, yarık, parça' ve Skr. *roha* 'yükselen, yüksek' kelimelerinden oluştuğu Tibetçe *dum skyes ma* ifadesinden anlaşılmaktadır (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamada anüs, anal sfinkter kası daraltılır ve Tantrik anlayışta mide krampları için iyi gelir. Tıp ilmine göre metabolik ısıyı artırır, balgam mizahını uyarır ve alçalan rüzgârı dengeler. Kadınlarda âdet sorunları ve yumurtalık kistlerine, erkeklerde prostata yardımcı olur. Yaşlılarda idrar kaçırmayı engeller (Chenagtsang 2020: s. 61).



Şekil 20. Erkek Anüsü (Chenagtsang 2020: s. 62).



Şekil 21. Kadın Anüsü (Chenagtsang 2020: s. 63).

Upamelāpaka

EUy. *upamėlapaka yakınkı kuvranmak* 'Upamelāpaka, yakın toplanma alanı' olan terim 'ikincil toplanma alanı' anlamındadır ve Bodhisattva alanı olan Skr. *acalā* 'sarsılmaz, sabit' ile ilişkilidir (Gray 2007: s. 376; English 2002: s. 277). Sekizinci Bodhisattva alanı olan *acalā* "devinimsiz, durağan, orta yol gerçeğinde yer alma, hiçbir şeye üzülmeme' anlamlarında olup kımıldamadan sakinliğe girmeyi ifade eder. (Soothill-Hodous 1937: s. 47b; Edgerton 1953: s. 6b). '*Acalā*, yeniden doğma yerini seçebilir. Burada çeşitli varlık şekilleri ortaya çıkar. Erdemi, bodhi ve mutluluk yeminidir (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59)"; (Tokyürek 2019a: s. 307).

> *upamėlapaka yakınkı kuvranmak erür* (Kara-Zieme 1976: A72-73) Upamelāpaka, yakın toplanma alanıdır.

Upamelāpaka alanının organları/damarları iki uyluk ve iki baldırdır.

İki Uyluk

EUy. *iki udluk* 'iki uyluk' ifadesi EUy. *soyuraşdira atlıg orun* 'Saurāṣṭra', EUy. *hayangirwa* 'Hayagrīva' ve EUy. *şondini* 'Śauṇḍinī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *iki udluk soyuraşdira atlıg orunta hayangirwa birle şondini* (Kara-Zieme 1976: A69-70) İki baldır Saurāṣṭra denilen yerde Hayagrīva ile Śauṇḍinī'dir.

Gray'a göre Saurāṣṭra, Batı Hindistan'da Gujarat'taki Kathiawar yarımadasına eşdeğer bir bölgedir (2007: s. 330). Bu bölge çok güzel bir yerdir. Bazıları burayı Varanasi ile özdeşleştirirken diğerleri Türkistan'daki Bumu şehri ile tanımlar. Bu bölgedeki topraklar, üzerinde inşa edilen her şeyi destekler ve güçlü kılar. Bu nedenle vücut içinde gövdeyi taşımaya hizmet eden güçlü uyluklarla eşittir. Śauṇḍinī ve Hayagrīva'nın ikametgâhıdır ve vücuttaki kan taşıyan kanalların toplandığı bölgedir (Boord 2005: s. 30). Saurāṣṭra'dan yani iki uyluktan daima kan taşıyan bir damar geçer (Tsuda 1970: s. 241). Hayagrīva, uyluklarda bulunan kāyacakra'nın tanrıçası/kanalı olan Śauṇḍinī tarafından beslenen kan ile ilişkilidir. Śauṇḍinī, Hayagrīva ile bağlantılı olan kanı besler ve uyluklarda bulunan kāyacakra'nın tanrıçası/kanallarıdır (Dachille 2015: s. 282). Tanrıça Śauṇḍinī 'bardan sorumlu kadın' anlamında olup Tibetçe çeviri olan *chang 'tshong ma*, 'bira satan kadın'da yansıtıldığı gibi, alkollü içecekler üreten veya satan bir kadına atıfta bulunur (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamada uyluklara kuvvetli masaj yapılmalıdır. Bu eylem Tantrik anlayışta kan problemlerini yatıştırır. Tıp ilminde sıcak tabiatlı hastalıkları iyileştirir, safrayı dengeler, dolaşımı uyarır, bağışıklık sistemini güçlendirir ve vücudu korur (Chenagtsang 2020: s. 71).

İki Baldır

EUy. *iki baltır* 'iki baldır' ifadesi EUy. *suvarnadivipa atlıg orun* 'Suvarṇadvīpa', EUy. *akaşagarbė* 'Ākāśagarbha' ve EUy. *çakiravarmini* 'Cakravarmiṇī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *iki baltır suvarnadivipa atlıg orunta akaşagarbė birle çakiravarmini upamėlapaka yakınkı kuvranmak erür* (Kara-Zieme 1976: A70-73) İki baldır Suvarṇadvīpa denilen yerde Ākāśagarbha ile Cakravarmiṇī'dir. Upamelāpaka yakınındaki toplanma yeridir.

Sircar, Suvarṇadvīpa için "'altın ada' anlamını verir, Hint edebiyatında ünlüdür ve genellikle Güneydoğu Asya'da bulunur" (Sircar 1971: 23'ten aktaran Gray 2007: s. 330) açıklamasında bulunurken Bu-ston ise burası için sadece 'altın ada, kralın küçük adası' açıklamasını yapar (DS 57'den aktaran Gray 2007: s. 330). Suvarṇadvīpa, bazılarının Çin'in görkemli kralı Maṇicūḍa'nın ülkesi ile özdeşleştirdiği Hindistan'ın doğusunda bulunan Sumatra adasıdır. Kişinin refahı o yerde büyük ölçüde arttığı söylenir. Cakravarmiṇī ve Ākāśagarbha'nın ikametgâhıdır. Vücuttaki yeri terleme yollarının bulunduğu baldırlardır (Boord 2005: s. 30-31). Suvarṇadvīpa'dan yani iki baldırdan ter taşıyan damar geçer (Tsuda 1970: s. 241). Cakravarmiṇī, baldırlarda bulunan ve Ākāśagarbha ile bağlantılı teri

besleyen kāyacakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 283). Tanrıça Cakravarmiṇī 'tekerlek silahlı' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Yogik uygulamada da baldırlara masaj yapılmalıdır. Bu eylem Tantrik anlayışa göre rüzgârı yatıştırır. Tıp ilmine göre böbrekleri dengeler, kalbi açar, korkuyu uzaklaştırır, kötü rüyaları engeller, panik ataklara iyi gelir (Chenagtsang 2020: s. 69).

Śmaśāna Alanı

EUy. *şimaşan* 'Śmaśāna' olarak ifade edilen terim, 'mezarlık alanı' anlamında olup Bodhisattva alanı olan Skr. *sādhumatī* 'başarmış' ile bağlantılıdır (Gray 2007: s. 375). "Dokuzuncu Bodhisattva alanı olan *sādhumatī* 'en iyi şekilde ayırt etme bilgisi, kurtarmanın nerede ve nasıl olacağını bilme ve on güce sahip olma' anlamındadır (Soothill-Hodous 1937: s. 47b, 369a). Bu alan sınırlamasız, özgür bir şekilde dharma bilgisine tamamıyla girmek olarak da gösterilmektedir. *Sādhumatī*, Bodhisattva dört *pratisaṃvid* bilgiyi elde eder. Erdemi güçtür (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59)"; (Tokyürek 2019a: s. 307).

> *bo şimaşan erür* (Kara-Zieme 1976: A76-77) Bu Śmaśāna'dır.

Śmaśāna alanının organları/damarları on altı parmak ve topuktur.

On Altı Parmak

EUy. *altı yėgirmi eŋrek* 'on altı parmak' ifadesi EUy. *nagara atlıg orun* 'Nāgara', EUy. *şirihėruka* 'Śrī Heruka' ve EUy. *suviri* 'Suvīrā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *altı yėgirmi eŋrek nagara atlıg orunta şirihėruka birle suviri* (Kara-Zieme 1976: A73-74) On altı parmak Nāgara denilen yerde Śrī Heruka ile Suvīrā'dır.

Nāgara veya Nāgarahāra, Kuzeybatı'da Afganistan'daki modern Celalabad'ı kapsayan bir bölge olarak taımlanır (Sircar 1971: 293'ten aktaran Gray 2007: s. 330). Nāgara, bazıları Sri Lanka'da rākṣasa şehri olduğunu söylerken bazıları ise burayı Hindistan ve Keşmir sınırında bir yer olarak tanımlar. Yer, bir nāga kralının beş katlı başlığına benzeyen bir kaya çıkıntısı ile göstermiş ve bu nedenden dolayı da ayakta çıkıntı oluşturan beş parmak ile ilişkilendirilmiştir. Suvīrā ve Marari'nin ikametgâhıdır ve ayak parmaklarından geçen yollar yağ taşır (Boord 2005: s. 31; Tsuda 1970: s. 241-242).

Suvīrā, el ve ayak parmaklarında bulunan ve Heruka ile bağlantılı yağları besleyen kāya cakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 283). Tanrıça Suvīrā 'mükemmel kadın kahraman' anlamındadır (Gray 2007: s. 178).

Konuyla ilgili olarak Cakrasaṃvara metninde Heruka ile ilgili ritüellerde özellikle işaret parmağı önemlidir. Śri Heruka'yı ifade eden bir mantrayla, onun kafasının yerine et içermeyen bir kafatası yapılıp işaret parmağının ucuyla o ovulursa kan çekilir, sol işaret parmağı ile ovulduğunda kan tekrar geri döner. Mantra ile büyülenen kafatasına yumruk vurulduğunda Heruka'nın ismini söyleyen kişinin başı ağrır (Gray 2007: s. 210-211). Bir ritüel yağı ile parmaklarda bulunan bedene yağ taşıyan yağ damarları birbiriyle bağlantılı olsa gerektir. Parmaklar yedinci ve en yüksek beden olan ilahi beden ile de ilişkilidir. Bu bedende, içteki ilahi olanın kıvılcımıyla ilişki kurulur. Bu enerji sayesinde yaşamlarımızda tanrının varlığı ve birliği derinden hissedilir. Bu ilahi bedenin yeri ayak ve el parlaklarının ucudur. Bu cakranın işlevi şifalı enerjileri ortaya çıkarmaktır. El ve ayak sağlığını etkiler (Paulson 1993: s. 83). Parmak uçları enerji gönderme yolu olarak da kabul edilmektedir (Paulson 1993: s. 92). Cakralardan enerji akışını teşvik etmek için ayak ve el parmaklarına masaj yapılır (Paulson 1993: s. 103).

Topuk/Ayak Bilekleri

EUy. *topık* 'topuk, ayak bilekleri' kelimesi EUy. *sintu atlıg orun* 'Sindhu', EUy. *padmanarta* 'Padmanarteśvara', EUy. *mahabali*'Mahābalā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

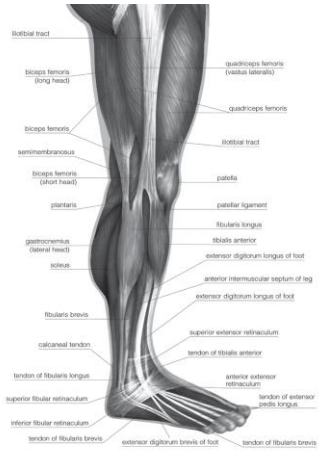
> *topık sintu atlıg orunta padmanarta işvari birle mahabali bo şimaşan erür* (Kara-Zieme 1976: A75-77) Topuk Sindhu denilen yerde Padmanarteśvara ile Mahābalā'dır. Burası Śmaśāna'dır.

Sindhu, şu anda güney Pakistan'da bulunan ve İndus nehrini çevreleyen bir eyalettir (Gray 2007: s. 330). Burası, Jalandhara ve Türkistan bölgesini bölen İndus vadisinin eski adıdır. Birçok ḍākinī'nin evi olarak ünlenmiştir ve Mahābalā ile Padmanarteśvara'nın ikametgâhıdır. Vücuttaki yeri gözyaşı taşıyan ayağın üst kısmıdır (Boord 2005: s. 31). Sindhu'dan yani topuktan gözyaşı salgısını taşıyan damar geçer (Tsuda 1970: s. 242). Mahābalā, Padmanarteśvara ile ilişkili olan gözyaşlarını besleyen kāyacakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 283).

Mahābalā 'büyük güç' anlamında olup dört acımasız tanrıça arasında sayılır ve bunlar Takkirāja, Nīladanda, Mahābalā ve Acalanātha olarak açıklanmalıdır. Bu tanrıçaların ilk üçü beyaz, yeşil ve kırmızıdır ve dör-

düncüsünün rengi ise mavi ve kırmızıdır. Tırtıklı dişleri olan sert yüzleri, kafatası çelenkleri ve sağ bacakları uzatılmış şekildedir. Dört Māra'ya basıyor olarak resmedilir ve bunlar insan kemiği süslemeleriyle korkunç bir görünüme sahiptirler. Parlak ışıkla parıldayan öfkelerinde, kendi ışık eşleri tarafından kucaklanmışlardır. Şiddetli bakışlarla bakarlar ve altı ellerinden ikisiyle alınlarında zafer mudrāsını oluştururlar. Kalan dört ellerinde sırasıyla bir tokmak, sopa, dirgen, kılıç, çan, kafatası ve işaret parmağını sallayarak kaplan derisi tutarlar. Üç gözleri ve şiddetli bakışları vardır (Gray 2007: s. 295). Topuk cakrası taç cakrasıyla ilişkilidir yani taç cakranın etrafındaki halka, topuk cakraların etrafındaki halka ile eşleşir. Topukların ortasında taca karşılık gelen bir cakra vardır. Bu cakralar ruhsal deneyimleri ve farkındalığı temel almak ve onları kullanılabilir kılmaktır. Hem taç hem de topuk cakra açıksa baş gökte, ayak yerdedir. Burada dünyanın göğün bir parçası olduğu hatırlanmalıdır. Topuk cakrasının etrafındaki halka dünyevi âlemde tezahür ettiği şekliyle kozmik güç ve enerjiyle ilgilidir (Paulson 1993: s. 139).

Yogik uygulamada ayak bilekleri kuvvetlice ovulmalı ve masaj yapılmalıdır. Tantrik anlayışta bu eylem bel ağrılarını iyileştirir. Tıp ilmine göre böbreklere ve eklem ağrılarına iyi gelir, âdeti düzenler. Ayak bileklerinde birçok önemli akupunktur ve yakı noktası vardır. Bu noktaları uyarmak için ayak bileklerinin ön, arka ve yan taraflarındaki tüm bölgelerine masaj yapılmalıdır (Chenagtsang 2020: s. 65).



Şekil 22. Topuk, Uyluk ve Baldır Bölgesi (Chenagtsang 2020: s. 66).

Upaśmaśāna Alanı

EUy. *upaşimaşan* 'Upaśmaśāna' olarak ifade edilen alan, 'yardımcı mezar alanı' (Gray 2007: s. 393) ve 'ölü yakma yeri' (English 2002: s. 277) olarak tanımlanmakla birlikte bu alan 'gerçeğin bulutu' anlamındaki Skr. *dharmameghā* Bodhisattva alanıyla ilişkilidir (Gray 2007: s. 375). "*Dharmameghā* 'Dharma bulutunun bereketli gücüne ulaşmak' anlamındadır ve Budizm'in bereketli bulutu olarak gösterilir. Dharma bulutlarındaki tatlı çiy taneleri her yere düştüğü zaman onuncu Bodhisattva alanı ortaya çıkar (Soothill-Hodous 1937: s. 274a, 47b). Ayrıca Dharma ile bütün varlıklara fayda sağlamak, tarafsız olarak bütün canlıların üzerine bereketli yağmur damlalarının yani dharmanın düşmesini sağlamak olarak tanımlanır. Onuncu Bodhisattva alanıdır (Edgerton 1953: s. 280b). Skr. *dharmamegha*, başlangıçtan bu zamana kadar bilgeliği uygulama olarak ifade edilir. Erdemi, bilgeliktir (ER, Bodhisattva Paty II, s. 265-269; Buswell 2003: s. 59)"; (Tokyürek 2019a: s. 308).

> *bo upaşimaşan sın suburganlar yürüŋ öŋlüg etöz tilgeni yėr altınınta yorıdaçı erür* (Kara-Zieme 1976: A80-82) Bu Upaśmaśāna mezarlıklar[2] beyaz renkli beden cakrası yer altında hareket eder.

Bu alanın organları, ayak ve el başparmakları ile dizlerdir.

Dört Başparmak

EUy. *tört ulug eŋrek* 'dört başparmağı' ifadesi EUy. *maru atlıg orun* 'Maru', EUy. *vayroçana* 'Vairocana' ve EUy. *çakravartini* 'Cakravārtinī' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *tört ulug eŋrek maru atlıg orunta vayroçana birle çakravartini* (Kara-Zieme 1976: A77-78) Dört başparmağı Maru denilen yerde Vairocana ile Cakravārtinī'dır.

Maru bölgesi Sincar'a göre Rajasthan'ın Jodhpur bölgesindeki modern Marwar'ı içerirken aynı zamanda Gujarat'ın kuzeybatı bölümünü de kapsar (Sircar 1971: 97'den aktaran Gray 2007: s. 330). Bu-ston ise burayı Himalayalar'ın Hint eteklerinde, çağdaş Himachal Pradesh'teki bir bölgeyle özdeşleştirir ve burası için 'Jalandara'nın hemen kuzeyinde bir mağarada bir taş yoni var', açıklamasını yapar (DS 57'den aktaran Gray 2007: s. 330). Maru, Jalandhara'nın kuzeyinde yer alan kayalık mağaraların bulunduğu bir alandır. O yerde meditasyon yapmayı yeğleyen yoginler oraya aşağıdan ulaşamazlar, yukarıdan ip ile inerek ulaşırlar. Cakravārtinī ile Vairocana'nın ikametgâhıdır ve vücuttaki yeri başparmaktır. Oradan geçen yollar vücutta tükürükle bağlantılıdır (Boord 2005: s. 31). Maru'dan yani

başparmaklardan tükürük taşıyan damarlar geçer (Tsuda 1970: s. 242). Ayrıca başparmak ve ayak başparmağında bulunan kāyacakra'nın Cakravārtinī, Vairocana ile ilişkili balgamı besleyen tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 282).

Başparmaklar ve özellikle el başparmakları mudrā uygulamalarında kullanılır ve diğer parmaklarla çeşitli mudrālar yapılır. Örneğin *Samayoga Tantra* metninde geçen bir uygulamada başparmak ve yüzük parmağı ile yapılan bir Tantra uygulaması önemli ve ilginçtir. Buna göre; 'büyük kan' denilen insan kanı, meni ve âdet kanından hazırlanır ve lotus kabına konulur. Bu 'büyük kan' gerçeklerin güçleriyle doğal olarak elde edilir ve bu büyük tutkudan kaynaklandığı için Vajrasattva ile ilişklendirilir. Bu kan, kâfur ve kırmızı sandal ağacıyla da karıştırılır ve beraberinde simya ile ilgili bir karışım elde edilir. Daha sonra başparmak ve yüzük parmak ile soma içeceği gibi bu kan tüketilir ve tanrıyla bütünleşen biri için bu her zaman başarıyla elde edilir (Gray 2007: s. 109-110). Ayrıca Cakrasaṃvara metninde de Cakrasaṃvara'yı kutsama sürecinde aday cinsel sıvıları başparmak ve yüzük parmak uçlarıyla yalamasına neden olan guruya atıfta bulunur (Gray 2007: s. 111). Aslında bu uygulama öğretinin tanrının nerede olduğunu göstermesi anlamına da gelir. Metnin devamında da zaten bununla ilgili açıklama bulunur (bk. Gray 2007: s. 211).

Diz

EUy. *tiz* 'diz' organı, EUy. *kuluda atlıg orun* 'Kulūṭa', EUy. *vaşirasatva* 'Vajrasattva' ve EUy. *mahavirya* 'Mahāvīryā' kelimeleriyle bağlantılıdır.

> *tiz kuluda atlıg orunta vaşirasatva birle mahavirya bo upaşimaşan sın supurganlar yürüŋ öŋlüg etöz tilgeni yèr altınınta yorıdaçı erür* (Kara-Zieme 1976: A78-82) Diz Kulūṭa denilen yerde Vajrasattva ile Mahāvīryā'dır. Burası Upaśmaśāna Stūpalardır[2]. Beyaz renkli vücut tekerleği yer altında hareket edecektir.

Kulatā, Gray'a göre Himachal Pradesh'teki Kulū bölgesindeki Beas Nehri'nin yukarısında yer almaktadır (2007: s. 330). Bu-ston ise Kulatā ile ilgili olarak Garzha'nın iç kesimlerindeki Kulū'da bir mağarada, bir çukura kazılmış bir siperde diz benzeri bir liṅga ve yoni taşının olduğu bir uygulama yerinden bahsetmektedir (DS 57'den aktaran Gray 2007: s. 330). Kulatā, Lahoul çevresi eteklerinde başka bir kayalık alandır. Yogin'in Mahāvīryā ve Vajrasattva'ya ibadet etmesi gereken huzurlu ve hoş bir iletişim yeri olduğu söylenir. Vücuttaki yeri yolların mukus ilettiği dizlerdir (Boord 2005: s. 31). Kulūṭa'dan yani dizlerden sümük/mukus damarları geçer (Tsuda 1970: s. 242). Mahāvīryā, dizde bulunan ve Vajrasattva ile

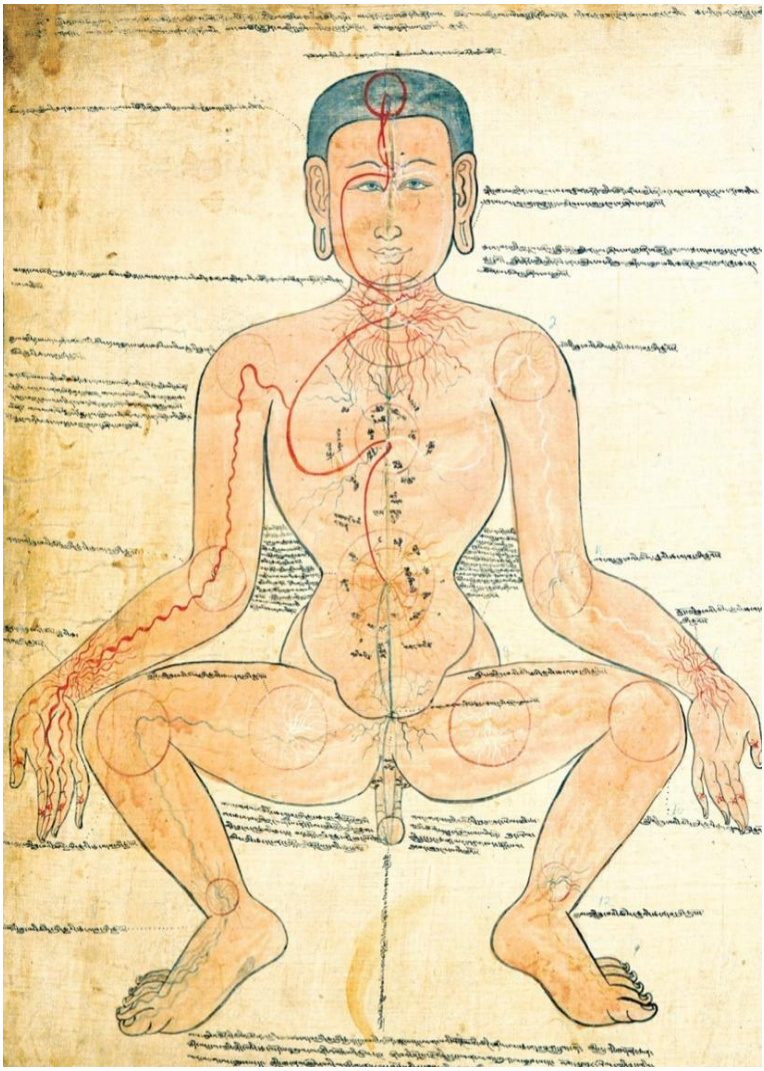
bağlantılı mukusu besleyen kāyacakra'nın tanrıçası/kanalıdır (Dachille 2015: s. 283).

Vajrasattva tezahür ettiğinde büyük ışık ve ateş üreterek tanrıları, yarı tanrıları, siddhaları dehşete düşürür. Bu ateş, kendini ve eşini damlalar hâlinde eriten bir tutkunun ateşidir ve Buddalar, bu damlaların māralar tarafından dünyanın dört bir yanına saçılacağını görürler. Şarkı aracılığıyla Vajrasattva'ya tutkusundan uyanmasını ve bunun olmasını engellemesini isterler. Bu, aynı zamanda cıvanın da kökeni olarak kabul edilir (Gyatso 2010: s. 516). Genel olarak su alanı babaya aitken ateş alanı anneye aittir. Deri, et ve kan anneden gelirken tendon, kemik iliği ve meninin babadan geldiği söylenir. Bu altı organın toplamı Vajrasattva tarafından söylendiği gibi piṇḍa yani bedeni oluşturur (Tsuda 1970: s. 221).

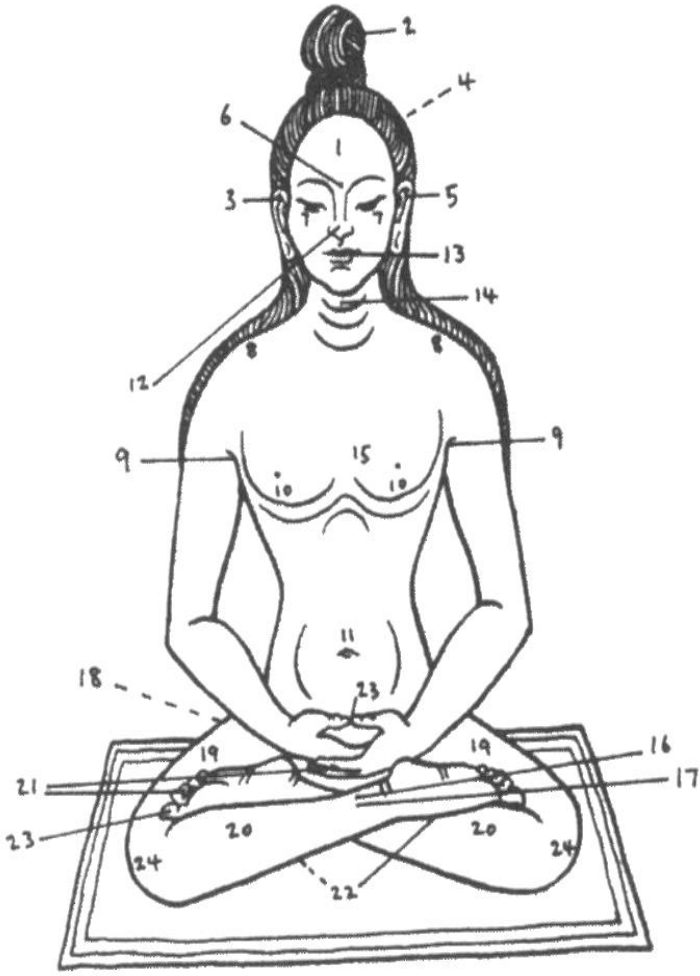
Tanrıça Mahāvīryā ise 'güçlü enerji' (English 2002: s. 261) anlamında olup doğru konuşmakla ilgilidir (Wayman 2009: s. 9). Mahāvīryā'nın Kulatā'da iki diz üzerinde olduğu kabul edilir (English 2002: s. 277). Üçüncü cakra, her iki dizin ortasında bulunur ve bu enerji noktası, kişisel güçle ve bu gücün içinde nasıl durulduğuyla ilgilidir. Cakrasaṃvara metninde kadın dizine dokunursa 'bitkinim' demektir (Gray 2007: s. 243). Dolayısıyla bu diz bölgesi bedenin güç dengesini oluşturmaktadır. Kişinin bedenindeki gücün varlığını ya da yokluğunu gösteren en önemli nokta dizlerdeki güçtür. Çünkü enerjinin bedene girdiği ilk yer ayaklar ve dizlerdir. Bu alanların açık olup olmadığını bilmek gerekir. Dizler ikincil güç kaynaklarıdır. Vücudun zıt taraflarıyla eşleşen ikincil cakralar, birbirlerinin yansımaları olarak zıt yönlerde dönerler. Sol ayak ve diz enerjisi sağın enerjisine zıt olarak aktığı sürece enerjinin hangi yönde yani saat yönünde veya saatin tersi yönde hareket edip etmediği önemli değildir (Bruyere 1994: s. 194). Diz ya da diz kapağı Budizm'de olduğu kadar Āyurvedik anlayışta da önemli cakra merkezlerinden biridir. Burada diz kapağının içinde ve dışında kalan girintiler tespit edilmelidir. Bu cakralar saygı gösterme, ilahi olana, kraliyete ve ruhani bir varlığa diz çökme ile de ilgilidir. Dizlerin esneklik durumu tüm vücudu etkiler ve bu nedenle de diz cakrası önemlidir (Paulson 1993: s. 142). Çünkü zayıf dizler, kişinin iradesi veya arzuları için duygusal destek eksikliğini de ifade eder (Paulson 1993: s. 80). Güçlü bir irade ve ruhun bedeni kullanmakla ilgili korku ve yetersizlik hissi gibi duygusal kaygıları vardır. Bu durumda cakraların bulunduğu dizlerin arkasına masaj yapılır ve enerjinin güzel ve sağlıklı bir şekilde dışarı aktarıldığı hayal edilmelidir (Paulson 1993: s. 100).

Yogik uygulamada 'kaplan kusması' şeklinde dizler üzerine oturulur, önce nefes tutulur, sonra verilir. Öne doğru eğilinir ve sırt kıvrılırken karın içeri çekilir. Bu eylem Tantrik anlayışa göre kanalların içindeki rüzgârları engeller. Tıp ilmine göre duyguları serbest bırakır, balgam mizah sorunlarına yardımcı olur. Karın ağrısı ve sindirim sorunlarına iyi gelir (Chenagtsang 2020: s. 75).

Aşağıdaki iki resim bedende bulunan damarları ve yirmi dört organın yerini göstermektedir.



Şekil 23. Bedendeki Damarların Dağılımı (Rominger 2013: s. 1).



Şekil 24. Beden Maṇḍalası, Yirmi Dört Organ (English 2002: s. 200).

Ayrıca yukarıdan beri yapılan tüm açıklamarı ve yukarıdaki resimde görülen numaralandırmaları aşağıdaki tabloda görmek mümkündür.

Maṇḍala Pozisyonu		Tanrıçalar / Damarlar	Yirmi Dört Site	On Yer / Bodhisattva bhūmi	Otuz yedi bodhipākṣika-dharma	Beden noktası	vīra
Zihin Cakrası Akşobhya							
1	D	Pracaṇḍā	Pullīramalaya	piṭha pramuditā	ṛddhipāda chanda	Baş	Tırnak ve diş
2	K	Caṇḍākṣī	Jālandhara		vīrya	Tepe/topuz	Baş ve beden kılları
3	B	Prabhāvatī	Oḍḍiyāna		mīmāṃsā	Sağ kulak	Deri ve kir
4	G	Mahānāsā	Arbuda		citta	Başın arkası	Et
5	GD	Vīramatī	Godāvarī	upapiṭha vimalā	indriya śraddhā	Sol kulak	Sinüs/ kas
6	GB	Kharvarī	Rāmeśvara		vīrya	Kaş arası	Kemik
7	KB	Laṇkeśvarī	Devīkoṭa		smṛti	İki göz	Böbrek
8	KD	Drumacchāyā	Mālava		samādhi	İki omuz	Kalp
Konuşma Cakrası Amitābha							
9	D	Airāvatī	Kāmarūpa	kṣetra prabhārī	İndriya prajñā	İki koltukaltı	Göz
10	K	Mahābhairavā	Oḍra		Bala Śraddhā	İki meme	Safra
11	B	Triśakuni	Vāyuvegā	upakṣetra arciṣmatī	vīrya	Göbek	Akciğer
12	G	Surābhakṣī	Kośala		smṛti	Burun ucu	Bağırsak
13	GD	Śyāmādevī	Kaliṅga	Chandoha abhimukti	samaḍhi	Ağız	Kıvrımlı bağırsak

14	GB	Subhadrā	Lampāka		prajñā	Boğaz	Mide
15	KB	Hayakarṇā	Kāñcī	Upachandoha sudurjayā	saṃbodhyaṅga samaḍhi	Kalp	Dışkı
16	KD	Khagānanā	Himālaya		vīrya	Penis	Saç parçası
Beden cakrası Vairocana							
17	D	Cakravegā	Pretāpurī	Melāpaka dūraṅgamā	saṃbodhyaṅga prīti	Genital organ	Balgam
18	K	Khaṇḍarohā	Gṛhadevatā		prasrabdhi	Anüs	İrin
19	B	Śauṇḍinī	Saurāṣṭra	Upamelāpaka acala	dharmapravicaya	Uyluklar	Kan
20	G	Cakravarmiṇī	Suvarṇadvīpa		smṛti	İncikler	Ter
21	GD	Suvīrā	Nagara	Ṣmaśāna sādhumati	upekṣā	Parmaklar	Yağ
22	GB	Mahābalā	Sindhu		Sekiz yol samyag-drṣṭi	Topuk	Gözyaşı
23	KB	Cakravārtinī	Maru	upaṣmaśāna dharmameghā	saṃkalpa	Başparmaklar	Balgam
24	KD	Mahāvīryā	Kulatā		vāk	İki diz	Sümük

Tablo 16. Tricakra ve Tanrıları (English 2002: s. 201).

Yemin Cakrası: Samayacakra

Samayacakra 'söz, yemin cakrası', merkezî tanrıçayı, taç tanrıçalarını ve dış tanrıları kapsar ve bu nedenle *mahasukracakra* 'büyük mutluluk çemberi' ile eş anlamlı olarak kullanılır. Bu sırada maṇḍala vajina (bhaga) olarak anılır ve lotus yaprakları ise bilgi çemberi (jnañacakra) olarak ayrılır (English 2002: s. 187). Samayacakra'nın sekiz tanrıçası 'kapıları ve köşeleri koruyan tanrıçalar' olarak tanımlanır (Dachille 2015: s. 220). Ayrıca *samayacakra* Amogasiddhi ile bağlantılıdır (Wayman 2009: s. 9).

> *taŋarıg tilgendeki divatalarnıŋ töpölerinte amogasidi burhan* (Kara-Zieme 1976: A134-135) Yemin tekerleğindeki Devatāların başında Amoghasiddhi Buddha

Aslında Samayacakra'da sekiz tanrıça bulunurken Mahasukracakra'da bulunan tanrıçalarla bu tanrıçalar bağlantılı olarak gösterilir ve böylece toplamda on üç tanrıdan bahsedilir. Bu on üç tanrı Abhisamayapañjikā metnine göre şöyle sıralanır. Ağız, sol burun deliği, anüs ve sağ burun deliği olan vücut kapılarında sırasıyla Kākāsyā gibi dört kapı bekçisi bulunur. Sağ kulak, sol kulak, sağ göz ve sol göz sırasıyla Yamadāḍhī gibi dört ḍākinī bulunur. Kalp, boğaz, göbek ve alın lotusu anterlerinde sırasıyla Ḍākinī gibi dört ḍākinī yer alır. Heruka ve Vārahī, merkez olarak bilinir (Sugiki 2003: s. 184). Samayacakra'nın sekiz ḍākinī'sinin yerleri vücudun sekiz kapısı olarak tanımlanır. Bunları Abhisamayavibhaṅga Ulūkāsyā, Śūkarāsyā, Yamadāḍhī ve Yamadūtī'nin yerlerini sol burun deliği, sağ burun deliği, sağ kulak ve sol kulak olarak gösterirken Abhisamayapañjikā ise bunları sağ burun deliği, sol burun deliği, sol kulak ve sağ kulak olarak görür. Bu bölüm de sağ ve sol şeklinde değişir (Sugiki 2003: s. 185). Ayrıca dış maṇḍala tanrıları olarak da kabul edilen bu tanrılar benzer tiptedirler ve her biri iki farklı rengi ifade etmektedirler. Kākāsyā siyah ve kırmızı, Ulūkāsyā yeşil ve kırmızı, Śvānāsyā sarı ve gri, Śūkarāsyā yeşil ve mavi renktedir. Dış maṇḍala köşelerinde Yamadāḍhī, Yamadūtī, Yamadaṃṣṭriṇī ve Yamamathanī bulunur ve bunlar sırasıyla sığır, eşek, deve ve atın korkunç hayvan yüzünü temsil eder (English 2002: s. 57). Buradaki hayvanlar değişebilmektedir ve yine sırayla karga, baykuş, köpek ve domuz yüzü olabilmektedir. Ayrıca burada yer alan dört ara yöndeki tanrıçalar ölüm tanrısı olan Tanrı Yama'nın korkunç yoginileridir. Buradaki tanrıçaların dört kolları vardır ve sol elinin birinde kurukafa kâsesi, diğerinde de kurukafa asası, sağ elinin birinde ḍamaru, diğerinde de balta tutar. Bunlar dört ana yönleri temsil ederler ve renkleri de siyah, yeşil, kırmızı ve sarıdır (English 2002: s. 186).

Bunun yanında Samayacakra ve Mahāsukhacakra'nın birleştirilmesinden kaynaklı olarak Abhisamayavṛtti ise içteki on üç tanrı fikrini şu şekilde ortaya koyar (Sugiki 2003: s. 185). Kāyānusmṛtyupasthāna'ya karşılık gelen Ḍākinī kalpte, Vedanānusmṛtyupasthāna'ya karşılık gelen Lāmā kafada, Dharmānusmṛtyupasthāna'ya karşılık gelen Khandarohā boğazda, Cittānusmṛtyupasthāna'ya karşılık gelen Rūpiṇī göbekte, Samyakkarmānta'ya karşılık gelen Kākāsyā ağızda, Samyagājīva'ya karşılık gelen Ulūkāsyā sol burun deliğinde, Samyagvyāyāma'ya karşılık gelen Śvānāsyā sağ burun deliğinde, Samyaksmṛti'ye karşılık gelen Śūkarāsyā anüste, Şanlı Heruka Samyaksamādhi'ye karşılık gelir. Üretilmemiş iyi dharmalar üretmeye karşılık gelen Yamadāḍhī sağ kulakta, üretilen iyi dharmaları korumaya karşılık gelen Yamadūtī sol kulakta, üretilmiş kötü dharmalardan vazgeçmeye karşılık gelen Yamadaṃṣṛiṇī sağ gözde, üretilmeyen kötü dharmalar üretmemeye karşılık gelen Yamamathanī sol gözdedir (Sugiki 2003: s. 186). Mahāsukhacakra ve Samayacakra'da bulunan bu damarlar Heruka'nın kalbindeki ya da göbeğindeki dört damar ile yine Heruka'nın sekiz elinde bulunan sekiz damarı ya da bedeninin sekiz kapısında bulunan sekiz damarı ifade eder (Sugiki 2003: s. 197).

Samayacakra'nın sekiz ḍākinī'si ise Abhisamayavṛtti Śvānāsyā ve Śūkārāsyā'nın ikamet ettiği fikri dışında Abhisamayapañjikā ile hemfikirdir. Abhisamayavṛtti śvānāsyā'nın sağ burun deliğine ve anüsteki Śūkārāsyā'ya yerleştirilmesi gerektiğinde ısrar ederken Abhisamayapañjikā ise önce anüs ve sonra sağ burun deliğine bağlar (Sugiki 2003: s. 187).

Abhisamayavibhaṅga, Abhisamayapañjikā ve Abhisamayavṛttiṭīkā'den farklı olarak, Bu-ston mahāsukhacakra'nın ḍākinīsini ve kalpten geçen damarları samayacakra ile ilişkilendirir. Bazı eserlerde ḍākinīlerle özdeş damarlar mahāsukhacakra ve samayacakra fikrine sahip olmadığından, Bu-ston bu damarların dördünü dört ana daireyi karakterize eden dört element ile diğer dördünü de bedendeki sekiz kapı ile ilişkilendirir (Sugiki 2003: s. 188-190).

> *tört tamırlar içinde bėş rasyan akar* (Zieme-Kara 1978: 428-429) Dört damar içinden beş rasāyana akar.
>
> *yürekteki tört tamırlarta bodi köŋüllüg tiglė akmaz bėş mahabutlarnıŋ yėėl yorır* (Zieme-Kara 1978: 424-425) Yürekteki dört damarda meni hücresi akmaz, beş unsurun rüzgârı yürür.

Burada görüldüğü üzere her bir cakrada yer alan dört damarda beş element ve beş amṛta /rasāyana akar. Yine aynı şekilde Bu-ston'un yukarıda belirttiği gibi dört yöndeki damarlar, dört ara yöndeki damarlar ile ilişkilidir ve bundan kaynaklı olarak da sekiz yön oluşmaktadır. Cakralarda bulunan damarlar böylece sekiz yönü oluşturmaktadırlar. Maṇḍala ritüelinde ara bölgede/yönde dört lotus yaprağı üzerinde dört bodhicitta tablası vardır. Kişi beş amṛta eşliğinde mutlu bir şarkı ve dans şöleni ile ibadet etmelidir. Dört kapıda tanrıçalar vardır. O tanrıçalar her zaman şöyle düşünülmelidir: Doğu kapısında, mavi renkli ve iki kollu olduğu düşünülen karga yüzlü tanrıça Kākāsyā vardır. Kuzey kapısında, yeşil renkli ve saçları gevşetilmiş, baykuş yüzlü tanrıça Ulūkāsyā, batı kapısında köpek yüzlü tanrıça kırmızı Śvānāsyā vardır. Son olarak sarı renkli ve domuz yüzlü tanrıça Sūkarāsyā vardır ve o bir preta'nın üzerinde oturur (Tsuda 1970: s. 264-265). Ateş yönü olan güney doğu, güney batı yönü, rüzgâr yönü olan kuzey batı ve kuzey doğu yönü sırasıyla Yamadāḍhī, Yamadūtī, Yamadaṁṣṭrī ve Yamamathanī'dir. Böylece tanrıçalar ara yönlere karşılık gelen yerlerdedir ve iki büyüleyici şekilleri vardır. İkametgâhları önceden pretalar olduğundan, çok korkunçturlar ve beş mudrā ile süslenmişlerdir. Sol elinde kapāla kabı/damarı ve khaṭvāṅga sopası, sağ elinde vajra ve kılıç tutarlar. Onlar sarvayogini'dir (Tsuda 1970: s. 265). Ayrıca bu sekiz yön Budizm'de, doğu toprağı, kuzey rüzgârı, batı ateşi, güney suyu, güneydoğu görmeyi, güneybatı kokuyu, kuzeybatı tatmayı, kuzeydoğu dokunmayı ifade eder (Gyatso 2013: s. 268).

> *taştınkı törütgülük yaratıgça kılsar sekiz buluŋ yıŋaktakı dakinilarka yoga kaŋ yok erür* (Zieme-Kara 1978: 410-412) Dışarıdan oluşacakları ortaya çıkarırsa, sekiz köşedeki[2] Dākiniler için yoga babası yoktur.
>
> *sekiz yapırgaklıg lėnhuaka okşatı kılsar* (Zieme 2005: D 17-18) Sekiz yapraklı lotusa benzetirse.
>
> *burhanlarnıŋ yüreki sekiz yapırgaklıg lėnhua teg bolup turur* (Zieme-Kara 1978: 804-805) Buddhaların yüreği sekiz yapraklı lotus gibi olur.
>
> *sekiz kanatlıg cakra sakınıp* (Yakup 2016: H 19) Sekiz kanatlı cakrayı düşünüp

Bu dört ara yönü ifade eden tanrıçalar dört duyu organıyla ilgilidir ve bunlar göz, kulak, burun ve ağızdır. Bu-ston kalp lotusunda bulunan dört ana yönü ve dört ara yönü aşağıdaki gibi ifade eder.

1. Kākāsyā	: Kalp lotusunun doğu yaprağı ile akan ve ağız ve göbeğe giden damar,
2. Ulūkāsyā	: Kalp lotusunun kuzey yaprağı ile akan ve sol buruna giden damar,
3. Śvānāsyā	: Kalp lotusunun batı yaprağı ile akan ve anüse giden damar,
4. Śūkarāsyā	: Kalp lotusunun güney yaprağı ile akan ve sağ buruna giden damar,
5. Yamadāḍhī	: Kalp lotusunun güneydoğu yaprağı ile akan ve sağ kulağa giden damar,
6. Yamadūtī	: Kalp lotusunun güneybatı yaprağı ile akan ve sol kulağa giden damar,
7. Yamadaṃṣṭriṇī	: Kalp lotusunun kuzeybatı yaprağı ile akan ve sağ göze giden damar,
8. Yamamathanī	: Kalp lotusunun güneydoğu yaprağı ile akan ve sol göze giden damar (Sugiki 2003: s. 189).

Yine başka bir açıklamada da bu damarlar şu şekilde sıralanır: Kākāsyā ağızda, Ulūkāsyā sağ burun deliğinde, Śvānāsyā anüste, Śūkarāsyā sol burun deliğinde, Yamadāḍhī sol kulakta, Yamadūtī sağ kulakta, Yamadaṃṣṭriṇī sağ gözde, Yamamathanī sol gözdedir (Sugiki 2003: s. 182-183).

Bu sekiz damar konusunda da Eski Uygurcada önemli bilgiler bulunmakla birlikte ne yazık ki aşağıdaki örnekte görüldüğü üzere sekiz damardan sadece beşi hakkında açıklama yapılmıştır.

> *içtin sıŋar uçukgulug yaŋça kılsar tört tamırlarnıŋ içinde bodi köŋüllüg tiglė akar iki közte kirima tamır iki kulgakta kirusuma tamır burunta şumnu kızı tamır agızta şumnutın üdrülmiş tamır öŋdünki kėdinki belgülerte ıt yüüzlüg tamır erür* (Zieme-Kara 1978: 404-409) İçsel mükemmelleştirme yöntemiyle ortaya çıktığında, dört damardaki bodhicitta damlaları akar. Her iki gözde 'Khris-ma damar, her iki kulakta 'Khris-gsum-ma damar, burunda Māra-kızı damarı, ağızda Māra'dan ayrılmış damar, ön ve arka işaretlerde köpek yüzlü damar vardır.

Burada sekiz damar bir bütün hâlinde ele alınıp Eski Uygurcada var olan damarlarla olmayanlar birlikte incelenecektir. Buna göre;

Kākāsyā 'sığır yüzü' (English 2002: s. 186) anlamında olup Bu-ston kalp lotusunun doğu yaprağı ile akan ve ağız ve göbeğe giden damar ile ilişkilendirirken (Sugiki 2003: 189), English bu damarı ağıza giden damar olarak gösterir (2002: s. 277). Skr. *Kākāsyā* ifadesinin Eski Uygurca karşılığı *şumnutın üdrülmiş tamır* 'şeytandan ayrılmış damar' olup ağıza giden damarı temsil eder.

Ulūkāsyā 'baykuş yüzü' (English 2002: s. 233) anlamında olup Bu-ston bu damarı kalp lotusunun kuzey yaprağı ile akan ve sol buruna giden damar olarak gösterirken (Sugiki 2003: s. 189) English ise göbeğe giden damar şeklinde ifade eder (2002: s. 277). Bu damarın Eski Uygurca karşılığı bulunmamakla birlikte *Kākāsyā* ile *Ulūkāsyā* damarları birleştirilmiş ve tek bir damar gibi gösterilmiş olabilir. Çünkü bu damarın yeri göbektir.

Śvānāsyā 'köpek yüzü' (English 2002: s. 186) anlamında olup Bu-ston'a göre kalp lotusunun batı yaprağı ile akan ve anüse giden damarı ifade ederken (Sugiki 2003: s. 189), English'e göre ise cinsel organı işaret eder (2002: s. 277). Skr. *Śvānāsyā* ifadesinin Eski Uygurca karşılığı yukarıda da belirtildiği üzere *ıt yüüzlüg tamır* 'köpek yüzlü damar'dır ve bu damarın yeri için *öŋdünki kėdinki belgülerte ıt yüüzlüg tamır* 'öndeki ve arkadaki yerlerdeki köpek yüzlü damar' ifadesi kullanılır ve bu da cinsel organ ile anüsü temsil eder. Dolayısıyla burada iki damar birleştirilmiştir.

Śūkarāsyā 'domuz yüzü' (English 2002: s. 233) anlamında olup Bu-ston bu damarı kalp lotusunun güney yaprağı ile akan ve sağ buruna giden damar olarak gösterirken (Sugiki 2003: s. 189), English anüs olarak gösterir (2002: s. 277). Bu damarın Eski Uygurca karşılığı bulunmamakla birlikte yukarıda da belirtildiği üzere Śvānāsyā damar ile birleştirilmiştir.

Yamadāḍhī 'ölümün dişi' (English 2002: s. 255) anlamında olup Bu-ston bu damarı kalp lotusunun güneydoğu yaprağı ile akan ve sağ kulağa giden damar olarak gösterirken (Sugiki 2003: s. 189), English bu damarın kaşlar arasındaki nokta olduğunu söyler (2002: s. 277). Bu damarın da yine Eski Uygurca karşılığ bulunmamaktadır.

Yamadaṃṣṭriṇī 'ölümün zehirli dişi' (English 2002: s. 233) anlamında olup Bu-ston'a göre kalp lotusunun kuzeybatı yaprağı ile akan ve sağ göze giden damarı ifade ederken (Sugiki 2003: s. 189), English ise bu damarı göz ile ilişkilendirir (2002: s. 277). Skr. *Yamadaṃṣṭriṇī*, Tib. *'Khris-ma* ile

karşılanır ve bu damarın Eski Uygurca karşılığı *kirima tamır* ''Khris-ma damar' olup gözlerdeki damarı temsil eder.

Yamamathanī 'ölümün yıkımı' (English 2002: s. 233) anlamında olup Bu-ston'a göre kalp lotusunun güneydoğu yaprağı ile akan ve sol göze giden damar olarak gösterilirken başka bir yorumda sol gözü ifade eder (Sugiki 2003: s. 189). Bununla birlikte English bu damarı burun ile bağlantılandırır (2002: s. 277). Skr. *Yamamathanī* kelimesinin Eski Uygurca karşılığı *şumnu kızı tamır* 'şeytan kızının damarı'dır ve iki burun deliğini temsil eder.

Yamadūtī 'ölümün habercisi' (English 2002: s. 233) anlamında olup Bu-ston'a göre kalp lotusunun güneybatı yaprağı ile akan ve sol kulağa giden damar olarak ifade edilir (Sugiki 2003: s. 189). English ise bu damarı kulak ile ilişkilendirir (2002: s. 277). Skr. *Yamadūtī*'nin Eski Uygurca karşılığı *kirusuma tamır* ''Khris-gsum-ma damarı'dır ve iki kulağı temsil eder.

Böylece Eski Uygurca açıklamalardan da yola çıkarak *Kākāsyā* ağıza giden damarı, *Śvānāsyā* cinsel organa ve anüse giden damarları, *Yamadaṃṣṭriṇī* gözlere giden damarları, *Yamamathanī* iki burun deliğine giden damarları, *Yamadūtī* ise kulağa giden damarları ifade eder. Ne yazık ki Eski Uygurca metinlerde diğer damarlar hakkında bilgi tespit edilememiştir. Bununla birlikte burada verilen örnek cümlede ise bazı damarlar birleştirilmiştir.

Tüm bu açıklamalarla birlikte daha önce de belirtildiği üzere *Mahāsukracakra* ile *Samayacakra* tanrıçaları birleştirilir ve birlikte anılırlar. Buna göre Sugiki dördüncü tip eserler olarak göstermiş olduğu dört farklı görüşteki on üç tanrının özetini aşağıdaki tablodaki gibi açıklar (Sugiki 2003: s. 192).

	Dīpaṅkara	**Prajñārakṣita**	**Tathāgatavajra**	**Abhayākaragupta**
1. Heruka Vārahī	Başın tepesi Gizli organ	Tanımsız Tanımsız	Tanımsız Tanımsız	Başın tepesi Gizli organ
2. Ḍākinī	Kalp	Kalp	Kalp	Kalp
3. Lāmā	Boğaz	Boğaz	Alın	Boğaz
4. Khaṇḍarohā	Göbek	Göbek	Boğaz	Göbek
5. Rūpiṇī	Alın	Alın	Göbek	Alın
6. Kākāsyā	Ağız	Ağız	Ağız	Ağız
7. Ulūkāsyā	Sağ burun deliği	Sol burun deliği	Sol burun deliği	Sağ burun deliği
8. Śvānāsyā	Anüs	Anüs	Sağ burun deliği	Sol burun deliği
9. Śūkarāsyā	Sol burun deliği	Sağ burun deliği	Anüs	Anüs
10. Yamadāḍhī	Sol kulak	Sağ kulak	Sağ kulak	Sağ kulak
11. Yamadūtī	Sağ kulak	Sol kulak	Sol kulak	Sol kulak
12.Yamadaṃṣṭriṇī	Sağ göz	Sağ göz	Sağ göz	Sağ göz
13. Yamamathanī	Sol göz	Sol göz	Sol göz	Sol göz

Tablo 17. Dīpaṅkara, Prajñārakṣita, Tathāgatavajra, Abhayākaragupta'ya Göre Organlar

English ise bu damarların yerini aşağıdaki şekilde gösterir (2002: s. 201).

Maṇḍala Pozisyonu	Tanrıça-lar/Damarlar	Yir-mi Dört Site	On Yer/ Bodhisatt-va bhūmi	Otuz yedi bodhipākṣi-ka-dharma	Beden noktası
Dış Maṇḍala					
Doğu	Kākāsyā			karmāntaḥ	ağız
Kuzey	Ulūkāsyā			*ajīva	göbek
Batı	Śvānāsyā			*vyāyāma	Cinsel organ
Güney	Śūkarāsyā			*smṛtiḥ	Anüs
Güneydoğu	Yamadāḍhī			prahāṇar	İki kaş arası
Güneybatı	Yamadūtī			-	Kulaklar
Kuzeybatı	Yamadaṃṣṭriṇī			-	Gözler
Kuzeydoğu	Yamamathanī			-	Burun

Tablo 18. English'in Sınıflandırmasına Göre Organlar

Ayrıca on üç tanrıça aşağıda da görüldüğü üzere Heruka'nın tüm vücudunda bulunan simgeleri karşılamaktadır (Sugiki 2003: s. 176).

Mahāsukhacakra

1. Heruka	:Heruka'nın kendisi,
Vārahī	:Vārahī'nin kendisi,
2. Ḍākinī	:Heruka'nın ilk sağ elindeki beş çatallı vajra,
3. Lāmā	:Heruka'nın ilk sol elindeki zil,
4. Khaṇḍarohā derisiden kolu,	:Heruka'nın sağ ya da sol ikinci elindeki fil
5. Rūpiṇī derisiden kolu,	:Heruka'nın sağ ya da sol ikinci elindeki fil
- Dört Kafatası kâsesi	: Heruka'nın dört yüzü,

Tricakra

Yirmi dört Ḍākinī ve Vīra: İkinci tip ile aynı,

Samayacakra

6. Kākāsyā	:Heruka'nın üçüncü sağ elindeki mızrak,
7. Ulūkāsyā	:Heruka'nın dördüncü sağ elindeki kanca,
8. Śvānāsyā (karttṛ),	:Heruka'nın beşinci sağ elindeki bıçak
9. Śūkarāsyā (ḍamaru),	:Heruka'nın altıncı sağ elindeki davul
10. Yamadāḍhī asa (khaṭvāṅga),	:Heruka'nın üçüncü sol elindeki kafataslı
11. Yamadūtī	:Heruka'nın dördüncü sol elindeki ip,
12. Yamadaṃṣṭriṇī	:Heruka'nın beşinci sol elindeki Brahma başı,
13. Yamamathanī	:Heruka'nın altıncı elindeki balta.

Altmış İki Tanrı Düşüncesi

Saṃvara'nın ya da Heruka'nın eşi olan Vajravārāhī, merkezî anne döngüsünün (Tib. *Yum 'khor*) maṇḍalalarına dâhil edilirse, Saṃvara döngüsünün maṇḍalalarının çeşitliliği artar. Temel olarak, maṇḍala iki türe ayrılabilir, bunlardan ilki altmış iki tanrı maṇḍalası (eğer *yab yum* çiftleri tek tanrı olarak sayılırsa, otuz yedi tanrılı maṇḍala olur) ve diğeri on üç tanrılı maṇḍala (eğer *yab yum* çifti ise iki tanrı olarak sayılır, on dört tanrılı maṇḍala olur). Altmış iki tanrı Cakrasaṃvara-maṇḍala, beş eşmerkezli daire, yani sekiz yapraklı bir lotus, üç sekiz kollu tekerlek ve dış kare şeklini alır ve bunlar sırayla büyük mutluluk tekerleği (mahāsukha-cakra) veya bilgelik tekerleği (jñāna-cakra), zihin tekerleği (citta-cakra), konuşma tekerleği (vāk-cakra), beden tekerleği (kāya-cakra) ve yemin tekerleği (samaya-cakra) şeklinde sıralanır. Bu beş eş merkezli daire sırasıyla Ratnasaṃbhava, Akṣobhya, Amitābha, Vairocana ve Amoghasiddhi ile de ilişkilidir. Büyük mutluluk çarkının merkezinde, ana tanrı Saṃvara/Heruka ve eşi Vajravārāhī tasvir edilmektedir. Saṃvara/Heruka çeşitli şekillerde temsil edilir ve Niṣpannayogāvalī'ye göre dört başlı ve on iki kolludur ve iki ana elinde bir vajra ve bir zil tutar (Tanaka 2018: s. 203).

Büyük mutluluk çarkında Saṃvara çevresinde dört ana yöndeki lotus yaprakları üzerinde, dört tanrıça olan Dākini (doğu), Lāmā (kuzey), Khandarohā (batı) ve Rūpini (güney) saat yönünün tersine bir şekilde oturmuşlardır. Tanrıçaların bu saat yönünün tersine düzenlenmesi, Saṃvara döngüsünün bir özelliğidir. Bu kısım, ana tanrının sekiz tanrıça ile çevrili olduğu Samāyoga-maṇḍala ile Hevajra-maṇḍalanın orta kısmına karşılık gelir. Saṃvara-maṇḍalada ise, orta yönlerde dört lotus yaprağı üzerinde tanrıçalar yerine kapālalar tasvir edilmiştir. Hint ikonografilerinde yukarıda bahsedilen dört Saṃvara görüntüsü arasında, Saṃvara'nın üstünde ve altında tek başlı ve dört kollu dört tanrıça görüntüleri de bulunmaktadır. İkonografilerden yola çıkarak, onlar büyük mutluluk çarkında düzenlenmiş Ḍākinī ile başlayan dört tanrıça yer almaktadır. Sekiz yapraklı bir lotus şeklindeki büyük mutluluk çarkı, beden, konuşma ve zihnin üç gizemini simgeleyen sekiz kollu üç tekerlekle çevrilidir. Bu üç tekerlek üç boyutlu olarak düzenlenmelidir, ancak resimsel olarak temsil edildiklerinde, içten başlayarak üç eşmerkezli daire, yani zihin, konuşma ve bedenin tekerlekleri hâline gelirler. Üç gizemin tekerleklerinin dış kenarları, üç gizem üzerinde hüküm süren Akṣobhya, Amitābha ve Vairocana'nın vücut renklerine uygun olarak mavi (zihin), kırmızı (konuşma) ve beyazdır (vücut). Üç gizemde, her bir tekerleğin ana

ve orta yönlerinde sekiz çift tasvir edilmiştir. Böylece, üç çarktaki toplam tanrı sayısı kırk sekiz olur. Üç gizemin tekerleklerindeki yirmi dört çift, Saṃvara döngüsünde önemli bir rol oynar. İlk olarak, yirmi dört çiftin koltukları, Saṃvara döngüsünün yirmi dört kutsal yerine (pitha) karşılık gelir. Dahası, bu çiftler aynı zamanda vücudun yirmi dört dokusunu ve yirmi dört kurucu parçasını (dhātu) karşılar. Bu tanrılar bedeni oluşturan bölümlere atanarak, vücut maṇḍalası tamamlanır. Maṇḍala içindeki bu yirmi dört tanrı çifti arasında bazen tutarsızlıklar görülmektedir. Bunun da nedeni iki ayrı sistemdeki tanrı çiftinin birleştirilmesinden kaynaklı olabilir. Vajradhātu-maṇḍala'da vücudun bölümleri Bodhisattvaların özelliklerine göre belirlenirken, Samvara döngüsünün yirmi dört yeri vücudun yukarıdan aşağıya üç mistik çark/tekerlek sırasına yani zihin, konuşma ve bedene göre düzenlenir. Bedenin yirmi dört element durumunda, beden çarkına karşılık gelen sekiz unsurun mukus ve kan gibi sıvı olduğuna dikkat etmek gerekir. Saṃvara'nın altmış iki tanrılı maṇḍalasında, Samayogatantra'nın altı ailesinin ana tanrıları, üç gizemin çarkında kahramanlar veya tanrıçaların eşleri olarak görünür. Ancak, kahramanların isimleri normal zihin, konuşma ve beden düzeninde değil; beden, konuşma ve zihin düzeninin tersine göre listelenmiştir. Böylece bu kahramanların isimleri, Vajrasattva'dan başlayarak altı ailenin ana tanrılarıyla başlar. Bu nedenle, üç gizemin çarkının yirmi dört kahramanı, Samāyogatantra'nın altı ailesinin ana tanrıları olan yirmi dörde çıkar (Tanaka 2018: s. 203-206).

> *ulalu kelmiş bahşılar altmış iki bıntsunlar bėş kėrtütin kelmiş burhanlar başlap ontın sıŋarkı burhanlar dakinilar sekiz ulug bodisatavlar on ulug vaçrapanlar mahakala başlap nayvasikilar sekiz ulug şitavantakılar barça kelip ol lėnhualıg orunlarda olurmışların sakınıp közüŋü mandal ötünüp yükünç yüküngül* (Zieme-Kara 1978: 1328-1335) Sırayla gelmiş Gurular, altmış iki Devatā, beş Tathāgata, on yöndeki Buddhalar, ḍākinīler, sekiz büyük Bodhisattva, on büyük vajrapāṇi ve Mahākāla'dan başlayarak, ruhlar ve sekiz büyük Śītavana'dakiler hepsi gelir. Bu lotus tahtlarına oturduklarını düşünüp ayna maṇḍalayı çağırmalı ve ona ibadet etmelidir.

> *eŋ'ilki darnılıg tapıg erser hėrukanıŋ haimunuŋ özen darnıların özenke yakınkı darnıların yene altmış iki bıntsunnuŋ öz öz darnıların barça sözlegül* (Zieme-Kara 1978: 1342-1345) İlk olarak, Dhāraṇī sunumu ile ilgili olarak, Heruka ve Vajravārāhī'nin Hṛdayadhāraṇileri ve onların Upahṛdayadhāraṇī'ları ve yine altmış iki Devatā'nın kendi Dhāraṇīleri konuşulmalıdır.

Tanaka, Cakrasaṃvara maṇḍala'nın altmış iki tanrısını aşağıdaki gibi sıralamıştır.

	Sanskrit	Tibet	Eş	Tibet
Büyük Mutluluk Cakrası	1. Saṃvara / Heruka	Bde mchog	Vajravārāhī	Rdo rje phag mo
	2. Ḍākinī	Mkha' 'gro ma		
	3. Lāmā	Lā mā		
	4. Khaṇḍarohā	Dum skyes ma		
	5. Rūpiṇī	Gzugs can ma		
Zihin Cakrası	6. Pracaṇḍā	Rab tu gtum ma	Khaṇḍakapāla	Thod pa'i dum bu
	7. Caṇḍākṣī	Gtum pa'i mig can ma	Mahākaṅkāla	Keng rus chen po
	8. Prabhāvatī	'Od ldan ma	Kaṅkāla	Keng rus
	9. Mahānāsā	Sna chen ma	Vi-kaṭadaṃṣṭrin	Mche ba rnam par gtsigs pa
	10. Vīramatī	Dpa' ba'i blo gros ma	Surāvairiṇa	Chang dgra ma
	11. Kharvarī	Mi'u thung ma	Amitābha	'Od dpag med
	12. Laṇkeśvarī	Lang ka'i dbang phyug ma	Vajraprabha	Rdo rje 'od
	13. Drumacchāyā	Shing grib ma	Vajradeha	Rdo rje'i lus
Konuşma Cakrası	14. Airāvatī	Sa bsrungs ma	Aṅkulika	Myu gu can
	15. Mahābhairavā	'Jigs byed chen mo	Vajrajaṭila	Rdo rje ral pa can
	16. Triśakuni	Rlung gi shugs can ma	Mahāvīra	Dpa' bo chen po
	17. Surābhakṣī	Chang 'thung ma	Vajrahūṃkāra	Rdo rje hūṃ mdzad
	18. Śyāmādevī	Sngo bsangs ma	Subhadrā	Rdo rje bzang po
	19. Subhadrā	Shin tu bzang mo	Vajrabhadra	Rdo rje 'od
	20. Hayakarṇā	Rta rna ma	Mahābhairava	'Jigs byed chen mo
	21. Khagānanā	Bya gdong ma	Virūpākṣa	Mig mi bzang
Beden Cakrası	22. Cakravegā	'Khor lo'i shugs can ma	Mahābala	Stobs po che
	23. Khaṇḍarohā	Dum skyes ma	Ratnavajra	Rin chen rdo rje
	24. Śauṇḍinī	Chang 'tshong ma	Hayagrīva	Rta mgrin
	25. Cakravarmiṇī	'Khor lo'i go	Ākāśagarbha	Rnam mkha'i

		cha ʼdzin ma		snying po
	26. Suvīrā	Rab dpaʼ mo	Śrīvajraheruka Padmanar-teśvara	Dpal he ru ka
	27. Mahābalā	Stobs chen mo	Vairocana	Padma gar gyi dbang phyug
	28. Cakravārtinī	ʼKhor los bsgyur ma	Vajrasattva	Rnam par snang mdzad
	29. Mahāvīryā	Brtson ʼgrus chen mo	Mahābala	Rdo rje sems dpaʼ
Yemin Cakrası	30. Kākāsyā	Khva gdong ma		
	31. Ulūkāsyā	ʼUg gdong ma		
	32. Śvānāsyā	Khyi gdong ma		
	33. Śūkarāsyā	Phag gdong ma		
	34. Yamadāḍhī	Shin rje brtan ma		
	35. Yamadūtī	Shin rje pho nya mo		
	36. Yamadaṃṣṭriṇī	Shin rje mche ba ma		
	37. Yamamathanī	Shin rje ʼjoms ma		

Tablo 19. Tanaka'nın Tanrı ve Tanrıçaları Sınıflandırması (Tanaka 2018: s. 204-205).

Böylece, yemin cakrasının sekiz tanrıçası çift olmadığından, toplam tanrı sayısı altmış iki olur. Bir çift bir tanrı olarak sayılırsa tanrıların sayısı otuz yedi olur ve bunlar aydınlanmanın elde edilmesi için otuz yedi ön koşulla ilişkilendirilir (Tanaka 2018: s. 207).

Saṃvara cakrasının beden maṇḍalasındaki altmış iki tanrısı ise aşağıdaki gibi sıralanmıştır.

	Tanrı	**Bedendeki Yeri**	**Bedendeki birleşen Elementleri**
Büyük Mutluluk Cakrası	1. Saṃvara	Kalp	
	2. Ḍākinī	İlk sağ el	
	3. Lāmā	İkinci sağ el	
	4. Khaṇḍarohā	İlk sol el	
	5. Rūpiṇī	İkinci sol el	
Zihin Cakrası	6. Pracaṇḍā	Baş	Tırnak ve diş
	7. Caṇḍākṣī	Tepe/topuz	Baş ve beden kılları

	8. Prabhāvatī	Sağ kulak	Deri ve kir
	9. Mahānāsā	Başın arkası	Et
	10. Vīramatī	Sol kulak	Sinüs
	11. Kharvarī	Kaş arası	Kemik
	12. Laṇkeśvarī	İki göz	Kalp/bukka
	13. Drumacchāyā	İki omuz	Kalp/hṛdaya
Konuşma Cakrası	14. Airāvatī	İki koltukaltı	Göz
	15. Mahābhairavā	İki meme	Safra
	16. Triśakuni	Göbek	Akciğer
	17. Surābhakṣī	Burun ucu	Bağırsak
	18. Śyāmādevī	Ağız	Bağırsak
	19. Subhadrā	Boğaz	Mide
	20. Hayakarṇā	Kalp	Dışkı
	21. Khagānanā	Penis	Eklem
Beden Cakrası	22. Cakravegā	Genital organ	Balgam
	23. Khaṇḍarohā	Anüs	İrin
	24. Śauṇḍinī	Uyluklar	Kan
	25. Cakravarmiṇī	İncikler	Ter
	26. Suvīrā	Parmaklar	Yağ
	27. Mahābalā	Topuk	Gözyaşı
	28. Cakravārtinī	Başparmaklar	Balgam
	29. Mahāvīryā	İki diz	Sümük
Yemin Cakrası	30. Kākāsyā		
	31. Ulūkāsyā		
	32. Śvānāsyā		
	33. Śūkarāsyā		
	34. Yamadāḍhī		
	35. Yamadūtī		
	36. Yamadaṃṣṭriṇī		
	37. Yamamathanī		

Tablo 20. Tanrıların Bedendeki Yerleri (Tanaka 2018: s. 206-207).

BEŞİNCİ BÖLÜM

BEDEN MAṆḌALASI VE SKANDHADHĀTVĀYATANA

Budist uygulamalarında beden maṇḍalası farklı şekillerde yorumlanmış ve oluşturulmuştur. Yukarıda belirtilen beden maṇḍalası Cakrasaṃvara ya da Hevajra Tantra metnine göre düzenlenmiştir. Burada ise Cakrasaṃvara, Guhyasamāja ve Kālacakra Tantra metinlerine göre oluşurulmuş bir beden maṇḍalasından bahsedilecektir. Bu maṇḍala biçiminin Cakrasaṃvara beden maṇḍalasından farklı yönleri olmakla birlikte benzerlikleri de bulunmaktadır. Eski Uygur Türkçesi metninde de bu Tantrik eserlerden söz edilmektedir.

> *çakira sanbaralı guhya samaçalı kala çakirta ulatı dantiralarta yeme bahşıka yalvarguluk ol tėp nomlatılmış erür lam birazta yeme terin̨ yol bahşı erür tėp ertin̨ü kizleklig yan̨ üze nomlayu yarlıkmış erür* (Kara-Zieme 1977: A12-16) Cakrasaṃvara, Guhyasamāja, Kālacakra'dan başka ayrıca kişinin guruya yalvarması gerektiğini vaaz etti. Ayrıca Lam'bras'ta Guru'nun Gizli Yol'udur diye çok gizli bir yöntemle vaaz edilir.

Beş aileli sistemi miras alan Guhyasamājatantra, benzersiz bir maṇḍala teorisi ortaya atmıştır Guhyasamāja'nın maṇḍala teorisi, duyarlı varlıkların deneyimlediği dünyayı analiz etmek ve yorumlamak için, geç dönem Tantrik Budizm boyunca bir model maṇḍala olarak saygı görmüştür. Beş Buddha'yı beş kümeye (skandha), dört Buddha annesini dört elemente ve Bodhisattva ile tanrıçaları duyu ve duyu organlarına atayan Guhyasamājatantra'nın maṇḍala teorisi, skandhadhātvāyatana ya da küme (skandha), element ve duyu alanları olarak adlandırılmıştır. Ārya ve Jñānapāda okulları, Skandhadhātvāyatana'yı diğer Abhidharma ve Mahāyāna metinlerine uygun olarak beş küme, on sekiz element ve on iki duyu alanı olarak yorumlar. Maṇḍala tanrılarının bu doktrinsel kategorilere atanmasına gelince, Ārya ve Jñānapāda okulları arasında bir görüş farkı vardır. Caryāmelāpakapradīpa, Piṇḍīkramaṭippaṇī ve Samājasādhanavyavastholī metinlerinde bu farklıklar göze çarpmaktadır. Bu üç doktrinsel kategori; beş küme, benliğin (ātman) gerçek varlığını reddetmek ve öznenin işlevlerinin bir analizini sunmak için başlangıçta kategori olsalar da, dış nesneler de dâhil olmak üzere tüm varoluşlara atıfta bulunurlar. Öte yandan dört element, beş kümenin arasında şekle (rūpa) dâhil edilmesine rağmen, fiziksel dünyanın maddi nedenlerine karşılık gelir ve Budizm açısından nesnel dünyanın bir analizini sunar. Son olarak, on iki duyu alanı, dış dünyayı tanımada duyuların işlevlerini analiz etmek için bir kategoridir. Bu nedenle Skandhadhātvāyatana, nesnel (grāhya) ve öznel (grāhaka) dualite temelinde deneyimlenen dünyanın bir düzenini

temsil eder. Bu yolla maṇḍala, sınırlı sayıda tanrı aracılığıyla tüm dünyayı veya varlıkları simgeleyen bir sistem elde eder. Skandhadhātvāyatana sistemi, daha sonraki ana Tantralar ve Hindistan'da ortaya çıkan son Tantrik sistem, hatta onu daha da geliştiren Kālacakratantra tarafından miras alınmıştır (Tanaka 2018: s. 183). Aşağıda üç Tantrik metnin oluşturduğu beden maṇḍalasının listesi bulunmaktadır.

Grup	**Buddha/ Bdhisattva**	**CMP**	**PKT**	**SSV**
Beş Buddha	1. Akṣobhya	vijñāna		vijñāna
	2. Vairocana	rūpa	ādarśajñāna	rūpa
	3. Ratnaketu	vedanā	samatājñāna	vedanā
	4. Amitābha	saṃjñā	pratyavekṣaṇa jñāna	saṃjñā
	5. Amoghasiddhi	saṃskāra	kṛtyānuṣṭhāna jñāna	saṃskāra
Dört Buddha Annesi	6. Locanā	Toprak	Toprak	Toprak
	7. Māmakī	Su	Su	Su
	8. Pāṇḍaravāsinī	Ateş	Ateş	Ateş
	9. Tārā	Rüzgâr	Rüzgâr	Rüzgâr
Beş Sarsılmaz Tanrıça	10. Rūpavajrā	Görme	Görme	
	11. Śabdavajrā	İşitme	İşitme	
	12. Gandhavajrā	Koklama	Koklama	
	13. Rasavajrā	Tatma	Tatma	
	14. Sparśavajrā	Dokunma	Dokunma	
Sekiz Büyük Bodhisattva	15. Maitreya			Kas
	16. Kṣitigarbha	Gözler	Gözler	Gözler
	17. Vajrapāṇi	Kulaklar		Kulaklar
	18.Ākāśagarbha / Gaganagañja	Burun	Kulaklar	Burun
	19. Avalokiteśvara / Lokeśvara	Dil	Burun	Dil
	20. Mañjughoṣa		Zihin	Zihin
	21.Sarvanīvaraṇaviṣ kambhin	Beden	Dil	Beden
	22. Samantabhadra	Zihin		Eklemler
On Korkunç Tanrı	23. Yamāntaka		Sağ el	Sağ el
	24. Prajñāntaka		Sol el	Sol el
	25. Padmāntaka		Ağız	Ağız
	26. Vighnāntaka		Genitaller	Genitaller
	27. Acala		Sağ koltukaltı	Sağ kol
	28. Ṭakkirāja		Sol koltukaltı	Sol kol

	29. Nīlaṇḍa		Sağ diz	Sağ diz
	30. Mahābala		Sol diz	Sol diz
	30. UṣṇīṣaCakravārtin			Baştaki tac
	32. Sumbha		Taban	Taban

Tablo 21. CMP: Caryāmelāpakapradīpa; PKT: Piṇḍīkramaṭippanī; SSV: Samājasādhanavyavastholī'ye Göre Tanrıların Bedendeki Yerleri (Tanaka 2018: 184-185).

Bu beden maṇḍalasında da esas olan, insan bedenini görselleştirmektir. Kişi, skandaların 'kümelerin', elementlerin ve duyu alanlarının her bir parçasını tanrıyı kurmak/yaratmak için temel hâline getirir. Bunların bir kez dönüştürülmesinden sonra, her birinin tanrı olarak üretilmeleri gerekir. Örneğin, kişinin göz organı THLIṂ hecesine dönüştürülür ve bu dönüşümün sonunda Kṣitigarbha görselleştirilir. İlk olarak, zihinde temelsiz THLIṂ hecesi üretilmelidir. Kṣitigarbha oluşturulduktan sonra, kendi göz organı ile Kṣitigarbha'nın ayrılmazlığını basitçe hayal etmek yeterli değildir. Tanrıları beden üzerinde sıralamayı bitirdikten sonra, kişinin skandhalarından ayrılmaz olan temel meditasyon tanrıları vardır. Bu hayali etkinlik, vücutta tekrar tekrar çözülme olmasına rağmen, vücut maṇḍalasını geliştirmek için yetersizdir (Dachille 2015: s. 130-131). Burada üç yüzü ve altı gözü olan Kṣitigarbha'nın tüm gözlerini görselleştirmeye gerek yoktur. Ana yüzde bulunan iki gözü geliştirmek yeterlidir. Aynı şekilde Vajrapāṇi ve Ākāśagarbha için de durum benzerdir yani ana yüzün iki kulağına ve iki burun deliğine yerleştirmek yeterli olacaktır. Yamāntaka ve Aparājita'yı iki ana elde düzenlemek gerekir. Bunların bu şekil düzenlenmesi arınmanın ve tanrı oluşturmanın temelidir. Bedende ne kadar uzuv varsa o kadar tanrı üretilmelidir. İki göze iki Kṣitigarbha üretilirken eklemlerin tanrısı olan Samantabhadra'yı tüm eklemler için yaratmak gerekir. Vücut maṇḍalasını, sadece hayali tanrılar ile vücut parçaları arasında soyut bir ilişki düşünerek elde etmek mümkün değildir. Kişi, kendini birden çok çift göze sahip bir tanrı olarak tasavvur etse de tanrıları hayal etmenin temeli ya da çıkış noktası yalnızca gerçekten orada olan gözler olabilir yani fiziksel gözler kastedilir. Etkililiği sağlamak için zihinsel tasavvurlar bile aslında gerçek bir fiziksel gerçeklik üzerine kurulmalıdır. İnsan vücudu bir gerçekliktir. Gerçek dönüşümün sağlanması için uygulama zemini sabit olmalı ve geleneksel gerçekliğin kuralları izlenmelidir (Dachille 2015: s. 133-134).

Ayrıca yukarıdaki listede otuz iki tanrı ve Buddha/Bodhisattva'dan bahsedilse de beden maṇḍalasında aydınlanmaya yardımcı olan otuz yedi tanrı bulunur. Bunlar beşli küme hâlinde sıralanır ve aydınlanmanın doğa-

sı olarak beş küme (skandha), beş element (dhātu), beş duyu organı (indriya), beş duyu nesnesi (viṣaya); beş eylem organı (karmendriya) ve beş eylem (karma) olarak listelenir. Bu durumda altıncısı bilgi kümesi (jñāna), bilgi ögesi, bilgi organı, bilgi nesnesidir; bilgi eylem organı ve eylemidir. Otuz altı organı da kapsayan otuz yedinci organ de dharmin (tabiatın sahibi) olarak bilgi âlemini ifade eder (Wayman 2009: s. 161-162).

Kişi beden maṇḍalası ritüeli esnasında Buddha'nın bedeni olan Nirmāṇakāya'yı yaratır. Bu aşamadan önce, hazırlık törenlerinin bir parçası olarak vücudun kümeleri, elementleri ve duyu alanları arınmış olmalıdır. Burada tüm uzuvlar saflaştırılmalıdır. Daha sonra ilk olarak kişi, kendini Akṣobhya olarak tasavvur eder ve maṇḍala tanrılarını bedenin anahtar kısımlarına kurar. Tathāgatalar; Vairocana, Amitābha, Ratnasaṃbhava ve Amoghasiddhi olarak skandhalardan ortaya çıkar ve ana tanrı ile kaynaşarak Akṣobhya ile taç, boğaz, göbek ve kasıkta konumlandırılır (Dachille 2015: s. 61).

Beş Küme: Pañcaskandha ve Beş Buddha

Varlık, anlık olarak değişen kalıplarda bir araya gelen kümelerden başka bir şey değildir ve bu nedenle, gerçeklik yalnızca aşkın Buddha âlemlerinde yani nirvāṇa alanında yatar. Bununla birlikte, Vajrayāna'nın ezoterik doktrininde, sürekli değişen fenomenler ve Buddha'nın kararlı değişmezlik dünyası ikili değildir. Geçici skandhaların oluşturduğu dünya-bedeni geçici kavuşumlarda bir araya gelerek, Tathāgata'nın Elmas vücudunu oluşturur. Skandha'ların her biri, tüm geçiciliğiyle, mükemmel ve aşkın aydınlanmanın bir yönüdür. Sadece saṃsāra ile ilgili olduklarında skandhaların öz-doğaları eksiktir. Ama bilgi ile ilgili olduklarında onlar tüm varlıkların değişmez özleridir, Buddha'nın öz doğalarıdır. Vajrayāna dualitesizlik doktrini ışığında, beş Buddha'yı beş skandha ile özdeşleştirmede hiçbir çelişki yoktur. Buddhalar, skandha'ların iki yönünü; bir yandan değişmekle ilgili olan dünyevi ve geçici yönlerini ve diğer yandan da aşkın Buddha bilgisine ait olan dünyevi ve ebedi yönlerini bünyesinde toplar (Snodgrass 1985: s. 137). Kişinin tüm amacı, bedenini geçici olan dünyevi skandhalardan kurtarıp ebediliği vadeden değişmez Buddha bilgeliğine kavuşturmaktır.

"Beş skandha, 'beş yığın ya da topluluk' anlamında olup akıl sahibi varlıklarda, özellikle insanlarda bulunmaktadır. Beş skandha şekil, duygu ya da sezgi, algı ve kavramlar, istem ya da irade ve bilinç olarak ifade edilir. Terim, Budizm'de bütün varlıkların maddi şekillerini belirtir (Soothill-

Hodous 1937: s. 126a; Edgerton 1953: s. 607b). Buddha, dünyada var olan her şeyde bu beş unsurun bulunduğunu ifade eder. Ayrıca beş kümenin bulunmadığı tek yer ya da şey sadece Nirvāṇa'dır. Valıkların ızdıraplarından biri de bu beş kümenin vermiş olduğu ızdıraplardır. Hatta Buddha, canlıların ızdıraplarının tek nedeninin bu beş küme olduğunu düşünür. Böylece dünyada var olan her şey, bu beş küme nedeniyle sıkıntı çeker ve 'ben' skandha'dan tamamıyla kurtulmayı amaç edinir (Eliade 2003: s. 109-110)"; (Tokyürek 2019a: s. 416).

> *bo bėş yükmekig inçe ötgürü usar ol tınlıg etözi tözün öŋlüg burhan tėtir* (Oda 2010: 161-164) Bu beş kümeyi şöyle düşünse, o canlı vücudu asil şekilli Buddha'dır.

Şekil (Rūpa)

"Şekil, madde, beş duyu ile oluşmuş fiziksel şekil' olarak tanımlanan terim, varlıkların fiziksel görünümlerini ve beş duyu organları olan göz, kulak, burun, dil ve bedeni temsil eder (Soothill-Hodous 1937: s. 126a; Edgerton 1953: s. 456b)"; (Tokyürek 2019a: s. 417). Skr. *rūpa* 'şekil', EUy. *öŋ körk* 'renk, şekil' olarak ifade edilir. "Rūpa, dayanıklı maddenin en küçük parçası olarak belirtilirken arzuyu, özellikle de kadınsı hareketi karşılar. Rūpa 'şekil' kendi içinde farklı kategorilerde incelenebilir. Bunlar; iç ve dış olarak ikiye; görünen, görünmeyen ve soyut diye üçe; beş duyu organları, beş duyu unsurları ve soyut nesne olarak on bire; beş duyu organları, beş duyu unsurları ve toprak, su, ateş ve havadan oluşan dört element diye de on dörde ayrılabilir (Soothill-Hodous 1937: s. 204a)"; (Tokyürek 2019a: s. 337). Şeklin Buddhası Vairocana Buddha'dır ve bedendeki yeri baş, hecesi de *oṃ*'dur (Wayman 2009: s. 209).

> *meniŋ nomlug etözüm erser arıg süzök ogşatguluksuz adrok adrok sukançıg öŋ körk belgülerin ülgülençsiz teŋlençsiz bilge biligin edgü erdemlerin sakınu sözleyü yitinçsiz tėtir* (Kaya 2021: 4860-4865; Ölmez 1991: 164$_{18-23}$) Benim dharma vücudum ise temiz$_2$, benzersiz$_2$, ayrı ayrı güzel şekil$_2$ işaretleri ile eşsiz$_2$ olduğu ve bilgi$_2$ ile iyi erdemler düşünüp söylediğinden ulaşılmazdır.

> *öŋ körk ulatı altı törlüg yagılarta öŋi kurtulur* (Oda 2012: 156) Şekil$_2$ ve altı türlü düşmanlardan kurtulur.

Sezgi (Vedanā)

Algı, duyu, hissetme, zihinsel fonksiyonlar ya da eylem ve nesnelerle bağlantılı duyumlar' olarak ifade edilen (Soothill-Hodous 1937: s. 126a; Edgerton 1953: s. 503b; Tokyürek 2019a: s. 417) *vedanā*, EUy. *teginmek* 'sezgi,

hissetme'dir. Bu skandha, göbekte bulunur ve hecesi de *svā* olarak gösterilir ve onun Buddhası Ratnasaṃbhava Buddha'dır (Wayman 2009: s. 209). "Vedanā ızdırap, haz ve özgürlük diye üçe ayrılabilir. Izdırap bir şeylerin arzulanmasına karşı çıkıldığı zaman ortaya çıkar, uyum olduğu zaman onların devamı için zevk ve arzu oluşturur. Daha sonra da bunları birbirinden ayırmak özgürlüktür. Vedanā; ızdırap, haz veya ikisinden kurtuluşu üreten olguların takibinden ortaya çıkan karma öğretisi ya da bu öğretinin sonucudur (Soothill-Hodous 1937: s. 126a, 251b, 398b; Edgerton 1953: s. 503b)"; (Tokyürek 2019a: s. 349).

> ...*ratnasanbavė burhan erür* (Kara-Zieme 1977: A 227-228) …Ratnasaṃbhava Buddha'dır.
>
> *ulatı teginmek sakınç kılınç bilig yükmekig alku ince bilmiş ukmış kergek* (Oda 2010: 160-161) Ve kavrayış, sezgi, istem, bilgi kümesi hepsini bilmiş, anlamış olmalı.

İdrak (Sañjñā)

'Kavrayış, sezgi gücü, zihnin ayırt etme işlevi' anlamında olan (Soothill-Hodous 1937: s. 126a; Tokyürek 2019a: s. 417) *sañjñā* için EUy. *sakınç* 'idrak' ve EUy. *sakınç ükmeki* 'idrak yığını' ifadeleri kullanılır. Bu skandha boyunda bulunur ve hecesi *āḥ*'tır. Buddhası ise Amitābha Buddha'dır (Wayman 2009: s. 209).

> *sakınç ükmeki amida burhan erür* (Kara-Zieme 1977: A 228-229) İdrak skandhası Amitābha Buddha'dır.
>
> *sakınçnıŋ belgüde tözlügin* (Kaya 2021: 8172; Tokyürek 2018a: 2434) 'Düşüncenin belirli esası

İstem (Saṃskāra)

"Zihnin iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etme özelliği' olarak tanımlanır. Varlıklar istemleri sonucunda iyiyi ya da kötüyü yapmakta yani sevabı ya da günahı işlemekte özgürdürler. Fakat bunun sonucuna da katlanmaları gerekmektedir (Soothill-Hodous 1937: s. 126a; Edgerton 1953: s. 542b)"; (Tokyürek 2019a: s. 418). Terim için EUy. *kılınç ükmeki* 'istem, amel, karma yığını' ve *tavranmak* 'istem, davranış' ifadeleri kullanılır ve bu da Skr. *saṃskāra* terimiyle karşılanır. "Saṃskāra, Budizm'de bütün zihinsel karakterleri karşılar. Ayrıca Budistler Saṃskāra'yı 'birlikte yapılanlar' ve 'birlikte yapanlar' şeklinde iki biçimde açıklarlar. Birincisi, iradenin sonucunda meydana gelen istem ve ikincisi ise zihinsel yetenek sayesinde oluşan istemdir. Ayrıca saṃskāra 'karma ya da karman' olarak da gösterilir.

Karma 'hareket, iş, edim, ahlaki vaziyet, sonuç, etki' gibi anlamları ifade eder. Budizm'de iki tür hareket vardır ki bunlar iyi ve kötü amellerdir. Ahlaki davranışlar, gelecekte hak edilen cezanın ya da mükâfatın sebebidir. Bu sebeplerin sonucunda iyi ya da kötü yeniden doğumlar ortaya çıkar (Soothill-Hodous 1937: s. 403a-b). Ayrıca Budizm'de cehaletten kaynaklanan arzu, öfke ve aptallık canlıları harekete sevk edecektir. Canlıların bu hareketleri de duyguları ortaya çıkaracaktır. Sonuç olarak canlı yapmış olduğu eylem neticesinde iyi ya da kötü karmaya neden olacaktır. Eylemler gelecekteki yaşamları da etkileyecektir. Başka bir görüşe göre ise Budizm'de karma ya da eylemler üç türlüdür. Bunlar iyi, kötü ve tarafsız eylemdir. İyi eylem iyiliğe, kötü eylem kötülüğe neden olur. Tarafsız eylemler ise yoğunlaşma sonucunda elde edilir ki bu da canlının insan olarak doğmamasını, tanrılar dünyasında yer almasını hatta şekilsizlik âleminde doğmasını sağlayacaktır (Rinpoche 1993: s. 9-10)"; (Tokyürek 2019a: s. 312-313).

Bu skandha'nın bedendeki yeri ayak, hecesi *hā* ve Buddhası da Amoghasiddhi'dir (Wayman 2009: s. 209).

> *kılınç ükmeki amogasidi burhan erür* (Kara-Zieme 1977: A 229-230) İstem skandhası Amoghasiddhi Buddha'dır.

> *tavranmak bolmasar bilig köŋül bolmaz* (Tekin 2019: 44a22) İstem olmasa bilgi olmaz.

Bilinç (Vijñāna)

"Algı ve idrakle ilgili ruhsal yetenek, eylemlerin ve nesnelerin ayırt edilmesi" (Soothill-Hodous 1937: s. 126a; Tokyürek 2019a: s. 418) olarak tanımlanan *vijñāna*, EUy. *bilig ükmeki* 'bilinç yığını' olarak ifade edilir. "Her şey bilinçtir ya da doğaüstüdür. Sınırsız bilinç, bilginin her çeşidi ya da her şeyi bilme olarak tanımlanır (Soothill-Hodous 1937: 307b, 473b)"; (Tokyürek 2019a: s. 332). Bilinç kalpte bulunur ve hecesi *hūṃ*'dur. Buddhası ise Akṣobhya'dır (Wayman 2009: s. 209).

> *bilig ükmeki akşobi burhan erür* (Kara-Zieme 1977: A 230) Bilinç skandha Akṣobhya Buddha'dır.

Elementler[27] ve Dört ya da Beş Buddha Annesi

Beden maṇḍalasındaki merkez lotusun etrafında, ana yönlerde dört renkli lotus vardır. Bunların üzerinde de dört anne bulunur: Māmakī, Locanā, Tārā ve Pāṇḍaravāsinī. Doğu lotusundaki Māmakī; vajra Akṣobhya ailesinin baş kadınıdır ve beyaz, siyah ve kırmızıdan oluşan üç renkli yüzü vardır. Kuzeydeki Locanā; yeşil, beyaz ve kırmızı yüzleri vardır, Amoghasiddhi ailesinin üzerinde yer alır. Batı lotusundaki Tārā; Amitābha ailesinin başıdır ve yüzleri kırmızı, sarı ve yeşildir. Güneydeki Pāṇḍaravāsinī; beyaz, mavi ve kırmızı yüzlere sahip olup Vairocana ailesinin lideridir. Anneler çıplaktır, sadece bir çelenk taklidi olarak kafataslarından oluşan bir kolye takarlar. Ayaklarının altında, dört māra bulunur ve bu dört tanrıça dört māranın üzerinde dans eder. Altı kolları vardır ve her bir ellerinde lotus, çark, vajra gibi farklı nesneler tutarlar. Ayrıca ellerinde bir kafatası kâsesi ve bir ḍamaru ya da zil vardır. Annelerin üzerinde durduğu dört lotusun her birinin altı yaprağı mevcuttur ve meditasyon yapan kişi, bunların üzerinde altı tanrıça daha görür (English 2002: s. 56-57).

Ayrıca yeşil Tārā ile Vairocana, kırmızı Pāṇḍaravāsinī ile Amitābha ve beyaz Locanā ile Ratnasaṃbhava tac bölgesinde yaşarken Māmakī, Akṣobhya ile kalpte yaşar. Bunların her birinin elementleri ve renkleri vardır. Locanā; toprak elementi ve sarı bir lāṃ ile, Māmakī; su elementi ve mavi bir māṃ ile, Pāndaravāsinī; ateş elementi ve kırmızı bir pāṃ ile ve Tārā; rüzgar elementi ve yeşil bir tāṃ ile ilişkilidir. Renkler, bire bir korelasyon olmasa da, hem ögelerin hem de birleştikleri Buddaların sembolik bağlantılarını yansıtıyor gibidir. Örneğin, Tārā beyaz Vairocana ile birleşir ancak ailesinin efendisi Amoghasiddhi'nin rengi olan yeşil bir tohum hecesiyle ilişkilendirilir (Dachille 2015: s. 61-62). Dharmadhātuīśvarī ise gri renkte gösterilir ve eter elementiyle bağlantılandırılır (English 2002: s. 118).

> **Locanā:** *bahşınıŋ etözinteki yėr mahabut buda loçana kız erür* (Kara-Zieme 1977: A 232-233) Üstadın vücudundaki toprak elementi Buddha Locanā kızdır.
>
> **Māmakī:** *suv mahabut mamaki kız erür* (Kara-Zieme 1977: A 233-234) Su elementi Māmakī kızdır.
>
> **Pāṇḍaravāsinī:** *oot mahabut pantaravasini kız erür* (Kara-Zieme 1977: A 234-235) Ateş elementi Pāṇḍaravāsinī kızdır.

---

[27] Elementler yukarıda **Beş İlkel Element** bölümünde incelendiği için tekrar burada ele alınmayacaktır. Burada sadece tanrıçalar hakkında kısa bilgi verilecektir.

Tārā: *yėėl mahabut tara erür* (Kara-Zieme 1977: A 235) Rüzgâr elementi Tārā'dır.

Dharmadhātuīśvarī: *kök kalık uguşı darmatadu işvari atlıg kız erür* (Kara-Zieme 1977: A 235-236) Uzay elementi Dharmadhātuīśvarī adlı kızdır.

Bu tanrıçalar, elementlerle bağlantılı olmakla birlikte "Vairocana'nın Locanā, Māmakī, Pāṇḍaravāsinī ve Tārā tanrıçalarından oluşan nöbetçileri yani dört tanrıçaları gözde, burunda, kulakta ve dilde yerleşmiş ve manevi mükemmelliği temsil eden dört pāramitā ile de başta örgütlenmişlerdir. Bu duyu organları, vücut maṇḍala uygulamasının daha gelişmiş versiyonu olan duyu kapılarının kilidi durumundadır. Bu duyu organlarında tanrıların bulunması; kapıların duyulara karşı ihtiyacı olduğunu ve duyu algısının kendisini yeniden doğuş döngüsüne bağlayan özne ve nesnenin ayrımını ortadan kaldıran ilahi ve aralıksız biçime dönüştüğünü gösterir. Fakat burada yer alan dört tanrıça her zamanki tanrıçalar değildir, ayrıca bunların renkleri, nitelikleri, pozisyonları ve unsurları da farklılık arz eder." (Dachille 2015: s. 47-48; Tokyürek 2018b: s. 42). Özellikle Guhyasamāja Tantra metinlerinde duyu organlarının tanrıçaları aşağıda da belirtildiği üzere farklıdır ve buradaki tanrıçaların duyu organlarıyla bağlantısı yoktur.

Beş duyu: Viṣaya ve beş sarsılmaz tanrıça

''Bölge, bölgesel, çevre, alan, bilinç alanı, gözün şekil alanı, kulağın duyuş alanı vs. gerçek olarak belirtilen nesnel zihin alanı, nesnel dünya ve öznel bilinç ya da nesnel alan bilgisi' anlamlarında kullanılan *viṣaya*, 'haricî ya da olağanüstü dünya'yı da tanımlar ve erdemin uyanışı olarak da belirtilebilir. Viṣaya, öznel bilinç ve nesnel aldatıcı dünyadır. Dış dünyadaki bilinç ya da her şeyin irfanı olmakla birlikte bilinç öznel, her şey nesneldir (Soothill-Hodous 1937: s. 421b; Edgerton 1953: s. 502a). Skr. *viṣaya* kelimesi EUy. *adkaŋu* 'duyu' olarak gösterilir" (Tokyürek 2019a: s. 338). Beş duyunun tanrıçaları Rūpavajrā, Śabdavajrā, Gandhavajrā, Rasavajrā ve Sparśavajrā şeklindedir ve bu tanrıçalar sırayla görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularıyla ilişkilidir (Tanaka 2018: s. 184-185).

altı adkaŋular kamagun öz kaçıgka sanlıgın öŋin öŋin tururlar (Kaya 2021: 9742-9744) Altı duyunun hepsi kendi duyu organlarına sahipmiş gibi başka başka dururlar.

ol ok kşanta adın bėş adkaŋularıg köz erklig bilig birle (Barutçu 1998: 118b11-12) O zamandan başka beş duyuları göz gücü bilgisi ile

adkakında taş alku öŋ ün yıd tatıg büritmekte ulatılarnıŋ atı bolur (Barutçu 1998: 118b7-8) Şuurun dışı hep renk, ses, koku, tat, temas ve diğerlerinin adı olur.

içtinki taştınkı adkaŋu uguşlarıg meŋilig körür (Zieme-Kara 1978: 881-882) İçerdeki ve dışarıdaki duyu alanı kökleri huzurlu görür.

Renk ve Şekil (Rūpa-Ayatana)

EUy. *öŋ orun* 'renk alanı, görme alanı' anlamındaki ifade, Skr. *rūpa-ayatana* 'şekil alanı' olarak ifade edilir. "Terim 'şekil, renk, madde, nesne, arzu, özellikle kadınsı hareket' anlamında olup altı duyudan biri olmakla birlikte beş skandha'nın da birincisidir. 'Dayanıklı ya da değişen ve görünmeyen' olarak tanımlanan rūpa'nın olgu olduğu belirtilir. Rūpa'nın çeşitli bölümleri vardır. İç ve dış, duyu organları ve duyular ya da renk ve şekil diye ikiye; renk gibi görünen, ses gibi görünmeyen ve soyut diye üçe; beş duyu organı, beş duyu unsuru ve soyut nesne diye on bire; beş duyu organı, beş duyu unsuru ve dört element diye on dörde ayrılabilir. Rūpa, Bāhya-āyatana'dan da biridir (Soothill-Hodous 1937: s. 220a; Edgerton 1953: s. 456b)"; (Tokyürek 2019a: 339). Görme duyusunun tanrıçası Rūpavajrā'dır.

köz kaçıg üze öŋ orunug körünçleyür (Kaya 2021: 9745-9746) Göz organı üzerine renk yeri gözükür.

Ses (Śabda)

EUy. *ün sav* 'ses' anlamındaki ifade, Skr. *śabda* 'ses, seda, ton, ün' olarak tanımlanır ve beş fiziksel duyudan biri (Soothill-Hodous 1937: s. 461b) olarak gösterilir. Sesler, işitsel duyu organının nesnesidir ve işitsel duyu ve bilinç üretimine yol açar. Abhidharmakośabhāṣya'da sesler; kaynaklarına göre bilinçle birleşen unsurların neden olduğu sesler (upāttamahābhūtahetuka) ve bilinçle birleşmemiş unsurların neden olduğu sesler (anupāttamahābhūtahetuka) olarak kategorize edilir. Sesin doğası gereği Hint ve Budist düşünürler arasında önemli tartışmalar bulunur. Budistler, Vedaların kişiler tarafından yaratılmayan (apauruṣeya) ve dolayısıyla kalıcı olan ebedi sesler olduğunu iddia eden Mīmāṃsakas'a karşı sesin süreksiz yani anitya olduğunu savunurlar (Buswell-Lopez 2014: s. 1910-1911). İşitme duyusunun tanrıçası Śabdavajrā'dır.

kulgak kaçıg üzüksüz ünüg savıg ėşidür (Kaya 2021: 9747-9748) Kulak organı kesintisiz sesi2 işitir.

Koku (Gandha)

EUy. *yıd yıpar* 'koku', Skr. *gandha* 'güzel koku, tütsü, buhur, koklama duyusu' olarak anlamlandırılır. Altı duyudan biridir (Soothill-Hodous 1937: s. 318b) ve koku alma duyusunu ifade eder. Budizm'de iyi, kötü ve nötr koku olmak üzere üç koku türü vardır (Buswell-Lopez 2014: s. 843). Koklama duyusunun Tanrıçası Gandhavajra'dır.

burun kaçıg turkaru yıd yıpar yıdışkayur (Kaya 2021: 9748-9749)
Burun organı sürekli koku[2] duyar.

Tat (Rasa)

"EUy. *tatıg* 'tat', Skr. *rasa* 'tat, tat alma duyusu' olarak tanımlanır. Rasa, 'tatma arzusu' ile birlikte genellikle 'Buddha gerçeğinin ya da öğretinin tadı' anlamındadır (Soothill-Hodous 1937: s. 252b). Ayrıca 'sekiz rasa' terimi de tat ya da Nirvāṇa'nın karakterleri olan daimilik, huzur, yaşlanmamak, ölmemek, saflık, üstünlük, sakinlik ve mutluluk olarak da belirtilir (Soothill-Hodous 1937: s. 328b)"; (Tokyürek 2019a: s. 344). Tatma duyusunun tanrıçası Rasavajra'dır.

til kaçıg tatganur adrok adrok tatıgları (Kaya 2021: 9749-9750) Dil organı ayrı ayrı tatları algılar.

Dokunma (Sparśa)

"EUy. *büritmek* 'dokunma, temas', Skr. *sparśa* 'temas, dokunma, dokunma hissi, hissetme, çarpma' gibi anlamlarda kullanılmakta olup hem altı duyudan hem de 'on iki Nidāna'dan birini ifade eder. Ayrıca on bir çeşit soğuk, sıcak, yumuşak, sert gibi duyuları da ifade etmesiyle birlikte 'kirliliğe' de işaret eder (Soothill-Hodous 1937: s. 481a)"; (Tokyürek 2019a: s. 344-345). Dokunma duyusunun tanrıçası Sparśavajra'dır.

etöz kaçıg atkanur agır yinig büritmekig (Kaya 2021: 9750-9751)
Vücut organı deri temasını bozar.

Duyu Organları: İndriya ve Sekiz Büyük Bodhisattva

Budizm'de beş ya da altı duyu organları için Skr. *indriya* 'yetenek, baskın' kelimesi kullanılmakla birlikte bu kelime pek çok farklı kavramları da karşılayabilmektedir. Sūtra literatüründe indriya, tipik olarak beş veya altı duyu temeli ile ilgilidir. Beş fiziksel duyu organları hem zihinsel temel ile hem de görsel, işitsel, koku alma, tat alma ve dokunma yetileri ile ilişkilidir. Fiziksel duyular söz konusu olduğunda, indriya; göz, kulak, burun,

dil ve vücut organlarında yer alan ve duyuların işleyişini sağlayan süptil/ince madde biçimleridir. Zihin ya da *manas* tipik olarak altıncı bir iç duyu yetisi olarak listelenir. Indriya ayrıca, kurtuluş yolu boyunca gelişim için çok önemli olan beş baskın veya manevi yetiyi tanımlamak için soteriolojik olarak da kullanılır. Bunlar inanç (śraddhā), çaba (vīrya), farkındalık (smṛti), yoğunlaşma (samādhi) ve bilgelik (prajñā) olarak sıralanır. Hint literatüründe indriya için daha kapsamlı açıklama yapılmıştır ve beş duyu ya da altı duyu organının yanı sıra toplamda yirmi organdan bahsedilmektedir. Bunlar altı duyu organları ile birlikte erkeklik ve kadınlık organı, yaşam, ızdırap, arzu, keder, neşe, terk etme, inanç, istek, hafıza, esrime, erdem, dört asil doğru, güç, muhteşem bilgi gibi organlardan oluşur (Buswell-Lopez 2014: s. 1002-1003; Soothill-Hodous 1937: s. 21b-22a; Tokyürek 2019a: s. 345). Ayrıca "*indriya* kelimesi, 'duyu organları, altı hırsız' olarak da ifade edilir ve 'altı duyu organının altı zevkine' de bağlıdır. Gözü güzelden, kulağı sesten, burnu kokudan, dili tattan, vücudu baştan çıkarmadan ve zihni kontrolsüz düşüncelerden kaçırmak ya da kurtarmak mümkün değildir (Soothill-Hodous 1937: s. 138b)"; (Tokyürek 2019a: s. 345-346). Bu bağlamda indriya kelimesi için Eski Uygurca *kaçıg* 'hırsız' kelimesi kullanılmakla birlikte *ṣaḍindriya* yani altı duyu organı için *altı kaçıglar* 'altı hırsız' ifadesi kullanılır.

> *altı kaçıglarnıŋ altı adkaŋularnıŋ ezügin igidin inçip yene tınlıglar anı adıra bilmedin* (Kaya 2021: 9913-9916) Altı organın ve altı duyunun yalanını[2] yine canlılar ayıramadan
>
> *altı törlüg kaçıglar öz işlerin iderip özke özke adınaguda öŋin öŋin adkanur bilig erser yėlvi teg çınsız yarpsız belgürer* (Kaya 2021: 9753-9757) Altı türlü organ kendi işlerini götürüp kendisine ve başkasına türlü türlü bağlı bilgi ise sihir gibi yalandır[2].

Göz (Caksus /Caksuh, Cakşurindriya)

EUy. *köz kaçıg* 'göz hırsızı, organı', Skr. *cakṣurindriya* 'göz organı, yeri' anlamındadır. Altı duyu organından biridir. Bilgi görmeyle edinilebileceği gibi kötülükler de görme sonucunda ortaya çıkar. Görme organı, element ya da görme alanı olarak belirtilen ifade *caksur-dhātu* şeklinde de belirtilebilir (Soothill-Hodous 1937: s. 199a, 303a; Edgerton 1953: s. 221b; Tokyürek 2019a: s. 347). İnsan pek çok bilgiyi ya da güzelliği göz sayesinde elde ederken aynı şekilde tüm kötülükler de göz sayesinde öğrenilir. Böylece Budist uygulamada gözlerin de temizlenmesi önem kazanır. Ayrıca Budist düşüncede beş farklı göz bulunur. Bunlar fiziksel yani insani göz olan *māmsa-caksus*, tanrısal göz olan *deva-caksus*, bilgelik gözü olan *prajñā-*

caksus, dharma gözü olan *dharma-caksus* ve son olarak herşeyi gören ve gerçeği kavrayan göz *buddha-caksus*'tur (Buswell-Lopez 2014: s. 462). Göz duyu organı Kṣitigarbha Bodhisattva ile bağlantılıdır.

> *köz kaçıg üze öŋ orunug körünçleyür* (Kaya 2021: 9745-9748) Göz organı ile renk yeri görünür.
>
> *bir kşantakı köz erklig ulatı birle* (Barutcu 1998: 118b1-2) Bir anda gözün gücünden başka
>
> *közi kşitigarbė bodisatav erür* (Kara-Zieme 1977: A 237) Gözü Kṣitigarbha Bodhisattva'dır.

Kulak (Śrotra, Śrotrendriya)

EUy. *kulgak kaçıg* 'kulak hırsızı, organı', Skr. *śrotrendriya* 'işitme, duyma organı, kulak' anlamındadır (Soothill-Hodous 1937: s. 218a, 314b; Edgerton 1953: s. 537a). Terim, işitsel duyu tabanı, işitsel nesneleri veya sesleri duymayı mümkün kılın kulak olarak da tanımlanmaktadır. İşitme duyusunun temeli kulağın kendisi değil, kulağın içinde yer alan ve çıplak gözle görülemeyen bir tür ince maddedir. İşitsel duyu organı, işitsel bilincin üretimi için baskın koşul olarak hizmet eder (Buswell-Lopez 2014: s. 2247). Kulak duyu organı Vajrapāṇi Bodhisattva ile bağlantılıdır.

> *kulgak kaçıg üzüksüz ünüg savıg ėşidür* (Kaya 2021: 9747-9748) Kulak organı kesintisiz ses2 işitilir.
>
> *kulgakı vaçirapani bodisatav erür* (Kara-Zieme 1977: A 238) Kulağı Vajrapāṇi Bodhisattva'dır.

Burun (Ghrāna, Ghrāṇendriya)

EUy. *burun kaçıg* 'burun hırsızı, organı', Skr. *ghrāṇendriya* 'burun organı' ile ifade edilir (Soothill-Hodous 1937: s. 22a) ve terim, altı duyu organından biridir (Soothill-Hodous 1937: s. 430b, 224b). Koku almayı mümkün kılan fiziksel organ burundur ve bu duyunun temeli burnun kendisi değil burun içinde yer alan ve yine çıplak gözle görülemeyen bir tür ince maddiliktir. Koku alma duyusunun temeli, koku alma bilincinin üretimi için baskın koşul olarak hizmet eder (Buswell-Lopez 2014: s. 867-868). Burun duyu organı Ākāśagarbha Bodhisattva ile ilişkilidir.

> *burun kaçıg turkaru yıd yıpar yıdışkayur* (Kaya 2021: 9748-9749) Burun organı daima koku, misk koklar, duyar.
>
> *burunı akaşagarbė bodisatav erür* (Kara-Zieme 1977: A 238-239) Burnu Ākāśagarbha Bodhisattva'dır.

Dil (Jihvā, Jihvendriya)

EUy. *til kaçıg* 'dil hırsızı, organı', Skr. *jihvendriya* 'tatma organı, dil' (Soothill-Hodous 1937: s. 220a, 326a, 22a) altı duyu organından biridir. Dilde bulunan ve tatları algılamayı mümkün kılan fiziksel organdır. Bu duyu temeli, dilin kendisi değil, dilde bulunan ve çıplak gözle görülemeyen ince bir maddilik biçimidir. Dilin yüzeyinde çok sayıda küçük yarım ay şeklinde olduğu söylenir (Buswell-Lopez 2014: s. 1041-1042). Dil duyu organı Avalokiteśvara Bodhisattva'dır.

> *til kaçıg tatganur adrok adrok tatıgları* (Kaya 2021: 9749-9750) Dil organı farklı farklı tatları tadar.

> *tili arya avalokita işvari bodisatav erür* (Kara-Zieme 1977: A 239-240) Dili Ārya Avalokiteśvara Bodhisattva'dır.

Vücut (Kāya, Kāyendriya)

EUy. *etöz kaçıg* 'vücut organı, yeri', Skr. *kāyendriya* 'vücut, dokunma organı' anlamındaki terim, altı duyu organından biridir (Soothill-Hodous 1937: s. 245a). Somut nesneleri algılamayı mümkün kılan vücutta bulunan fiziksel organdır. Bu duyu temeli bedenin kendisi değil, bedende bulunan ve çıplak gözle görülemeyen ince bir maddilik biçimidir ve bunun da tüm vücudu kaplayan ince bir deri tabakası olduğu söylenir (Buswell-Lopez 2014: s. 1149). Beden duyu organı Sarvanīvaraṇaviṣkambhin Bodhisattva'dır.

> *etöz kaçıg adkanur agır yinig büritmekig* (Kaya 2021: 9750-9751) Dokunma organı, vücut değerli deri dokunmasına bağlanır.

> *etözi sarvanivaranavişkambi bodisatav erür* (Kara-Zieme 1977: A 240-241) Vücudu Sarvanīvaraṇaviṣkambhin Bodhisattva'dır.

Zihin (Manas, Manaīndriya)

EUy. *köŋül kaçıg* 'zihin organı, yeri', Skr. *manaīndriya* 'zihin, gönül duyu organı' anlamındadır (Soothill-Hodous 1937: s. 22a). Genellikle citta ve vijñāna ile eşanlamlıdır ve altı duyu organı arasında sayılır. Bu nedenle, tümü fiziksel organlarla ilişkili diğer beş yeti olan göz, kulak, burun, dil ve bedensel duyu organlarından farklıdır. Altıncı bilinç; zihinsel bilinç (manovijñāna), bununla birlikte, fiziksel veya fiziksel olmayan herhangi bir nesneyi bilebilir. Dolayısıyla nesneleri dharma ile bağlantılıdır. Zihinsel bilinç, önceki beş bilinç türünde olduğu gibi, doğrudan bir fiziksel duyu organına dayanmaz; dolayısıyla duyu yetisi zihinseldir ve önceki bir nes-

nenin zihinsel bilişinin bir sonraki anına veya yeni bir nesnenin ilk biliş anına izin veren önceki bir bilinç anı olarak tanımlanır (Buswell-Lopez 2014: s. 1387, 1393). Zihin duyu organı Mañjughoṣa Bodhisattva (Tanaka 2018: s. 184-185) ile diğer bir deyişle Mañjuśrī Bodhisattva ile ilişkilendirilir.

> *könül kaçıg ermeksiz nomug törüg idenür* (Kaya 2021: 9753-9754) Gönül organı ulaşamayan Dharma'ya sahiptir.

> *könüli tözün mançuşiri bodisatav erür* (Kara-Zieme 1977: A 241-242) Zihni Ārya Mañjuśrī Bodhisattva'dır.

Eklemler (Sandhi)

EUy. *togun bogun* 'eklem' kelimesi, Skr. *sandhi* 'eklem' kelimesiyle kaşrılanır. Hint düşüncesine göre eklemler, hareketli (chala) ve hareketsiz (sthira) olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi; ekstremitelerin yani kol ve bacakların, çenenin ve omurların eklemleridir. Diğerlerinin tümü ikinci veya taşınmaz sınıfa aittir. Bedende toplamda 210 eklem bulunur. Sekiz çeşit eklem vardır. Bunlar; 1. *Kara*, parmaklar, ayak parmakları, el bileği, ayak bilekleri, dizler, dirsekler gibi menteşe eklemler. 2. *Udukkala*, omuz, kalça ve dişlerden oluşan bilye ve yuva eklemler. 3. *Samudga*, kürek kemiği, kuyruk sokumu kemiği, kasık kemiği, kalça kemiğindeki eklemler. 4. *Protara*, boyun ve ense eklemleri. 5. *Tunnosebanee*, kafatası eklemleri, kalça kemiği, leğen kemiği ve kasıkların birleşim eklemleri. 6. *Biosatunda*, alt çenenin karga gagasını andıran eklemleri. 7. *Mundala*, göğüs ve gırtlaktan itibaren oluşan gözlerin, broşların ve kalbin bulunduğu yuvarlak eklemler. 8. *Sunkha burta*, kulaklardaki eklemlerdir (Wise 1845: s. 56-57). Eklemlerin Bodhisattvası Samantabhadra Bodhisattva'dır ve bedende ne kadar eklem varsa o kadar da Samantabhadra Bodhisattva vardır.

> *togun bogunları samantabadiri bodisatav erür* (Kara-Zieme 1977: A 242-243) Eklemleri Samantabhadra Bodhisattva'dır.

Damar ve Sinirler

EUy. *tamır* 'damar', *sinjir* 'sinir' şeklinde ifade edilen damarlar ve sinirler, Budist anlayışa göre yukarıda ayrıntılı olarak incelenmiştir. Hint Āyurveda anlayışında da damarlar önemli bir yere sahiptir ve damarlar yine Budist anlayışta olduğu gibi üçe ayrılırlar; *sera, damanee* ve *srota* isimleriyle tanımlanırlar. Bu damarların görünümü hemen hemen aynıdır ama eylemleriyle birbirlerinden farklılık gösterirler. Göbek, tüm damarların kaynağı ve yaşamın (prāṇa) temel merkezidir. Göbek için farklı damarların vücudun tüm bölgelerine yayılmasından kaynaklı olarak bir nilüferin kö-

küne benzediği söylenebilir. Bir çarkın orta kısmı gibi, çevresinde çeşitli damar ağları bulunur. Bunlar arasında kırk ana damar sıralanır (Wise 1845: s. 61). Ayrıca bedendeki *sera* damarları kan, hava, safra ve balgam taşıyan damarlardır. Kırk ana damardan onunda hava, onunda safra, onunda balgam ve onunda kan vardır. Tüm damarların hava, safra, balgam ve kan içermesi gerekir, ancak bunlar farklı oranlardadır. Daha fazla hava, safra, balgam veya kan içerdiklerinde bunlara hava damarları, balgam damarları veya kan damarları denir. Hava damarlarının rengi kırmızıdır ve içlerinde hava vardır; safranınkiler mavi ve sıcaktır; balgamınkiler soğuktur, beyazımsı renktedir, kalındır ve içerikleri hareketsizdir (Wise 1845: s. 61-62). Hava, kendi damarlarında düzgün bir şekilde dolaşırsa kişi sağlıklı olur, hava ile ilgili dengesizlik varsa çeşitli hastalıklar ortaya çıkar. Bu durum yine safra ve balgam ile de aynıdır (Wise 1845: s. 62). *Damanee* damarları ise sinirler gibi bedendeki tübüler damarlardır. Bunlar boğaz ve anüs bölgesindeki iki ve bedenin başka yerlerindeki tübüler damarları ifade eder (Wise 1845: s. 63). *Srota* damarları ise *prāṇa* veya hava; bedendeki besin, su, kilüs, kan, yağ, idrar, dışkı, meni, âdet kanı taşır (Wise 1845: s. 64). Tantrik ritüelde bu damarlara ayrı bir kutsiyet verilmiş ve ritüel esnasında bu damarların arındırılması sağlanmıştır. Yalnız burada belirtilen üç damarın Budist anlayıştaki damarlar ile bağlantılı olup olmadığı ayrıca düşünülmelidir. Bedendeki damar ve sinirlerin Bodhisattva'sı Maitreya Bodhisattva'dır. Daha önce de belirtildiği üzere bedende ne kadar aynı uzuv varsa o kadar da aynı Buddha ya da Bodhisattva vardır. O hâlde bedendeki damar ve sinirler kadar bedende Maitreya Bodhisattva bulunmaktadır. Bu da bedeninin tamamının Maitreya Bodhisattva olması anlamına gelir.

tamır siŋirleri maytri bodisatav erür (Kara-Zieme 1977: A 243-244)
Damar ve sinirleri Maitreya Bodhisattva'dır.

Bedendeki On Uzuv ve On Kokrunç Tanrı

Samājasādhanavyavastholī metninde on korkutucu tanrıyla bağlantılı olarak on uzuvdan bahsedilmektedir. Bu uzuvlar ve onların tanrıları şu şekilde sıralanmaktadır: Sağ el- Yamāntaka, sol el- Prajñāntaka, ağız- Padmāntaka, genital organ- Vighnāntaka, sağ kol- Acala, sol kol- Ṭakkirāja, sağ diz- Nīlaṇḍa, sol diz- Mahābala, baştaki tac-Uṣṇīṣa Cakravārtin ve ayak tabanı- Sumbha (Tanaka 2018: s. 184-185). Bununla birlikte Eski Uygurcada ise *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Pandita und der Mañjuśrīnāmasamgīti* (BT 8) metninin eksikliğinden kaynaklı olarak sadece sağ ve sol elden bahsedilmektedir. Bununla birlikte Eski Uygurca metnin Almanca çevirisini yapan Kara ve Zieme ise sağ ve sol el için

sırasıyla Yamāntakṛt ve Aparājita'yı belirttikten sonra eksik kısmı parantez içinde belirtirler. Buna göre; yüz-Hayagrīva, vajra yani genitaller-Amṛtakuṇḍalī, sağ omuz-Acala, sol omuz-Kāmarājā, sağ baldır-Nīladaṇḍa, sol baldır-Mahābala, tepe- Cakravārtin, ayak tabanları-Sumbha ve diğer kısımlar için Rūpavajrā, Śabdavajrā, Gandhavajrā, Rasavajrā, Sparśavajajrā ve Dharmadhātuvajriṇī (Kara-Zieme 1977: s. 47). Bununla birlikte Kara ve Zieme'nin diğer kısımlar için sıraladıkları tanrılar ise beş duyu organı ile ilgilidir. Eski Uygurca örnekler dikkate alındığında Kara ve Zieme'nin belirttiği sınıflandırma son beşi hariç daha doğru olduğu düşünülmektedir. Zaten Guhyasamāja Tantrada da özellikle Aparājita'dan bahsedilir.

Sağ el→Yamāntakṛt→ "*oŋ ėligi yamandakirt bodisatav erür* (Kara-Zieme 1977: A 244-245) Sağ eli Yamāntakṛt Bodhisattva'dır."

Sol el→Aparājita→ "*sol ėligi aparaçitė erür* (Kara-Zieme 1977: A 245) Sol eli Aparājita'dır."

SONUÇ

Eski Uygurcaki insan anatomisi ve fizyolojisi ile ilgili metinlerin çoğu, aynı zamanda tanrısal bedene sahip, kurtuluşa erişmiş bir insan anatomisi ve fizyolojisini oluşturmaktır. İlahi bedene sahip, ölümsüzlük içinde cennetinde yaşayan insanın buradan kovulmasıyla elinde sadece dünyevi, kokuşmuş, sefil ve ölümlü bir beden kalmıştır. Bu beden hem fiziksel hem de ruhsal/içsel olarak sürekli değişime uğrayabilen bir bedendir. Bu da insana en büyük acıyı veren ızdıraplardan biridir. Budizm'de tarihî Şakyamuni Gautama Buddha güvenli sarayından çıktığında belki de cennetinden dışarı çıkıp dış dünyayı/gerçek dünyayı gördüğünde önce bir hasta, yaşlı, ölü ve sonrasında da iç huzuru elde etmiş bir dilenci/keşiş görür. Bu durum doğru analiz edildiğinde Buddha'nın gördüğü ilk üç durum –hasta, yaşlı, ölü- tamamıyla insanın fiziksel ızdırabıyla ilgilidir ve burada insan bedeninin sefilliği, sürekli değişime uğradığı ve sonrasında da öldüğü ifade edilir. Bu üç fiziksel olgu sadece Budizm için değil aynı zamanda insanın başlangıçtan beri acı içinde çekmiş olduğu evrensel ızdıraplardır. Bu evrensel ızdırap içindeki insana bir de içsel/ruhsal ızdırapların eklenmesiyle insan bu dünyada sonsuz ızdıraplar içinde kıvranan bir varlık hâline gelir. Böylece dinlerin ve inançların asıl gayesi insanı sefil, acı çeken insani bedenlerinden kurtararak ölümsüz tanrısal bedene kavuşturmaktır. Burada beden, fiziksel ve ruhsal/içsel olarak bir bütün hâlinde düşünülmelidir. Çünkü insanın iyileşebilesi için hem fiziksel hem de ruhsal iyileşmenin olması gerekmektedir. Budizm'de bu bedensel iyileşmeler farklı şekillerde olabilmesiyle birlikte insanın yeniden bedenlenmesiyle de oluşabilmektedir. İnsanın yeni bir bedene kavuşabilmesi için de her dinde olduğu gibi onun ölmesi gerekir. Bu ölüm ister gerçek fiziksel bir ölüm olsun ister ruhsal/içsel bir ölüm olsun her ikisinde de çeşitli ritüellerle sabit bir yolculuk vardır ki bu yolculuk da insanın varoluş yolculuğudur.

Bazı dinlerde insanın varoluşu anne karnında başlar. Bu çalışmada ise Eski Uygurca Budist metinlerden yola çıkılarak insanın varoluşu ya da yeniden bedenlenmesi ölüm ile başlatılmıştır. Çünkü Budizm'de insanın yeniden doğup yeni bir beden sahibi olması için ya fiziksel ya da içsel/ruhsal ölümün gerçekleşmesi gerekir. Fiziksel bedenin ortadan kalkması için bedende çeşitli değişikliklerin olması gerekmektedir. Ölümün de belirtileri olan bu değişiklikler özellikle ölüm anında daha fazla ortaya çıkar. Budizm'de insanın hayatı boyunca altı ara dünyası/bardosu olmakla birlikte ölüm anından yeniden bedenleninceye kadarki evrede üç ara dünyası vardır. Bunlardan ilki ölüm anının bardosudur ve bu ilk bardo maddesel yapının ortadan kalktığı 'Chikai Bardo'dur. Burada kişinin ilk olarak on bir organında değişim söz konusudur ve bunlar beş duyu organı, beş eylem organı ve en son olarak da zi-

hindeki değişikliklerdir. Ölüm anında duyu ve eylem organları yetilerini kaybeder ve elementlere de bağlı olarak yavaş yavaş çökmeye ya da ortadan kalkmaya başlar. Bedendeki elementler tüm yaratılışların da ilk unsurlarıdır. Bu nedenle insan, dünya ve evren aynı yapıda görülür. Bunların ortadan kalkması sonucunda da yıkım/ölüm ortaya çıkar. Kişi ölüm anından yeniden bedenleninceye kadarki ara dünyada kırk dokuz kalır. Ölüm anı en kısa andır ve kişi bu ölüm anında kurtuluşu elde etmeye çalışır. Fakat kişi burada kurtuluşa ulaşamazsa ikinci bardo evresine girer. Kişi öldükten üç buçuk gün sonra öldüğünün farkına varır. Kendini hâlâ yaşıyor olarak görür ve bu yüzden Tibet Budizmi'nde ceset için üç-dört gün sonra cenaze töreni yapılır. Bu durum *Altun Yaruk Sudur* metninin *Süü Ülüş* bölümünde de açık bir şekilde ifade edilir. Kişi artık ikinci bardo evresi olan 'Chonyid Bardo' evresine girmiştir. Bu evrede kişi çeşitli yollarda dolaşır, çeşitli tanrıların yanı sıra kendini yoldan saptırmaya çalışan varlıkları da görmeye başlar. Burada kişi kurtuluşu elde etmek için ölüm anında olduğu gibi hâlâ gurusundan yardım almaya devam eder ve bu durum on dördüncü güne kadar sürer. Ayrıca bedeninde bulunan dokuz delik sayesinde çeşitli hayat şekillerinde dolaşır; en sonunda bu evrede de kurtuluşa ulaşamayınca doğum kapıları açılır ve artık üçüncü bardo ortaya çıkar. 'Sidpa Bardo' denilen bu üçüncü evrede kişi altı hayat ve dört doğum şekillerinden birinde vücut bulur. Bu evrede kişi için hâlâ kurtuluş umudu vardır. Kişi burada anne ve babasının cinsel birlikteliğini hayal eder ve bundan büyük bir haz duyar. Bu birlikteliğin sonunda kişi kız olursa anneye, erkek olursa babaya karşı bir nefret besler. Bu da kişinin kurtuluşunu engeller, çünkü yeniden doğuşun en büyük nedenlerinden biri cehalettir. Cehaletten kurtulamayan canlı sürekli doğup ölmek zorundadır.

Budizm'de kurtuluşa ulaşma yollarından biri de cinselliktir. Bu yüzden Tantrik Budizm'de cinsellikle ilgili ritüeller bulunmaktadır ve bu ritüeller de özellikle maṇḍala törenlerinde uygulanmaktadır. Maṇḍala töreni; evrenin, dünyanın ve insanın yaratılışını ve yıkılışını/ölümünü temsil eden önemli uygulamalardan biridir. Bu maṇḍalanın tam ortasında birbirini kucaklayan Buddha Heruka ile onun eşi Vajravārāhī vardır. Bu ikisi anne-babayı simgelemekle birlikte bunların birlikteliği yaratılışı da temsil eder. Heruka ve eşinin etrafında on altı tanrıça bulunur ve bu tanrıçaların her biri ideal kadında olması gereken özellikleri simgeler. Cinsel tören esnasında bu on altı tanrıça/kadın çeşitli mudrā hareketlerini de yapar. Ayrıca bu törende simya ile ilgili ifadelerin bulunması da oldukça önemlidir. Özellikle erkeğin cıva ile kadının da sığır gübresi ile ifade edilmesi son derece dikkat çekicidir. Çünkü cıva değersiz madenleri altına çevirir. Sığır gübresi olarak ifade edi-

len kadın için de iki farklı düşünce belirtilebilir. Bunlardan birincisi değersiz kadın bedeninin meni/cıva vasıtasıyla değerli hâle gelmesidir. Çünkü kadın, doğurganlığı nedeniyle tüm yaratılışların ana kaynağıdır. İkincisi ise kadınla özdeşleşen sığır gübresinin tedavi edici özelliğinden kaynaklanır. Bununla birlikte kadın ve erkeğin cinsel birlikteliğinde tanrısal bedeni yani 'tek' bedeni elde etme düşüncesi söz konusudur. Bu cinsel birliktelikte kadının âdet kanını taşıyan *rasanā* damar ile meniyi taşıyan *lalanā* damarlar önemlidir. *Lalanā* ve *rasanā*, *prajñā* 'bilgi' ve *upāya* 'yöntem' ya da *śūnyatā* 'boşluk' ve *karuṇā* 'merhamet'e karşılık gelir ve bu iki damar merkezî damar olan *avadhūtī*'nin başladığı göbek bölgesinde birleşir. *Lalanā* ve *rasanā*'nın birleşmesi *prajñā* ve *upāya* birliğidir ve sonuç olarak *bodhicitta* 'bodhi zihni' *avadhūtī*'de meydana gelir. Budist metinler özellikle iki zıttın birleşmesini ifade eder. Zıtların birleşmesi hangi düzeyde gerçekleşirse gerçekleşsin görüngüler dünyasının aşılmasını, her türlü ikilik deneyiminin ortadan kalkmasını temsil eder. Kadın ve erkek de bu zıtlıklar arasında gösterilir. Cinsel birliktelikte esas, anne ve babanın tek bir bedene yani tanrısal bedene sahip olma istekleridir. Bu cinsel birliktelik esnasında erkek pasif rol alırken kadın tüm arzu ve hevesiyle etkin bir şekilde hareket eder. Burada erkek, çeşitli nefes hareketleriyle meni salınımını durdurup tohum yerleştirme işlemini uygulamamaya çalışır. Bunun nedeni yeniden doğuşu durdurmaktır. Fakat babanın yanlış nefes alışından kaynaklı olarak tohum salınımı gerçekleşebilir. Bilinçli bir kişi tohum yerleştirme işlemini de bilinçli bir şekilde uygular. Böylece yeniden doğuşun ilk adımı olan sperm ve yumurtanın birlikteliği ortaya çıkar.

Sperm ve yumurtanın birleşmesinden ilk hayat hareketi olan dölüt evresi oluşur. Eski Uygurca metinde anne ve babanın yumurta ve menisini belirtmek için *kaŋnıŋ üç evin tiglė* 'babanın üç bölümlü damlası' ve *ananıŋ üç evin kızıl tiglė* 'annenin üç bölümlü damlası' ifadeleri dikkat çekicidir. Çünkü bugün modern tıpta yumurta ve spermin üç bölümden oluştuğu bilinmektedir. Buna rağmen metin boyunca anlatılan anatomi ve fizyoloji ile ilgili bilgiler modern tıptan ziyade geleneksel tıpla ya da diğer bir deyişle Āyurveda tıbbıyla ilişkilendirilmedilir. Çünkü eldeki metinlerin hemen tamamı dinî metinlerdir ve bu dinî metinler de Āyurveda tıbbıyla bağlantılıdır. Buradan hareketle de Budizm'de bebeğin anne kanındaki gelişimi beş dhyānī Buddha'ya bağlı olarak beş evreye ayrılır ve beşinci evrede bebeğin doğumu anlatılır. Tibet Budizmi'nde ise bebeğin kırk dokuz günlük yani yedi haftalık evresi anlatılır ve bebeğin anne karnındaki geri kalan süreci hakkında bilgi verilmez. Bebeğin ilk gelişim evresinde ateş, toprak, su, hava ve eter elementinden oluşan beş element ortaya çıkar. Bedenin yok oluşunda bu elementler

ne kadar önemliyse aynı şekilde varoluşunda da o kadar önemlidir ve maddi bedenin ilk unsurları arasında sayılır. Bununla birlikte her ne kadar Eski Uygurca metinlerde tespit edilemese de doğanın üç niteliği olan üç guṇa da bebeğin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Bu üç guṇa *sattva* (denge ve zekâ), *rajas* (eylem ve enerji) ve *tamas* (eylemsizlik veya maddilik)'tan oluşur ve bunlar insan bedeninin temelini oluştururlar. Bedenin temel yapılarından biri de üç *doṣa* yani *tridoṣa* düşüncesidir. *Tridoṣa* düşüncesinde bedende rüzgâr *vaṭa*, safra *pitta* ve balgam *kapha* bulunur ve bunların azalması ya da çoğalması kişinin hastalanmasına neden olur. Bunların haricinde anne karnında bedenin temel parçaları oluşmaya başlar. Bu temel parçalar et, kan, yağ, plazma/deri, kemik ve kıkırdak, beyin ve ilik ile meniden oluşur ve bunlar bedenin yedi temel parçası olarak adlandırılır. Tüm bunların yanı sıra bedende damarlar da önemli bir yere sahiptir ve özellikle de üç büyük damardan söz edilir. Bu damarlar erkeğin menisini taşıyan *lalanā*, kadının âdet kanını taşıyan *rasanā* ve merkezî konumda olan ve *bindu*'nun oluştuğu *avadhūtī* damarlarıdır. Bu damarların yanı sıra *lalanā* ve *rasanā* damarlarıyla bağlantılı olan *āli* ve *kāli* damarları da bulunmaktadır. Tüm bu element ve organlarla insan bedeni oluşur.

Budizm'de insan bedeni yukarıda da belirtildiği üzere sefil ve iğrenç olarak kabul edilir. Beden, bardo denilen ara dünyada kurtuluşa ulaşamayınca artık bu görünen dünyada kurtuluşu elde etmek için çaba harcar. Kurtuluşa ulaşmak için gösterilen çabalardan biri de yine cinselliği de içinde barındıran beden maṇḍalasıdır. Bu beden maṇḍalası, Cakrasaṃvara ve Hevajratantra metinlerine dayandırılarak oluşturulur ve özellikle de Buddha Heruka ile ilişkilendirilir. Heruka 'he', 'ru' ve 'ka' hecelerinden oluşur ve 'he' genelde olayların boşluğunu, 'ru' özelde kişilerin boşluğunu, iki hecenin birlikteliği bütün olayların boşluğunu ifade eder. 'ka' hecesi de Heruka'nın büyük mutluluk zihnini ve tüm olayların boşluğunun birliğini belirtir. Bu birlik Heruka'nın 'gerçek vücudu'dur. Böylece insan bu gerçek vücudu elde edebilmek için Heruka'nın da içinde olduğu otuz yedi ve daha sonra da altmış iki tanrı ve tanrıçadan oluşan beden maṇḍalasını oluşturur. Bu maṇḍala, *tricakra* yani yirmi dört bölge ve yirmi dört birleşmiş tanrı, *mahāsukhacakra* 'büyük zevk çemberi' ve *samayacakra* 'yemin çemberi'nden meydana gelir. *Mahāsukhacakra* Heruka maṇḍala'nın merkez dairesidir ve burası bedende bulunan dört ya da altı cakra ile ilişkilidir. *Tricakra* ise bedendeki yirmi dört organla bağlantılıdır ve bu yirmi dört organ üç cakraya, on siteye ayrılır. Bu yirmi dört bölge ve onların tanrıları ilk insan bedeninin ilk prototipidir. Ayrıca üç cakra beş skandha ile ilişkilidir ve beş skandhanın dönüştürülmesi sonucunda üç merkez yani zihin Skr. *cittacakra*, konuşma/dil

Skr. *vākcakra* ve beden Skr. *kāyacakra* oluşur. Bu üç merkez, tüm dharmaları oluşturan varoluşun üç alanı olarak adlandırılır ve ayrıca bu üç merkez *nāḍī*'lerden meydana gelir. Üç cakra Buddha'nın üç bedeniyle de ilişkili olmakla birlikte beden cakrası *kāyacakra* üreme organlarında, konuşma cakrası *vākcakra* boğazda, zihin cakrası *cittacakra* kalpte yer alır. Bu yirmi dört organ baş, başın üst kısmı/tepe, sağ kulak, başın arkası/ense, sol kulak, kaşlar, gözler, omuzlar, koltukaltı, göğüsler, göbek, burun ucu, ağız, boğaz, kalp, penis, genitaller, anüs, uyluklar, baldırlar, ayak parmağı, topuk/ayağın üst kısmı, başparmaklar ve diz olarak sıralanır. Bu organların her biri bir tanrıça ile temsil edilir. Ayrıca bu organların yirmi dört yardımcı organları vardır ve bunların da yirmi dört kahramanları/tanrıları bulunur. *Samayacakra*'da da sekiz tanrı ve organ olmakla birlikte Eski Uygurca metinlerde bazı organlar birleştirilerek beş organdan bahsedilir. Bu sekiz organ ağız, göbek, cinsel organ, anüs, iki kaş arası, kulaklar, gözler ve burundur. Bedendeki bu otuz yedi tanrı düşüncesi eşleriyle birlikte düşünüldüğünde altmış iki tanrıya çıkarılır. Bununla birlikte Guhyasamājatantra'da da beş skandha'yı, dört elementi, beş duyuyu, beş duyu organını da içine alan sekiz organı ve on eylem organını temsil eden Buddha, tanrı ve tanrıçalardan oluşan beden maṇḍalasından bahsetmek mümkündür.

Sonuç olarak insanın düşüşünden kaynaklı olarak, insan tekrar yükselişini sağlamak için çeşitli yollar aramış ve bulduğu her türlü yöntemi uygulamıştır.

KAYNAKÇA

Achad, Frater (1972), *The Anatomy of the Body of God: Being The Supreme Revelation of Cosmic Consciousness*, Samuel Weiser, New York.

Augustine, Tomy (2008), *Yoga Tantra: Theory and Praxis, in the lifht of the Hevajra Tantra, a Metaphysical Perspective*, India Books Centre, Delhi.

Aris, Gönül (2018), *Eski Uygurca Ölüler Kitabı üzerine bir çeviri denemesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Ayazlı, Özlem (2012), *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap: Karşılaştırmalı Metin Yayını*, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul.

Aydın, Süleyman (2006), *İnsan Anatomisi ve Fizyolojisi*, Açıköğretim Eskişehir Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.

Baker, Ian A. (2012), "Embodying Enlightenment: Physical Culture in Dzogchen as revealed in Tibet's Lukhang Murals", *Asian Medicine 7*, 225–264.

Balkrishna, Acharya, Vinay Kumar Sharma, Niti Sharma (2018), "Chakra Genesis, A Correlation Between Evolution of Chakras & Embryogenesis", *J Yoga & Physio 6(4)*: JYP. MS. ID. 555694, 65-70.

Barutçu, F. Sema (1998), *Sthiramati'nin Vasubandhu'nun Abhidharma kośa koşavardi şastirtakı çınkėrtü yöröglerniñ kingürüsi'nden Üç İtigsizler, Giriş-Metin-Tercüme-Notlar-İndeks, XXX. Levha*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Beer, Robert (2003), *The handbook of Tibetan Buddhist symbols*, Serindia Publication, Chicago.

Bellini, Chiara (2020), "Surrounding the Sacred Space: Two Painted Scrolls from the Collection of Namgyal Monastery in Mustang, Nepal". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 30 (4), 635-678.

Berger, Frank (2012), *Singing Technique And Chakras, A Comparative Analysis*, Batchelor's Thesis, Turku University of Applied Siences.

Boord, Martin (2005), "Buddism", *Sacred Place*, Editor: Jean Holm, John Bowker, Themis in Religious Studies, Continuum, London-New York, s. 8-32.

Briggs, George Weston (1938), Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs, Oxford University Press, Oxford.

Brown, George William (1919), "Prāṇa and Apāna", *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 39, 104-112.

Brown, Sanger (2018), *The Sex Worship and Symbolism Of Primitive Races*, created and published by Global Grey.

Brown, C. Mackenzie (1998), *The Devi Gita: The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary*, State University of New York Press, Albany.

Bruce-Mitford, Miranda (2008), S*igns & Symbols: An illustrated guide to their origins and meanings*, Dorling Kindersley Limited, London.

Bruyere, Rosalyn L. (1994), *Wheels Of Light: Chakras, Auras, and the Healing Energy of the Body*, A Fireside Book Published by Simon & Schuster, New York, London.

Buswell, Robert E., Donald S. Lopez (2014), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Campbell, Joseph (2020), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (Çev. Sabri Gürses), İthaki Yayınları, İstanbul.

Chenagtsang, Nida (2020), *Selections from: Nejang Yoga Tibetan Self-Healing Yoga*, Sky Press, Topanga.

Chong, Alan Wei Lun (2018), *The metaphysical symbolism of the chinese tortoise*, Master's thesis, Nanyang Technological University, Singapore.

Cohen, Ross (2006), *Using the Chakra System in Psychotherapy*, Portland.

Cooper, J. C. (1987), *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, Thames and Hudson, London.

Cozort, Daniel (2005), *Hishest Yoga Tantra: An Introduction to the Esoteric Buddhism of Tibet,* Snow Lion Publications, Ithaca, New York.

Cross, John R. (2008), *Acupuncture and the Chakra Energy System: Treating The Cause Of Disease*, North Atlantic Books Berkeley, California.

Dachille, Rae Erin (2015), *The Body Maṇḍala Debate: Knowing the Body through a Network of Fifteenth-Century Tibetan Buddhist Texts*, Doctor of Philosophy in Buddhist Studies in the Graduate Division of the University of California.

Dasgupta, Surendranath (2922), *A History of Indian Philosophy, Volume I*, Cambridge At The University Press.

Despeux, Catherine (2017), "Chinese Medicinal Excrement: Is There a Buddhist Influence on the Use of Animal Excrement-Based Recipes in Medieval China?", *Asian Medicine* 12,139-169.

Dwivedi, Manish Kumar (2018), "Role of Chakras in Developing the Personality of Leaders", *Acta Scientific Medical Sciences* 2.8: 105-107.

Edgerton, Franklin (1953), *Buddhist Hybrid Sanskrit, Grammar and Dictionary, Vol. II: Dictionary*, Yale University Press, New Haven.

Ekmen, Botan Cudi (2018), *Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Organ Adları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Eliade, Mircea (2002), *Asya Simyası (Çin ve Hint Simyası)*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Eliade, Mircea (2003), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Cilt II), Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, (Çev. Ali Berktay), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Eliade, Mircea (2004), *Mistik Hint Erotizmi*, (Çev. Renan Akman), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Eliade, Mircea (2005), *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev. Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya.

Eliade, Mircea (2013), *Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük*, (Çev. Al Berkay), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Eliade, Mircea (2017), *İmgeler ve Simgeler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Eliade, Mircea (2019), *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*, (Çev. Cem Soydemir), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Eliade, Mircea (2020a), *Demirciler ve Simyacılar*, (Çev. Mehmet Emin Özcan), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Eliade, Mircea (2020b), *Mefisto ile Erdişi*, (Çev. Hanife Güven), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Elmalı, Murat (2012), "Eski Uygurca Yalgukkıya Kelimesine Etimolojik Bir Yaklaşım", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/2*, 443-460.

Elmalı, Murat (2016), *Daśakarmapathāvadānamālā: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbaskı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

English, Elizabet (2002), *Vajrayogini: Her Visualizations, Rituals, & Forms*, (Studies in Indian and Tibetan Buddhism), Wisdom Publications, Boston.

Evans-Wentz, W.Y. (2000), *The Tibetan Book of the Dead*, Published by Oxford University Press, New York.

Evans-Wentz, W.Y. (1991), *Bardo Thödol, Tibet'in Ölüler Kitabı: Bardo Plânında Ölümden Sonraki Deneyimler*, (Fransızcadan çeviren: Suat Tahsuğ), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul.

Ewing, Arthur H. (1901), "The Hindu Conception of the Functions of Breath", *Journal of the American Oriental Society, Vol. 22,* 249-308.

Frawley, David, Subhash Ranade (2000), *Ayurveda, Nature's Medicine*, Lotus Press, Wisconsin.

Frawley, David, Subhash Ranade, Avinash Lene (2003), *Ayurveda and Marma Therapy: Energy Points in Yogic Healing*, Lotus Press, Wisconsin.

Frawley, David (2012), *Ayurvedic Healing: A Comprehensive Guide*, Lotus Press, Wisconsin.

Gakkai, Soka (2002), *The Soka Gakkai Dictionary on Buddhism*, Hardcover.

Gray, David B. (2007), *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Sri Heruka) (Sriherukabhidhana), A Study and Annotated Translation*, Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US, New York.

Gubernatis, Angelo De (1872), *Zoological Mythology, Volume I (of 2) or The Legent of Animals*, A Public Domain Book.

Gulcalı, Zemire (2013), *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Hikâyesi, (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Gyatso, Geshe Kelsang (1997), *Essence of Vajrayana: The Hishest Yoga Tantra practice of Heruka body Maṇḍala*, Tharpa Publications, London.

Hirschi, Gertrud (2000), *Mudrās: Yoga in Your Hands*, York Beach, Maine.

Irons, Edward A. (2008), *Encyclopedia of Buddhism (Encyclopedia of World Religions)*, Facts On File, New York.

Irving, Maxwell (2006), *The Ritual of Gcod in Tibetan Religion*, University of Arizona.

Jung, Carl Gustav (1973), *Maṇḍala Symbolism*, (Trans. R.F.C. Hull), Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton.

Jung, Carl Gustav (2020), *Dönüşüm Sembolleri*, (Çev. Firuzan Gürbüz Gerhold), Alfa Yayınları, İstanbul.

Kara, Georg, Peter Zieme (1976), *Fragmente tantrischer Werke in vigurischer übersetzung*, Berlin: Akademie Verlag, (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients-Berliner Turfantexte; VII),

Kara, Georg, Peter Zieme (1977), *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Pandita und der Mañjuśrīnāmasamgīti*, Akademie Verlag, Berlin, (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients-BT 8).

Kaya, Ceval (1994),*Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Keith, Arthur Berriedale (1921), *Indian Logic And Atomism, an Exposıtıon of the Nyaya and Vaiçeşika Systems*, Oxford, At the Clarendon Press.

Keyser, Paul T. (1990), "Alchemy in the Ancient World: From Science to Magic", Illinois Classical Studies, XV. 2, 353-378.

Kritzer, Robert (2009), "Life in the Womb: Conception and Gestation in Buddhist Scripture and Classical Indian Medical Literature", *Imagining the Fetus: The Unborn in Myth, Religion, and Culture* (Ed. Jane Marie Law and Vanessa R. Sasson), 73-89.

Lad, Vasant (2009), *Ayurveda: The Science of Self-healing: a Practical Guide*, USA: Lotus Press.

Mabbett, I. W. (1983), "The Symbolism of Mount Meru", *History of Religions, Vol. 23, No. 1*, 64-83.

Makransky, John (1996). "Offering (mChod pa) in Tibetan Ritual Literature", *Tibetan Literature Studies in Genre*, (Ed. Jose Ignacio Cabezon and Roger R. Jackson), Snow Lion Publications, Ithaca, New York.

Mallinson, James (2003), *The Khecarīvidyā of Ādinātha: A Critical Edition and Annotated Translation*, The Degree of Doctor of Philosophy, Balliol College Oxford.

Maspéro, Henri (1937, 2016), "Les procédés de 'Nourrir le Principe vital' dans la religion taoiste ancienne", *Journal Asiatique*, (2016) Édition en format texte par Pierre Palpant, 353-430, 1-150.

Meb (2013). *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi, Anne Çocuk Sağlığı II*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Mishra, Sunil Kumar, Dr. Dinesh Choudhari and Dr. Rajshree T. Shilimkar (2018), "Conceptual Study Of Ajna Chakra W.S.R. To Pitutary Gland", *WJPMR, 2018,4(12)*, 126-129.

Monier-Williams, M., A. (1899), *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford.

Nicholson, Sarah (2008), *In the Footsteps of The Heroine The journey to Integral Feminism*, University of Western Sydney, Doctorate of Philosophy.

Norbu, Chögyal Namkhai (2008), *On Birth, Life And Death*, Italia: Shang Shung Edizioni.

Nozedar, Adele (2010), *The Element Encyclopedia of Secret Signs and Symbols: The Ultimate A-Z Guide from Alchemy to the Zodiac*, Harper Element.

Oda, Juten (2010), *A Study of the Buddhist Sūtra Called: Säkiz yükmäk yaruq or Säkiz törlügin yarumïš yaltrïmïš in Old Turkic Text Volume*, Hōzōkan, Kyoto.

Ölmez, Mehmet (1991), *Altun Yaruk, III. Kitap (= 5. Bölüm), Suvamaprabhasasūtra*, Ankara.

Paulson, Genevieve Lewis (1993), *Kundalini and the Chakras: A Practical Manual-Evolution in This Lifetime*, Llewellyn Publications, Inc. St. Paul, Minnesota.

Pole, Sebastian (2006), *Ayurvedic Medicine, The Principles of Traditional Practice*, Singing Dragon, London and Philadelphia.

Power, John (2007), *Introduction to Tibetan Buddhism*, Snow Lion Publications, Ithaca, New york, Boulder, Colorado.

Rachmati (Arat), Gabdul Raşid (1930), *Zur Heilkunde der Uiguren, (I)*, Berlin, Aus: SPAW. Phil.-hist. Kl. 1930:23, 451-473.

Revata, Bhikkhu (2016), *The Truth Taught by All the Buddhas*, Pa-Auk Meditation Centre, Singapore.

Ricard, Matthieu (2001), *The Life of Shabkar, The Autobiography of a Tibetan Yogin*, Snow Lion Publications, Ithaca, NY USA.

Rinpoche, Rechung (1976), *Tibetan Medicine: illustrated in original texts*, University Of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Rinpoche, Kalu (2002), *Secret Buddhism, Vajrayana Practices*, San Francisco, ClearPoint Press, California.

Rominger, Alma (2013), "Illuminating rlung: The Vital Energy of Tibetan Medicine", *Independent Study Project (ISP) Collection, 1745*, 1-27.

Semiz, Belma Derman (1990), *İnsan Anatomisi ve Fizyoloji*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Simmer-Brown, Judith (2002), *Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*, Shambhala, Boston and London.

Shaw, Miranda (2006), *Buddhist Goddesses of India*, Princeton, Princeton University Press, Oxford.

Shimin, Geng, Jens Peter Laut ve Jens Wilkens (2005), "Fragmente der uigurischen Daśakarmapathāvadānamālā aus Hami (Teil 1)", *Ural-Altasiche Jahrbücher Neue Folge*, C. 19, Harrassowitz Verlag,72-121.

Soothill, William Edward, Lewis Hodous (1937), *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit–Pali Index*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, London.

Snellgrove, David (1959), *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, Oxford University Press, London.

Snodgrass, Adrian (1985), *The Symbolism of the Stopa*, Southeast Asia Program 120 Uris Hail Cornell University, Ithaca, New York.

Sugiki, Tsunehiko (2003), "Five Types of Internal Maṇḍala Described in the Cakrasaṃwara Buddhist Literature -Somatic Representations of One's Innate Sacredness-", 東洋文化研究所紀要 第 144 册 [*Tōyō bunka kenkyūjo kiyō dai 144 satsu*], 157-231.

Sugiki, Tsunehiko (2009), "The Structure and Traditions of the Systems of Holy Sites inBuddhist Saṃvara Cycle and its Related Scriptural Cycles in Early Medieval South Asia", In (Shingo Einoo ed.), *Genesis and Development of Tantrism,* Institute of Oriental Culture University of Tokyo, s. 515-562.

Sugiki, Tsunehiko (2016), "Oblation, Non-conception, and Body: Systems of Psychosomatic Fire Oblation in Esoteric Buddhism in Medieval South Asia", In (Richard K. Payne & Michael Witzel ed.) *Homa Variations: The Study of Ritual Change across the Longue dur'ee*, Oxford University Press, 167-213.

Suzuki, Teitaro (1900), *Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahâyâna* 大乘起信論 [*Dàchéng qǐ xìn lùn*] *Translated For The First Time From The Chinese Version*, Chicago: The Open Court Publishing Company.

Şen, Serkan (2017), *Körüm Bitig*, Kesit Yayınları, İstanbul.

Xu, Ping (2004), "The Maṇḍala as a Cosmic Model: Integrating Temple Architecture within the Tibetan Buddhist Landscape", *92nd ACSA Annual Meeting*, Miami FL, March 18-21, 143-156.

Tanaka, Kimiaki (2018), *An Illustrated History of the Maṇḍala: From Its Genesis to the Kālacakratantra*, Wisdom Publications.

Tekin, Şinasi (1976), *Uygurca Metinler II, Maytrısimit, Burkancıların Mehdisi ile buluşma Uygurca İbtidai bir dram*, Ankara.

Trimondi, Victor, Victoria Trimondi (1999), *The Shadow of the Dalai Lama: Sexuality, Magic and Politics in Tibetan Buddhism*, Patmos, German.

Tokyürek, Hacer (2014), "Eski Uygurcada Āyurveda Tıbbı ve Beş Unsur", *Türkiyat Mecmuası*, C. 24/Güz, 237-262.

Tokyürek, Hacer (2018a), *Altun Yaruk Sudur IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı Metin Yayını)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Tokyürek, Hacer (2018b), "Eski Uygur Metinlerinde Fizyoloji ve Maṇḍala", *Dil Araştırmaları*, Bahar, 2918/22: 27-46.

Tokyürek, Hacer (2019a), *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Tokyürek, Hacer (2019b), "Eski Uygur Türkçesinde Maṇi, Cintāmaṇi", *Ahmet Caferoğlu Hatıra Kitabı*, Editörler: Fikret Turan, Özcan Tabaklar, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 499-514.

Tsuda, Shiníchi (1970), *The Saṁvarodaya-tantra*, The degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University.

Uzunkaya, Uğur, Mehmet Ölmez (2016), "Eski Uygurcada Mudrālar", *İstanbul Türkiyat Mecmuası, c. 26/2*, 293-305.

Vishwakarma, Shweta, Ishwar Pratap Singh Raghuwanshi (2019), "Conceptual Study On Shadchakras Importance in Sharir Vigyan", *IAMJ: Volume 7*, Issue 8, August, 1328-1333.

Walshe, Maurice (1995), *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya (The Teachings of the Buddha)*, Wisdom Publications.

Wayman, Alex (1962), "Female Energy and Symbolism in the Buddhist Tantras", *History of Religions, Summer*, Vol. 2, No. 1 (Summer), 73-111.

Wayman, Alex (2009), *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Routledge Taylor & Francis Group, London and Newyork.

Weor, Samael Aun (1954), *Treatise of Sexual Alchemy*, created and published by Global Grey.

Wilkens, Jens (2001), *Die drei Körper des Buddha (Trikāya), Das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz–Sūtras (Altun Yaruk Sudur) eingeleitet, nach den Handschriften aus Berlin und St. Petersburg herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, Turnhout (Belgien): (BT 21).

Wilkens, Jens (2007), *Das Buch von der Sündentilgung, Edition des alttürkisch–buddhistischen Kšanti Kılguluk Nom Bitig, Teil I–II*. Turnhout (Belgien), (BT 25).

Wilkens, Jens (2015), "Human Embryology According to an Old Uyghur Buddhist Text", In: Yakup, Abdurishid (ed.), *Studies in Central Asian Philology: Papers of the International Symposium on Central Asian Philology*, Nov. 2012, Beijing: pp. 226-241.

Wilkens, Jens (2016), *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā (3 Cilt),* Brepols Publishers, Turnhout (Belgium), (BT 37).

Wilkens, Jens (2021), *Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch – Deutsch – Türkisch (Eski Uygurcanın El Sözlüğü: Eski Uygurca – Almanca – Türkçe),* Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, erschienen im Universitätsverlag Göttingen.

Wise, Thomas Alexander (1845), *Commentary on the Hindu System of Medicine*, Thacker, Calcutta, London.

Quintana, de Azikiri, María Lydia (1990), 'Metafísica budista tántrica *y* metafísica in-sistencial', *Oriente - Occidente*, 9 (1-2), 79-92.

Zieme, Peter, G. Kara (1978), *Ein uigurisches Totenbuch, Nāropas lehre in uigrischer übersetzung*, Akademiai Kiado, Budapest.

Zieme, Peter (1996), *Altun Yaruq sudur Vorworte und das erste buch edition und Übersetzung der alttürkischen version des Goldglanzsutra Suvarnaprabhasottamasutra*, Turnhout Brepols (BT 18),

Zieme, Peter (2002), "Ein Weiteres Alttürkisches Fragment ,,Sūtras von der Vollkommenen Erleuchtung", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung, Volume 55* (1-3), 281-295.

Zimmer, Heinrich (2004), *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, Editör: Joseph Campbell, (Çev. Gül Çağalı Güven), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

ESKİ UYGURCA ANLAMSAL DİZİN

-A-

a Skr. aṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

a ujik Skr. āḥ, āḥ hecesi, Akṣobhya Buddha'nın hecesi, 109, 110, 200, 204

abiçaruk Skr. abhicāra, Skr. abhicāraka, Çin. 降伏, öfkeli eylem, boyun eğdirme, şeytan çıkarma, büyü, caturkarman'dan biri, 115

abita 1. Skr. Amitābha Buddha, Çin. 無量光佛 beş dhyāni Buddha'dan biri, konuşma, dil cakrası ile ilişkili, 67, 200, 211; **2.** Skr. Amitābha, kemiklerle ilgili tanrı, bir Vīra, 231

adak uulları ayak tabanları, 178

adarşa Skr. ādarśa, Çin. 鏡, ayna tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 87

adkaŋu Skr. viṣaya, Çin. 境, duyu organları, 283, 284, 286

ag agzı üçkil Gizli yerin ağzındaki üçgen, uyluklar arasındaki yerin ağzındaki üçgen, edep yeri üçgeni, 178

agız 1. ağız, 34, 63, 115, 187, 193, 198, 202, 249; **2.** Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, vākcakra'da yer alır, 243-244

ajun tutmak yeniden doğmak, doğum yolunu tutmak, 43, 56

aka Skr. kāṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

akaşagarbė Skr. Ākāśagarbha, Çin. 虛空藏, terle ilgili tanrı, bir Vīra, 251

akaşagarbė bodisatav Skr. Ākāśagarbha Bodhisattva, Çin. 虛空藏, burun ile ilgili Bodhisattva, 287

akşobi Skr. Akṣobhya Buddha, Çin. 無動佛, zihin cakrası ile ilişkili, 67

akşobi burhan 1. Skr. Akṣobhya Buddha, Çin. 無動佛 beş dhyāna Buddha, 200, 211; **2.** bilinç yığını ile ilgili Buddha, 281

ali Skr. āli, ünlü harflerle ilgili damar, lalana damarıyla ilgili damar, 121, 167, 169, 170

altı kaçıglar Skr. ṣaḍindriya, Çin. 六根, altı hırsız, altı duyu organı; göz, kulak, burun, dil, beden ve zihinden oluşan altı duyu, 286

altı yėgirmi eŋrek on altı parmak, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, kāyacakra'da yer alır, 252

altı yol Çin. 六道, altı yol, duyarlı varoluşun altı yolu, koşulu, 56

altınç yėti künte balıkka okşatı embriyonun altıncı haftadaki şekli, 126, 197

altınkı tıın yėėl Skr. apāna, üstteki rüzgâr/hava, 146

altmış iki bıntsunlar Altmış iki tanrı, 271

amogasidi burhan 1. Skr. Amoghasiddhi Buddha, Çin. 不空成就如來 beş dhyāna Buddha'dan biri, 67, 200, 262; **2.** istem yığını ile ilgili Buddha, 131, 281

ananıŋ üç evin kızıl tiglė annenin üç bölümlü kırmızı damlası, ovum, 60, 121, 121

antrabav Skr. antarābhava, Çin. 七七齋, Tib. bardo, ara dünya, varoluşun 49 günü, 26, 27, 43, 50, 51, 54

antiravlıg biligi varoluş bilgisi, 60

aŋkurė Skr. Aṅkura, gözle ilgili tanrı, bir Vīra, 238

aparaçitė Skr. Aparājita, Çin. 阿鉢唎市多, sol ile ilgili Bodhisattva, 291

ara bolmaklıg Skr. antarābhava, Çin. 七七齋, Tib. bardo, ara dünya, varoluşun 49 günü, 26

ara bolmaklıg antrabav Tib. sridpa'i bar-do, yeniden doğuş bardosu, 27

ara bolmaklıg köŋüllüg etöz Skr. Nirmāṇakāya, Çin. 化身, Doğum yolunun tutulduğu üçüncü bardo ile ilgili beden, 28,29

arbuda atlıg orun Skr. Arbuta, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 229

aş muduru yiyecek mudrāsı, 100

avaduti Skr. avadhūtī/suṣumnā, üç damardan biri, merkezî damar, Dharma-cakra ile ilgili olan damar, 41, 59, 60, 121, 134, 142, 162, 164, 165, 166, 167, 197, 205, 206

avalokita işvari bodisatav Skr. Avalokiteśvara Bodhisattva, Çin. 阿婆盧吉低舍羅, dil ile ilgili Bodhisattva, 288

at erdini Skr. aśvaratna, at cevheri, Cakravartin'in yedi cevherinden biri, çabalamayı simgeler, 96

ay teŋri ay, güneşin karşıtı, dişillik, 56, 63, 64

ay tilgen Skr. candra-maṇḍala, Çin. 三昧月輪相, 月輪三昧 ay tekerleği, ay çarkı, 166 ,194

ayravati Skr. Airāvatī, Çin. 伊羅跋提河, koltuk organına bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 238

-B-

bag tügün bamış teg (damarların) düğümlenmiş gibi olması, 188, 206

baga Skr. bhaga, dişil üreme organı, 115, 116, 188, 249

bali Skr. bali, yakılmış sunu, yerel ruhlara, tanrılara ve maṇḍala'nın ana tanrılarına yapılan bir yiyecek sunumu, 66, 173, 175

baŋşi Skr. vaṃśā, flüt, vaṃśā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 79

baş baş organı, 180

belgürtme etöz Skr. nirmāṇakāya, Çin. 化身gözüken beden, göbek cakrası ile ilişkili, 185, 191

belgürtme tilgen Skr. nirmāṇacakra, göbek çakrası, enerji merkezi, 131, 145, 191

bėş ajun beş hayat şekli, 56, 63

bėş kėrtütin kelmiş burhanlar beş gerçekten gelmiş Buddhalar, 271

bėş mahabutlar Skr. mahābhūta, 四大, (Çince metinlerde dört element kabul edilir) beş element, 129, 199, 263

bėş rasyan beş rasāyana, beş tat, 199, 263

bėş törlüg küsençig meŋiler Skr. pañcakāmaguṇa, beş türlü arzulanan zevk, beş duyusal zevk, 97

bėş yükmek Skr. pañcaskandha, Çin. 五蘊, beş yığın, her insanın beş özelliği, 279

bėşinç yėti künte yėg yag teg Skr. praśākhā, Çin. 鉢羅奢法 embriyo beşinci haftadaki şekli, 126

bilge bilig bolmakı Skr. pratyavekṣaṇa-jñāna, bilgili olmak, derin kavrayış bilgeliği, 39

bilge bilig mudur bilgi mudrāsı, 101

bilge bilig paramit Skr. Prajñāpāramitā, Çin. 知見波羅, bilgelik pāramitāsı, 41, 42

bilge bilig yakın bolmakı Skr. kṛtyānuṣṭhāna-jñāna, Çin. 成所作智, bilgiye yakın olmak, mükemmelleştirme bilgeliği, 39

bilge biliglig tiglė Skr. bodhicitta, bilgelik damlası, 194

bilig Skr. manas, Çin. 心根, bilinç, 34, 37, 40, 41, 44, 47, 50, 60, 61, 121, 124, 165, 281, 283, 286

bilig ükmeki Skr. vijñāna, Çin. 識, bilinç yığını, 281

bilir Skr. vaṃśā, flüt, 79

bilir atlag teŋri kızı Skr. vaṃśā, flüt adlı tanrıça, 79

bini Skr. vīṇā, Çin. 批那, ud, vīṇā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 78, 79, 83

bir tėpsė etlig bali bir tepsi et sunusu, 66, 175

bodi köŋüllüg tiglė Skr. bodhicitta, Çin. 冒地質多, semen, meni, sperm, 41, 60, 188, 194, 199, 263, 265

bok dışkı, 159

böritig Skr. sparśa, Çin. 觸, temas, jñānendriya'dan biri, 32, 33, 88, 89, 100

böritig vaçir atlag teŋri kızı Skr. sparśa, Çin. 觸, temas vajra adlı tanrıça, 89

böritig mudurı temas mudrāsı, 101

burun kaçıg Skr. ghrāṇendriya, burun organı, burun, 285, 287

burun uçı burun ucu, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, vākcakra'da yer alır, 241

buryuk erdini Skr. girtiratna, mahājanaratna, bakan cevheri, Cakravartin'in yedi cevherinden biri, samadhi'yi simgeler, 95, 96

büdigçi Skr. nṛtyā, dansçı, 84, 111

büdigçi atlıg teŋri kızı Skr. nṛtyā, dansçı adlı tanrıça, 84

bügün kelgin tugmak Skr. aupapāduka, Çin. 化生,寒熱和合生 değişim ve büyü aracılığıyla doğmak, dört doğum şeklinden biri, 56

büritmek Skr. sparśa, Çin. 觸, temas, dokunma, dokunma hissi, hissetme, beş viṣaya'dan biri, 284, 285, 288

-Ç-

ça Skr. jāṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

çakir Skr. cakra, Çin. 拘羯羅, cakra, tekerlek, 184, 275

çakir erdini Skr. cakraratna, tekerlek cevheri, Cakravartin'in yedi cevherinden biri, farkındalığı simgeler, 94

çakira sanvara Skr. Cakrasaṃvara, Heruka, Dört yüzü ve on iki kolu olan ve eşi Vajravārāhī'yi kucaklar pozisyonda olan bir Buddha, Cakrasaṃvara tantra, 51, 54, 67, 93

çakiravėgi Skr. Cakravegā, genital organa bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 248

çakiravarmini Skr. Cakravarmiṇī, iki baldıra bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 251

çakravartini Skr. Cakravārtinī, dört başparmağa bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 255

çalantara atlıg orun Skr. Jālandhara, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 226

çandali Skr. caṇḍālī, kuṇḍalinī, şiddetli kadın, omurganın ya da kök cakrası dibinde yattığı düşünülen yılan ya da enerji, gizemli damar, 126, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198

çanta-akşa Skr. Caṇḍākṣī, tepe/taç noktasına bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 226

çanto Skt. caṇḍa, Tib. chan-rdo, çantoha, sıcak bölge, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da yakın yerden oluşan on yer kümesinden biri, 218, 242, 244

çaŋ Çin. 錚, çan, bilgeliğin mükemmelliği'nin dişil ilkesi, dişillik, 55, 66, 68, 82, 99, 172

çaŋ vaçir tepret- çan ve vajra sallamak, 99

çatilė Skr. jaṭila, Skr. Vajrajaṭila, gözle ilgili tanrı, bir Vīra, 239

çek Skr. bindu, Tib. cheg, nokta, heceleri ayıran nokta, dişiden gelen kırmızı ya da erkekten gelen beyaz sıvı, 109, 111

çit aran çit bahçesi, açak, koruma, 178

çodpa Skr. *pūjā*, Tib. Gcod pa, Tib. mchod pa, Tantrik bir kurban sunumu, 66, 172, 174

-D-

dakini Skr. ḍākinī, tanrıça, 101

dakinilar ḍākinīler, tanrıçalar, 91, 199, 212, 217, 264, 271

darma tatu Skr. Dharmadhātu, Çin. 法界體性智, dharma özü, Dharmadhātu tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 89

darmasanbava Skr. Dharmasambhava, Tantrik uygulamada önemli bir rol oynayan vücudun belirli bir bölgesi, 105, 157

darmatadu işvari atlıg kız Skr. Dharmadhātuīśvarī, uzay/eter elementi ile ilgili bir tanrıça, 283

divatalarnıŋ yürekinteki urug ujikleri Devatāların yüreğindeki tohum heceleri, 113

-E-

ed Skr. prakṛti, Çin. 性, madde, maddi, kozmik töz, 30, 31, 63, 130, 159

edgü yıd atlag teŋri kızı Skr. gandhā, güzel kokulu adındaki tanrıça, 86

edgü yıdlıg suv Skr. gandhā, güzel kokulu su, parfüm, 86

emgeklig tilgen ızdırap tekerleği, saṃsāra döngüsü, 127

eŋse ense, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, cittacakra'da yer alır, 229

et Skr. māṃsa dhātu, Çin. 肉, 人莽娑et, kas dokusu, 66, 125, 131, 153, 154, 175

etöz kaçıg Skr. kāyendriya, Çin. 身根 vücut, dokunma organı, altı duyudan biri, 285, 288

etöz tilgen Skr. kāyacakra, üç cakradan biri, 67, 211, 247, 255, 256

eyegüler kaburga, 178

ezrua telük Skr. Brahmarandhra, Brahma deliği, 105, 107, 180

-G-

ganta kama guna Skr. gandha, gandha kāmaguṇa, bir mudra şekli, 99, 100

gantam Skr. gandhā, parfüm, gandhā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 86

giri Skr. gṛṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

giti Skr. gītā, şarkı, gītā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 83

goo Skr. goṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

gödvari atlıg orun Skr. Godāvarī, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 231

guhya samaça Skr. Guhyasamāja, Guhyasamājatantra, 275

-H-

haimunuŋ padması Vajravārāhi'nin Padması, Vajravārāhi'nin dişil organı, 115, 116

haŋ ujik Skr. haṃ, haṃ hecesi, tepede bulunan hece, 194

hasya Skr. hāsyā, kahkaha, hāsyā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 81

hayakarni Skr. Hayakarṇā, iki memeye bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 245

hayangirwa Skr. Hayagrīva, kanla ilgili tanrı, bir Vīra, 250

hėruka Skr. Heruka, Buddha Heruka, mavi bedene, dört yüze ve on iki kola sahip olup eşi Buddha Vajravārāhī'yi kucaklıyor olarak resmedilen Buddha, 67, 68, 101, 104, 108, 109, 115, 199, 205, 271

hi Skr. hiṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

himalaya atlıg orun Skr. Himālaya, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 246

hua çeçek Skr. puṣpa, Çin. 花, 華, çiçek, 84, 85

hua çeçek atlıg teŋri kızı Skr. puṣpā, Çin. 花, 華 çiçek adlı tanrıça, 84, 85

huŋ ujik Skr. hūṃ, hūṃ hecesi, 66, 68, 78, 101, 109, 110, 115, 200

-I-

ıragu Skr. gītā, şarkı, 83

ıragu atlıg teŋri kızı Skr. gītā, şarkı adlı tanrıça, 83

ıt yüüzlüg tamır Skr. Śvānāsyā, köpek yüzlü damar, anüse giden damar, 265, 266

-İ-

iç tapıg Tib. naṅ gi mchod pa, iç sunu, 66, 173

içtin sıŋar iç taraf, ruhsal, kişinin ruhsal yönü, 36, 39, 40, 41, 60, 106, 165, 220, 265

içtinki tıın Skr. prāṇa, iç nefes, yaşam gücü, evrenin tüm yaşamsal özünün arkasındaki nefes, 37

iki baltır iki baldır, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, kāyacakra'da yer alır, 251

iki eŋin iki omuz, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, cittacakra'da yer alır, 235

iki kaş kavşıg arası iki kaş arası, 193

iki koltuk iki koltuk, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, vākcakra'da yer alır, 238

iki kögüz iki göğüs, meme, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, vākcakra'da yer alır, 239

iki köz iki göz, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, cittacakra'da yer alır, 234, 265

iki tümen bir miŋ altı yüz tamır kişinin bedeninde olduğu düşünülen 21600 damar, kişinin gün içinde aldığı 21600 nefes, 160, 185

iki udluk iki uyluk, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, kāyacakra'da yer alır, 250

inçge, yinçge Skr. tanmātra, ince, beş ilkel element, fiziksel dünyanın genetik tohumları, 30, 31, 32, 41, 50, 111, 186

inçge siŋmek ince batmak, elementlere batmak, 31

inyana bilge bilig etöz Skr. jñānakāya, Çin. 智身, bilge beden, bilgelik bedeni, Tathāgata, 195

isig oot tözlüg çandali Skr. caṇḍālī, sıcak ateş esaslı caṇḍālī, 126, 197

işi idrar, sidik, 130, 158, 159

-K-

ka Skr. kāṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

kaganani Skr. Khagānanā, penise/kasık bölgesine bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 246

kakamuka tamır Skr. mūlādhara, khakhvamukha damarı, kök cakra yeri, perine ve pelvik damarları arasında bulunan damar, 207

kal Skr. kaṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

kala çakir Skr. Kālacakra, Kālacakra Tantra, bir tantranın adı, 275

kalal atlıg … yalkokkıya Skr. kalala, Çin. 羯邏藍 fetüsün ilk yedi günlük şekli, zigottan embriyoya geçiş safhası, 123, 124

kali Skr. kāli, ünsüz harflerle ilgili damar, rasanā damarıyla ilgili damar, 121, 161, 167, 169, 170

kaliŋga atlıg orun Skr. Kaliṅga, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 242, 243

kama guna Skr. kāmaguṇa, zevk nesneleri, beş duyudan gelen zevkler, 97

kamarupa atlıg orun Sk. Kāmarūpa, Çin. 佛陀難提, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 238

kan Skr. rakta dhātu, Çin. 紅, kan, 125, 130, 148, 153, 154, 159, 198

kançi atlıg orun Skr. Kāñci, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 245

kantakapalė Skr. Khaṇḍakapāla, tırnak ve dişlerle ilgili tanrı, bir Vīra, 224

kantarohi Skr. Khaṇḍarohā, anüse bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 249

kaŋ atanıŋ yürüŋ tiglė töz töpöde bir yaŋıdakı ay tilgen babanın2 beyaz damlası başın tepesinde ilk günkü ay tekerleğine, 194

kaŋkala Skr. Kaṅkāla, sağ kulağa bağlı tanrı, bir Vīra, 228

kaŋnıŋ kizlek oronı Skr. adheya, Skr. puruṣendriya, Çin. 男根, babanın gizli yeri, eril üreme organı, penis, 116

kaŋnıŋ üç evin tiglė babanın üç bölümlü damlası, sperma, meni, 60, 153, 154

kaŋnıŋ yayalıg yolı babanın anüs/makat yolu, 60

kaŋnıŋ yürüŋ tiglė babanın beyaz damlası, sperm, meni, 44, 47

kapala Skr. kapāla, kafatası kâsesi, erillik ve dişillik, 66, 108, 172, 175, 176, 199

karın 1. göbek, karın, 179; **2.** Döl yatağı, rahim 51, 54, 56, 122, 123, 126, 167, 197

karınlıg kovuk karın boşluğu, döl yatağı, 122

karvari Skr. Kharvarī, iki kaş arasına bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 232

kaş kavışıgı kaş arası, ūrṇā organı, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, cittacakra'da yer alır, 232

kayaçakir Skr. kāyacakra, beden cakrası, üç çakradan biri, 67

kenç fetüs, embriyo, 122, 123, 126

kentü özüg törütü sakınmak Skr. svabhāva, Çin. 莎發斡, kendini oluşturmayı/yaratmayı düşünmek, öz-doğa, içsel varoluş, 67, 76

keŋrek atlag teŋri kızı Skr. murajā, kil davulu adlı tanrıça, 81

kėdin yol 1. Skr. gudadvāra, anüs, anüs yolu, kök cakra yeri, 44, 47, 50, 131, 166 207; **2.** anüs, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, kāyacakra'da yer alır, 249

kėŋürülmeklig bilge bilig Skr. samatā-jñāna yayılmış, evrensel bilgi, her şeye eşit ve evrensel bilgelik, 39

kılınç ükmeki Skr. saṃskāra, istem, amel, karma yığını, 133, 280, 281

kız erdini Skr. mughdāratna, strīratna, kadın cevheri, Cakravartin'in yedi cevherinden biri, boşalmayı simgeler, 95

kindik 1. göbek, göbek cakrası, nirmāṇakāya ile ilişkili, 41, 60, 105, 123, 126, 132, 133, 145, 185, 186, 187, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 207; **2.** Göbek organı, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, vākcakra'da yer alır, 240

kirihatiwa atlıg orun Skr. Gṛhadevata, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 249

kirima tamır Tib. 'khris ma, Skr. Yamadaṃṣṭriṇī, 'Khris ma damar, gözlerdeki damar, 265, 267

kirusuma tamır Tib. 'khris gsum ma, Skr. Yamadūtī, 'Khris-gsum-ma damarı, kulaktaki damarlar, 265, 267

kişidir tarıglag Skr. kṣetra, Skr. pīṭha, konut, mevki (olmalı), kṣetra alanı, tarlası, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da yakın yerden oluşan on yer kümesinden biri, 223

kişidira tarıglag Skr. kṣetra, Çin. 西刹, 刹土 乞叉, 乞漉 kṣetra alanı, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da yakın yerden oluşan on yer kümesinden biri, 237

kizlek orun kasık bölgesi, penis, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, vākcakra'da yer alır, 246

kizleklig vaçirnıŋ tüpi Skr. jalamaṇḍala, Skr. svādhiṣṭhāna, Skr. medhrādhāra, gizli vajranın dibi, eril organın kökü, 205, 206

kizleklig vaçirnıŋ uuçı Skr. jalamaṇḍala, Skr. svādhiṣṭhāna, Skr. medhrādhāra, gizli vajranın ucu, eril organın ucu, 166, 205

koo Skr. koṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

koşala atlıg orun Skr. kośala, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 241

kögüz göğüs, 93, 159, 175, 180

kök kalık Skr. ākāśa-dhātu, eter/esir elementi, 35, 39, 46, 51, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 111, 115, 133, 134, 143, 164, 194, 235

kök kalık uguşı 1. Skr. ākāśa-dhātu, eter/esir elementi, 35, 134; 2. Dharmadhātuīśvarī ile ilgili element, 283

kök öŋlüg tamır Skr. Heruka, mavi renkli damar, Heruka, 199, 205

köne suvı cıva, erkek, erillik, 104

köŋül kaçıg Skr. manaīndriya, Çin. 心根, 意, zihin organı, zihin, 288, 289

köŋül tilgen Skr. cittacakra, zihin çakrası, üç cakradan biri, 65, 211, 233, 235

közüŋü Skr. ādarśa, Çin. 鏡, ayna, ādarśa/rūpa tanrıçanın elinde tuttuğu nesne, 66, 87, 172, 204, 271

körgülük bilge bilig Skr. adarśa-na-jñāna, Çin. 大圓鏡智, görünen/yansıyan bilgelik, ayna bilgeliği, 39

köz kaçıg Skr. cakṣurindriya, Çin. 眼根, göz organı, göz hırsızı, 284, 186, 187

kşitigarbė bodisatav Skr. Kṣitigarbha Bodhisattva, göz organıyla ilgili, 287

ku Skr. kuṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

kulgak kaçıg Skr. śrotrendriya işitme, duyma organı, kulak, 284, 287

kuluda atlıg orun Skr. kulūṭa, kutsal bölge, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 256

külçirge Skr. hāsyā, kahkaha, gülümseme, 81

külçirge atlag teŋri kızı Skr. hāsyā, kahkaha adlı tanrıça, 81

kün teŋri Skr. sūrya, Çin. 日, güneş, ayın karşıtı, erillik, 29, 63, 64, 111

kün tilgen güneş tekerleği, 68

küvez Skr. lāsyā, cazibe, dans, 82

küvez atlıg teŋri kızı Skr. lāsyā, cazibe, dans tanrıçası, 82

küvrüg Skr. mukundā, Skr. mṛdaṅga, davul tanrıçası, 80

küvrüg atlıg teŋri kızı Skr. mukundā, Skr. mṛdaṅga, davul adlı tanrıça, 80

-L-

la Skr. laṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

labay mudur Skr. śaṅkha mudrā, deniz kabuğu mudrāsı, 99

lalana Skr. lalanā, Skr. iḍā, üç damardan biri, sol tarafta bulunan ve meni taşıyan damar, Saṁbhoga-cakra ile ilgili damar, 59, 160, 162, 164, 165, 166, 169, 185, 206, 207

lampaka atlıg orun Skr. lampāka, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 244

laŋkaşvarė Skr. laṅkeśvarī, iki göz organına bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 234

lasya Skr. lāsyā, cazibe, dans, lāsyā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 82

lėnhua mudur Skr. padma mudrā, lotus mudrā, 78, 93

lėşip/lėşp Skr. śleṣman, Skr. kapha, balgam, üç doṣa'dan biri, 130, 137, 149, 150

lėşip/lėşp tözlüg Skr. śleṣman, Skr. kapha, balgam, üç doṣa'dan biri, 150

loçana kız Skr. locanā, Amoghasiddhi ailesinin baş kadını, toprak elementi ile ilgili, 282

-M-

m Skr. māṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

mahabairava Skr. mahābhairava, kalbe bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 239

mahabairava Skr. mahābhairavā, dışkıyla ilgili tanrı, bir Vīra, 245

mahabalė Skr. Mahābala, balgamla ilişkili tanrı, bir Vīra, 248

mahabali Skr. mahābalā, topuğa ve ayak bileklerine bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 253

mahakala Skr. mahākāla, Dharma'nın koruyucusu, 271

mahakaŋkala Skr. mahākaṅkāla, baş ve bedende bulunan kıllarla ilgili tanrı, bir Vīra, 226

mahanasi Skr. mahānāsā, enseye bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 229

mahamudura Skr. mahāmudrā, büyük mühür, saṃsāra ve nirvāṇa'nın tüm olaylarına damgası-

nı vuran veya mühürleyen temel gerçeklik, 44, 45, 196, 198

mahaviri Skr. Mahāvīra, akciğerle ilgili tanrı, bir Vīra, 240

mahavirya Skr. Mahāvīryā, iki dize bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 256

malavar atlıg orun Skr. Mālava, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 235

mamaki kız Skr. Māmakī, vajra Akṣobhya ailesinin baş kadını, su elementi ile ilgili, 282

mançuşiri bodisatav Skr. Mañjuśrī Bodhisattva, zihin ile ilgili Bodhisattva, 289

mandal, mantal Skr. maṇḍala, daire, tekerlek, disk, 51, 66, 78, 101, 142, 169, 172, 188, 271

maru atlıg orun Skr. Maru, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 256

milapaka kuvranmak Skr. Melāpaka, toplanma alanı, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da 'yakın yerden' oluşan on yer kümesinden biri, 248, 249

mirdaŋga Skr. mṛdaṅga, davul tanrıçası, 80

monçuk erdini Skr. maṇiratna, mücevher/inci cevheri, Cakravartin'in yedi cevherinden biri, mutluluğu simgeler, 94, 95

murçi Skr. murajā, kil davulu, murajā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 80, 81

münüz baka Skr. kāśyapa, kaplumbağa, Heruka, 108, 109

-N-

n Skr. naṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

nagara atlıg orun Skr. Nāgara, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 252

narda Skr. nṛtyā', dansçı, nṛtyā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 84

nom maneviyat, mana, 31

nomlug etöz Skr. dharmakāya, Çin. 法身, dharma bedeni, dört bedenden biri, ölüm anıyla ya da ilk bardo anı olan chikay bardo ile ilgili, 41, 42, 44, 60, 185, 199, 279

nomlug tilgen Skr. dharmacakra, Skr. anāhata kalp çakrası, 94, 121, 132, 145, 198, 199, 205

nom uguşı Skr. Dharmadhātu, dharma özü, kökü, dharma âlemi, gerçeklik alanı, dharma ögesi, dharma unsuru, 89

nom uguşı vaçir atlag teŋri kızı Skr. Dharmadhātu, dharma esası vajra adlı tanrıça, 89

nu ujik Skr. nū, nū hecesi, Ratnasaṃbhava Buddha'nın hecesi, 200, 204

-O-

o Skr. oṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehir-

lerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

ogulkıya embriyo, 123, 126

oluk Skr. majjā dhātu, beyin, ilik ya da sinir dokusu, 153, 157

oo Skr. oṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

oom ujik Skr. oṃ, oṃ hecesi, Vairocana Buddha'nın hecesi, 109, 110, 200, 204

on ulug vaçrapanlar on büyük Vajrapāṇi, 271

ontın sıŋarkı burhanlar on yönün Buddhaları, 271

oŋ ėlig sağ el, 68, 108, 175, 176, 291

oŋ kulgak sağ kulak, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, cittacakra'da yer alır, 228

ot ateş, suyun karşıtı, erillik, 63, 65

oot Skr. tejo-dhātu, Çin. 火大 ateş elementi, 34, 50, 56, 109, 126, 143, 164, 178, 191, 193, 194, 197

ot/oot mahabut 1. Skr. tejo-dhātu, Çin. 火大 ateş elementi, 114, 132; **2.** Skr. tejo-dhātu, Pāṇḍaravāsinī ile ilgili element, 282

otivişa atlıg orun Skr. Oṭeviśa, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 239

ottiyana atlıg orun Skr. Oḍḍiyāna, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 228

otuz iki tamırlar otuz iki damar, 162, 165, 205

-Ö-

ög ananıŋ kızıl tiglė adak altınkı kün tilgen annenin2 kırmızı damlası ve ayakaltındaki güneş tekerleği, 194

ög karınta tugmak Skr. jarāyuja, Çin. 胎, 生 anne karnında doğmak, dört doğum şeklinden biri, 56

ög karınta tugum tutmak Skr. jarāyuja, Çin. 胎, 生 anne karnında doğmak, üçüncü bardo sidpa bardo, 51, 54

ög teŋri kızı Skr. vajravārāhī, anne tanrıça, Heruka'nın eşi, 68, 108

ögnüŋ kizlek oronı Skr. ādhāra, strīndriya, Çin. 女根, annenin gizli yeri, dişil üreme organı, vajina, 116

ölte şıta tugmak Skr. saṃsvedaja, Çin. 濕生 , 寒熱和合生 ıslakta doğmak, dört doğum şeklinden biri, 56

ögli kaŋlı anne baba, 54, 60, 61

ölüm yaruk yaşuk nomlug etöz Skr. dharmakāya, Çin. 法身, ölüm parlak dharma bedeni, dört bedenden biri, ölüm anıyla ya da ilk bardo anı olan chikay bardo ile ilgili, 42

öŋ Skr. rūpa, Çin. 色 renk, şekil, jñānendriya'dan biri, 32, 46, 284

öŋ körk Skr. rūpa, Çin. 色 renk, şekil, beş kümeden biri, 46, 279

öŋ mudur Skr. rūpa mudrā, şekil mudrası, 98

öŋ orun Skr. rūpa-ayatana, renk alanı, görme alanı, şekil alanı, beş viṣaya'dan biri, 284, 287

öŋ vaçir atlag teŋri kızı Skr. rūpa, Skr. ādarśa, Çin. 色, Çin. 鏡renk-vajra/ayna adlı tanrıça, 87

öŋdün yol genital organ, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, kāyacakra'da yer alır, 131, 248

öŋdünki kėdinki belgülerte ıt yüüzlüg tamır Skr. Śvānāsyā, öndeki ve arkadaki yerlerdeki köpek yüzlü damar, anüs ve sağ burun deliği ile ilgili damar, 265, 266

-P-

padmanarta Skr. Padmanarteśva, gözyaşıyla ilgili tanrı, bir Vīra, 254

par(a)manu Skr. paramāṇu, atom parçacığı, 35

pinpat aş Skr. piṇḍapāta, Skr. rasa, Çin. 分衛, 賓荼波多, 儐荼夜, Çin. 味 sadaka yemeği, tat, 88

pipa Skr. vīṇā, Çin. 琵琶 ud, vīṇā tanrıçasının elinde tuttuğu enstrüman, 78, 79

pipa atlıg teŋri kızı Skr. vīṇā, Çin. 琵琶 vīṇā adlı tanrıça, 78, 79

piraçanti Skr. pracaṇḍā, baş organına bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 224

piratya paramit Skr. prajñāpāramitā, Çin. 知見波羅蜜 bilgelik erdemi, 42

piri Skr. preṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

poştik Skr. pauṣṭika, Çin. 補瑟置, 補瑟迦 çoğaltmak, ilerlemeyi teşvik eden, canlandırıcı, koruyucu, caturkarman'dan biri, 114

prabavati Skr. prabhāvatī, Çin. 波羅頗婆底 deri ve kir ile ilgili tanrıça, bir Ḍākinī, 228

prėdapuri atlıg orun Skr. pretapurī, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 248

pu Skr. puṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

pullimalaya atlıg orun Skr. pullīramalaya, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 224

puşpam Skr. puṣpā, çiçek, puṣpā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 84, 85

-R-

r Skr. raṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

ra ujik Skr. rā, rā hecesi, Amoghasiddhi Buddha'nın hecesi, 204

ramaişvari atlıg orun Skr. Ramaśvara, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 232

rasa Skr. rasa, Çin. 味 tat, rasa tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 88

rasa kama guna Skr. rasa kāma-guṇa, tat zevki, 100

rasana Skr. rasanā/piṅgalā, damar, üç damardan biri, sağ tarafta bulunan, adet sıvısı ve yumurta taşıyan damar, Nirmāṇa-cakra ile ilgili damar, 59, 143, 160, 161, 162, 164, 165, 169, 170, 185, 206, 207

ratnasanbavė Skr. Ratnasaṃbhava, Çin. 寶生, Ratnasaṃbhava Buddha, 67

ratnasanbavė burhan 1. Skr. Ratnasaṃbhava Buddha, Çin. 寶生, Çin. 寶輪 beş dhyāna Buddja'dan biri, 200; **2.** sezgi yığını ile ilgili Buddha, 132, 280

ratnavaçira Skr. ratnavajra, irinle ilgili tanrı, bir Vīra, 249

-S-

saç saç, 131, 178, 186, 188

saç tegzinçük Skr. uṣṇīṣa, Çin. 肉髻, 鳥失, 尼沙, 鬱失, 尼沙, 鳥瑟, 尼沙, 鬱瑟, 尼沙, 鳥瑟, 膩沙 taç, tepe, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, cittacakra'da yer alır, 226

saç yumgak teg (damarların) saç topuzu gibi olması, 186, 188

sakınç Skr. sañjñā, Çin. 想蘊 idrak, beş skandha'dan biri, 54, 170, 172, 193, 204, 280

sakınç ükmeki Skr. sañjñā, Çin. 想蘊i drak yığını, beş skandha'dan biri, 132, 280

samantabadiri bodisatav Skr. Samantabhadra Bodhisattva, Çin. 普賢 eklemlerle ilgili Bodhisattva, 289

sarıg Skr. pitta, safra, üç doṣa'dan biri, 137, 146, 147

sarıg öŋlüg sarı renkli, rüzgâr elementi ile ilgili renk, 79, 114, 131, 132, 204

sarıg suv teg Skr. arbuda, Çin. 額部曇 ikinci haftada embriyo arbuda safhasına girer, 124

sarıg tözlüg Skr. pitta, safra, üç doṣa'dan biri, 148

sarvanivaranavişkambi bodisatav Skr. Sarvanīvaraṇaviṣkambhin Bodhisattva, beden ile ilgili Bodhisattva, 288

sası keŋrek Skr. murajā, kil davulu, 80, 81

sekiz buluŋ yıŋak kalp lotusunun sekiz yönü, 91, 264

sekiz kanatlıg cakra kalp lotusunun sekiz kanadı, 264

sekiz tapıg sekiz sunu, 66, 172, 173

sekiz ulug bodisatavlar sekiz büyük Bodhisattva, 271

sekiz yapırgaklıg lėnhua sekiz yapraklı lotus, kalp lotusunun sekiz bölümü, 202, 264

si Skr. siṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak

gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

sidi Skr. siddhi, Çin. 成就 erişim, başarı, büyü gücü, 44, 46, 115

sintu atlıg orun Skr. Sindhu, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 253

siŋir sinir, 131, 153, 172, 289, 290

sipiraşa Skr. sparśa, temas, sparśa tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 88, 89

siparş kama guna Skr. sparśa kāmaguṇa, dokunma yetisi, 100

sol ėlig sol el, 68, 108, 175, 291

sol kulgak sol kulak, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, cittacakra'da yer alır, 231

soo Skr. sauṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

sorınçan taş mıknatıs, tanrıça-anne-kadın, 103

soyuraşdira atlıg orun Skr. Saurāṣṭra, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 250

su Skr. suṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

subadira Skr. Subhadrā, bağırsakla ilgili tanrı, bir Vīra, 242, 243

subadiri Skr. Subhadrā, boğaza bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 244

sumir Skr. Sumeru, Sumeru Dağı, 180

surabakşi Skr. Surābhakṣī, burun ununa bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 241

suravairi Skr. Suravairī, sinüslerle ilgili tanrı, bir Vīra, 231

suv 1. Skr. āpa-dhātu, Çin. 水大 su elementi, 34, 63, 66, 130, 131, 159, 172, 179; **2.** su, ateşin karşıtı, dişillik, 65; **3.** Tuzun karşıtı, kadın 111, 112

suv mahabut 1. Skr. āpa-dhātu, Çin. 水大 su elementi, 34, 113, 130, 131; **2.** Māmakī ile ilgili element, 282

suvarnadivipa atlıg orun Skr. Suvarṇadvīpa, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 251

suviri Skr. Suvīrā, on altı parmağa bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 252

sünjük Skr. asthi dhātu, kemik, kemik dokusu, 68, 108, 131, 153, 156

süt süt, 159

sütli suvlı teg bilig süt ve su gibi bilgi, cinsel birliktelik, 60, 61, 121

süü begi alpagut erdini Skr. khaḍgikaratna, Skr. senāpatiratna, ordu komutanı cevheri, Cakravartin'in yedi cevherinden biri, sakinlik ve sadakati simgeler, 97

-Ş-

şabda kama guna Skr. śabda kāmaguṇa, ses zevki, sesin verdiği zevk, 99

şantik Skr. śāntika, Çin. 扇底迦, pasifleştirme faaliyeti, yatıştırıcı, caturkarman'dan biri, 113

şilipke okşa- (damarların) şemsiyeye benzemesi, 162, 187

şimaşan Skr. śmaśāna, mezarlık alanı, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da 'yakın yerden' oluşan on yer kümesinden biri, 252, 253

şiri çakira sanvara Skr. Śrī Cakrasaṃvara, Heruka, 51, 54, 67, 93

şiri çakira sanvaranıŋ mantalı Skr. Śrī Cakrasaṃvara, Ckkrasaṃvara maṇḍalası, 51

şirihėruka Skr. Śrī Heruka, yağ ile ilgili tanrı, bir Vīra, 252

şondini Skr. Śauṇḍinī, iki uyluğa bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 250

şukra Skr. śukra, Skr. śukra dhātu, Çin. 戌羯羅, 叔離, semen, meni, üreme dokusu, 104, 105, 106, 157

şumnu kızı tamır Skr. Yamamathanī, şeytan kızının damarı, iki burun deliğindeki damarlar, 265, 267

şumnutın üdrülmiş tamır Skr. Kākāsyā, şeytandan ayrılmış damar, ağıza giden damar, 265, 266

şyamadivi Skr. Śyāmādevī, ağıza bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 242, 243

-T-

ta ujik Skr. tā, tā hecesi, Amitābha Buddha'nın hecesi, 200, 204

taloy ügüz okyanus, deniz, 52, 66, 111, 112

tamaru ḍamaru, bir çeşit davul, kadın ve erkek kafataslarından yapılmış bir enstrüman, 66, 172

tamır Skr. nāḍī, damar, 41, 60, 105, 121, 126, 143, 145, 153, 154, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 170, 172, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 205, 206, 212, 217, 263, 265, 289, 299

tamgak 1. boğaz cakrası, saṁbhogakāya ile ilişkili, 34, 109, 131, 132, 133, 143, 144, 145, 185, 186, 187, 191, 203; **2.** boğaz, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, vākcakra'da yer alır, 244

tamgak tüş tilgen Skr. saṃbhogacakra, gırtlak/boğaz çakrası, 131, 203

taŋarıg tilgen Skr. samayacakra, yemin çakrası, 67, 262

tara Skr. tārā, Amitābha ailesinin baş kadını, rüzgâr/hava elementi ile ilgili, 283

tatıg 1. Skr. rasa tat, jñānendriya'dan biri, 32, 33, 100, 123, 126; **2.** Skr. medha dhātu, tat, yağ, etin suyu, et suyu, yağ ya da yağlı doku, 153, 155; **3.** Skr. rasa, tat, tat alma duyusu, beş viṣaya'dan biri, 284, 285, 288

tatıg vaçir atlag teŋri kızı Skr. rasa, Skr. piṇḍapāta, tat-vajra/ rasa adlı tanrıça, 88

taştın sıŋar dış taraf, fiziksel yön, 33, 34, 39, 165, 197, 199, 205

taştınkı tın Skr. apāna, dış nefes, 37

tavranmak Skr. saṃskāra, istem, davranış, beş skandha'dan biri, 280, 281

teginmek Skr. vedanā, sezgi, hissetme, beş kümeden biri, 279, 280

temür uşakları demir parçacıkları, tanrı-baba-erkek, 103

teŋri gökyüzü, yeryüzünün karşıtı, yerin zıttı, erillik, 63, 64

teŋridem arıg süzök közlüg Skr. divyacakṣus, Çin. 天眼通, 天眼智證通 her şeyi fark eden parlak ya da temiz göz, aydınlanma gözü, 43

ter ter, 159

teri Skr. rasa dhātu, deri, plazma, 131, 153, 155

tezek Skr. purīṣa, tezek, gübre, dışkı, kadın, dişillik, 104, 107, 108

tıd tersgüke okşa- (damarların) karaçama benzemesi, 186

tın üzülmek nefesin kesilmesi, ölmek, 34, 37

tıŋrak tırnak, 131, 178, 220

ti Skr. deṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

tiglė Skr. bindu, Tib. thig le, damla, 41, 44, 47, 54, 60, 61, 106, 121, 122, 161, 162, 169, 170, 188, 191, 194, 196, 197, 198, 199, 204, 263, 265, 295

til kaçıg Skr. jihvendriya, tatma organı, dil, 285, 288

til tilgen Skr. vākcakra, üç cakradan biri, 67, 211, 237, 246

tilgen Skr. cakra, tekerlek, 134, 164, 165, 184, 193

tipam Skr. dīpā, kandil tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 85, 86

tiri Skr. triṃ, Budizm'de kutsal bölge ya da hac bölgesi olarak gösterilen yirmi dört coğrafi bölgenin şehirlerinden birinin ilk hecesi, tohum hece, 216

tişirakuni atlıg orun Skr. Triśakune, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 240

tivikota atlıg orun Skr. Devīkota, Tantrik uygulamada 24 organa bağlı hac yeri, 234

tiz diz, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, kāyacakra'da yer alır, 256

togun bogun Skr. sandhi, Skr. toruna, eklem, 153, 156, 289

tokuz kapıglarnıŋ telüki dokuz kapının deliği, bedende bulunan dokuz delik, 1. Alın, 2. Göbek, 3. Baştaki tac, 4. Gözler, 5. Kulaklar, 6. Burun delikleri, 7. Ağız, 8. Üretra, 9. Anüs, 47

ton kedim Skr. sparśa, elbise, 88, 89

toprak tilgeni toprak çakrası, maṇḍalası, 179

topık topuk, ayak bilekleri, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, kāyacakra'da yer alır, 253

töl döl, 123

töpö 1. Skr. mahāsukhacakra, tepe, tepe cakrası, mahāsukhakāya ile ilişkili, 41, 44, 60, 68, 127, 131, 132, 133, 143, 144, 145, 153, 160, 161, 165, 169, 170, 185, 186, 187, 188, 191,n193, 194, 197, 202, 205, 211, 262; **2.** tepe, baş, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, cittacakra'da yer alır, 224

tört mahabut Skr. mahābhūta, Çin. 四大 dört element, unsur, 33, 34, 129

tört ornag dört yer, bedendeki dört cakra noktası, Nirmāṇa-cakra, Dharma-cakra, Saṁbhoga-cakra ve Mahāsukha-cakra, ayrıca göbek, kalp, boğaz ve başta bulunan ānanda, paramānanda, viramānanda, sahajānanda ile ilgili, 67, 70

tört otuz dakinilar yirmi dört Dākinī/tanrıça, 212, 217

tört otuz tamır yirmi dört damar, yirmi dört organ, 212, 217

tört tugum Skr. catur-yoni, Çin. 四生 dört doğum şekli, 56

tört tugumlar Skr. catur-yoni, Çin. 四生 dört doğum şekli, 56

tört ulug eŋrek dört başparmağı, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, kāyacakra'da yer alır, 255

tört ulug igler dört büyük hastalık, 137

törtünç yėti künte yogrut teg Skr. ghana, Çin. 健南 dördüncü haftadaki embriyo, 125

tüş etöz Skr. saṁbhogakāya, Çin. 相好莊嚴身mükâfat bedeni, gırtlak/boğaz çakrası ile ilişkili, 44, 185, 194, 203

tugmak ölmeklig antrabav Tib. 'chi-kha'i bar-do, fiziksel ölüm, 27

tugmak ölmeklig etlig kanlıg etöz Skr. Dharmakāya, Çin. 法身, doğumlu ölümlü, et ve kandan olumuş beden, 28

tupam Skr. dhūpā, tütsü, dhūpā tanrıçasının söylediği mantradan bir kelime, 85

turumaçaya Skr. Drumachāyā, omuz organına bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 235

tuz tuz, erkek, 111, 112

tülteki abiyaz tüşütlüg etöz Skr. Saṃbhogakāya, Çin. 相好莊嚴身, rüyadaki alışkanlığın, eğilimin ve ara varlığın bilinç bedeni, 28

tülteki antrabav Tib. chos-nyid bar-do, rüyadaki ara dünya, dünyevi varoluşun bardosu ya da yeniden doğuş arayışının bardosu, 27

tütsük Skr. dhūpā, tütsü, buhur, 85

tütsük atlag teŋri kızı Skr. dhūpā, tütsü adlı tanrıça, 85

tüü oklug tüy oktan yapılmış, 178

-U-

uguş Skr. dhātu, bölüm, parça, vücudun yedi sıvısı ya da bölümü, 153, 193, 284

ulug meŋilig etöz Skr. mahāsukhakāya, büyük mutluluk bedeni, tepe çakrası ile ilişkili, 185, 194, 205

ulug meŋilig meŋi tilgen Skr. mahāsukhacakra, başın tepe noktasında bulunan cakra, büyük mutluluk çakrası, 199, 204, 205

ulug meŋilig tilgen Skr. mahāsukhacakra, başın tepe noktasında bulunan cakra, büyük mutluluk çakrası, 131, 165, 204, 205

upaçanto upaçantoha, sıcak bölge, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da 'yakın yerden' oluşan on yer kümesinden biri, 244, 245, 246

upakişėdir Skr. upakṣetra, yardımcı alan, Skr. Upapīṭha ikincil, yardımcı mevki, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da yakın yerden oluşan on yer kümesinden biri, 230, 235, 239

upakişėdir yakınkı tarıglag Skr. upakṣetra, yakın alan, yardımcı alan, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da yakın yerden oluşan on yer kümesinden biri, 240, 241

upamėlapaka yakınkı kuvranmak Skr. Upamelāpaka, yakın toplanma alanı, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da yakın yerden oluşan on yer kümesinden biri, 250, 251

upaşimaşan Skr. Upaśmaśāna, yardımcı mezar alanı, ölü yakma yeri, 24 organının bulunduğu beş birincil yerden ve beş ikincil ya da yakın yerden oluşan on yer kümesinden biri, 255, 256

urug ujik Skr. bīja, Çin. 種 tohum hecesi, 113, 115

urupa kama guna Skr. rūpa kāmaguṇa, şekilden duyulan zevk, 98

-Ü-

üç tėpsė etlig sisi üç çanak yiyecek sunusu, 66, 172

üç uuçlug lėnhua tamır üç uçlu lotus damar, kök cakra yeri, 207

üç yarım kün 3,5 gün, kişinin öldüğünü bilmeden geçirdiği süre, 44

üç yavlak yol üç kötü hayat şekli, 44, 47, 50, 51

üçünç yėti künte süt teg Skr. peśī, Çin. 閉尸 embriyonun üçüncü haftası, embriyonun yumru şekli, 125

ün Skr. śabda, Çin. 聲 ses, jñānendriya'dan biri, 32, 134, 284

ün sav Skr. śabda, Çin. 聲 ses, seda, ton, ün, beş viṣaya'dan biri, 284

üstünki tıın yėėl Skr. prāṇa, üstteki rüzgâr/hava, itici güç, yaşam gücü, evrenin tüm yaşamsal özü-

nün arkasındaki nefes, 143, 144, 146

-V-

vaçir Skr. vajra, Çin. 金剛 erillik, 66, 68, 81, 89, 99, 105, 172, 206

vaçir beklemeklig atlag mudurug kılıp ulug eŋreklerin suk eŋreklerin çıçamuk eŋreklerin kabşurup tike üçkil kılu Skr. Dharmodaya, vajra sabitlemesi adlı mudrāyı yapıp başparmağı, işaret parmağı ve serçe parmağını birleştirip üçgen (şeklinde) dikmek, 89, 91

vaçir etöz Skr. vajrakāya, vajra bedeni, 102, 103

vaçir tüpi Eril cinsel organının dibi, kökü, 105, 206

vaçir yolı vajra yolu, eril üreme organı, penis, 115, 116

vaçiradiha Skr. Vajradeha, kalple ilgili tanrı, bir Vīra, 235

vaçirahunkara Skr. Vajrahūṃkāra, bağırsakla ilgili tanrı, bir Vīra, 241

vaçirapani bodisatav Skr. Vajrapāṇi Bodhisattva, kulak ile ilgili Bodhisattva, 287

vaçirapiraba Skr. Vajraprabha, kalp ve böbreklerle ilgili tanrı, bir Vīra, 234

vaçirapiraba Skr. Vajraprabha, Vajrabhadra olmalı, mideyle ilgili tanrı, Bir Vīra, 244

vaçirlıg tüp vajra zemini, 178

vaçirasatva Skr. Vajrasattva, Çin. 金剛薩埵菩薩, bir Bodhisattva adı, Samantabhadra'nın ezoterik yönü, 67

vaçira varahi Skr. Vajravārāhī, Heruka'nın eşi, 68, 69, 108

vaçirın arkura turkaru vajranın uzunlamasına ve çaprazlamasına (çitleri), 178

vaşikara Skr. vaśīkaraṇa, Çin. 鉤召法, 伐施迦囉軌 mıknatıslama, yararlı güçleri çağırmak, caturkarman'dan biri, 114

vayroçana 1. Skr. Vairocana Buddha, Çin. 大日如来 beden cakrası ile ilişkili, 67, 211 **2.** Vairocana, balgamla ilgili tanrı, bir Vīra, 255

vayroçana burhan Skr. Vairocana Buddha, Çin. 大日如来, beş dhyāna Buddha'dan biri, 200

vayuvigi Skr. vāyuvegā, göbeğe bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 240

vikatadamştiri Skr. Vikaṭadaṃṣṭrī, bedendeki ete bağlı tanrı, bir Vīra, 229

viramati Skr. Vīramatī, sol kulağa bağlı tanrıça, bir Ḍākinī, 231

virupakşi Skr. Virūpākṣa, eklemle ilgili tanrı, bir Vīra, 246

vaşirasatva Skr. Vajrasattva, sümük ve mukusla ilgili tanrı, bir Vīra, 256

vaşirlıg kergü bintevir bir vajra çadırı ve perdesi, 178

-Y-

yalkokkıya dölüt, 122, 123, 124

yamandakirt bodisatav Skr. Yamāntakṛt Bodhisattva, sağ el ile ilgili Bodhisattva, 291

yaŋa erdini Skr. hastiratna, fil cevheri, Cakravartin'in yedi cevherinden biri, öğretinin analizini simgeler, 96

yaruk yaşuk Skr. prabhāsvara, parlak ışık, kişinin ölümüyle ortadan kalkan bilinçten sonra görülen ışık, 31, 40, 41, 42, 50, 101, 105, 157

yėėl 1. Skr. vayu-dhātu, Çin. 風大 hava/rüzgâr elementi, 34, 37, 50, 51, 105, 106, 113, 114, 115, 129, 131, 132, 133, 134, 137, 142, 143, 144, 157, 164, 166, 178, 196, 198, 199, 198, 199, 207, 263; **2.** Skr. vata, rüzgâr, üç doṣa'dan biri, 140, 144, 145, 146, 161, 164, 167, 191, 196, 197, 188

yėėl mahabut 1. Skr. vayu-dhātu, Çin. 風大 hava elementi, 34, 133; **2.** Tārā ile ilgili element, 283

yėr 1. Skr. paṭhavī-dhātu, Çin. 地大 toprak elementi, 34, 63, 64, 131; **2.** yeryüzü, gökyüzünün karşıtı, göğün zıttı, dişillik, 46, 255, 256

yėr mahabut 1. Skr. paṭhavī-dhātu, Çin. 地大 toprak elementi, 34, 114, 131, 132; **2.** Locanā ile ilgili element, 282

yėti tokuz elig kün 49 gün, kişinin öldükten sonra evresi, 43

yėti uguşlug etöz Skr. dhātu, Çin. 七界 vücudun yedi sıvısı ya da bölümü, 153

yėtinç yėti künte müyüz bakaka okşatı embriyonun yedinci haftadaki şekli, 126

yıd Skr. gandha, koku, jñānendriya'dan biri, 33, 166, 207, 284

yıd yıpar Skr. gandha, koku, güzel koku, tütsü, buhur, koklama duyusu, beş viṣaya'dan biri, 285, 287

yıḍlıg suv kudgulug yarımduk labay mudur kokulu su dökecek yarım deniz kabuğu mudrāsı, 99

yıp yumgak teg (damarların) ip yumağı gibi olması, 186, 188

yilik Skr. majjā dhātu, ilik, ilik ya da sinir dokusu, 131, 153, 157

yin Skr. rasa dhātu, deri, plazma, 153, 156

yiz omurga, 180

yogun Skr. sthūlabhūtāni, kalın maddi parçacık, molekül, 30, 31

yogun siŋmek yoğun batmak, 30, 31

yok kurug bolmak boş olmak, 195

yula Skr. dīpā, meşale, kandil, 34, 39, 85, 86

yula atlag teŋri kızı Skr. dīpā, meşale, kandil adlı tanrıça, 85, 86

yumurtgata tugmak Skr. aṇḍaja, Çin. 卵生 yumurtadan çıkmak, dört doğum şeklinden biri, 56

yürek 1. kalp, yürek, 24, 41, 60, 78, 93, 97, 101, 105, 109, 113, 115, 121, 131, 132, 133, 145, 159; **2.** kalp, kalp cakrası, dharmakāya ile ilişkili, 185, 186, 187, 191, 193, 199,

200, 202, 205, 263, 264; **3.** kalp, Tantrik uygulamadaki 24 organdan biri, vākcakra'da yer alır, 245

yürekte tört yapırgaklıg lėnhua kalpteki dört yapraklı lotus, kalp çakrası, 199, 200

yürüŋ kızıl tiglėler beyaz ve kırmızı damlalar yani babanın spermi annenin dişilik sıvısı, 54, 60, 61

yüz yėgirmi tamır 120 damar, bedende bulunan 21600 damarın özeti, 160, 185