

DOĞU DİNLERİ

Ali İhsan Yitik

İSAM®
yayınları

DOĞU DİNLERİ

Ali İhsan Yitik

Ali İhsan Yitik, Prof. Dr.

1962 yılında Denizli Tavas'ta doğdu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1985). "Hint Kökenli Dinlerde Karma Öğretisi ve Tenâsüh İnancıyla İlişkisi" konulu doktora teziyle doktorasını tamamladı (1992). 1997'de yardımcı doçent, 2000'de doçent, 2006 yılında profesörlük kadrosuna atandı. Halen Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesidir.

İSAM Yayınları 160
Temel Kültür Dizisi 33

Doğu Dinleri
Ali İhsan Yitik

Bu kitap
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin
28.12.2004 gün ve 1163 sayılı kararıyla basılmıştır.

© Her hakkı mahfuzdur.
Birinci Basım: Ekim 2014
ISBN 978-605-4829-16-3



İSAM Yayıncılık Sosyal Hizmetler San. ve Tic.Ltd.Şti.
İcadiye Bağlarbaşı Cad. No. 40 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel: (0216) 474 08 50 Faks: (0216) 474 08 74
www.isam.com.tr bilgi@isam.com.tr
Sertifika No. 15734

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic.Ltd.Şti.
Ahnteri Bulvarı 1256. Sk. No. 11
OSTİM Yeni Mahalle/Ankara
Tel. (0312) 354 91 31
Sertifika No. 15402

Yitik, Ali İhsan

Doğu Dinleri/ Ali İhsan Yitik. – İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014.

315 s. ; 20 cm. – (İSAM Yayınları ; 160. Temel Kültür Dizisi ; 33)

Dizin ve kaynakça var.

ISBN 978-605-4829-16-3

İçindekiler

Önsöz • 11

Kısaltmalar • 17

Birinci Bölüm

HİNDUİZM • 19

I. Ariler ve Dinleri • 25

II. Hinduizm ve Bölgenin Diğer Dinleri • 27

III. Hinduizm'in Tarihsel Gelişimi • 32

IV. Hinduizm'in Temel Özellikleri • 35

V. Hindu Kutsal Metinleri • 49

A. Sruti (İlhama dayalı olanlar) • 49

B. Smriti (Akla veya düşünceye dayananlar) • 63

VI. Hinduizm'de İbadet • 66

VII. Başlıca Hindu Mezhepleri • 72

VIII. Modern Dünyada Hinduizm • 75

İkinci Bölüm

BUDİZM • 79

I. Buda'nın Hayatı • 82

II. Budizm'in Yayılışı • 84

III. Buda'nın Reformları • 90

IV. Kutsal Metinler • 92

- A. Pali Kanon (m.ö. 350-90) • 92
- B. Mahayana Kutsal Literatürü • 97
- V. Bir Din Olarak Budizm • 99
 - A. Bağımlı Varoluş Yasası (Pratityasamutpada) • 100
 - B. Dört Temel Hakikat • 100
 - C. Sekiz Dilimli Yol • 102
 - D. Karma Öğretisi • 104
 - E. Nirvana • 106
- VI. Budizm'de İbadet • 111
- VII. Başlıca Budist Mezhepleri • 124
 - A. Hinayana ve Mahayana Arasındaki Benzerlikler • 125
 - B. Hinayana ve Mahayana Arasındaki Farklar • 125
 - C. Zen/Ch'an Budizmi • 130
 - D. Tibet Budizmi (Lamaizm) • 133

Üçüncü Bölüm

J A İ N İ Z M • 137

- I. Tarihsel Gelişimi • 139
- II. Kutsal Metinleri • 143
- III. Temel Öğretileri • 148
- IV. Başlıca İbadet ve Uygulamaları • 152

Dördüncü Bölüm

S İ H İ Z M • 159

- I. Tarihsel Gelişimi • 162
- II. Guruluk ve On Guru • 165
- III. Sih Kutsal Metinleri • 175
- IV. Sihizm'de İnanç Esasları • 177
- V. İbadet, Geçiş Törenleri ve Festivaller • 183
- VI. Batı Dünyasında Sihizm • 191
- VII. Sihler'in Diğer Dinlere Bakışı • 192

Beşinci Bölüm

GELENEKSEL ÇİN DİNLERİ • 199

KONFÜÇYÜSCÜLÜK • 205

I. Konfüçyüs'ün Öğrencileri • 208

II. Kutsal Metinler • 209

III. Dinsel Uygulamalar • 212

TAOİZM (TAOCULUK) • 215

I. Kutsal Metinler • 215

II. Tarihsel Gelişimi • 220

E K L E R • 225

EK 1

HİNDUİZM'DE DHARMA KAVRAMI • 227

Ek 2

HİNDUİZM'İN DİĞER DİNLERE BAKIŞI • 237

I. Giriş • 237

A. Sanatana Dharma • 238

B. "Hakikat Tektir..." Öğretisi • 240

C. Adhikâra • 243

II. Ramakrişna • 245

III. Swami Vivekananda • 248

IV. Mahatma Gandhi (1868-1948) • 253

V. Sarvapalli Radhakrişna • 256

VI. Sonuç • 258

Ek 3

HİNT DİNLERİNDE KÖTÜLÜK ve ŞEYTAN • 259

I. Hinduizm'de Şeytan • 259

II. Budizm'de Şeytan • 269

Notlar • 277

Sözlük • 291

Kaynakça • 299

Dizin • 307

*Değerli bilim adamı Prof. Dr. M. Cemal SOFUOĞLU'nun
aziz hatırasına*

Elli ciltlik *Doğunun Kutsal Kitapları* serisinde Max Müller, “Doğu dinleri” ifadesini, Yahudilik ve Hıristiyanlık dışındaki diğer bütün dinsel gelenekler için kullanır. Çünkü seride bu iki din hariç diğer dinlerin kutsal metinlerine yer verilmektedir. Elinizdeki çalışmada ise aynı terim sadece geleneksel Hint ve Çin inançları için kullanılmış ve İslâm dini ile İran dinlerine yer verilmemiştir. Bunun birinci nedeni, öncelikle mensubu olduğumuz İslâm dininin böylesi ansiklopedik tarzda değil, daha ayrıntılı biçimde ele alınması gerektiği düşüncesidir. Geleneksel İran dinleri ise, taraftarlarının sayısı hayli azalarak 30.000’e düştüğü için, günümüzde genellikle ölü/tarihî dinler kategorisinde ele alınabilecek dinlerdir. Dahası, Çin dinlerinin de mevcut durumları bakımından büyük oranda bir çeşit ahlâk veya eğitim öğretisine indirgendikleri göz önüne alındığında, “Doğu dinleri” ifadesinin bugün sadece Hinduizm ve Budizm için kullanılabileceğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

“İbrâhim” kelimesinin *brahman* veya *berâhime* terimlerinin bozulmuş biçimi olduğu; “et-tin” ifadesinin Buda’nın (Budda) altında aydınlanmaya kavuştuğu *bodhi* ağacına, dolayısıyla Budizm’e işaret ettiği; aynı şekilde Zülkifl’in de yine onun doğum yeri Kapilavastu’ya nispetle “Kapılalı” anlamında Buda’ya delâlet ettiği

şeklindeki zorlama yorumlar bir yana bırakılacak olursa, Kur'an'da Hint ve Çin dinlerine hiçbir atıf yoktur. İslâmî kaynaklarda bu dinlere dair bilgiler, Yahudilik ve Hıristiyanlığa nispetle çok azdır. Bîrûnî'nin muhteşem eseri *Tahkîku mâ li'l-Hind* ise, yaklaşık bir buçuk asır önce Batı dillerine tercüme edilerek yayımlanmış olmasına rağmen henüz Türkçe'ye kazandırılmış değildir. Dolayısıyla bu eser konuya ilgi duyan pek çok meraklı ve Türk araştırmacısı için ulaşılabilir veya kullanılabilir bir kaynak olmaktan uzaktır. Sonuç olarak bu dinlerle ilgili Türkçe kaynaklar, muhtelif Batı dillerinde farklı amaçlarla kaleme alınmış eserlerden yapılan çevirilerle sınırlı kalmıştır.

Oysa Türk topluluklarının Hint ve Çin kültürüyle tanışmaları tarihin çok eski dönemlerine uzanır. Meselâ daha milâdın ilk yıllarında Saka Türkleri'nin Kuzey Hindistan'ı, Pencap ve Sind'i ele geçirerek burada Saka İmparatorluğu'nu (tahminen m.ö. 150-m.s. 150) kurdukları, Kuşanlar'ın da (m.s. 50-180) yine aynı dönemlerde Keşmir'den Banâres'e bütün Ganj havzasına hâkim oldukları bilinmektedir. Özellikle Kuşanlar'ın Budizm'i kabul etmeleri, hem bu dinin varlığını sürdürmesi ve bugüne ulaşması hem de onun yaşayan en büyük kolu olan Mahayana Budizmi'nin ortaya çıkışı bakımından son derece önemlidir. Çünkü Budizm'in milâdî III. asra doğru Hindistan'daki varlığı tamamen sona ermiş, buna karşılık Türkistan'da kurulan *viharalar* ve buralarda yetiştirilen keşişler vasıtasıyla bu din önce Horasan'a ve bilâhare İpek yolu boyunca doğuya yayılarak günümüze ulaşabilmiştir. Aynı şekilde Türkler'in Çinliler'le uzun yıllar komşu oldukları, birbirleriyle kıyasıya mücadele ettikleri hatta tarihî Çin Seddi'nin Türk akınlarından bunalan Çinli yöneticiler tarafından inşa edildiği, bilinen ve sıkça tekrar edilen bir gerçektir.

Kısacası, Hint ve Çin bugün bize uzak bölgeler gibi görünse bile Türk tarihi bakımından durum böyle değildir.

Yine hicrî birinci yüzyılın sonlarında Muhammed b. Kâsım kumandasındaki İslâm ordularının Hint yarımadasının kuzeybatısındaki Sind bölgesine kadar ilerledikleri ve bu bölgeleri kısmen ele geçirdikleri bilinmektedir. X. asrın sonlarında Sebük Tegin (977-997) önderliğinde Gazneliler Devleti'nin (963-1186) kurulmasıyla birlikte Hint kültürüyle ilişkilerde yeni bir dönem başlamıştır. Sebük Tegin'in son yıllarında başlayan ve Sultan Mahmud döneminde devam eden Hint seferleri sonrasında Hint alt kıtasının kuzey bölgeleri tamamen müslümanların hâkimiyetine geçmiştir. Daha sonraki dönemlerde güneye ve doğuya doğru genişleyen fetih hareketleriyle Hindistan alt kıtası -Delhi Türk Sultanlığı (1206-1451) ve Bâbüir İmparatorluğu ile (1526-1858) onların toprakları üzerinde kurulmuş küçük hânedanlıklar sayesinde- uzun yıllar müslüman yöneticilerin idaresinde kalmış ve bu süreç, bazan kesintiye uğramış olsa bile, 1860 yılındaki İngiliz istilâsına kadar devam etmiştir. Bu dönemde bölgede inşa edilen birçok yapının yanı sıra iki kültür arasındaki etkileşim, *bhakti* ve *sant* hareketleri ile Ekber Şah'ın (1556-1605) "dîn-i ilâhî arayışı" gibi önemli fikrî gelişmeleri de ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Hint yarımadası, İslâm düşüncesi açısından da önemli bir bölgedir. Bu durum doğal olarak bölgenin siyasî ve kültürel tarihinin bilinmesini zorunlu kılmaktadır.

İslâm'ın Hint kültürüyle ilişkisi sadece geçmişle sınırlı değildir. İki kültür arasındaki kültürel temas, burada yaşayan yaklaşık 400 milyon müslüman sayesinde halen devam etmektedir. Hint Müslümanlığı incelendiğinde, bazan geleneksel *uru* kültü ve *kast* anlayışı gibi Hindu

inanç ve uygulamalarının kısmen değiştirilerek kabul edildiği bazan da bölgedeki diğer dinlere duyulan tepkinin bir sonucu olarak turuncu ve kırmızı renkli elbise giyilmemesi örneğinde olduğu gibi, özgün uygulamaların bulunduğu görülür. Kısacası, sebebi ne olursa olsun dinler, girdikleri kültürel çevrelerden etkilenir ve dünyadaki hemen her dinde rastlanan bu durum, İslâmiyet için de söz konusudur. Bundan ötürü Hint Müslümanlığı'nı ele alan her yazar veya araştırmacı, geleneksel Hint dinlerine başvurmak mecburiyetindedir. Böyle bir âşinalık en azından ondaki Hint kültürüne ait unsurları ayırt edebilmek bakımından gereklidir.

Dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, Hinduizm veya Budizm'e ait mistik ve *tantrik* görüşlerin, yeni dinî hareketlerin en önemli öğeleri haline gelmesidir. 1950 sonrasında Batı'da ortaya çıkan ve yayılan bazı akımların son yıllarda ülkemizde de taraftar bulmaya başladığı bilinmektedir. Çoğu zaman hiçbir din veya tarikatla ilgili olmadıklarını, sadece bilimsel araştırmalara ve çağdaş yöntemlere dayandıklarını iddia eden bu akımların temel öğreti ve uygulamalarının doğru anlaşılıp değerlendirilebilmesi için de geleneksel Hint dinlerinin tanınmasına ihtiyaç vardır.

Çin dinleri de yukarıda ifade edildiği üzere, özellikle Türk kültür tarihi açısından önemlidir. Ancak bu dinî gelenekler günümüzde büyük oranda felsefî bir düşünce olarak değerlendirilmektedir. Bunun en önemli sebebi, şüphesiz, son bir asırdır Çin'de egemen olan, dini sıradan bir kültür unsuru olarak gören ve onun özgürce yaşanmasına izin vermeyen siyasî düşüncedir. Ancak bu noktada Konfüçyüsçülük ve Taoizm'in tarihsel süreçte şekillenen öğretilerinin Çin'de böyle bir anlayışın oluşmasında katkısının büyük olduğunu da

unutmamak gerekir. Bundan dolayı bu çalışmada adı geçen dinler geleneksel Çin dindarlığının temel formları olarak görülmüş ve kısaca tanıtılmak istenmiştir.

Netice itibariyle beş bölümde sunulan fakat aslında iki kısımdan oluşan bu çalışmada, Hint ve Çin dinleri fazla ayrıntıya girilmeden bugün yaşandıkları ve anlaşıldıkları şekliyle tanıtılmaya gayret edilmiştir. Bu yapılırken, en az 2500-3000 yıllık bir geçmişi bulunan ve her biri çok sayıda kutsal metne sahip, “semitik” dinlerden oldukça farklı bir din anlayışını benimsemiş gelenekler hakkında konuşulduğu ve bunun zor bir görev olduğu bilinciyle hareket edilmiştir. Çalışmada ilgili kutsal metinlerin yanı sıra Hindu veya Batılı araştırmacılar tarafından kaleme alınmış eserlerden de faydalanılmıştır.

Kitabın birinci kısmında sırasıyla Hinduizm, Budizm, Jainizm ve Sihizm’i tarihsel gelişimleri, temel öğretileri, ibadet ve uygulamaları bakımından ele alan dört bölüm yer almaktadır. Bu bölümlerdeki yazılar, adı geçen dinleri, genel özellikleriyle ele alan rasyonel denemeler veya onları anlama çabası şeklinde tanımlanabilir. İkinci kısımda ise tarihî Çin gelenekleri çok genel özellikleriyle bu kültürlere ilgi duyan Türk okuyucusuna tanıtılmaya çalışılmıştır.

Bu mütevazı çalışmanın hazırlanmasında kuşkusuz birçok meslektaşımızın değişik biçimlerde katkıları oldu. Hepsine samimi teşekkürlerimi sunuyorum. Özellikle genç arkadaşlarım Dr. Hammet Arslan ve Dr. Muhammet Ertoý’a eserin hazırlanması, dizgisi ve tashihindeki özverili katkılarından dolayı teşekkür etmek isterim. Hazırlanan çalışmanın okuyucu ve araştırmacılar için yararlı olmasını temenni ederim. Gayret bizden, başarı Allah’tandır.

İzmir, 16 Temmuz 2013

Kısaltmalar

AG	<i>Adi Grand</i>
bk.	Bakınız
c.	Cilt
ed.	Editör
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
GGŚ	<i>Guru Grand Sahih</i>
Hız.	Hazreti
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
SBE	Sacred Books of East
sy.	Sayı
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
TTK	Türk Tarih Kurumu
y.y.	Yayınevi yok



Birinci Bölüm

HİNDUİZM

Giriş

Hint kıtası veya Hindistan, Asya'nın güneyinde, tabanı kuzeydeki Himalaya sıradağları olan ve güneye doğru uzanan bir üçgen şeklindeki geniş yarımadanın adıdır. Anadolu, Mısır ve Mezopotamya gibi dünyanın en eski yerleşim merkezlerinden biri olan bu yarımada, coğrafi konumu sebebiyle diğer bölgelere nazaran daha az yabancı istilâsına uğramıştır. Kuzeyinde bir baştan bir başa uzanan Himalaya sıradağları, yarımadayı dünyanın diğer bölgelerinden ayıran ve istilâlardan koruyan doğal bir set oluşturmuştur. Tarih boyunca bölgenin dışarıyla münasebeti ve bu coğrafyaya yabancı orduların girişi, büyük oranda ancak bu dağ sırasında yer alan Hayber, Bolan, Kavak ve Bamyan geçitleri sayesinde mümkün olmuştur. Dolayısıyla dünyadaki diğer klasik kültürlerden önemli farklılıklar gösteren Hint kültürünün orijinalliğini uzun süre muhafaza etmesi, belli ölçüde bölgenin coğrafi konumunun bir sonucudur, denilebilir.

Hint alt kıtasında ortaya çıkan inanç sistemleri arasında tarihî bakımdan en eski gelenek Hinduizm'dir. Kendi mensuplarınca o, *sanatana dharma* (ezelî-ebedî şeriat) veya sadece *dharma* olarak anılır ve daha

dünyanın yaratılış aşamasında, insanın burada huzurlu bir hayat sürdürebilmesi için Tanrı tarafından önerilen ve tesis edilen bir yol olarak kabul edilir. Hinduizm'in Hint alt kıtasında ortaya çıkan diğer dinî sistemlerle ilişkisi, bazı araştırmacılarca Yahudiliğin Hıristiyanlık ve İslâm gibi diğer semitik dinlerle ilişkisine benzetilir. Zaten Hinduizm de Hint yarımadasıyla sınırlı bir din oluşu itibariyle etnik kökenlidir ve bu yönüyle Yahudiliği çağırıştırır. Zira dünyanın diğer bölgelerindeki Hindular'ın da genel olarak Hint kökenli oldukları bilinmektedir. Ancak Hinduizm'i Yahudilik ve diğer dinlerden ayıran en önemli özellik, belli bir kurucusunun ve *âmentüsünün* bulunmamasıdır. Diğer bir deyişle Hinduizm'in bir Hz. Mûsâ'sı yoktur. Dolayısıyla o, büyük bir peygamber/mimar tarafından belirli bir zamanda özenle inşa edilmiş bir sisteme değil, bir şekilde toprağa düşen ve zamanla gelişerek devâsâ bir ağaca ve sonrasında uçsuz bucaksız bir ormana dönüşen bir tohuma benzetilebilir. Ancak söz konusu tohumun toprağa ne zaman düştüğü belli değildir.

Hindular arasında Hinduizm'in tanrısal ve ezeli olduğu şeklindeki yaygın inanişâ rağmen bu dinin bilinen tarihi, otuz beş asırdan daha uzun bir zaman dilimini kapsar. Güvenilir kaynaklara göre en geç m.ö. II. bin yılın ortalarında Doğu Avrupa steplerinden gelen Âriler, önce Kuzeybatı Hindistan'ı, daha sonra bütün Kuzey Hindistan'ı istilâ eder. Onların Hint yarımadasını yavaş yavaş istilâ ettikleri bu dönem, aynı zamanda farklı kültürlerin birbiriyle karşılaştığı ve kaynaştığı bir devredir. Bu etkileşim dolayısıyla Hinduizm gerçekte, Ârî dinî inanç ve gelenekleriyle yerli Dravidyen dünya görüşlerinin bu dönemdeki karışımı sonucu ortaya çıkan yeni dinî sistemin adıdır. Ancak ilk dönemlere ait

yeterli yazılı kaynak ve belge bulunmamasından ötürü Hinduizm'in ihtiva ettiği unsurlardan hangisinin yerli kültüre ait hangisinin de Ârî katkısı olduğunu kesin olarak tespit etmek -en azından bugün için- mümkün değildir.

Bununla birlikte 1921 yılından bu yana Mohenjo-Daro ve Harappa höyüklerinde yapılan kazılarda ortaya çıkarılan bulgular, araştırmacılara bu konuda, kesin olmasa bile, bir şeyler söyleme imkânı vermiştir. Meselâ bölgedeki kazılarda çoğunluğu kadın olan çok sayıda kilden veya bakırdan figüre rastlanmıştır. Bunların bazısı hamur yoğurur, bazıları tabak çanak veya çocukları için oyuncaklar taşır biçimde tasvir edilmiştir. Üstelik bir kısmının da hamile veya çıplak olduğu dikkat çekmektedir. Bütün bunlar, bölgede eski Mısır, Mezopotamya ve Anadolu'da rastlanan ana tanrıça kültlerine benzer bir anlayışın var olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yine bu tasvirlerin Hinduizm'deki dişil enerji (*sakti*) kültünün prototipleri olarak yorumlanması da mümkündür.

Bölgedeki kazılarda bulunan figürler sadece ana tanrıçalarla sınırlı değildir, onların yanı sıra erkek tanrı heykelleri de söz konusudur. Öyle ki bunlardan bazıları meditasyon halinde ve etrafları fil, aslan, gergedan, manda ve ceylan gibi yaban hayvanlarıyla çevrili olarak resmedilmiştir. Bu bulgular Hinduizm'de yogilerin ve hayvanlar âleminin rabbi (*pashupati*) olarak tanımlanan Şiva'yı hatırlatmaktadır. Arkeolog J. Marshall bunları haklı olarak "*Proto-Şiva figürler*" şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca bu figürlerin daha sonraki dönemlere ait Buda'nın Sarnath vaazını tasvir eden resimlerle benzerliği de dikkati çekmektedir.

Öte yandan ele geçirilen aslana binmiş biçimdeki tanrıça tasvirleri Hindu Durga tapımının habercileri gibidir. Bulunan gamalı haç motifleri ise özellikle Jainizm'de hareketi ve bereketi sembolize eden *swastikaları* akla getirmektedir. Kazılar, İndus halkının bunların yanı sıra başta güneş olmak üzere birçok doğa olayına tanrısal güç atfettiklerini, bazan onlardan korktuklarını, sihir ve büyüye başvurdıklarını ve korunma veya bereket amaçlı olarak muska ve benzeri şeyler taşıdıklarını ortaya koymuştur. Mohenjo-Daro'da bulunan dans eden kız heykelciği de Hindu tapınaklarındaki dansçı kızları hatırlatmaktadır. Mezarlarda veya özel toprak kaplarda ele geçirilen mücevherler ve özel eşyalar ise, bölge halkının ölümlerini gömdüklerinin ve ölüm sonrasına inandıklarının göstergesi olarak yorumlanmıştır.

Sonuç olarak bölgede gerçekleştirilen kazılar, İndus havzasında yaşayan yerli halkın Hinduizm'le örtüşen birçok inanç ve uygulamaya sahip olduğunu göstermiştir. Bunlar arasında *sakti* kültü, Şiva tapımı ile aslan, boğa, yılan, keçi vb. hayvanlar etrafında gelişen inanç ve uygulamalarla *peepul* ve *neem* denilen ağaçların kutlanması sayılabilir. Aynı şekilde kazı bulguları arasında yer alan boynuzlu tanrı Ma'nın Hindular'ın Kali ve Uma'sının, dört kollu ve üç başlı tasvirlerin de Hindu Brahma, Vişnu veya Şiva tanrılarının habercileri olarak yorumlanması mümkündür. Ancak arkeologlar ve Hindologlar arasında bu konuda bir uzlaşmanın olmadığı ve farklı yorum ve değerlendirmelerin bulunduğu da her zaman hatırlanmalıdır.

Bölgeyi ele geçiren Ârîler'in düşünce ve hayat tarzlarına ilişkin olarak da farklı görüşlere rastlanır.

I. Ârîler ve Dinleri

“Asil, soylu” anlamına gelen Ârî veya Arya terimi, bugün kullanılan İran ve İrlandalı (Eire) terimleriyle yakından ilgilidir. Zaten Hint-Avrupalı bir dil konuşan Ârîler’in, kültürel özellikleri bakımından Grek, Sloven, Germen, İtalyan, Arnavut, Ermeni dilleri ve kültürlerinin yanı sıra İran ve klasik Kelt kültürünün bugüne taşıyıcısı durumundaki İrlanda, Gal ve İskoç kültürleriyle de önemli benzerlikler gösterdiği kabul edilir. Buna rağmen Aryalar’ın anavatanı konusunda araştırmacılar arasında yakın zamana kadar fikir birliği olmamıştır. Mircea Eliade, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Yüzyıllı aşkın süredir, bilginler Hint-Avrupalılar’ın anavatanını belirlemeye, daha önceki tarihlerini tespiti ve göç aşamalarını çözmeye gayret etmektedir. Şimdiye kadar onların anavatanı Avrupa’nın kuzeyinde ve ortasında, Rusya bozkırlarında, Orta Asya’da, Anadolu’da vb. yerlerde arandı. Bugün ise Karadeniz’in kuzeyinde Karpatlar ile Kafkasya arasında kalan bölgenin Hint-Avrupa topluluklarının, dolayısıyla Aryalar’ın anavatanı olduğu konusunda neredeyse bir fikir birliği söz konusudur.¹

Ârî kültürünün ayırıcı vasıflarının başında, göçebe-çoban kültürü ve ataerkil aile yapısı sayılmaktadır. Bunun yanı sıra iyi at kullanmaları ve askerî örgütlenme biçimleri de onların belirgin özelliklerindendir. Ayrıca bütün Hint-Avrupa toplulukları gibi Ârîler’in de müzik ve dansı sevdikleri, *soma* ve *sura* gibi sarhoş edici içkilere düşkün oldukları da bilinmektedir.

Bunların yanı sıra Ârî kültürüne ve dinlerine ait eldeki en eski ve önemli yazılı kaynak durumundaki *Veda* metinlerine dayanarak; Ârî dinsel düşüncesinin bâriz

vasıfları arasında, gök ve hava hiyerofillerinin hâkim oluşu zikredilebilir. Buna göre başta güneş olmak üzere ay, rüzgâr, şimşek ve yağmur gibi pek çok gök cismi ve doğa olayı ya bizzat tanrı veya tanrıça kabul edilmiş ya da tanrısal kudretin tezahürleri şeklinde algılanmıştır. Bunların her biri egemenlik, yaratıcılık ve aşkınlık gibi tanrısal vasıflara sahiptir. Ayrıca onlar ataerkil aile yapısıyla uyumlu eril (erkek) tanrılardır. Tanrıların anası kabul edilen Aditi, şafak tanrıçası Usas ve gece tanrıçası Ratri gibi ikincil konumdaki dişil tanrıçalara da rastlanır.

Ârî dinsel düşüncesinin dikkati çeken özelliklerinden bir diğeri, bu tanrılar adına yapılan muhtelif âyinlerin ve kurban törenlerinin yaygın oluşudur. Yılın belirli dönemlerinde onlar adına koyun, keçi, at veya sığır gibi hayvanlardan kurbanlar kesiliyor ve etleri ateşte yakılmak suretiyle tanrılara ulaştırılıyordu. Böylece tanrıların öfkelerinin yatışacağı veya insanların onlardan arzu ettikleri her şeyi gerçekleştirecekleri kabul ediliyordu. Özellikle ateş, tanrılar ile insanlar arasındaki aracı rolünden ötürü büyük itibar görüyor, hatta bazan o da Agni adıyla tanrı gibi algılanıyordu.

Ölü gömme âdetleri ve ölümlerle ilgili törenler göz önüne alındığında, Arya dinine ait başka bir temel özelliğin ölüm sonrası hayat inancı olduğu söylenebilir. Ölümlerin gömülme biçimleri ve sonrasında büyük bir itina ile gerçekleştirilen *sradha* törenleri böyle bir inancın sonucu olarak yorumlanabilir. *Veda* metinlerinde daha sonra bütün Hint dinlerinin ortak ve temel inancı haline gelen *karma-tenâsüh* inancı yer almaz; zira bu inancın Arya kültürüne yerli Dravid kültüründen geçtiği ve muhtemelen m.ö. VIII. yüzyıldan itibaren Hint düşüncesi ve kutsal metinlerinde yer aldığı kabul edilir.

Aryalar'ın ölüm sonrası inancı ise, Zerdüştilik ve semitik geleneğe ait dinlerin ölüm sonrası inançlarına benzer. Zira *Vedalar*'a göre ruhlar, dünya hayatlarındaki amellerinin ahlâkî niteliğine bağlı olarak ya mükâfat görecekları iyilikler diyarına (*svarga*) ya da karanlık ve soğuk olan kötüler diyarına (*loka* veya *narakaloka*) gidecek ve buralarda dünyadaki yaşamlarının karşılığını göreceklardır.

II. Hinduizm ve Bölgenin Diğer Dinleri

Hint yarımadasında ortaya çıkan çeşitli dinler Tanrı ve varlık konusunda farklı anlayışlara sahip olsalar da hayata ve insana bakış açılarında şaşırtıcı bir benzerlik göze çarpar. Başka bir ifadeyle, bölgede ortaya çıkan Jainizm, Budizm ve Sihizm gibi dinler Hinduizm'e ait birçok unsuru bünyelerinde barındırır, hatta bundan dolayı bazan ayrı birer din değil, klasik Hindu mezhepleri biçiminde değerlendirilirler. Zira Hint kökenli olan bu dinlerin her biri için varoluş, ister yeryüzünde isterse başka bir metafizik mekânda olsun, acı ve kederden ibarettir. Bu sebeple insanoğlu hangi varoluş basamağında bulunursa bulunsun, nihaî kurtuluşa ulaşamadığı sürece ıstırap ve sıkıntılarla dolu dünya hayatını tekrar tekrar yaşamaya mahkûmdur. Hint dinlerinde ferdin böyle sıkıntılı bir varoluş girdabına düşmesinin temel sebebi, bu varoluşun mahiyeti ve ondan kurtuluş imkânı konusundaki ortak görüşler, yaygın olarak *maya*, *karma*, *samsara* ve *mokşa* (*nirvana*) öğretileriyle ifade edilir.

a. Maya veya Avidyâ İnancı: *Maya*, kelime anlamı olarak yanılgı, yanılsama veya gerçekliği olmayan bir şeyin hakikat gibi algılanması demektir. Hint dinlerinde ise *maya*, kişinin gerçeği kavrayarak nihaî kurtuluşa

ulaşmasını engelleyen unsur anlamına gelir. Bununla birlikte *Rig Veda* ve *Briharanyaka Upanişad* gibi Hindu kutsal metinleri ile Sihizm'in kutsal kitabı *Adi Grant*'ta aynı terim, çoğunlukla "Tanrı'nın yaratıcı ve değiştirici kudreti veya bu kudretin eseri olarak yarattığı tabiat" anlamında kullanılmıştır. Bu sebeple söz konusu terimin delâlet ettiği "illüzyon" veya "yanılgı" mânasının mutlak değil; bireyin, fenomenler âleminin varlığı ve mahiyetiyle ilgili yanılgısı olduğu söylenebilir. Birey, tabiattaki varlıkların mahiyetini lâıykıyla idrak edemediği için, tek ve yegâne hakikat olan Tanrı'yı unuttur ve sadece bu varlıklara yönelir. İşte bu fâni şeylere karşı gösterilen aşırı istek, hem bireysel varoluşun hem de hayatta karşılaşılan her türlü acı ve sıkıntının temel nedenidir.

Aralarındaki anlam benzerliğinden dolayı *maya* terimi birçok araştırmacı tarafından *avidyâ* terimiyle aynı mânada kullanılmıştır. Nitekim Sankhya ve Carvaka ekolleri dışındaki bütün Hindu düşünce ekollerine ve Sihizm'e göre *avidyâ*, fenomenler âlemindeki varlıkların çokluk ve çeşitliliğine kapılarak aslında tek olan hakikatin idrak edilememesi demektir. Sankhya ekolüne göre *avidyâ*, fenomenler dünyasının temelindeki iki ana prensip olan *prakriti* ve *purusanın* varlıklarının farkına varamamaktır. Carvaka ekolü ise, materyalist bir sistem olduğu için eşyanın hakikati ve onun ardındaki gerçeğin araştırılması gibi bir problemle ilgilenmez.

Budizm'e göre *avidyâ*, gerçekte nedensellik çemberine bağlı olarak sürekli değişim halindeki varlıkların geçici hallerinin mutlak hakikat ve değişmez zannedilmesidir. *Avidyâ* aynı zamanda, on iki halkadan oluşan Budist nedensellik çemberinin ilk halkası ve âlemdeki her türlü kötülüğün üç temel sebebinden biridir. Hatta

bu sebeplerden diğerk ikisinin, *lobha* (aç gözlülük) ve *do-sanın* da (nefret) eşyanın gerçek mahiyetinin idrak edilemeyişinden kaynaklandığı göz önüne alınınca *avidyâ*, tıpkı Hinduizm ve Sihizm’de olduğu gibi, Budizm’e göre de âlemdaki kötülüğün yegâne sebebi olarak tanımlanabilir.

Jainizm açısından bakıldığında ise *avidyâ*, *jiva* atomunun ilk hareketinin, dolayısıyla varoluşun temel sebebidir. Çünkü Jainist düşünceye göre fenomenler âlemi, *jiva* atomlarının böyle bir hareketi sonucu etrafındaki *pudgala* atomlarının onunla temasa geçmesi ve bu ilişki sonrasında *jivanın* tekâmülüyle devam eden bir süreç neticesinde oluşur. Böyle bir varoluş sürecinin hiçbir basamağında Tanrı veya benzeri bir yüce kudretin müdahalesi söz konusu değildir. Sistemin bu özelliği dikkate alınınca, *avidyânın* gerek varoluş âleminin meydana gelişinde gerekse bu âlemdaki acı ve sıkıntının mevcudiyetinde ne kadar önemli bir faktör olduğu daha iyi anlaşılabilecektir.

Sonuç itibariyle *maya* veya *avidyâ*, bütün Hint inanç sistemlerine göre bireyin mâruz kaldığı her türlü acı ve sıkıntının nihaî sebebi olan ezelî prensip veya dünyevî varoluşun temel sebebi kabul edilmektedir.

b. Samsara ve Karma İnancı: *Samsara*, dünyadaki doğum-ölüm-yeniden doğuş döngüsünü ifade eder. *Karma* ise ruhun bu fâsit dairedeki hareketini düzenleyen prensibin adıdır.

Samsara inancı, Türkçe’de daha ziyade *tenâsüh* veya *ruh göçü* kavramlarıyla ifade edilir. Bîrûnî, *Tahkiku mâ li’l-Hind* isimli eserinde Hindu tenâsüh anlayışı konusunda şöyle der: “Şehâdet kelimesi İslâm, teslis Hıristiyanlık, cumartesi gününe tâzim Yahudilik için ne

derece önemli ise, tenâsüh de Hindular için aynı derecede önemlidir. Bundan dolayı tenâsühe inanmayan bir Hindu düşünülemez; zaten söz konusu din mensupları da böyle bir kimseyi Hindu kabul etmezler.”² Yine Bîrûnî’ye göre, Hindular’ın tenâsühe inanmalarının sebebi, ruhun nihaî kurtuluşunu temin edecek mutlak bilginin ancak böyle silsile halindeki varoluşlar süresince cüzlerin tek tek tecrübe edilmesiyle elde edilebileceğine olan inançlarıdır. Tek bir varoluş müddetince böyle bir tecrübenin tamamlanabilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Hinduizm içerisinde birer reform hareketi şeklinde ortaya çıkan ve zamanla ayrı dinler haline gelen Jainizm, Budizm ve Sihizm de karma (tenâsüh) inancını temel inanç olarak kabul etmiştir.

c. Mokşa veya Nirvana İnancı: Hint dinlerinin üçüncü ortak özelliği, *avidyâ* ve *samsara* çarkından kurtuluş imkânının kabul edilmesidir. Söz konusu dinlere ait kutsal metinlerde böyle bir kurtuluşu ifade etmek için *mokşa*, *mukti*, *nirvana* (*nibbana*) ve *apavarga* gibi pek çok terimin kullanıldığı görülür. Ancak bütün bu terimlerden *mokşa* ve *nirvana*, bilhassa günümüz literatüründe diğerlerinden daha sık kullanılmaktadır. Bunlar “mutlak sükûnet, aydınlanma, kayıtsız şartsız özgürlük ve en yüksek mutluluk” gibi mânalara gelir. *Nirvana/mokşanın* terim anlamı ise, kişinin doğum-ölüm girdabından, dolayısıyla bunun sebep olduğu her türlü acı ve kederden kurtulup mutlak aydınlanmaya kavuşmasıdır.

Teistik dinler olmalarından ötürü Hinduizm ve Sihizm için böyle bir kurtuluş/aydınlanma, tabiatıyla fenomenler dünyasının temelindeki tek ve yüce hakikatın, yani Tanrı’nın varlığının idrak edilmesidir. *Upa-nişadlar* ve ona dayanan *Advaita Vedanta* ekolüne göre

ise nihaî kurtuluş, ferdî ruhun (*atman*) evrensel ruhla (*Brahman*) özdeşliğini idrak etmesidir. Nitekim *Mundaka Upaniṣad*'da nihaî kurtuluşun mahiyeti ve onunla birlikte ortaya çıkan özellikler şöyle tasvir edilmektedir:

Ferdî ben/Atman'ın yüce Brahman'la özdeşliği idrak edilerek hakikatin aslında tek ve bir olduğu kavrandığında, kalbin bütün düğümleri çözülür; bütün şüpheler ortadan kalkar ve istekten kaynaklanan her türlü *karma* da sona erer.³

Budizm ve Jainizm'e göre mutlak aydınlanma/nihaî kurtuluş, Tanrı veya benzeri bir yüce kudretin idrak edilmesi değil, sadece eşyanın gerçek mahiyetinin kavranmasıdır. Budizm açısından bunun anlamı, eşyanın hiçliğini, fâniliğini idrak etmesi suretiyle insanın içindeki varoluş arzusunun sona ermesidir. Jainizm içinse, *jivanın* her türlü karmik birikim ve maddî unsurdan arınarak yeniden aslî formunu kazanmasıdır. Bu da cehaletin, her türlü isteğin ve bunun sonucunda ortaya çıkan sıkıntıların sona ermesi anlamına gelir.

Sözü edilen mutlak aydınlanma hali, ölümden sonra gerçekleşecek bir durum değil, bilakis bu hayatta tecrübe edilecek bir haldir. Bu tecrübeyi yaşamış kimselere *jivanmukti* adı verilir. Kişinin bu noktadan ölümüne kadar geçen zaman içinde icra edeceği her türlü fiil, şahsî isteklerden kaynaklanmadığı için, fert açısından bağlayıcı nitelik taşımaz. Bu tür bir karma, Hint düşüncesinde kavrulmuş tohum örneğiyle ifade edilir. Nasıl ki kavrulmuş tohumların filiz vermesi düşünülmezse, aynı şekilde *jivanmuktinin* amellerinin onu kayıtlaması da söz konusu olamaz.

Şimdiye kadar sayılan ortak inançlara ilâve olarak, bütün Hint kökenli dinlerin ferdin böyle bir nihaî

kurtuluşa ulaşabilmesi için önerdikleri reçetelerdeki benzerliğe de işaret etmek gerekir. Her ne kadar her bir dinî sistemin reçetesi teferruatta farklı ise de genelde hepsi züht hayatını ve yoga egzersizlerini böyle bir gayenin tahakkuku için zorunlu görür. Yoga egzersizleri, her türlü şiddet ve öldürme eyleminden, yalancılıktan, hırsızlıktan, dünyevî hazların peşinde koşmaktan ve mal mülk sevgisinden uzak olma gibi davranışların yanı sıra sadece Tanrı'yı düşünme, bireyin ailesi ve dış dünya ile ilişkilerini tamamen kesmesi, kutsal metinleri okuması, önerilen *mantraları* ve diğer pratikleri lâıykıyla yerine getirmesi gibi düzenli uygulamaları içerir. Bu yolun, dindar kişiyi nihaî kurtuluşa ulaştıracağı kabul edilir.

Sayılan dört nitelik aslında Hinduizm'e ait özelliklerdir. Ancak Hint yarımadasında sonradan ortaya çıkan Jainizm ve Budizm tarafından da benimsenmiştir ve bu dinlerin temel öğretileri arasında yer almaktadır. Bundan dolayı Hindu öğretilerinin diğer bölge dinlerinin temelini oluşturduğunu veya onlara kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

III. Hinduizm'in Tarihsel Gelişimi

Hinduizm'in bilinen tarihsel gelişimi, Klasik, Ortaçağ ve Modern Hinduizm olmak üzere üç ana bölümde incelenebilir. Klasik Hinduizm dönemi, teşekkülünden m.s. IX. asırdaki Advaita hareketinin ortaya çıkışına kadar olan devreyi kapsar. Bu dönemin en önemli özelliği, söz konusu din içerisinde meydana gelen değişme ve gelişmelerin yabancı bir dinin tesiriyle değil tamamen kendi içerisindeki değişimler sonucu ortaya çıkmasıdır. "Ortaçağ Hinduizmi" adı verilen ikinci dönem, Bhakti hareketinin hızla yayıldığı, söz konusu dinin İslâm ile

karşılaştığı ve buna bağlı olarak din içerisindeki dönüşüm ve değişimlerin büyük ölçüde İslâm'dan etkilendiği bir devre olarak dikkat çeker. Modern Hinduizm ise, dindeki değişikliklerin, XIX. yüzyılda ortaya çıkan Ram Mohan Roy'un Brahma Samaj hareketindeki gibi, daha ziyade Hristiyanlık tesiriyle meydana geldiği dönemdir. Bu devre, 1830'lardan günümüze kadar olan dönemi içine alır.

Söz konusu bu ana devrelere biraz daha yakından bakıldığında, Klasik Hinduizm dönemi kendi içerisinde şu beş alt devreye ayrılabilir:

1. Vedalar Dönemi (tahminen m.ö. 2000 veya 1500-m.ö. 400). *Vedalar*, *Brahmanalar*, *Aranyakalar* ve *Temel Upanişadlar* adıyla anılan Hindu kutsal metinlerinin kompoze edildiği ve yazıya geçirildiği dönemdir.

2. Sutralar Dönemi (m.ö. 500 veya 400-m.ö. 200). Hinduizm içerisinde kurban törenlerinin artarak büyük önem kazanmaya başladığı ve zamanla karmaşık hale geldiği bir devredir. Bu dönem, aynı zamanda kurban törenlerinin el kitabı niteliğindeki *Kalpa Sutralar'*ın kompoze edildiği bir dönem olarak da dikkati çeker. Başlangıçta Hinduizm içerisinde birer reform hareketi şeklinde ortaya çıkan Mahavira ve Buddha hareketlerinin müstakil birer din hüviyeti kazanmaları da yine bu döneme rastlamaktadır.

3. Destanlar Dönemi (m.ö. 200-m.s. 300). Bu dönem de tıpkı Vedalar dönemi gibi, *Ramayana* ve *Mahabharata* destanları, *Yajnavalkya*, *Manu Kanunnâmeleri* ve *Bhagavata Purana* gibi Hinduizm açısından büyük önemi haiz kutsal metinlerin kompoze edildiği, dolayısıyla Hinduizm'in bugün mevcut bütün inançlarının tamamlandığı bir devre olarak dikkat çeker. Aynı

dönemin bir diğer özelliği ise, Hinduizm'in din adamlarının tekelinden kurtulup halka mal olmasıdır. Teknik bir ifadeyle bu devre, söz konusu dindeki Brahmanizm döneminin sona erdiği ve dinin gerçek anlamda Hindular'ın dini haline geldiği bir evredir.

4. Puranalar Dönemi (m.s. 300-750). Bu dönemin bilhassa ilk iki asrı Hinduizm'in yayılması açısından altın çağlar sayılır. Çünkü Hinduizm bu dönemde bütün Hint yarımadasına hâkim duruma gelmiş; halka mal olma ve sistemleşme sürecinde önemli mesafeler alınmıştır. *Puranalar* adıyla anılan kutsal yazılar ve Hint felsefî sistemlerine ait klasik metinlerin kompozite edilmesi aynı dönemde ortaya çıkan dikkate değer gelişmelerdir.

5. Son Darsana Dönemi (m.s. 750-1000). İki büyük Hint filozofu Kumarila ve Şankara'nın (ö. 820) Advaita sistemini tesis ettikleri devredir. Bu dönemin temel karakteristiği, monist Tanrı ve âlem anlayışının bütün dinî sisteme hâkim olmasıdır.

Dinin, "Ortaçağ Hinduizmi" adı verilen, X. asırdan XVII. asra kadar süren ikinci ana dönemi ise iki önemli gelişmeyle dikkat çeker. Bunlardan birincisi, Güney Hindistan'da ortaya çıkan *bhakti-yoganın*, *karma-yoga* ve *jnana-yoganın* yanında üçüncü bir kurtuluş yolu olarak bütün Hindular arasında yaygınlık kazanmasıdır. Bireyin ancak "kendini sevgi ve samimiyetle Tanrı'ya vermesi, adanması" sayesinde kurtuluşa ulaşabileceğini telkin eden *bhakti* düşüncesi, ilkin Ramanuja (ö. 1137) tarafından ortaya atılan *Visisthâdvaita* felsefesinde yer almış ve zaman içerisinde bütün Hint yarımadasına yayılmıştır. Ramanuja, Şankara'dan farklı biçimde, ihlâs ve samimiyeti Tanrı'ya ulaşmada bilgiden daha üstün

tutmuş ve O'na gönülden bağlılığın nihaî kurtuluş için en kısa yol olduğunu savunmuştur.

Aynı dönemde ortaya çıkan diğer önemli gelişme ise, Kabir (m.s. 1440-1518) ve Guru Nanak (m.s. 1469-1538) tarafından XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında ortaya atılan ve zamanla ayrı bir din hüviyeti kazanan Sih hareketidir. Sihizm bilhassa başlangıcı itibariyle Hinduizm ile İslâm'ı uzlaştırmayı hedefleyen telifci bir akımdır. Bu sebeple söz konusu harekette, her iki dinden unsurlar yan yanadır. Meselâ Sih mâbetleri olan *gurdwaralarda* hiçbir put, resim veya heykele yer verilmemesinde ve monoteizm açık bir şekilde savunularak Hindu *avatara* doktrininin reddedilmesinde İslâm'ın etkisi şüphesiz büyüktür. Ancak Hinduizm'deki karma ve tenâsüh anlayışı gibi bazı doktrinleri aynen kabul ettiklerini de unutmamak gerekir.

Modern Hinduizm döneminde ise dikkate değer iki gelişme söz konusudur. İlki 1830 yıllarında Ram Mohan Roy'un önderliğinde başlayan ve Hinduizm'i politeistik inanç ve uygulamalardan kurtararak aslı formuna döndürmeyi amaçlayan Brahma Samaj hareketi, diğeri Ramakrişna (1834-1886) tarafından başlatılan ve Vivekananda tarafından sistemleştirilen mistik harekettir. Özellikle ikincisi, Ramakrişna teşkilâtları ve Vedanta derneklerinin başarılı çalışmaları sonucunda bugün dünyada en çok tanınan ve hızla gelişen bir akım konumundadır.

IV. Bir Din Olarak Hinduizm

1. Hinduizm, farklı pek çok inanç ve uygulamaların genel adıdır. Yukarıdaki kısa tarihçeden anlaşılacağı gibi, bugün yaklaşık 600-650 milyon mensubuyla dünyada en fazla taraftarı olan üçüncü veya dördüncü din

durumundaki Hinduizm, aynı zamanda dünyanın en eski dinî geleneklerinden biridir. Bu uzun tarihî süreçte, söz konusu din içerisinde çok değişik mezhepler hatta dinler ortaya çıkmıştır. Bugün Hinduizm'in üç temel mezhebinden Vişnuculuk (Vaisnavizm) mezhebinin yirmi, Şivacılık (Saivism) mezhebinin on, Sakta/Sakti mezhebinin beş ve bunların dışında irili ufaklı yaklaşık on beş farklı mezhebin bulunduğu göz önüne alınacak olursa, Hinduizm'deki çeşitliliğin boyutları daha net anlaşılabilir.

2. Onlarca kitaptan oluşan bir kutsal metin koleksiyonuna sahiptir. Konuları ve üslûpları birbirinden farklı olan bu kutsal metinler, kendini Hindu diye tanımlayan herkes tarafından tanrısal kaynaklı ve hatasız kabul edilir. Bunlar, *Veda İlâhîleri* (Rig, Yajur, Sama ve Atharva) başta olmak üzere *Çandogya*, *Katha*, *Îsâ*, *Mandukya*, *Brihadaranyaka*, *Mundaka* gibi temel Upanişadlar; *Kaushitaki*, *Taittiriya* ve *Satapatha Brahmana*; *Brihadaranyaka*, *Taittiriya*, *Aitareya* ve *Kaushitaki Aranyaka*; *Mahabharata* ve *Ramayana* destanları ile *Bhagavata Purana*'dan oluşan eserlerdir.

3. Çok sayıda ve farklı özellikte tanrılar söz konusudur. Tanrısal varlıklar genellikle gerçek Tanrı'nın tezahürleri/*avatar*ları şeklinde görülür. Hint kutsal metinlerinde zikredilen bütün tanrılara hürmet ve ihtiram gösterilmekle birlikte, değişik sebeplerle bunlardan bazıları diğerlerinden daha fazla öne çıkmıştır. Nitekim Vaisnava mezhebinde Vişnu, Saivism'de Şiva, Sakti mezhebinde ise Durga veya Krişna'nın yüce tanrı sayılmaları bu duruma örnek gösterilebilir. Bununla birlikte, Hinduizm'de tanrı inancını ifade ederken veya anlamaya çalışırken *Rig Veda*'daki şu ifadenin mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir: "Aslında hakikat

birdir, ancak azizler ondan değişik isimlerle bahsetmişlerdir.” Yani Hindular, her ne kadar pratikte farklı isimlerdeki tanrılara ibadet ediyor görünseler de çoğu zaman aynı Tanrı’ya ibadet ettiklerini düşünürler. Zira mutlak hakikat çoğu zaman güneş, ay, rüzgâr, yağmur ve fırtına gibi doğa olaylarıyla özdeşleştirilir ve özellikle güneş formunda iken sabahleyin Brahma, öğleyin Vişnu, akşamleyin de Şiva şeklinde tezahür ettiği fikri Hindular arasında çok yaygındır.⁴

4. Karma-tenâsüh öğretisi dinin temel öğretisidir. *Karma-tenâsüh* inancı, kısaca, ferdin bu hayatındaki yapıp etmelerine bağlı olarak ölümden sonra yine bu dünyada yeniden bedenleşmesi anlamına gelir. Bu yeniden bedenleşmelerin insan formunda meydana gelmesi mümkün olduğu gibi, bitki, hayvan veya -geçici bir süre de olsa- cansız varlık formunda gerçekleşmesi de söz konusudur.

5. Hindular için yoga, insanı dünyevî sıkıntılar ve varoluşlardan kurtaran yolların adıdır. Başka bir deyişle o, seçkinlerin ibadet tarzıdır. *Yoga*, Hinduizm’in temel kavram ve uygulamalarından biridir ve bireyin gizil güçlerini ortaya çıkaran ve ona birtakım insanüstü nitelikler kazandırdığı kabul edilen bazı geleneksel Hindu inanç ve uygulamalarını ifade eder. Bedensel ve ruhsal egzersizler toplamı olan yoganın, bireyi *samsara* (doğum, ölüm-yeniden doğum döngüsü) çarkından kurtaracağı ve onu yüce makam ve hallere ulaştıracığı kabul edilir. Mohenjo-Daro ve Harappa höyüklerinde yapılan kazılarda ele geçirilen belge ve bulgular, yoga uygulamalarının İndus vadisindeki insanlar tarafından en az beş bin yıl öncesinden beri bilinmekte ve uygulanmakta olduğunu göstermiştir.

Bugün köklü bir gelenek olan yoganın anlamı ve amaçları konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bu farklılıkların temel sebebi ise yoga uygulamalarına dair bilimsel bir temelin ortaya konulamamış veya bu konudaki deneysel araştırmaların henüz yeterli düzeye ulaşmamış olmasıdır. Diğer bir etken ise, tarihsel süreçteki farklı anlayışlar göz ardı edilerek yoganın sadece bazı yogilerin uygulamalarıyla sınırlandırılmış olmasıdır.

Yoga kavramı, bir yoruma göre “birleştirmek, bir arada tutmak” veya “ulaştırmak” anlamındaki *yujir* kökünden türeyen bir isimdir. Nitekim *Rig Veda*’da o, “bir mısraın kelimeleri arasındaki ilişki veya irtibat” anlamında kullanılır. *Atharva Veda*’da ise, altı veya sekiz öküzden oluşan sürü (toplama) ve en az bu kadar hayvan tarafından çekilen saban/pulluk anlamına gelir ve bilhassa arpanın ancak böylesine büyük pulluklarla işlenen topraklarda yetişebildiğinden söz edilir. Terim, daha sonraki literatürde de “olaylar/konular arasındaki ilişki veya belirli şartların meydana getirdiği olay” anlamında kullanılmıştır. Meselâ Kalidasa, *Raghuvamsa* isimli eserinde onu, şiddetli soğukların sona ermesini müteakip Citra yıldızı ve ayın “bir araya geliş” halini ifade etmek için kullanır. Ancak bir araya gelmenin *Vedalar*’daki en yaygın örneğinin, “öküz ve atların birlik-teliği” olduğunu unutmamak gerekir. Bu hayvanların ancak gem veya kırbaç sayesinde bir araya toplanabilmeleri ve kontrol altında tutulabilmeleri gerçeği, *yoga* teriminin tarihsel süreçte kazandığı anlam üzerinde önemli etki yapmış görünmektedir. Zira aynı terim, zaman içerisinde “birliktelik” ve “bir arada bulunma”dan ziyade “bir araya toplama aracı” veya “süreci” anlamında kullanılmıştır.

Yoga terimine dair en önemli anlam değişimi, insanın duygularıyla atlar arasında kurulan benzerliğe dayanır. Nasıl ki sürücü, ancak atların gemi elinde olduğunda rahat bir yolculuk yapar ve menziline ulaşır, insan da duyularını kontrol edip onlara egemen olduğunda huzurlu bir hayat sürebilir. Buna göre *yoga*, zaman içerisinde insanın duyuları ve atlar arasında kurulan ilişkiden hareketle, duyuların ve zihnin kontrol edilebilmesini sağlayan yöntemi ifade eder olmuştur. Terim zamanla daha farklı bir anlam kazanmış ve onu anlatmak için *yujir* dışında bir köken bulmak gerekmiştir. Gramerci Panini de bu sebeple terimin “kontrol etmek” veya “düşünmek” anlamlarına gelen *yuj* kökünden türeyen bir isim olduğunu söyleme gereği duymuştur.

Yoga teriminin Hindu kutsal metinlerindeki bir başka anlamı ise, uzun süreli riyâzet ve mücâhede uygulamaları sonrasında bireyin ulaşacağı varsayılan durum veya haldir. Nitekim *Katha Upaniṣad*'da *yoga* terimi, zihnin en yüksek “dinginlik, sükûnet” halini ifade etmek için kullanılırken Gita'da haz ve acı, başarı ve başarısızlık gibi zıt durumlar arasındaki “denge hali”ni veya acı ve ıstıraptan kurtuluşu ifade etmektedir. Benzer şekilde *Svetasvatara Upaniṣad*'da yogilerin özellikleri arasında “aç gözlü olmamak” (*vairagya*) sayılır ki, daha sonradan bu nitelik *yoga* pratiklerinin ulaştırdığı en önemli hal veya sonuç kabul edilmiştir. Ayrıca aynı eserde *yoga* teriminin a) hem duyular, akıl ve nefsin bir noktaya toplanmasını, b) hem de zihni bir tek noktaya odaklandırmak suretiyle ulaşılan dinginlik ve sükûnet halini ifade ettiği de vurgulanmıştır.

Gita'da ise *yoga* teriminin üç farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bunlar, a) elem-haz, başarı-başarısızlık gibi zıtlıkların birey açısından önemini kaybettiği

denge hali; b) kişinin hiçbir ön yargı veya kendine dayattığı bir sınırlama olmaksızın gerçekleştirdiği davranış biçimi; ve c) ulaşıldığında başka bir şey istenmeyen, en acıklı olay karşısında bile etkilenmeden kalabilen “en yüksek mutluluk ve haz hali”dir.

Yoga düşüncesi ve uygulamalarının temel kitabı sayılan *Yoga-sutra*’nın yazarı Patanjali ise, *yogayı* “zihnin her türlü değişimden azade olması” şeklinde tanımlar. Ona göre, insan zihni normalde sürekli bir düşünce ve istek girdabındadır. Bu durum büyük oranda insanın geçmiş eylemlerinin bıraktığı etkilerden kaynaklanır. Patanjali’nin yorumcusu Vyasa da *yoga* terimini *samādhi* (en yüksek tefekkür hali) kavramıyla özdeşleştirir. Bunu da *Gita*’nın şu ifadesine dayandırır: “Zihin duyulan veya duyulacak olan her şeye karşı ilgisini kaybettiğinde *yogaya* ulaşmış olur” (*Gita*, II, 53). Patanjali’nin diğer bir yorumcusu Bhojadeva ise *yogayı*, Samkhya felsefesiyle uyumlu biçimde, *purusa* ve *prakritinin* birbirinden kesin biçimde ayrıldığı durum şeklinde tanımlar.

Yoga terimine yüklenen farklı anlamlar zihinsel sükûnet (*abhyasa*) ve dış dünyaya karşı arzusuzluk (*vairagya*) kavramları çerçevesinde analiz edilebilir. Bunlar Patanjali tarafından cehalet, bencillik, şehvet, nefret ve ölüm korkusundan (*panchaklesa*) kaynaklanan eylemleri kontrol altına alma araçları olarak telakki edilmiştir. Sürekli olarak bir şeylerin peşinden koşmaktan kurtulma veya dünyevî şeyleri elde etme arzusunu terketme anlamındaki *vairagya* bir çeşit sessizlik ve oluş halidir. *Katha Upanişad*’da ifade edildiği gibi o, ölümsüzlük uğruna dünyevî ve dışa dönük arzuları terkederek içe yönelmedir. Dolayısıyla bakışları içe döndürmek gerçek *vairagya* işaretidir. Çünkü kutsal

metinlerde, *sastraları* (felsefî ve dinsel metinleri) çok iyi bilse bile *vairagya* sahibi (dünyevî arzulardan sıyrılmış bir kişi) olmadıkça insanın kurtuluşa erişemeyeceği vurgulanır.

Hindular'a göre *vairagya* dünyevî kaygılardan kurtuluşu sağlar. Kurtuluşa ulaşan kimse kendini olağan zihinsel değişimlerinden farklı bir sükûnet halinde bulur. Benin ve onun dış dünya ile ilişkisinin mahiyetini kavrar hale gelir. *Abhyasa* da bu duyarlılık sürecini ifade eden bir yoga terimidir. *Abhyasa* her şeyden önce zihnin sakinleşmesi demektir. Çünkü etkili bir içe dönüşün ancak bundan sonra mümkün olabileceği, kişinin bu sayede her türlü sıkıntıdan kurtuluş zannedilen nihaî kurtuluş halinin bile beyhudeliğinin farkına varacağı ve bundan ötürü her türlü çabayı ve gayreti bırakacağı iddia edilir. Yani *vairagyanın* ilk düzeyi, içe dönmeyi ve nihaî kurtuluş gayesine yönelik bir gayret içine girmeyi temin etmektir. *Paravairagya* da bu özlemin, daha sonra acı ve özgürlük ikileminin ve kurtuluş için gösterilen çabaların tükenmesini ifade eder. Artık bundan böyle herhangi bir formda varoluş arzusunun bir izi ve işareti kalmaz.

Bu süreç, bir hastalıktan kurtulmak için ilâç alan ve başlangıçta hastalığının, ilâcın ve sağlığındaki düzelmenin farkında olan, ancak iyileştikten sonra bu üç hali de hemen unutan bir hastanın durumuna benzetilebilir. Nasıl ki ilâç, görevini yerine getirdikten sonra unutulmuşsa *vairagya* ve *abhyasa* da böyledir. Başlangıçta *vairagya*, bir şey kazanmak uğruna birtakım şeylerden vazgeçme eylemidir. *Abhyasa* sayesinde zihin tamamen sükûnete erişince, birey *prasada* diye isimlendirilen mutlak mutluluk haline girer ve bütün rahatsızlık verici engelleri zihninden siler. Böylesi bir

zihin, tabiatı gereği, olağan dışı bir anlama kapasitesine sahip olur. İşte bu, bütün Hint felsefi okullarınca üzerinde durulan *yoga-prajna*dır; yani bireyin her türlü istek ve arzu sürecinin anlamsızlığını kavradığı istisnai bir tecrübedir.

Görülüyor ki *vairagya* ve *abhyasa* bireyin sınırlılık, arayış ve ıstıraptan azade olma halini doğuran tek bir sürecin iki yönüdür. Bu iki boyutlu süreç, “yoga” denilen şeyin temelini oluşturur. Dolayısıyla *yoga* yöntemi *abhyasa* ve *vairagya* ile özdeşleştirebilir.⁵

Bununla birlikte, günümüzde “yoga” denince akla Patanjali tarafından m.ö. 150-m.s. 300 yılları arasında kompoze edildiği düşünülen *Yoga-sutra*’ya dayanan bedensel ve ruhsal egzersizler gelir. Şüphesiz Patanjali hiçbir zaman yogayı kendisinin icat ettiğini söylememiştir. O bir bakıma kendi dönemine kadar asırlardır uygulanagelen hareketleri bir düşünce sistemi etrafında toplamıştır. *Yoga-sutra* dört bölüme ayrılır. “Samadhipada” adı verilen birinci bölümde konsantrasyonun mahiyeti ve amacı ele alınır. İkinci bölüm olan “Sadhanapada”da bu amaca götüren vasıtaların kavranması ele alınır. “Vibhutipada” olarak adlandırılan üçüncü bölümde, yoga sayesinde elde edilebilecek olan tabiatüstü güçlerden bahsedilir. Dördüncü bölüm “Kaivalyapada”da ise kurtuluşun mahiyeti ve aşkın benin gerçekliği tasvir edilir.

Yoga-sutra’da açıklanan ve *samkhya* felsefesine dayandırılan yoga uygulamaları sekiz basamaktan oluşur. Bunlardan ilk ikisi hazırlık basamakları kabul edilen *yama* (öldürmemek, yalan söylemekten kaçınmak, hırsızlık ve zinadan uzak durmak ile dünya malına tamah etmemek) ve *niyamadır* (dinin emirlerini yerine getirmek, düzenli ibadet ve kutsal metinleri okuma

alışkanlığı kazanmak). Üçüncü sırada bedenın kontrol altına alınmasına yönelik *asanalar* (rahat ve kolay oturuş biçimleri) gelir. Zihnın sükûnete erişmesi ve gizil güçlerin elde edilmesi konusunda faydalı ve etkin bir egzersiz olarak görülen *pranayama* (nefes alıp vermeyi kontrol etmek) dördüncü basamaktır. Nefes alıp vermeyi düzenlemenin birey üzerinde hipnoz etkisi yaptığı iddia edilir. Ayrıca nefes egzersizlerinin fiziksel olarak zayıf kimseler için tehlikeli olduğu ve bundan dolayı gizli tutulmaları telkin edilir. Dış dünyanın olumlu veya olumsuz etkilerine karşı hislerin duyarsızlaştırılması süreci/basamağı olarak da tanımlanan *pratyahara*, yoga sistemindeki beşinci basamaktır. Aslında bu basamaktaki uygulamalar, bireyi şehvet, nefret, öfke, hiddet, korku gibi psikolojik faktörler kadar sıcak, soğuk, kalabalık veya yalnızlık gibi dış faktörlerin de yol açtığı etkilere karşı hissizleştirme amacına yönelik egzersizlerdir. *Mantraların* da yoğun kullanıldığı bu basamak aynı zamanda derin düşünceye hazırlık veya başlangıç basamağı kabul edilir. Zihnın belli bir noktaya odaklanması veya derin düşünmeye giriş eşiğı denilebilecek *dharana*, yoga sistemindeki altıncı basamaktır. Bundan sonra, buraya kadar zikredilen uygulamaların ortaya çıkaracağı zorunlu sonuç diye tanımlanabilecek *dhyana* (zihnın dış dünyanın etkilerinden kurtularak uzun süre belli bir konuya odaklanması) ve nihayet, obje-süje ayırımının son bulduğu derin bir tefekkür hali diye tanımlanan *samadhi* gelir.

Patanjali'ye göre yoga insanın fiziksel ve psikolojik özelliklerini kontrol altına almak suretiyle mükemmele ulaşma gayretidir. Ona göre, bedenimizin fiziksel unsurları, aktif irademiz ve anlayan zihnimiz kontrol altına alınabilir. Patanjali'nin önerdiği fiziksel

egzersizler sayesinde, insan zihninin her türlü kötülükten uzaklaşacağı ve dinginliğe ulaşacağı vurgulanır. Patanjali'nin üzerinde durduğu temel nokta, nihaî kuruluşun metafizik teorilerle değil, disiplinli eylemler sayesinde gerçekleşeceği fikridir.⁶

Karma, jnana, bhakti, raja, hatha, laya, mantra gibi birçok yoga çeşidi vardır. Her yoga öğrencisinin kendi eğilimine en uygun olan yoga türünü seçmesi telkin edilir. *Guru* denilen mürşitlerin aslî görevlerinden biri de müride bu konuda yardımcı olmaktır.

Bhakti-yoga: Yoga türleri arasında en kolayı olarak bilinir. Din adamı sınıfına dâhil olmayanlar arasında yaygındır. İnsanın âcizliğini idrak etmesi ve yüce bir gücün varlığına inanması bu yoga türünün temelini oluşturur. İman ve adanma yoludur. *Upanişadlar*'da ona sık sık atıf yapılır ve *samadhiye* ulaşmanın aslî yollarından biri kabul edilir. *Gita*'da ise, Brahman'a ulaşmak için *karma* (amel) ve *jnana* (bilgi) ile birlikte üçüncü bir yol olarak sunulur. *Bhakti* yolunu benimseyen ve uygulayanların herkese dostça yaklaşacağı ve dünyaya hiçbir bağlılığının kalmayacağı, dahası her türlü acı ve hazdan uzaklaşacağı ifade edilir.

Karma-yoga: Zihni sadece aslî görevleriyle meşgul etmek anlamına gelen ve bazan *kriya-yoga* olarak da isimlendirilen bu yoga türü, iyilik, şefkat, temizlik, aç gözlülükten uzak olma hali olarak tanımlanır.

Gita'da eylemden tamamen vazgeçmenin neredeyse imkânsız olduğu, üstelik bunun hiç de yararlı olmadığı zikredilir. Dolayısıyla birey açısından önemli olan, eyleme yönelme arzusunun ortadan kalkması ve eylem neticesinde elde edilecek menfaatin düşünülmemesidir.

Raja-yoga: Bu yoga türüne *jnana*, *samkhya*, *dhya-na*, *Patanjala*, *astanga-yoga* gibi farklı isimler de verilir. Nitekim *Gita*'nın on sekizinci bölümünde ona *dhya-na-yoga* ve *buddhi-yoga* isimleri verilmiştir. *Karma* ve *bhaktinin* tersine bu yoga türünün bütün insanların uygulayabileceği tarzda bir yoga türü olmayıp ancak üst düzey kabiliyeti ve anlayışı olan kimselerce icra edilebileceği vurgulanır. Raja-yoga, acı ve ıstırapın sebebi olan cehaletin ortadan kaldırılması süreciyle başlar. Çoğu araştırmacıya göre “yoga” kelimesi tek başına kullanıldığında genellikle bu yoga türü kastedilir.

Hatha-yoga: Bu yoga türü *raja-yogaya* ulaşmak için bir basamak görevi görür. “Hatha” kelimesinin ilk hecesi güneş, ikinci hecesi ise ay anlamına gelir. Bundan dolayı *hatha-yoga* güneş ile ayın birleşmesidir. *Hatha-yoga* fizikî hareketler ve nefes egzersizleri sayesinde beşerî davranış biçimlerinin düzelmesini sağlar.

Laya-yoga: Laya, nefes alıp verme sürecinin kontrol altına alınmasıyla zihnî sükûnete ulaşma anlamına gelir. Bu ya zihnin sessizleşmesi ya da nefesi kontrolle gerçekleşir. *Hatha* ve *laya-yogada* amaç, bireyi bir üst aşama kabul edilen *raja-yoga* basamağına ulaştırmaktır.

Mantra-yoga: *Bhakti-yogaya* benzeyen bu yoga türünün sıradan insanlar (avam) için olduğu söylenir ve sâlikin *mantra* denen sırlı kelimeleri sürekli tekrar etmesi telkin edilir. Bu uygulamanın zihinsel dalgınlıkları ve gelgitleri azaltarak zihnin sükûnete ermesine katkı sağlayacağı, ancak dış dünyaya karşı ilgisizlik halinden (*vairagya*) uzak biçimde sadece kelimeleri tekrar etmenin ruhsal gelişime bir yararı olmayacağı iddia edilir. Zira *vairagya* ve *abhyasa* olmaksızın yoganın bahsetmek mümkün değildir.

6. Hinduizm'e ait farklı âlem, ontoloji ve kozmoloji anlayışları mevcuttur. *Upanişadlar*'a göre, âlemin gelişim seyri madde ile başlar ve sırasıyla hayat, bilinçlilik, akıl ve yetkinlik basamakları şeklinde devam eder. Bu sürecin bir ucunda, hemen hemen hiç ruhsal yönü olmayan saf madde, diğer ucunda ise maddî yönü bulunmayan saf ruh bulunur. Bu iki uç arasında madde ve ruhtan oluşan varlıklar yer alır. Varlıklar dünyası cansız nesneler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde kategorilere ayrılır. Onların mutlak ruha (*brahman*) benzerlik oranı, insanlar kategorisinden aşağıya doğru inildikçe azalır. Buna göre, mutlak ruha en fazla benzeyen varlıklar insanlar kategorisinde yer alanlardır. Ancak bu kategori içerisinde yer alan bütün varlıklar da aynı özellikte değildir. Meselâ sıradan bir kimseyle mukayese edildiğinde bir *sadhunun* (Hindu azizi) mutlak ruha benzerlik derecesi daha fazladır.

Âlemin *brahmandan* sudûr ederek oluştuğu düşüncesi de Hindular arasında yaygın olan bir diğer inançtır. Buna göre başlangıçta sadece *brahman* (*Vedalar* ve destanlardaki yüce varlık *brahma*, *Upanişadlar*'daki mutlak hakikat ise *brahman* olarak isimlendirilir) vardır; diğerleri ondan sudûr ederek varlık sahasına çıkmıştır. Ancak bu oluşumun ne zaman ve niçin meydana geldiği belli değildir. Çünkü o ezelîdir ve zaman sürecinin dışındadır.

7. Herkes doğuştan farklı sosyal sınıflara (kast sistemi) mensup olarak dünyaya gelir ve yaşamı boyunca bu statüsünü değiştiremez. Günümüzde Hinduizm'in en belirgin özelliklerinden biri de kast anlayışıdır. Buna göre toplum, kast içerisinde *brahminler* (din adamları), *kşatriyalar* (yöneticiler ve askerler), *vaisyalar* (tüccar, esnaf ve çiftçiler) ve *sudralar*

(hizmetçiler) sınıfı olmak üzere dört kategoriye ayrılır. Ayrıca bunların dışında, başta mensup olduğu kastın kurallarını çiğnemek olmak üzere değişik sebeplerle kast dışına itilmiş ve bugün sayıları yüz milyonlara varan *paryalar* (dokunulmazlar) sınıfı da mevcuttur.

Kast anlayışının, Hindistan'ın etnik yapısının doğal bir sonucu olduğu ve Âriler'in bölgeyi istilâsından sonra ortaya çıkan basit "toplumsal iş bölümü" anlayışından kaynaklandığı şeklinde görüşler vardır. Hindular'a göre kast yapısı dinî bir inançtır ve *Rig Veda*'ya dayanır. Bu metinde ifade edildiği üzere kastlar, insan şeklinde tasavvur edilen tanrı Brahma'nın vücudunun çeşitli yerlerinden yaratılmıştır. Buna göre brahminler Brahma'nın ağzından, kşatriyalar kollarından, vaisyalar midesinden, sudralar da ayaklarından yaratılmıştır.⁷ Bu kaynak farklılığından ötürü insanlar, gerek psikolojik yönden gerekse karakterleri bakımından farklı işleri yapmaya daha yatkındır. Dolayısıyla herkes, öncelikle kendi kastının gereklerini yerine getirmelidir. Bireyin mevcut hayatında çalışarak sınıfını değiştirme imkânı yoktur. Daha üst kastlardan birine mensup olarak yeniden dünyaya gelmek, ancak şu anda içinde bulunulan kasta ait sorumlulukların eksiksiz yerine getirilmesi şartıyla ölümden sonra gerçekleşebilir.

Kast sisteminin amacı ve farklı kastlara ait görevler *Manu Kanunnâmesi*'nde şöyle ifade edilir:

Bütün dünyayı korumak için yüce varlık (*purusa*) her bir gruba farklı görevler verdi. Buna göre brahminlere kutsal metinleri öğrenme-öğretme, kendileri veya başkaları adına kurban törenlerini icra etme, hediye kabul etme ve vermeyi; kollarından yaratılan kşatriyalara (yöneticilere) yönetimleri altındaki insanları düşmanlara ve tehlikelere

karşı koruma, kurban ve diğer dinî törenleri icra etme ve insanların icra etmelerini sağlama, servetini yoksullarla paylaşma, kutsal metinleri öğrenme ve isteklerinin kölesi olmamayı; karnından yaratılan vaisyaya ise, kurban törenleri için gerekli hayvanları yetiştirmeyi, gerekli malzeme-yi tedarik etmeyi, servetini diğer insanlarla paylaşmayı, ticaret yapmayı, toprağı ekip biçmeyi ve para alıp vermeyi; sudra (hizmetkârlar) içinse, sadece diğer gruplara hizmet etmeyi emretti.⁸

8. Hinduizm’de bireyin dinî sorumlulukları yaşına ve mensubu olduğu sosyal sınıfa göre değişir (*ashrama-dharma*). Hindular’ı birleştirci nitelikteki bir başka inanç, ideal bir insan hayatının dört devreye ayrılması anlamına gelen *ashrama-dharma*dır. Buna göre, ferдин ruhî tekâmülünün sürekli ve düzenli olabilmesi, ömrünün şu dört safhaya bölünmesine bağlıdır:

Öğrencilik dönemi (*brahmacârin*): Genellikle on-yirmi beş yaşları arasında, kişinin evini terkederek bir brahminden kutsal metinleri okuduğı, dinini öğrendiğı ve hayata hazırlandığı dönemdir. Kısaca ferдин tamamıyla kendini öğrenmeye adanmış ve öğrendiklerinin icrasından sorumlu olmadığı bir devre diye nitelenebilir.

Aile hayatı devresi (*grhasthya*): Ferдин ilk dönemde öğrendiğı bilgileri uygulamaya koymakla yükümlü olduğu ikinci devredir. Ayrıca o, ferдин içinde yaşadığı topluma ve ülkesine karşı sorumluluklarını yerine getirmek durumunda olduğu tek devre olarak da dikkat çeker.

İnziva ve riyâzet hayatı devresi (*vânaprastha*): Bireyin evini ve ailesini terkedip beşerî hayatın problemlerinden mümkün olduğu kadar uzak bir şekilde ormanda veya bir dergâhta (*aşram*) tefekkür ve tezekkür temrinlerine başladığı dönemdir.

Dinî dilencilik dönemi (*sannyâsa*): Bireyin ailesiyle bütün bağlarını kopararak kendini tamamen din yoluna adanmış son devredir. Kişi bu dönemde sadece dileyerek topladığı yiyecek ve giyeceklerle hayatını devam ettirmek zorundadır. Böyle bir hayat sürdüren kimse-
lere *sannyasin* denir.

9. Hindular'a göre hayatın dört temel gayesi vardır. Bunlar *dharma*, *artha*, *kâma*, *mokşadır*. Özetle; *dharma*, dinî ve ahlâkî kuralların benimsendiği bir hayat sürdürmeyi; *artha*, ferdin en azından kendine ve ailesine yetecek kadar mal mülk sahibi olmasını; *kâma*, şehvî arzularını meşru çerçevede tatmin edilmesini; *mokşa* ise, yukarıdaki üç gayeyi bir yana bırakarak *samsara* çarkından kurtulup mutlak kurtuluşa ulaşmayı hayatın yegâne gayesi edinmeyi ve buna ulaşmayı ifade eder.

V. Hindu Kutsal Metinleri

Hint kutsal literatürü *Vedalar*, *Brahmanalar*, *Aranyakalar* ve *Upanişadlar* adıyla bilinen onlarca ciltlik bir koleksiyondan oluşur. Bunlara, “vahyedilen” veya “ilham edilenler” anlamında *sruti* türü eserler denir. Bunların yanı sıra destanlar, *sutralar*, *puranalar* ve dinsel hukuk alanında yazılmış kanunnâmeler vardır ki, bunlara da “akledilen, düşünülmüş kaleme alınan eserler” anlamında *smriti* denir.

A. *Sruti*

a. *Vedalar*

“İlâhî bilgi” mânasına gelen Sanskritçe *Veda* terimi “bilmek” kökünden türeyen bir isim olup “ilâhî veya kutsal bilgi” anlamındadır ve Hindu dininin temelini oluşturan kutsal metinleri ifade eder. Dilleri Sanskritçe olan

bu kitapların genellikle m.ö. 1500-1000 yılları arasında kaleme alındıkları kabul ediliyor olsa da kesin olarak ne zaman ortaya çıktıkları ve kompoze edildikleri bilinmemektedir. Bir kısım Hindologlar, bu metinlerin m.ö. 1500 yılından önce kaleme alınmış olabileceğini iddia ederken diğerleri, bu tarihlerde İndus vadisini istilâ eden ve zamanla bütün Hint yarımadasına hâkim olan Ârîler tarafından yazılmış olduklarını savunur. Her dört metnin de Tanrı Brahma'dan bir nefes şeklinde sudûr ettiğini veya önce *rişî*lere vahyedilip, daha sonra yazıya geçirildiğini savunanlar da vardır. Sadece *Rig Veda*'nın vahiy eseri olduğunu, diğer eserlerin ise ondaki ilâhilerden ilham alınarak söylenilen ve muhtelif amaçlar için bir araya toplanmış metinler olduğunu iddia edenler de epeyce fazladır. Günümüz muhafazakâr Hindularına göre, onların hepsi vahiy eseridir ve *rişî* adı verilen azizlerce kaleme alınmıştır; dolayısıyla insan eseri değildir.

Her bir *Veda*, *mantra* ve *brahmana* isimleri verilen iki ana bölümden oluşur. *Mantralar*, şiir formunda kaleme alınmış duaları veya çeşitli tanrısal varlıklara övgüleri ihtiva ederken *brahmanalar*, mensur biçimde yazılmış, *mantralarda* sözü edilen olayları ve vazifeleri açıklayan kutsal metinlerdir. Dolayısıyla ilâhi formundaki metinlerin *brahmana* türü nesirlerden daha eski olduğu söylenebilir.

aa. *Rig Veda*

Rig Veda Samhita on bölümden müteşekkildir. Max Müller'e göre o, 10.402 ile 10.622 arasında dizeye, 153.826 kelimeye ve 432.000 heceye sahiptir.⁹ Hint düşüncesinin en eski ve en klasik kutsal metni kabul edilen bu eserde yer alan ilâhiler Agni, Surya, Varuna, İndra, Maruti gibi tanrısal varlıklara hitap etmekte ve

onların gücü ve kudretiyle ilgili bilgiler içermektedir. Bu tanrıların her biri her şeye gücü yeten, mutlak güç ve kudrete sahip birer tanrı olarak ele alınmaktadır.¹⁰ Buna göre *Rig Veda* ilk bakışta politeist bir tanrı anlayışını savunur görünmektedir. Ancak yukarıda işaret edildiği gibi aynı kutsal metinde, “İnsanlar onu İndra, Mitra, Varuna ve Agni, hatta güzel kanatlı Garutman şeklinde isimlendirdiler. Hâlbuki hakikat tektir, azizler onu farklı isimlerle çağırmaktadırlar”¹¹ gibi beyitlere de rastlanmakta ve *Rig Veda*’nın tanrı anlayışını bir çeşit politeizm olarak tanımlamak zorlaşmaktadır. Bundan dolayı M. Müller, *Rig Veda*’daki tanrı anlayışını “katenoteizm” veya “henoteizm” diye isimlendirmiştir. Müller’e göre *katenoteizm*, çok tanrıcı bir yapı içerisindeki her bir tanrının, aynı ve tek tanrının farklı isimleriyle çağrılması veya bu tanrılardan her birinin farklı zaman ve ortamlarda yüce tanrı olarak algılanması demektir.¹²

Rig Veda’nın onuncu ve son kitabı içerik ve üslûp bakımından onun diğer bölümlerinden kısmen farklıdır. Burada ilk bölümlerin aksine, kâinatın yaratıcısının “Hiranya-Garbha” (Altın Yumurta) veya “Pragapati” (brahma) adı verilen yüce tanrı olduğu, diğer ikincil tanrıları onun yarattığı ve dolayısıyla kurban ve takdime sunulmaya en lâyık tanrının sadece o olduğu beyan edilir.¹³ Böylece *Rig Veda*’nın genel politeist ve natüralist anlayışının aksine, monoteist bir yaklaşım ortaya konur.

Bilinmeyen Tanrıya (Ka)

Mandala X, İlâhi 121

1. İlk önce altın çocuk (Hiranya-Garbha) sudûr etti.
O doğduğunda, her şeyin yegâne rabbiydi.
Yeri ve göğü düzenleyen odur.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?
2. O, hayatın ve kudretin kaynağı, bütün meleklerin emirlerine boyun eğdiği varlıktır.
Ölümsüzlük ona bağlılığın,
Ölüm ise ondan habersiz kalmanın eseridir.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?
3. Sonsuz kudretiyle canlıların yaşadığı yeryüzünü
Ve yıldızları parlayan gökyüzünü yaratan odur.
O, bütün âlemlerin, insan ve hayvanların hâkimidir.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?
4. Kudretiyle yüce karlı dağları,
Denizleri ve kolları mesabesindeki
Uzun ırmakları var eden odur.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?
5. Bu muhteşem gökyüzü ve yeryüzü onun gücüyle karar kıldı.
Sema ve ondaki varlıklar onun sayesinde düzenlendi.
Uzaydaki havanın miktarını belirleyen de odur.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?
6. Yer ve gök onun iradesiyle var olmakta,
Ona saygı duymakta ve onun önünde titremektedir.
Doğan güneşin üzerine parladığı varlık odur.

Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

7. İçlerinde tohumu (Hiranya-Garbha'yı) ve ışığı Barındıran azgın sular dört bir yanı kapladığında, Sulardan meleklerin yegâne nefesini çıkaran odor. Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?
8. O, gücü/tohumu elinde tutan Ve ışığı ortaya çıkaran sulara hükmedendir. O, bütün ruhanî varlıkların da üzerinde olandır. Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?
9. Dilerim ki o bizi üzmesin. O, dünyayı yaratandır. O aynı zamanda göğü sabitleyendir. Berrak ve coşkun suları verendir. Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?
10. Ey Prajapati! Senden başka bütün yaratıkları Koruyup gözetken yoktur. Sana kurbanlarımızı/ibadetlerimizi sunduğumuzda, Dualarımızı kabul eyle. Bize bol servet ve rızık ver.

Mandala X, İlâhi 129

Başlangıçta...

1. Ne varlık vardı ne de yokluk.
Ne atmosfer, ne yıldızlı gökyüzü ne de onların ötesindekiler...
O neyi kuşatıyordu? Nerede? Kimin himayesinde?
Derin ve dibi erişilmez sular neydi?
2. Orada ne ölüm vardı ne de ölümsüzlük
Ya da gece veya gündüzden bir işaret.
Kendi gücüyle var olan, nefes alan ve hareketsizce duran sadece o idi.
Onun dışında başka hiçbir şey yoktu.

3. Başlangıçta karanlık içinde karanlık vardı.
Var olan tek şey, biçim almamış su idi.
Varlık alanına çıkan her şey, yani boşluk tarafından gizlenmişti o bir olan,
Riyâzetin/tefekkürün (tapas) gücüyle yaratılmıştı o.
4. Başlangıçta bu bir geliştii.
Zihnin ilk tohumu istek/arzu oluştu.
Kendi kalplerinde onu arayan bilgiler,
Varlığın bağının yoklukta olduğunu keşfettiler.
5. O bağ ki karşıya bile uzanmıştı.
Aşağı ve yukarı var mıydı, o zaman?
Tohum ve güç kaynağı oradaydı.
Altta enerji, üstte ise itici kudret vardı.
6. Gerçekten bilen kimdir? Onu burada kim ilân edebilir?
O, nereden doğdu? Bu doğuş nedendir?
İşte onun sonunda ruhanî varlıklar ortaya çıktı.
Onun nereden doğduğunu bilen kimdir?
7. Bu doğuş nasıl oldu?
Onu Tanrı mı yarattı? Yoksa onun bir dahli yok mu?
Sadece arş-ı âlâdaki idarecisi bilir onu,
Ya sadece o bilir, belki o da bilmez.

Purusa-sukta/İlk İnsan

Mandala X, İlâhi 90

1. Bin başı vardı ilk insanın
Binlerce gözü, binlerce ayağı,
Dört bir yanından sarıyordu dünyayı,
Ve on parmak genişliğinde bir alanı kaplıyordu o
2. O adam, bu evrenin bütünüydü
Var olan ve olacak her şeydi o,
Ölümsüzlüğün efendisi,
Yemek yiyerek daha da genişledi.
3. İşte onun büyüklüğünün ölçüsü budur
Belki daha da büyüktü o ilk insan,

Bütün varlıklar onun sadece bir çeyreği eder.

Diğer üç çeyreği semada ölümsüzdür/sonsuz hayattadır onun.

4. O adamın üç çeyreği göklere yükseldi
Bir çeyreği de yeniden yeryüzüne indi.
Bununla dört bir yana yayıldı.
Yediği ve yemediği her şeye.
5. Ondan Viraj doğmuştu
Viraj'dan da yeniden adam sudûr etti.
O doğar doğmaz yeryüzünde
Doğuya ve batıya doğru yayıldı, hatta onun ötesine ulaştı
6. Melekler o adamı Tanrı'ya kurban olarak sununca,
Onun erimiş tereyağı ilkbahar, odunu yaz, diğer sunuları da sonbahar oldu
7. Onlar onu kurban olarak yere serince,
İlk olarak puruşa (ilk beden) oluştu.
Onunla beraber bütün melekler, sadhyalar
Ve azizler de kurban sundu.
8. Bu kurban lâyıkiyla sunulunca,
Pıhtılaşmış tereyağı toplandı
Bundan kuşları ve böcekleri yarattı o,
Ve ormanda ve köylerde yaşayan bütün varlıkları
9. Bu kurban tam olarak sunulunca,
Ondan Rig ve Sama Vedalar doğdu
Ondan vezinler yaratıldı
Yajur Veda doğdu ondan
10. Atlar ve çenelerinde dişleri olan bütün varlıklar
Sığırlar, koyun ve keçiler çıktı ondan.
11. İlk insan parçalandığında,
Onu kaç parçaya böldüler?
Ağız ve kollarına ne oldu onun?
Uyluklarına ne deniliyordu? Ayaklarına ne olmuştu?
12. Brahminler onun ağızı,
Kşatriya kollarından yaratılmıştı

- Uyluklarından vaisya (esnaf)
Ayaklarından da hizmetçiler (sudra) var oldu.
13. Onun zihninden ay,
Gözlerinden güneş doğdu.
Ağzından İndra ve ateş (agni)
Nefesinden rüzgâr (vayu) çıktı
14. Karnından atmosfer
Başından yeryüzü ortaya çıktı
Ayaklarından yeryüzü/dünya
Kulaklarından ise dört temel yön var oldu.
Böylece o bu âlemleri şekillendirdi.
15. Onun etrafını yedi kat çit çevreliyordu.
Ateş için biriktirilen odunlar ise bu çitlerin üç katıydı.
Melekler kurban törenini icra için
Kurban olarak o insanı bağladıklarında.
16. Melekler kurbanı kurban için kurbanla beraber sunduklarında,
Bunlar ilk dinî âyinlerdi
Bu ateşler semaya yükseldiğinde,
Ki orası bütün eski sandhya meleklerinin yeridir.

ab. *Yajur Veda*

Yajur Veda tamamen kurban törenleriyle ilgili bir kutsal metindir. *Vedalar*'da emredilen dinî tören ve âyinleri düzenlemekle görevli *adhvaryas* rahiplerinin el kitabı olup kurban törenleri, büyü ve tılsımlarla tören esnasında okunacak dualar konusunda bilgi verir. *Rig Veda*'dan alınmış bazı ilâhilerin yanı sıra bunları açıklayan nesir kısımlar da vardır. *Yajur Veda*'nın özellikle "Brahmana" bölümü, Hinduizm'deki rolü açısından Yahudilik'teki Talmud'a benzetilebilir.¹⁴

Yajur Veda'daki yorumları asıl metinden ayırarak onu yeniden düzenleme gayretleri sonucunda "siyah" (krişna) ve "beyaz" (sukla) *Yajur Veda* olmak üzere iki

farklı metin ortaya çıkmıştır. Bunlardan *Taittiriya-Samhita* adı da verilen eski nüshanın, daha m.ö. III. yüzyıllarda bilindiği ve kullanıldığı kabul edilir. *Yajnavalkya Vagasaneya*'ya nispetle *Vagasaneyinler* denilen ikinci metin ise, sistematik ve gerçek metinle yorumların birbirinden daha kolay ayrılabilir oluşundan ötürü daha fazla tercih edilir ve *Sukla Yajur* diye isimlendirilir. Buradaki "krişna" (siyah)-"sukla" (beyaz) ayırımı ilk anda iyi ve kötüyü, büyü veya tılsımı akla getirse bile, gerçekte anlaşılabilir ve sistematik eserle bu niteliklerden mahrum kitap şeklindeki bir ayırımı ifade eder.

ac. *Sama Veda*

Bu kutsal metin Hindu dinî törenlerinde ve özellikle "soma" adı verilen törenlerde okunan ilâhileri ihtiva eder. Tamamı manzum olan bu ilâhilerin bir kısmı, *Yajur Veda*'da olduğu gibi *Rig Veda* ilâhilerinden aynen alınmıştır. 1549 beyitlik manzum bölümün yanı sıra nesir şeklinde kaleme alınmış bölümleri de vardır. Buradaki dua ve yakarışların büyük çoğunluğu Soma'ya, Agni'ye veya İndra'ya yazılmış ilâhilerden oluşur.

Sama Veda'nın manzum kısmı (*mantra*) edebiyat ve dinsel tarih açısından dikkate değer görünmese bile, manzum metinlerin tefsiri mahiyetindeki *brahmanalar*, verdikleri zengin mâlûmat ile Hindu dinsel tarihi açısından oldukça önemlidir.

ad. *Atharva Veda*

Kronolojik bakımdan diğer *Vedalar*'dan oldukça sonra kompoze edildiği kabul edilen *Atharva Veda Samhita*, tıpkı *Yajur Veda* ve *Sama Veda* gibi, dinî âyin ve törenlerde okunan dua ve yakarışları içeren bir ilâhiler koleksiyonudur. Diğer metinlere göre oldukça geç bir tarihte kompoze edilmiş olsa da metinde yer alan

konular bakımından insan düşüncesinin ilk devrelerine ait görüşleri kapsar. Kitapta yer alan ilâhilerin yaklaşık altıda biri *Rig Veda* ilâhilerinden, özellikle onuncu bölümden alınmıştır. Dolayısıyla bu büyü ve tılsım kitabının *Rig Veda*'nın onuncu mandalasından hemen sonra veya onunla aynı dönemde kaleme alınmış olabileceği kabul edilir.¹⁵

Atharva Veda'da yer alan konular kısaca şunlardır:

1. Sıtma, baş ağrısı, öksürük gibi hastalıklara karşı okunacak dualar ile bu hastalıkların nasıl tedavi edileceğine dair bilgiler (Eser bu yönüyle *Ayur Veda* denilen Hint tıbbının tarihî bir kaynağı kabul edilmektedir.);

2. Uzun ve sağlıklı bir ömür sürmek için okunacak dualar ve yapılacak tılsımlar;

3. Şeytan, büyü ve düşmanların kötülüklerinden korunmak için yapılacak dualar;

4. İyi bir eş bulmak, erkek çocuk sahibi olmak, insanların sevgisini kazanmak gibi amaçlarla kadınlar ve erkekler tarafından okunacak dualar;

5. Kral veya yönetici konumunda bulunanların okuyacağı dualar ve yapacağı tılsımlar;

6. Mal mülk, servet sahibi olmak ve şans oyunlarında kazanmak için okunacak dualar veya yapılacak tılsımlar;

7. Toplumda kin ve öfkenin yatışması, birlik ve düzenin sağlanması için okunacak dualar;

8. Günah ve pisliklerden korunmak için okunacak dualar;

9. Brahmanlara zulmedenlere karşı okunacak dualar;

10. Güneş, ay, yüce ruh, kâma (arzu), zaman gibi kozmik güçler için yapılacak dua ve tılsımlar.¹⁶

b. *Brahmanalar*

Hindular'a göre *Brahmanalar*, tıpkı *Veda ilâhileri* ve *Upanişadlar* gibi vahiy eseri kitaplardır ve *sruti* kategorisinde yer alan temel eserlerdendir. "Hindu Talmudu" da denilen *Brahmanalar*, Vedalar'da bildirilen kurban törenlerini izah ve tefsir eden nesir tarzındaki kutsal yazılardır. Bunlara *Brahmana* denilmesi konusunda, onların Tanrı Brahma adına icra edilen törenler ve dualarla ilgili olması veya bu dinî törenlerin icrasında *brahminler* adı verilen din adamlarına yol göstermek gayesiyle kaleme alınmış olmaları gibi sebepler ileri sürülmüştür. Ancak Max Müller'e göre, *Brahmana* ifadesi, brahmin rahiplerinin sözleri anlamına gelir.¹⁷

Bu metinlerde, kurban ve diğer dinî törenlerle ilgili açıklamaların yanı sıra Hindistan'ın tarihi, eski âdetleri ve felsefî sisteminin kuruluşu hakkında da değerli bilgiler yer alır. Bundan dolayı *Brahmanalar* Hint tarihi bakımından da önemli bir coğrafi ve tarihî kaynak kabul edilirler. Ancak *Brahmanalarda* ilgisiz konuların veya olayların birbiriyle özdeşleştirilmesi gibi mantık dışı çıkarsamaları, aşırı sembolik anlatımları, varoluşu monist çerçevede açıklamak uğruna sarfedilmiş aşırı gayreti ve henüz olgunlaşmamış felsefî görüşleri de bulmak mümkündür.¹⁸ Bu durum tabiatıyla onların hem kullanımını hem de anlaşılmasını önemli oranda zorlaştırmaktadır.

Tıpkı *Vedalar* gibi *Brahmanaların* da ne zaman kompoze edildikleri kesin olarak belli olmasa da, muhtemelen *Rig Veda Samhita*'dan hemen sonra, yani m.ö. 1000-m.ö. 500 yılları arasında kompoze edildikleri düşünülmektedir.¹⁹

En eski *Brahmana* metni, m.ö. VII. yüzyılda kompoze edildiği kabul edilen ve *Rig Veda*'nın yorumu niteliğindeki *Aittereya Brahmana*'dır. Bunun yanı sıra yine *Rig Veda*'ya ait *Kaushitaki Brahmana*, *Taittiriya Samhita*'ya ait *Taittiriya Brahmana*, *Vajasenaya Samhita*'ya ait *Satapatha Brahmana* da önemli ve klasik hüviyeti haiz *Brahmana* metinleri arasındadır. Bilhas-sa *Satapatha Brahmana*, sistematik oluşu bakımından bugün Hindular arasında yaygın olarak kullanılmaktadır.

c. *Aranyakalar*

Hint kutsal kitap koleksiyonundan olan *Aranyaka* literatürünün genel Hint düşüncesi içerisindeki yerini tam mânasıyla belirleyebilmek için, Hindu inancına göre insan hayatının *caturaşrama* adı verilen dört evreye ayrıldığını hatırlamak gerekir. Öğrencilik, aile hayatı, ormanda inziva-riyâzet devresi ve dilencilik dönemlerinden oluşan bu dört basamaklı sürecin üçüncüsünde, yani ormandaki inziva-riyâzet döneminde birey, ailesi ve dünya hayatını tamamen terkederek ormanlara veya "aşrama" denilen inziva merkezlerine çekilmekte ve kutsal yerleri ziyaret etmektedir.²⁰

Aranyaka denen metinler, bu münzeviler tarafından okunmakta ve üzerinde tefekkür edilmektedir. *Brahmanalar* ile *Upanişadlar* arasındaki bir dönemde yazıldıkları varsayılan *Aranyakalar*'da, kanlı kurban törenleri ile bunlara ait tasvir ve kuralların yerine "om" gibi gizemli heceler, dinî törenlerin gerçek anlamını kavrama ve "mutlak varlık" üzerinde tefekkür gibi felsefî konular ve uygulamalar ön plana çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, *Aranyakalar*'la birlikte Hint düşüncesi sisteminde somuttan soyuta doğru bir dönüşüm ve

gelişme göze çarpmaktadır. Artık bundan böyle ilk dönemlerdeki kurban törenleriyle Tanrı'nın/tanrıların öfkelerini yatıştırma veya onların rızasını kazanma ve kurtuluşa ulaşma anlayışının yerini, tefekkür vasıtasıyla önce hakiki bilgiye, sonra da kurtuluşa ulaşma düşüncesi almıştır.

Konu bakımından *Brahmanalar* ve *Upanişadlar*'la çok yakından ilgili olan bu metinlerden dördü bugün elimizde mevcuttur. Bunlar *Brihadaranyaka*, *Taittiriya*, *Aitareya* ve *Kaushitaki Aranyaka*'dır. Bazan *Brihadaranyaka Upanişad* denilen *Brihad Aranyaka*, *Satapatha Brahmana* ile ilgili bir metin iken *Aitareya Upanişad*, aynı isimle anılan *Brahmana*'nın bir parçasıdır. Öte yandan *Kaushitaki Aranyaka*'yı teşkil eden üç bölümden sonuncusu aynı zamanda *Kaushitaki Upanişad* diye anılmaktadır.²¹

d. Upanişadlar

Hint düşüncesinin dayandığı en önemli kaynak veya Hint felsefesine dair en berrak düşüncelerin yer aldığı kutsal metinler sayılan *Upanişadlar*, Hint kutsal edebiyatı içerisinde en son kompoze edilen kutsal metinler olarak bilinir. 235, 170, 150 veya 108 adet oldukları belirtilen *Upanişad* metinlerinin m.ö. VIII. yüzyıldan başlayan ve m.s. 1700 yıllarına kadar uzanan uzun bir dönem içerisinde kompoze edildikleri tahmin edilmektedir. Bununla birlikte temel ve klasik olarak kabul edilen *Upanişadlar*'m m.ö. 800-m.ö. 400 yılları arasında meydana getirildikleri kabul edilir.²² Ancak onların en eski el yazma nüshaları da m.s. 1000 yıllarından önce sine gitmez.²³

Upanişad kavramı morfolojik olarak "oturmak, tahrip etmek" veya "yaklaşmak" anlamlarındaki "*sad*"

kökü ile “*ni*” (aşağı) ve “*upa*” (yakın) öneklerinden oluşan bir kelimedir. “*Sad*” fiiline verilen anlama göre bu terim farklı anlamlara gelir. Onun “oturmak” kökünden geldiğini iddia edenlere göre *Upaniṣad* terimi, “öğrencilerin, ruhsal ve gizemli bilgi elde etmek amacıyla hocalarının etrafında oluşturdıkları halka” anlamındadır. Onun “tahrip etmek” anlamındaki “*sad*” kökünden geldiğini düşünenler ise *Upaniṣadlar*’ın her türlü kötülük ve sıkıntının kaynağı olan “cehaleti ve arzuları tahrip eden sırlı ilâhî bilgileri içerdiği için” bu isimle anıldıklarını iddia etmiştir.²⁴ Bugün *Upaniṣad* terimi, çoğunlukla “yanlış ve doğru, batinî veya gizli izah”, “bâtinî izahlardan elde edilen bilgi”, “bu tür bilgileri elde edebilecek kişilerin uyması zorunlu kurallar yahut yerine getirmeleri gereken dinî törenler” veya “bu tür bilgileri ihtiva eden literatüre verilen isim” anlamlarında kullanılmaktadır.²⁵

Temel/klasik *Upaniṣadlar*; *Brihadaranyaka*, *Chandogya*, *Taittiriya*, *Kaushitaki*, *Kena*, *Îsâ*, *Katha*, *Svetasvatara*, *Mundaka*, *Mandukya*, *Maitri* ve *Prasna Upaniṣad*’dan oluşur.²⁶

Bütün bu metinlerin amacı, “*Tat tvam asi*” (Sen O’sun) veya “*Aham brahma asmi*” (Ben Brahmayım) şeklindeki kısa bir cümlede özetlenebilecek hâlin her din mensubunca idrakine yardımcı olmaktır. Başka bir ifadeyle, insanoğlunun benlik duygusundan sıyrılarak kendisinin evrensel ruh olan *brahman* ile ayniliğini kavrayabilmesine yardımcı olacak bilgileri ona sunmaktır. Bundan ötürü *Upaniṣadlar*, “insanoğlunu isteklerinin elinde oyuncak olmaktan kurtarıp, ona ilâhî bir vasıf kazandıracak gizli bilgileri ihtiva eden eserlere verilen isimdir” denilebilir.

B. Smriti

Bu kategoride yer alan eserlere gelince, bunlar *Vedalar*'ın aksine, kaynağı bakımından beşerî olan ve hikâye, destan, efsane veya kanunnâme formunda kaleme alınmış metinlerdir. Akıcı anlatımları, kolayca hatırlanabilir içerikleri ve en önemlisi kastla ilgili sınırlamaların dışında olmalarından ötürü Hint dinî ve sosyal hayatında *Vedalar*'dan daha etkilidirler. Özellikle yaklaşık yüz bin beyitlik *Mahabharata* destanının yedi yüz beyitlik küçük bir bölümünü oluşturan *Bhagavat-gita* dinî hayattaki etkisi ve şöhreti bakımından bu dinin yegâne kutsal kitabı gibidir.

Ramayana ve *Mahabharata* destanları Hint kültürünün en önemli iki destanıdır. Yazarları ve kompoze ediliş tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, asırlarca şifahen aktarıldıktan sonra tahminen m.ö. IV-II. yüzyıllar arasında bugünkü formlarını aldıkları, milâdî I veya II. asırda ise yazıya geçirildikleri düşünülmektedir. *Ramayana* destanında, kahraman Rama'nın şahsında itaatkâr bir oğul, sadık bir koca, cömert bir kardeş, cesur bir savaşçı, kısacası mükemmel bir insan ve ideal bir Hindu portresi sunulmaktadır. Destan böyle bir kahramanın haksız biçimde sürgün edilişi, eşi Sita'nın kötü kral Ravana tarafından kaçırılışı ve maymun yüzlü tanrı olarak bilinen Hanuman'ın yardımıyla tekrar kurtarılışını hikâye eder. İlkin Aziz Valmiki, daha sonra ise Tulsidas tarafından yazıya geçirilen bu destan yaklaşık yirmi dört bin beyitten oluşur.

Mahabharata destanı ise, dünyanın en uzun destanıdır. Öyle ki Homeros'un *İlyada* ve *Odyseia*'sından yedi kat daha büyüktür. Akraba olan Kavrava ve Pandava sülâleleri arasındaki hükümranlılık mücadelesini hikâye eden destan, Hint dinî düşüncesi hakkında

inançtan ibadete, mitolojiden felsefeye uzanan çok geniş yelpazede bilgiler sunar. O, bir destan olmasının yanı sıra *Manu Kanunnâmesi*'nde yer alan kuralların yaklaşık yüzde seksenini ihtiva etmesinden dolayı aynı zamanda didaktik bir eserdir. *Mahabharata* destanının, Hinduizm'in soyut ve metafizik esaslarını destan tarzında ele alarak bunların halk tarafından kolayca anlaşılmasını ve özümsemesini sağlayan bir eser olduğu söylenebilir. Bilhassa *Bhagavat-gita* diye bilinen bölüm, ruhun mahiyeti ile *karma-yoga*, *jnana-yoga* ve *bhakti-yoga* gibi kurtuluş yollarına dair verdiği eşsiz bilgiler dolayısıyla apayrı bir önemi haizdir ve Hindu dinî hayatı açısından son derece kıymetli bir eserdir.

Puranalar ise, dünyanın yaratılışını ve tanrının değişik bedenlere girerek (*avatara*) insanlık tarihine müdahalelerini anlatan mitolojik eserlerdir. Toplam sayıları otuzu aşan bu eserlerden bilhassa on sekiz tanesi, Hint mitolojisi tarihi, felsefesi ve coğrafyası hakkında önemli bir kaynaktır.

Dharma-şastralar, Hint dinî kurallarını belirleyen veya açıklayan *smriti* kategorisindeki son eser türüdür. Onlar da tıpkı destanlar ve *Puranalar* gibi, değişik şartlar ve farklı zamanlarda dinî hükümlerin nasıl uygulanacağı konusunda Hindular'a rehberlik ederler. Bunların en meşhuru "Manu Kanunları" adıyla tanınan *Manu-smriti* adlı kanunnâmedir.²⁷

Hindu Kutsal Metinleri ve Konuları

Kutsal Metinler	Tahmini Oluşum Süreci	Temel Özelliği ve İçeriği	Yansıttığı Genel Eğilim
<i>Vedalar</i>	m.ö. 1500-800	- Politeist ve animist Tanrı ve âlem görüşü - Ritüel ve büyü içerikli konular - Basit metafizik ve felsefi konular	İlk bölümlerinde tanrı olarak algılanan doğa güçlerine ibadet telkin edilir; sonraki bölümlerinde ise, felsefi konulara ve Brahmanizm'e doğru bir eğilim sergilenir.
<i>Brahmanalar</i> <i>Upanişadlar</i> <i>Sutralar</i>	m.ö. 800-200	- Veda dinsel törenlerinin anlamı ve icrasına dair bilgiler - Çeşitli ritüellere ait ayrıntılı açıklamalar - Temelde <i>Vedalar</i> üzerine felsefi yorumlar - Âlemin, ruhun ve kurtuluşun mahiyetiyle ilgili spekülatif bilgiler - Nirvanaya götüren en iyi yol olarak asketizme vurgu - <i>Upanişadlar</i>'ın yorumlanması ve özetlenmesi teşebbüsü	İnsanî niteliklerden uzak, soyut <i>brahman</i> kavramı tam mânasıyla gelişmiş; bu, âlemin temelindeki kozmik güç olarak algılanmış ve bütün ruhların onunla bütünleşmeye çaba gösterdikleri ileri sürülmüştür.
<i>Destanlar</i> (<i>Mahabharata</i> ve <i>Ramayana</i>)	m.ö. 200-m.s. 300	- <i>Vedalar</i> üzerine daha geniş açıklamalar - Hindu ahlâkı ve sosyal değerlerinin somutlaştırılması	Dinin insanlara ilginç hikâyeler aracılığıyla öğretilmesi çabaları önem kazanmış. Tanrılar soyut kavramlar yerine insanlara yardım eden ve onlarla beraber hareket eden insanüstü varlıklar şeklinde tanımlanır olmuştur.
<i>Puranalar</i>	m.s. 300-750	- Hindu tanrı ve tanrıçaları, eski yaratılış hikâyeleri aracılığıyla dinî öğretim ve kitlelerin eğlendirilerek eğitilmesi	Hinduizm içerisinde yeni dinî ihya hareketlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

VI. Hinduizm’de İbadet

Hindular için ibadet temelde bireysel bir faaliyettir. Tapınaklarda görevli brahminler liderliğinde okunan ilâhiler (*bhajan*) dışında ibadetler çoğunlukla bireysel olarak icra edilir. Hindu ibadetlerini; evde günlük yapılanlar, özel durumlarda icra edilen törenler ve ay takvimine göre yılın belli günlerindeki periyodik ibadetler olmak üzere çeşitli gruplara ayırabiliriz.

Brahmin (din adamı), *kşatriya* (yönetici) ve *vaisya* (esnaf) sınıflarına mensup olan Hindular sabahleyin güneş doğmadan önce, kuşluk/öğle vaktinde ve güneş battıktan sonra olmak üzere günde üç defa ibadet ederler. Şafak vaktinde kalkan dindar bir kimse, öncelikle kutsal “om” hecesini okuyarak işe başlar, daha sonra tanrının isimlerini zikreder, üstatlarını hatırlar ve kendisinin Tanrı ile özdeş olduğunu hatırlatan sabah duasını okur. Daha sonra sabah banyosunu yapar, saçlarını toplar. Evdeki *puja* odasında veya Ganj kenarında sabah ibadetini tamamlar.²⁸

Hindular’a göre güneş, sabahleyin Brahma, öğleyin Vişnu, akşamleyin ise Şiva şeklinde tasavvur edilir. Bundan dolayı sabah duasında önce doğuya, yani güneşe doğru yönelmek gerekir. Bundan sonra bireyin mensubu olduğu mezhebin uygulamalarına uygun şekilde, “Şimdi her şeyin kaynağı ve sonunda kendisine döneceği, bütün dünyayı aydınlatan o ilâhî güneşin üstünlüğü önünde eğilelim; dilerim ki o, kendine doğru ilerleyişimizde bizim anlayışımızı arttırır ve yakarışlarımızı kabul eder.”²⁹ anlamındaki *gayatri* mantrası tekrarlanır. Ayrıca *Rig Veda*, *Yajur Veda* ve *Sama Veda*’nın ilk mantraları/kısımları okunarak tanrıya yakarılır ve böylece ibadet tamamlanmış olur.

Kuşluk veya öğle ibadeti ise, güneşin doğuşundan zeval vaktine kadar olan zaman diliminde icra edilebilir.

Ancak Hindular bundan önce sabah kahvaltısı/yemeği yiyemedikleri için günümüzde pek çok dindar aile kuşluk vaktinde öğle ibadetini yapar ve ardından sabah kahvaltısına oturur. Öğle ibadetinde tanrı tasviri veya heykeli üzerinde yoğunlaşmak, ona yiyecekler sunmak ve adına tütsü çubukları yakmak esastır. Tapılan tanrı adına hayvanlara ve misafirlere ikramda bulunmak ve yiyecekler sunmak da törenin bir parçası kabul edilir. Tören, kutsal metinlerden çeşitli dualar ve parçalar okunarak tamamlanır.

Akşam ibadeti de büyük oranda öğle ibadetine benzer, ancak ondan daha kısadır. İbadete niyetlenen kimse önce su ile bir çeşit abdest alır ve ibadet yerini su ile kutsar. Daha sonra güneşin bulunduğu yöne, yani batıya veya kuzeybatıya yönelir. Kısa bir tefekkür ve selâmlama faslının ardından sabah ibadetinde olduğu gibi *gayatri* duasını okur. Daha sonra da *Vedalar*'dan kısa üç mantra okuyarak ibadetini tamamlar.³⁰

Hinduizm'de günlük ibadetlerin dışında *samskara* denilen ve doğum, evlenme ve ölüm gibi insan hayatının geçiş dönemlerinde gerçekleştirilen dinî törenler de vardır. İlk dönemlere ait kutsal metinlerde bunların sayısı kırk civarındadır ve bunlardan on sekiz tanesi ayrıntılarıyla tanımlanmıştır. Bugün sadece on tanesi yaygın olarak icra edilmektedir. *Samskaraların* ana gayesi, hayatın her bir dönemini kutlamak, bireyi zararlı etkilerden korumak ve onun bahtını açmak yani iyi ve güzel şeylerle karşılaşmayı temin etmektir.

Hamilelik dönemiyle ilgili törenler günümüzde gözden düşmüştür. Dolayısıyla geçiş törenlerinin ilki doğumla ilgilidir. Bu törenin amacı doğumdan kaynaklanan kirlenmeyi gidermek, anneyi ve çocuğunu korumaktır. Doğumun altıncı veya on ikinci günü çocuğa "isim verme

töreni" (*nama karana*) yapılır. Bu törenle birlikte, anneyle ilgili birçok sınırlama kalkar, ayrıca ev mânevî kir ve kötü güçlerden temizlenmiş olur. Bazı aileler çocuğun ilk güneşe çıkarıldığı, katı yiyecek yediği, saçının kesildiği veya kulağının delindiği günlerde de ailenin görevli brahmini yönetiminde muhtelif törenler yaparlar. Ancak bunlar ad koyma töreni kadar yaygın ve önemli değildir.

Özellikle ilk üç sınıfa mensup olanlar için büyük önemi haiz bir diğer tören ise, *upanayana* adı verilen, erkek çocukların dine giriş törenidir. Bu törende aday olan çocuğa asalet ipliği takılır. Aday bu ipi başından hiçbir zaman çıkarmaz; ayrıca onun her telini mânevî kirlilerden de korumak zorundadır. Yine bu törende aday çocuğa, sözkonusu dindeki önemine binaen İslâm dinindeki Fâtiha sûresine benzeyen *gayatri* duası öğretilir ve bunu kurallarına uygun biçimde okuması istenir.

Hinduizm'de evlilik töreni de dinî ve sosyal açıdan son derece önemlidir. Bundan ötürü düğünler oldukça teferruatlıdır ve ortalama bir hafta sürer.

Cenaze törenlerine gelince, bunlar bireyler adına gerçekleştirilen son törenlerdir. Cenaze törenleri konusunda uygulamada zengin bir çeşitlilik vardır. Cenaze törenleri, ruhun cesetten ayrılarak bu dünyayı terketmesini ve geçici cennet hayatı olarak tanımlanabilecek *Atalar Diyarına* ulaşmasını temin etmek, hayaletle dönüşerek dünyadaki yakınlarına zarar vermesini engellemek ve ölüm olayıyla birlikte ortaya çıkan ve cenaze sahiplerine zarar vermesi kaçınılmaz olan mânevî kirlenmeyi gidermek gibi amaçlarla yapılır. Cenazeler genelde odun ateşinde yakılır. Ceset yakıldıktan sonra cenazeye katılanlara tatlı ikram edilir ve bu, törenin başarıyla tamamlandığı anlamına gelir. Benzeri ikramlar ölümün onuncu ve yirminci günleri ile yıl dönümlerinde de tekrar edilir.

Mevtâ adına yapılan bütün bu ikramların amacı, bedenden ayrılan ruhun yeni bir ruhsal bedene girmesine yardımcı olmaktır. Gerek yakma eyleminin gerekse sonraki ikramların ölenin oğlu veya bir erkek akrabası tarafından eksiksiz gerçekleştirilmesi ölenin iyi bir durumda yeniden bedenleşmesinin garantisi sayılır. Bundan dolayı Hint'te erkek evlâda sahip olmak hem dünyevî hayat hem de ölüm sonrası için büyük önem arzeder.

Dinî açıdan önemli merkezleri ziyaret etmek de Hindular arasında hem yaygın hem de önemli kabul edilen başka bir uygulamadır. Bu ziyaretler dinî sorumluluğu yerine getirerek sevap kazanmak, nihaî kurtuluşu gerçekleştirmek, günahları affettirmek, büyüklerin hayır dualarını almak, öfkeli tanrı veya tanrıçaları teskin etmek, hastalıktan ve şanssızlıktan kurtulmak ya da mal veya toplumsal statü kazanmak gibi gayelerle gerçekleştirilir. Bazı ziyaret yerleri ise kimi özel tanrılarla alâkalıdır. Örneğin Virindavan ve Mathura, Krişna ile ilgilidir. Ancak Benaras ve Bodh Gaya, arzuları gerçekleştirme konusunda diğer yerlerden daha önemlidir.

Hinduizm'de bunlardan başka yıllık törenler de vardır. Günümüzde Hindistan hükümetince resmî tatil ilân edilen on altı bayram söz konusudur. Bu bayramlar, ay takvimine göre kutlandıkları için bayram günleri her yıl farklılık gösterir. Ancak İslâmiyet'te olduğu gibi yılın her dönemine rastlamaz. Kısacası, milâdî takvime göre yıllık törenlerin ayı aynı, günü ise farklıdır. Hindular mart ayında görünen ilk hilâli yılbaşı kabul eder ve diğer aylar buna göre düzenlenir. Meselâ, mart hilâli 10 Mart'ta görünürse, o gün Ugadi bayramı kutlanır. *Ram Navami* denen bayram ise, kamerî ayın dokuzuncu günü kutlanması gerektiği için onunla ilgili törenler 19 Mart'ta tertip edilir. Diğer bütün yıllık bayramların

takvimi buna göre düzenlenir. Doğal olarak bu durum, yıllık bayramların günlerinde değişikliklere yol açar. İslâm toplumları arasındaki “ayın görülmesi” konusundaki tartışmalara Hindular arasında da rastlanır.

Başlıca Hindu Bayramları

Hint Ayları	Milâdî Karşılığı	Bayramın Adı	Önemi
Chaitra	Mart-Nisan	Ugadi (ilk gün)	Yılbaşısıdır. Eğlence ve hediyeleşme ağırlıklı bir bayramdır.
		Rama Navami (9. gün)	Rama'nın doğum günüdür. <i>Ramayana</i> okunur. Rama'nın tasvirlerine tâzim gösterilir ve onun adına takdimeler sunulur. Bugünde sebze, tahıl ve tuzlu yiyeceklerden uzak durmak bir âdettir.
Vaisakha	Nisan-Mayıs		
Jyestha	Mayıs-Haziran		
Ashadha	Haziran-Temmuz		
Sravana	Temmuz-Ağustos	Raksha Bandan (dolunay)	Asalet ipliğinin yıllık olarak yenilediği gündür. Bireyin hem Tanrı'ya hem de kardeşlerine ve eşine karşı sorumluluklarının ve karşılıklı dayanışmanın hatırlandığı bir bayramdır.
		Krishna Janamashtami (23. gece)	Tanrı Krişna'nın doğum günüdür. Krişna gece yarısı doğduğu için Hindular o gün uyumaz. Krişna'ya adanan tapınaklarda sabaha kadar törenler yapılır, ertesi gün oruç tutulur ve kutsal metinlerden Krişna'ya ait bölümler okunur.

Bhadrapada	Ağustos-Eylül		
Asvina	Eylül-Ekim	Navaratri (ilk dokuz gün)	Dokuz gece bayramıdır. Tören temelde Tanrı'nın dişil yönünü sembolize eden Tanrıça Durga ile ilgilidir. Gelinler evlerine döner. Sadece günde bir defa meyve ve tatlı yenilerek on gün perhiz yapılır. Durga'nın Rama'ya ve insanlara yardımı hatırlanır.
		Dussehra (10. gün)	Durga'nın ruhunun onun tasvir ve heykellerinden ayrıldığına inanılır. Bundan dolayı onun adına yapılan heykeller ya ırmaklara atılır ya da yakılarak imha edilir.
		Divali (son üç gün)	Işıklar bayramıdır. Her yer ışıklarla süslenir. Durga'nın diğer formu kabul edilen Kali'nin doğduğu gündür. İnaniş'a göre bu günlerde Vişnu'nun eşi Lakşmi evleri ziyaret eder. Bundan dolayı onun adına hazırlıklar yapılır.
Karttika	Ekim-Kasım	Divali (ilk iki gün)	
Margasirsha	Kasım-Aralık		
Pausa	Aralık-Ocak		
Magha	Ocak-Şubat	Mahashivaratri (ayın son günü)	Aslında her ayın son günü Tanrı Şiva'ya atfedilir. Magha ayının ikinci yarısının son günü ise özellikle önemlidir. Bu geceyi uykusuz geçiren ve oruç tutan genç kızların istedikleriyle evlenebileceklerine inanılır.
Phalguna	Şubat-Mart	Holi (dolunay)	Hindistan'da baharın gelişini ve Tanrı'ya gönülden bağlı kimselerin kurtuluşunu sembolize eder.

VII. Başlıca Hindu Mezhepleri

Hinduizm'de üç temel eğilimden söz edilebilir. Söz konusu dinin hemen her döneminde var olagelen bu eğilimler günümüzde Şivacılık, Vişnuculuk ve Saktizm olarak varlığını sürdürmektedir. Bunların dışında Hıristiyanlığa tepki olarak veya onunla etkileşim sonucunda ortaya çıkan Arya Samaj, Brahma Samaj ve Krişnacılık akımları ile yoga egzersizlerine verdikleri aşırı önemden ötürü Yogacılık başlığı altında toplanabilecek başka akımlar da vardır. Ancak bunlar, Hindistan dışında çok tanınmış olmalarına rağmen Hindular arasında pek yaygın değildir.

Şivacılık, Şiva'yı yüce tanrı kabul eden ve ona tapımı temel dinî görev sayan bir mezheptir. Bu mezhep, dokuzuncu asır Hint filozoflarından Şankara ve Kumarila'nın görüşleriyle ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Aslında Şiva, *Vedalar*'da zikredilen bir tanrı değildir. Ancak ona atfedilen nitelikler göz önüne alındığında, onun *Vedalar*'ın bereket ve yok edici korkunç tanrısı Rudra'dan başkası olmadığı söylenebilir. Yani Rudra zamanla Şiva'ya dönüşmüştür. Mezhep taraftarlarına göre Şiva, hem öldüren hem de yaratan tanrıdır; iyiliğe ve iyilere yer açmak için kötülerini yok eder. Her türlü tanrısal niteliğe sahip bu tanrı, çoğu zaman yabani halkların korkunç tanrısı şeklinde de tanımlanır. Şiva, üzerindeki kaplan postu elbisesi, kafataslarından müteşekkil kolyesi ve keçeleşmiş uzun örgülü saçlarıyla korkunç bir varlık şeklinde resmedilir. O, aynı zamanda insanlara çok düşkün ve merhametli bir tanrıdır; kendine hürmet gösteren ve tâzimde bulunanlar için her türlü iyiliği ve güzelliği yaratır. Onun bu yönünü anlatan dans eden Şiva veya Şiva-lingam tasvirleri, Hindular arasında çok yaygındır ve büyük rağbet görür.

Şiva aynı zamanda zâhitlerin pîri ve koruyucusu *mahayogidir*; yani yoga egzersizlerine sıkıca bağlılığı sonucunda nefsini öldürmüş en büyük zâhittir. Bu bakımdan o, en büyük yoga üstadı ve uygulayıcısıdır. Küllere boyanmış çıplak bedeniyle tefekküre dalmış Şiva tasvirleri, bu anlayışın bir sonucudur. Şivacılar'ın diğer mezhep taraftarlarına nazaran zâhitliğe düşkün oluşları ve yoga egzersizleriyle nefsin öldürülmesi için kendilerine işkence etme ve sert yataklarda yatma gibi katı kurallara eğilim göstermeleri bundandır.

Vişnuculuk ise, Şivacılığın aksine, asketizm ve öte dünyaya yönelik eylemlere fazla ilgi göstermez. Taraftarları nezdinde Vişnu, insanlara çok düşkün, onları çok seven müşfik bir babadır, şefkati ve merhameti ile öne çıkar. O, yeryüzündeki iyileri korumak ve düzeni sağlamak için zaman zaman yeryüzünde değişik formlarda tecessüm etmiştir. Rama ve Krişna, Hindistan'ın her bölgesinde saygı gören bu enkarnasyonların en tanınmışlarıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Hindular'ın iki büyük destanı *Mahabharata* ve *Ramayana* bu avataraların hayat hikâyelerini konu edinir.

Vişnuculuk, onuncu asır Hint düşünürlerinden Ramanuja ve takipçisi Madhva'nın görüşlerinden kaynaklanan ve Ramananda ve Chaitanya gibi şairler sayesinde yaygınlaşan bir akımdır. Vişnu, *Vedalar* döneminde sıradan bir tanrı, Hindu teslisinde (*trimurti*) ise sadece hayatın devamından sorumlu bir tanrı gibi görülse bile, Vişnuculuk'ta o, her şeyi yaratmaya ve yok etmeye kâdir yüce tanrıdır; hatta Brahma ve Şiva onun sayısız avataralarından ikisi kabul edilir. Genellikle okyanus üzerindeki yatağında, lotuslar arasında eşi Şri Lakşmi ile birlikte uyuyan bir tanrı şeklinde tasvir edilir ve

kötü güçler iyileri rahatsız etmedikleri sürece o uyumasını sürdürür.

Vişnuculuk'ta, Vişnu tapımının yanı sıra *Bhagavat-gita* okumak, Ramlila ve Krişnalila denen faaliyetlere katılmak, Rama ve Krişna adına *kirtan* ve *bhajan* (bir çeşit ilâhi) okumak en temel dinî sorumluluklardır. Krişna merkezli dinî törenler de hayli yaygındır.

Hinduizm içindeki üçüncü büyük grup, tanrıların "sakti" denilen ve çoğunlukla eşleriyle temsil edilen dişil/feminen gücüne inananlardır. Bugün yaklaşık 50 milyon Hindu'nun çeşitli formlardaki bu tanrıçalara tapındıkları tahmin edilmektedir. Tanrının dişil/feminen yönüne tapınma, muhtemelen Âriler öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Tanrı'nın "sakti" adı verilen dişil yönü sıkça *kundalini* enerjisi ile ilişkilendirilmiş, bolluk ve yaratıcılığı da çok çeşitli simgelerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu dişil güce zaman zaman diğer tanrılarla ilgisi olmayan apayrı bir tanrı olarak tapıldığı da görülür. Meselâ Kali güzel ve şefkatli bir kadın/ana suretinde tasvir edilir. Durga ise aksine vahşi ve acımasız bir tanrıçadır. Aslında eski çağlardan beri dişil tanrısal güçlere tapınma, doğaya tapınmayla bağlantılıdır. Bu durum özellikle büyük ağaçlar ve ırmaklar örneğinde daha net görülebilir. Meselâ kutsal sayılan Ganj nehri son derece güçlü dişi bir varlıktır ve onun suları temizleyicidir. Burayı ziyaret edenlerin günahlarının Ganj'm sularıyla yıkanıp gittiğine inanılır. Tantaralar denilen kutsal metinler de dişil ilâhî varlıklara nasıl tâzim gösterileceğini açıklar.

Sakti ibadetinde dişil tanrıçaların yanı sıra zaman zaman erkek özelliklere sahip tanrısal varlıklar da söz konusudur. Bunlar çoğunlukla adı geçen tanrıçaların eşleri konumundadır. Bu durum, tanrısalılıkta dişi ve

erkek prensiplerin beraberliği ve ebedî birliğinin gerekli liği şeklinde yorumlanabilir. Tanrısal çiftlerden dışı olanı, hayat verici gücü temsil eder; eril güç ise, onu harekete geçiren ve böylece yaratmanın gerçekleşmesini sağlayan ana unsur gibi görülebilir.

VIII. Modern Dünyada Hinduizm

Hinduizm'in gelişimi sürecinde, Hint yarımadasındaki farklı kültürlerin birbiriyle etkileşimi kadar bölgeye sonradan giren İslâmiyet ve Hristiyanlığın da önemli katkıları olmuştur. Bilindiği gibi bölge, IX. yüzyılın başlarından itibaren kuzeybatı ve kuzey bölgelerinden başlayarak tedricen müslümanların yönetimine girmiştir. Özellikle XVI-XVIII. yüzyıllardaki Bâbü İmparatorluğu döneminde, yarımada nın güneyi hariç büyük bölümü müslümanların egemenliğinde kalmıştır. Bu dönemde güneyde başlayan ve kuzeye doğru yayılan *Bhakti* hareketi, Hinduizm ve İslâm'ı uzlaştırmaya gayretleriyle birleşince, hem Sihizm gibi yeni bir dinin hem de yeni Hindu ve Jainist mezheplerinin doğmasına yol açmıştır.

XVII. yüzyıl sonlarından itibaren bölgeye Avrupalı koloniciler hâkim olmaya başlamıştır. Hristiyan misyonerlerin çalışmaları, özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda artmıştır. Bu dönemde hristiyanlar genelde Hinduizm'e ve Hindu geleneklerine karşı küçümser bir tavır takınmış ve onu dinsel hayatın ilk dönemlerine ait inançlar bütünü şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca buralarda açmış oldukları okullarda Hinduizm'in felsefi açıdan tutarsız ve ahlâkî bakımdan yetersiz bir sistem olduğunu telkin etmeyi de ihmal etmemişlerdir. Bu eleştiriler, dönemin Hindu aydınları üzerinde tesirini göstermekte gecikmemiş; yapılan telkinlerin etkisiyle onlar da kendi dinleri ve geleneklerinin çağın şartlarına

uygun olmadığını ve mutlaka reforme edilmesi gerektiğini ileri sürmeye başlamışlardır. Meselâ Sri Aurobindo, Hinduizm'i salt bir felsefî sistem haline getirirken, R. Tagore ve S. Radhakrişna ise, Batılı aydınlarca aşağılanma korkusuyla kendilerini dinler üstü bir statüde göstermiş veya bir çeşit ateist olarak tanımlamışlardır.

Batı etkisine karşı milliyetçi bir yaklaşımı savunan Mahatma Gandi'nin çabaları da Hint geleneğine Batı dünyasında meşruiyet kazandırma gayretleri ötesinde bir anlam ifade etmemektedir. Zira o, bütün dinlerde var olan temel inanç ve ahlâkî öğretilerin Hinduizm'de bulunduğunu ileri sürerek Hinduizm'in de tıpkı Hristiyanlık gibi bir din olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Aynı dönemlerde kendi geleneğine âşık olan ve onu ihya ederek herkesin benimseyebileceği bir sistem haline getirmeye çalışanlardan biri Ramakrişna'dır (1836-1886). Onun saf dindarlık ve evrensel ruh öğretisi, "Ramakrişna hareketi" veya "Vedanta topluluğu" denilen grubun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ramakrişna'nın en önemli takipçisi Vivekananda (1863-1902), *Sanatana Dharma*'nın evrensel mesajını Hindistan dışına, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'ya taşımıştır. Bu topluluklar günümüzün en aktif Hindu cemaatleridir.

Brahma Samaj ve Arya Samaj gibi reform çabaları da yine Batı'nın Hint kültürüne etkisi sonrasında ortaya çıkan modern hareketlerdir. Bunların ortak özelliği, Hinduizm'i Batılı eleştiriler ışığında yeniden inşa ederek, ondaki hristiyanlarca eleştirilen inanç ve uygulamaları ortadan kaldırmak suretiyle yeni bir Hinduizm yaratma çabasına girmeleridir.

Günümüz Hindistan'ındaki en ilgi çekici akımlardan biri de Swadhyaya hareketidir. Yaklaşık 20 milyon taraftarı bulunan bu hareket, klasik Hint metinlerinin,

özellikle de *Bhagavad Gita*'nın yeniden yorumlanp modern hayatın rehberleri olarak kabul edilmelerini savunur. Bireysel ve toplumsal gelişmeyi hedeflemesi ve bu konuda oldukça başarılı sonuçlar elde etmesinden ötürü Swadhyaya hareketi, pek çok siyaset bilimci tarafından Hint toplumu adına "sessiz bir toplumsal devrim" diye nitelenir. Hareketin kurucusu, kutsal metinler üzerine çalışmalarıyla tanınan Vaishnath Athevale Shastri'dir. 1950'lerde bu hareketi başlatan Shastri'ye takipçileri "ağabey" anlamında "Dada/Dede" unvanıyla hitap ederler. Herhangi bir hiyerarşiyi içermeyen ve tamamen gönüllülük esasına dayanan bu hareketin amacı, insanları geliştirmek, modern hayatın sıkıntılarını gidermek, toplumda yardımlaşma ve dayanışmayı arttırmaktır.

Modern dönemlerde, Hindu geleneği içerisinde meditasyon ve yoga gibi unsurları ön plana çıkaran ve Batı'da ilgi çeken bazı popüler hareketler de çıkmıştır. Bunların en meşhurlarından biri Transandantal Meditasyon'dur. Maharişi Maheş Yogi tarafından kurulan ve daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınan Transandantal Meditasyon, ruhsal huzur vaat ettiği gibi alkolizm, uyuşturucu vb. bireysel ve toplumsal sorunların çözümüne katkı sağlamaya yönelik faaliyetlerde de bulunmaktadır.

Modern dönemde ortaya çıkan çoğu Hindu hareketinde genelde hoşgörölü ve uzlaşmacı bir tavır göze çarparken yakın zamanlarda Hindistan'da, özellikle Hindular'la müslümanlar arasında meydana gelen çatışmalar kaygı verici boyuttadır. Dahası, bu çatışmaların giderek artması ve süreklilik kazanması hem endişeleri arttırmakta hem de Hinduizm'de fundamentalist/köktenci eğilimlerin hâkim olmaya başladığı şeklindeki yorumları haklı çıkarmaktadır.

İkinci Bölüm

BUDİZM

Giriş

Budizm, m.ö. VI. asırda Kuzey Hindistan'da yaşadığı kabul edilen Siddharta Gautama Sakyamuni'nin öğretilerine dayalı olarak gelişen inanç sistemini ifade eder. Mensuplarınca *Budda dharma* (Buda şeriatı), *Budda vacana* (Buda'nın sözleri) veya *Budda sasana* (Buda'nın öğretileri ve mesajı) diye bilinen bu inanç sistemi, günümüzde dünyanın dört bir yanında mensupları bulunan ve en hızlı gelişen dinlerden biridir. 2500 yılı aşan uzun tarihsel süreçte Budizm, Hint kültürünün yanı sıra Orta ve Güneydoğu Asya'nın yerel kültürleriyle de karşılaşmış ve sonuçta bu bölgelere ve kültürlerine ege-men olmuştur. Ayrıca onun, daha Hristiyanlık öncesi dönemde Ortadoğu'ya, Helen dünyası ve Mısır'a kadar yayıldığı ve bu kültürleri de derinden etkilediği bilinmektedir. Şüphesiz bu hiçbir zaman tek yönlü bir etkilime süreci olmamıştır. Zira yerel kültürler de Budizm'i etkilemiş ve sonuçta birbirinden oldukça farklı Budist okullar ortaya çıkmıştır. Meselâ, milâdî I. asrın sonlarında Orta Asya'dan gelerek Keşmir ve Pencap bölgesini ele geçiren göçebe toplulukların Budizm'i kabul etmeleri ve Budist din adamlarının söz konusu dini bu insanların anlayışları ve ihtiyaçlarına göre yorumlama

gayretleri sonrasında “Mahayana Budizmi” denilen mezhep ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde Budizm’in Çin ve Japonya’ya yayılması da Çin Budizmi veya Zen Budizmi gibi yeni ekollerin doğuşuna imkân sağlamıştır. Birbirinden oldukça farklı din anlayışlarını temsil eden bütün bu okulların yegâne ortak özelliği, Buda’yı kendi ruhanî liderleri kabul etmeleridir.

I. Buda’nın Hayatı

Tarihî ve çağdaş kaynaklarda Buda’nın (Budda) hayatına dair iki farklı anlatım dikkati çeker. Özellikle Batı toplumlarına Budizm’i anlatmak için yazılan eserlerde Buda, her türlü maddî imkâna sahip olmasına rağmen hayatta özlemini duyduğu mutluluğu elde edemeyen ve sürekli arayış içerisinde olan bir genç olarak tanımlanır. Buna göre Buda, m.ö. VI. asırda Hindistan’ın kuzeyinde, Nepal sınırında yaklaşık seksen yıl yaşamış tarihî bir kişidir. Sakya Krallığı’nda prens olarak dünyaya gelen bu gencin adı Siddharta, soyadı Gautama, unvanı ise Sakyamuni’dir. O, yirmi dokuz yaşına kadar sarayda büyük bir rahatlık ve konfor içerisinde yaşamıştır. Ancak yaşlılık, hastalık ve ölüm gibi dünya hayatının kaçınılmaz gelişmeleri karşısındaki kaygısı onu arayışa sevk etmiş ve bu süreç, onun sarayı ve ailesini terkederek münzevi bir hayat tarzını benimsemesiyle sonuçlanmıştır. Altı yıl katı riyâzet hayatı sürdüren Siddharta, katı riyâzetin hayatın acı ve sıkıntıları için çözüm olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bunun üzerine kendisinin “orta yol” olarak tanımladığı, aşırı rahatlık ve katı münzevilikten uzak “sekiz dilimli yolu” keşfetmiştir. Bu yolu izleyerek otuz altı yaşlarında bütün hayatı kapsayan acı ve ıstırapın kaynağına ulaşmış ve bundan sonra “eren” veya “ermiş” anlamındaki “Buda (Budda)” lakabıyla anılmaya başlamıştır. Ömrünün geri

kalan kırk beş yılını ise edindiği tecrübeleri Ganj havzasındaki her sınıftan insana anlatarak geçiren Buda, seksen yaşlarında hayata gözlerini yummuştur.¹

Buda'nın hayatına dair ikinci anlatım ise, mitolojiktir ve Budistler arasında daha yaygındır. Buna göre Buda, dünyaya gelmeden önce Tusita cennetinin otuz üçüncü katında yaşayan tanrısal bir varlıktır. İnsanlara olan merhamet ve düşkünlüğü sebebiyle onlara hayatın kötülükleri ve sıkıntıları karşısında çıkış yolu göstermek için belli bir süre insan bedeninde yaşamıştır. Anlatıya göre Buda'nın annesi Mahamaya, bir gece rüyasında semavî varlıklar tarafından Himalayalar'daki Anavatapta gölüne götürülür, orada yine semavî varlıklar tarafından banyo yaptırıldıktan sonra çevresine ışıklar saçarak gökten inen ve hortumunda nilüfer çiçeği taşıyan beyaz bir fil yanına gelip sağ tarafından karnına girer. Mahamaya ertesi gün rüyasını yorumlattığında, evrensel bir hükümdar veya evrensel bir rehber olacak bir erkek çocuğa hamile olduğu söylenir. Hakikaten Mahamaya, on ay sonra bir erkek çocuk dünyaya getirir. Çocuğun adını Siddharta koyarlar. Çocuk doğar doğmaz yedi adım atar ve etrafa gülücükler saçar. Siddharta, gerek anne karnında iken gerekse doğumundan sonra bulunduğu yere bereket getirir, birçok mûcizevî olay yaşanır. Doğumundan bütün yer ve gök cisimleri haberdar olur. Hatta Himalayalar'da münzevi bir hayat süren Aziz Asita bile gökyüzünde meydana gelen olaylardan hârikulâde bir şeyler olduğunu anlar ve Suddhadanalar'ın sarayına gelip yeni doğan çocuktaki otuz iki alâmeti görür. Bütün bunların Siddharta'nın ileride büyük işler başaracağı'nın belirtileri olduğunu söyler.²

Görüldüğü gibi bu anlatıma göre Buda'ya dair bütün olaylar, tanrısal takdirin zaman içindeki tezahürleridir.

Başka bir deyişle, tarihte Siddharta Gautama Sakya-muni olarak bedenleşen ve sonradan Buda diye anılan kimse, aslında tanrısal cevherin dünyadaki avataralarından sadece biridir. Dolayısıyla her ne kadar insan suretinde görünse de gerçekte o tanrısal bir varlıktır ve yapıp ettikleri de bu vafına yaraşır nitelikte olmak durumundadır.

II. Budizm'in Yayılışı

Budizm'in gelişim ve dönüşüm tarihini üç ana döneme ayırmak mümkündür: Bunlar, Buda'nın aydınlanmaya kavuşmasından Maurya Kralı Asoka'nın m.ö. III. asırda Budizm'i krallığın resmî dini olarak kabul etmesine kadar geçen üç asırlık "ilk Budizm dönemi"; Asoka zamanında belirlenen ahlâkî ilkelere ve bunların bireysel olarak uygulanmasına aşırı vurgu yapılan "Hinayana Budizmi dönemi"; ve Kral Asoka'dan Kuşan Kralı Kanişka'ya kadarki dönemde ve sonrasında yerel kültürlerle etkileşim akabinde gelişen "Mahayana Budizmi dönemi" şeklinde tasnif edilebilir.

Birinci dönemde Budizm, sadece Ganj havzasındaki manastırlarda keşişlerin yaşadığı ve brahminlerce sapık telakki edilen bir mezhep niteliğindedir. Halk arasında çok yaygın bir din haline gelmemiş olsa bile, bazı yerel yöneticilerin desteğiyle *Vinaya* ve *Sutta Pitaka* adı verilen Pali metinleri bu dönemde oluşturulmuş; yine ortaya çıkan dinî problemlerin çözümü için Hristiyanlık'taki konsillere benzer geniş katılımlı dinsel toplantılar bu süreçte gerçekleştirilmiştir.

Bunların ilki Rajgir/Rajagrha Konsili'dir. Bu toplantı milâttan önce beşinci asırda, yani Buda'nın öldüğü yıl gerçekleştirilmiş ve Pali-Kanon'u (*Tri-pitaka*) oluşturan metinlerden ilk ikisi, *Vinaya* ve *Sutta Pitaka*

burada ortaya konmuştur. Yaklaşık 500 *arhatın* katıldığı kabul edilen bu toplantıya rahip Kasyapa başkanlık etmiş; Buda'nın gözde öğrencisi Ananda onun vaazlarını, Upali adındaki bir diğer rahip de Buda'nın öğrettiği manastır (*vinaya*) kurallarını topluluk önünde okumuştur. Toplantıdaki diğer öğrencilerin de onayladığı bu metinler, Budist kutsal literatürünün çekirdeğini teşkil etmiştir.³

Rajagrha Konsili'nden 100 veya 116 yıl kadar sonra, manastır kurallarını ve keşişlerin yanlarında para, altın veya değerli mücevher taşıyıp taşımayacakları konusundaki tartışmaları çözüme kavuşturmak amacıyla ikinci bir konsil, Vaisali Konsili (m.ö. 383) tertip edilmiştir. Rahip Revata başkanlığındaki bu toplantıya yaklaşık 700 keşişin katıldığı tahmin edilmektedir. Konsilde, keşişlerin yanlarında para veya değerli maddeler taşımalarının manastır yaşamıyla uzlaşıp uzlaşmadığı konusu tartışılmıştır. Budizm'de ilk bölünme bu konsil yüzünden meydana gelmiş ve Budist cemaat, *Sthaviravâdinler* (muhafazakârlar veya "ataların öğretisine bağlı kalanlar" anlamında Pali dilinde *Theravâdinler*) ve *Mahasanghikalar* olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Kaynaklarda liberal görüşleriyle tanınan ikinci grubun, günümüz Mahayana din anlayışının ilk temsilcileri olduğu şeklinde değerlendirmelere rastlansa da Mahayana ekolünün daha sonraki dönemlerde vücut bulduğuna dair rivayetler daha yaygındır.

Milâttan önce 350'li yıllarda ise, Vaisali Konsili'nin kararlarını tanımayan *Mahasanghikalar* -bazı kaynaklarda bu gruptaki rahiplerin büyük çoğunluğunun mensup olduğu kabileye nispetle *Vrjiputrakalar* olarak da isimlendirilir- tarafından üçüncü bir toplantı tertip

edilmiştir. Bu toplantı bazı kaynaklarda I. Pataliputra Konsili adıyla anılmaktadır. Ancak bu konsille ilgili birçok rivayet bulunmasına rağmen böyle bir toplantının yapıp yapılmadığına dair ciddi tartışmalar söz konusudur. Meselâ, Therevada mezhebine bağlı keşişler ve okullar, bu toplantı kararlarını tanımaz ve Asoka dönemindeki II. Pataliputra Konsili'ni, Budizm tarihindeki üçüncü konsil sayarlar.

II. Pataliputra Konsili'nin amacına dair de iki farklı rivayet söz konusudur. Birinci rivayete göre, o dönemde Budizm içindeki muhafazakâr grubun başkanı olan Mahadeva, *arhat*ları tanrılaştırmış ve onların Buda ile eşdeğer görülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu durum muhalif grubu harekete geçirmiş ve *arhat*ların yanılabilceği, zaman zaman şüpheye düşebileceği, başkalarının fikir ve düşüncelerine de ihtiyaç duyabileceği, hikmet ve fedakârlık bakımından hiçbir zaman Buda ile mukayese edilemeyecekleri şeklinde karşıt görüşler ortaya atmalarına yol açmıştır. Bütün bunlar bu konsilde tartışılmış ve sonuçta "*Mahasanghikalar*" adıyla anılan keşişler Mahadeva'nın tezlerini kabul ederken, "*Sthaviralar/Theravâda*" denilen diğer grup Buda'nın da temelde insan olduğunu savunmuştur. Buda'nın tabiatı konusunda iki grup arasında uzlaşma sağlanamaması Budizm içindeki mevcut bölünmeleri derinleştirmiştir. Ancak son yıllarda yapılan araştırmalarda, "*Mahasanghikalar*" denilen mezhebin bu tartışmalarla ilgisinin olmadığına dair görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır.

İkinci rivayete göre ise toplantının nedeni, "*Sthaviralar/Theravâda*" adı verilen grubun manastır hayatına dair yeni kurallar koyması ve *Mahasanghikalar*'ın bunları kabul etmeyiştir. Bu rivayetlerden hangisi

kabul edilirse edilsin, I. Pataliputra Konsili'nde Budist öğretinin tespitine yönelik tartışmalar yapıldığı görülmektedir. Çünkü Buda'nın kimliği ve "Sangha" denilen keşişler topluluğunun dindeki durumu Budist âmentü açısından son derece önemlidir.

Kral Asoka dönemi, Budizm'in sapık bir Hindu mezhebi görünümünden kurtulup ayrı bir din konumuna ulaştığı devre olarak dikkati çeker. Asoka, Budizm'i benimsedikten sonra m.ö. 250 yıllarında II. Pataliputra Konsili'ni toplamış ve bizzat yönetmiştir. Toplantı, farklı ekoller arasında uzlaşmanın sağlanması, temel Budist öğretinin ve kutsal edebiyatın belirlenmesinin yanı sıra Budist düşüncelerin yayılması için dört bir yana gönderilecek misyonerlerin örgütlenmesi gibi amaçlar taşıyordu. Kral Asoka, tamamen Buda'nın sözlerinden oluştukları kabul edilen *Vinaya*, *Sutta* ve *Abhidhamma Pitaka*'dan müteşekkil Pali metinlerinin tespiti ve Budist misyonerlerin organizasyonu konularında başarılı olmuştur. Ancak farklı Budist ekolleri uzlaştırmayı başaramamış, hatta bu birleştirme çabaları mevcut görüş ayrılıklarını ve düşmanlıkları daha da derinleştirmiştir. Meselâ, Buda'nın herkesten farklı olduğunu ve hiçbir arhatın onun statüsüne yükselemeyeceğini savunan Dharmaguptaka ekolü ile zaman ve varlık konusundaki farklı yaklaşımlarıyla dikkati çeken Sarvastivada rahipleri, milâdî I. asrın sonlarına kadar Kuzey Hindistan ve Orta Asya'daki Budistler üzerinde etkili olmaya devam etmiştir.

Asoka dönemi (m.ö. 260-218) kaya kitâbelerinden, bu dönemde Orta Asya, Afganistan, Sri Lanka ve Burma'nın yanı sıra Helen dünyasının dört bir yanına; Suriye, Yunanistan ve Mısır'a bile Budist misyonerler gönderildiği anlaşılmaktadır. Doğuya ve güneye

gönderilen misyonerlerin gayretleri kısa sürede se-meresini vermiş ve Budizm o dönemde Burma ve Sri Lanka'da egemen din konumuna yükselmiştir. Diğer bölgelerde aynı başarı elde edilememiş olsa da, gerek Orta Asya'da gerekse Ortadoğu'nun değişik bölgelerinde Budizm tanınan bir din haline gelmiştir.

İmparatorluğun dört bir yanına Buda'nın anısına *stupalar* inşa eden Asoka, bu mabetlerle Budizm'in imparatorluğun yegâne dini olduğunu göstermek istemiştir. Ayrıca Budizm'in ahlâkî öğretilerini halkına anlatmak için yazdırdığı kaya kitâbeleri, bugün hem bu dinin hem de dinler tarihinin en eski ve önemli tarihî belgeleridir.

Asoka'nın ölümünden kısa bir süre sonra, Maurya Krallığı Sunga hânedanlığının (m.ö. 185) eline geçince, Budizm için bir bakıma diaspora dönemi başlamıştır. Çünkü katı bir brahmin olan Kral Sunga, ülkesindeki bütün stupaların yıkılmasını, *viharaların* Hindu mâbetlerine dönüştürülmesini ve buralarda yaşayan Budist keşişlerin öldürülmesini emretmiştir. Bu gelişmeler üzerine Budistler Keşmir ve Afganistan gibi Sunga Krallığı'na uzak bölgelere sığınmak mecburiyetinde kalmıştır. Hint yarımadasının kuzeybatı bölgeleri ve Afganistan, o tarihlerde Orta Asya'dan gelen göçebe toplulukların (İskitler ve Kuşhanlar) veya Grek ordularının hâkimiyeti altındadır. Dolayısıyla, Budizm'in Hint kültürü dışında yabancı bir kültürle etkileşime girdiği, hatta bugünkü Mahayana Budizmi'ne özgü anlayışın bu dönemde başladığı veya kökleştiği söylenebilir. Nitekim Kuşhan Kralı Kanişka'nın milâdî II. asrın başlarında, kutsal metinleri ve temel öğretileri yeniden gözden geçirmek amacıyla topladığı konsilde alınan kararlar, Mahayana Budizmi'nin ana öğretileri

kabul edilir. Aynı toplantıda Pali metinleri dışında benimsenen ve Pali yerine Sanskritçe kaleme alınan kutsal yazılar da bu mezhebin önemli kutsal metinleri arasında yer alır.

Klasik devre olarak tanımlanan ve milâdî I-VI. yüzyılları kapsayan dönemde ise Budizm, kuzeyde İpek yolu güzergâhını izleyerek önce Orta Asya ve Çin'de, IV. asırdan sonra da Kore ve Japonya'da yayılmıştır. Güneyde ise, Sri Lanka ve Burma'da kökleşmiştir.

Milâdî VII. asırdan itibaren Nepal ve Tibet'te, Vajrayana/Mantrayana mezhebi doğmuştur. Hinayana ve Mahayana mezheplerinden farklı olarak büyüsel ve gizemli uygulamalara önem veren ve mantraların sürekli tekrar edilmesinin birtakım mânevî sonuçlar ortaya çıkaracağına inanan Vajrayana, zamanla Hinduizm'e ait birçok uygulamayı da bünyesine almıştır. Hatta bu durum, Budizm'in yeniden Hindulaşmasına veya Vajrayana'nın bir Hindu mezhebi olarak tanımlanmasına yol açmıştır.

Günümüzde ise, Budizm artık yalnızca Hint yarımadası veya Doğu Asya'ya özgü değil, dünyanın hemen her yerinde taraftarı bulunan evrensel bir dindir. Meselâ sadece Amerika Birleşik Devletleri'nde 5 milyondan fazla Budist olduğundan söz edilmektedir. Ancak karşılaşılan her yeni kültür, aynı zamanda yeni bir Budist mezhebin doğmasına yol açmıştır. Budizm'in yerel kültürlerle uyumda gösterdiği başarı, onun yayılmasını kolaylaştıran önemli bir faktör olmakla birlikte, bu durum onun kendi içinde çok farklı dinî düşünce ve uygulamaları barındırmasına ve ilk formundan oldukça uzaklaşmasına da sebep olmuştur.

Budizm'in Tarihsel Gelişimi

Milâttan Önce 563-483	Buda'nın hayatı
483	İlk Budist Konsili (Rajgir/Rajagrha Konsili)
383	İkinci Budist Konsili (Vaisali Toplantısı)
273-236	Kral Asoka'nın Budizm'i Maurya Krallığı'nın dini kabul etmesi
200	Theravada/Hinayana ekolünün doğuşu
100	Pali dilindeki kutsal metinlerin tespitine yönelik çalışmaların başlaması
Milâttan Sonra 50-100	Budizm'in Çin'e ve Doğu Asya'ya yayılması
100	Mahayana ekolünün doğuşu ve gelişimi
200	Filozof Nagarjuna'nın "hiçlik" (<i>sunyavada</i>) teorisini ortaya atması
220-552	Budizm'in Vietnam, Java, Burma ve Sumatra'ya yayılması
550	Budizm'in Japonya'ya girişi
600	Songtsan'm, Budizm'i Tibet'in milli dini ilân etmesi
749	İlk Budist manastırının Tibet'te kurulması
805-806	Japon Zen Budizmi'nin ortaya çıkışı
845	Çin'de Budizm'i sindirme çabalarının başlaması
1079-1153	Şair Milarepa'nın hayatı
1222-1282	Nichiren'in reformları
1250	Budizm'in Kuzey Hindistan'da etkisini yitirmesi
1400	Budizm'in Güney Hindistan'da etkisini yitirmesi
1898	Jodo Shinshu mezhebinin Japon göçmenlerle Amerika'ya geçişi
1931	New York'ta Zen Budist topluluğunun kurulması
1959	Çin'in Tibet'i işgal edişi; Tibet Budistleri'ni kendi yönetimleri altına alması ve göçe zorlaması; Tibet Budistleri'nin Dalai Lama liderliğinde Kuzey Hindistan'daki Dharamsala'ya yerleşmesi.

III. Buda'nın Reformları

Buda aydınlanmaya kavuştuktan hemen sonra Sarnath'ta, daha önceden tanıdığı beş arkadaşına yaptığı konuşmasında kendi öğretisini "orta yol" diye

tanımlar ve dindar bir kimsenin iki aşırılıktan uzak durmasını söyler. Bunlardan ilki, mutluluğu arzuların, özellikle şehvetin tatmin edilmesinde aramadır ki bu basit, yararsız ve sadece dünyayı düşünenlere özgü olan yaygın bir uygulamadır. Diğeri ise basit, değersiz ve sıkıntılarla dolu asketizm yoludur.

Buda'nın hayatına dair rivayetler dikkate alındığında, onun eleştirdiği iki yolun sırasıyla *brahmanik* ve *sramanik* din anlayışları olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, yirmi dokuz yaşma kadar sarayda Hindu geleneklerine bağlı, brahmanlarca belirlenen bir hayat sürmüş, sonrasında ise altı yıl sramanik geleneğin önerdiği katı riyâzet tecrübesini yaşamıştı. Elbette Hinduizm sadece dünyayı düşünen ve mutluluğu sadece arzuların tatmininde arayan bir din değildir. Ancak benimsediği kast anlayışı sebebiyle dinî emir ve yasaklar neredeyse sadece brahminler sınıfını ilgilendirir hale gelmiştir. Brahminler dışındaki sınıflar, kast anlayışına göre bireysel ve toplumsal hayatın devamı için gerekli sosyal sorumlulukları yerine getirmekle yükümlüdür. Bu sebeple onlar, dinin öngördüğü nihai mutluluk hedefinden oldukça uzaktır ve "samsara" çarkından kurtuluş için yeni varoluşları beklemek zorundadır. Bu noktadan hareketle Buda'nın uzak durulmasını önerdiği yollardan birinin geleneksel Hindu anlayışı olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Onun her sınıftan insana hitap edip onları kendi cemaatine kabul etmiş olması da bu görüşü destekler mahiyettedir.

Buda'nın karşı çıktığı Hinduizm'deki diğer bir anlayış *karmamarga* (dinî ibadetleri ve kurban törenlerini icra ederek kurtuluşa ulaşma yolu) ve *jnanamarga* (brahman, atman vb. soyut kavramların veya metafizik hakikatlerin mahiyetini kavrayarak kurtuluşa ulaşma

yolu) olarak isimlendirilen geleneksel kurtuluş yöntemleridir. Ona göre *karmamarga*, dünya ve insan üzerinde mutlak egemen oldukları kabul edilen tanrıların teskin edilip övülmesini ve onların inâyetiyle kurtuluşu öngörüyordu. Buda ise kurtuluşun ancak bireyin çabasıyla gerçekleşebileceğini ve bu konuda hiçbir üstün gücün yardımına gerek olmadığını savunuyordu. *Jnanamarga* da, kişiyi soyut metafizik gerçekler üzerinde düşünmeye ve onların mahiyetini kavramaya zorluyordu. Hâlbuki Buda'ya göre, insan dünyada yaşıyordu ve öncelikle buranın gerçeklerini kavramalı ve ona göre davranmalıydı; insanın aradığı mutluluğu temin edecek yegâne tutum da buydu.

IV. Kutsal Metinler

A. *Pali Kanon* (m.ö. 350-90)

Budist kutsal edebiyatı, aynen Hinduizm'deki gibi ilk dönemlerde sözlü olarak nakledilmiştir. Fakat bu sözlü nakil dönemi çok uzun sürmemiş ve Buda'nın ölümünden kısa bir süre sonra keşişler tarafından onun sözlerinin tespiti ve kayda geçirilmesine yönelik çalışmalar başlatılmıştır. Buna rağmen Budizm'in ilk asırlarından günümüze, bütün halde ulaşan herhangi bir metin yoktur. İlk yazılı metinlere m.ö. II. asırda Kral Asoka döneminde rastlanmaktadır. En eski toplu Budist dinî metinleri ise hikmet yolu (*Dharma Chakra Pravattana*) adını taşır ve derlenişi tahminen m.s. II. yüzyıldır.

Günümüzde Budist kutsal edebiyatı birçok dil ve lehçede olmasına rağmen Pali dilindeki metinler en sahih metinler sayılır ve bunlara *Pali Kanon* ismi verilir. Hinayana/Güney Budizmi'ne ait bu metinlerin yanı sıra Mahayana ve Tibet ekolü, kutsal literatüre *Pali Kanon*'da yer alan öğreti ve fikirlerin tefsirini

veya gelişmiş biçimlerini içeren başka bazı metinleri de ilâve eder. *Pali Kanon* ismi, öğretinin m.ö. 247'de Hindistan'dan Sri Lanka'ya nakli sırasında kullanılan Pali lehçesinden gelir. *Pali Kanon* için kullanılan diğer bir isim ise *Tri-pitaka*'dır. Tri-pitaka "üç sepet" mânâsına gelir ve sepet, öğretinin nesilden nesile nakli için kullanılan bir araçtır. Bunlar manastır kurallarını ele alan *Vinaya Pitaka*, Buda'nın vaazlarını içeren *Sutta Pitaka* ve felsefî açıklamaları ihtiva eden *Abhidhamma Pitaka*'dır. Bu üç bölümden ilk ikisi, birinci konsil olan Rajagrha Konsili'nde sözlü olarak; üçüncü bölüm ise, ikinci konsil olan Vaisali'de tespit edilmiştir.

a. *Vinaya Pitaka* (m.ö. 350): Bu metinde keşişlerin uyması gereken manastır hayatına dair kurallar yer alır. Bu yüzden "davranış kuralları koleksiyonu" diye de bilinir. Rahip ve rahibelerin günlük ve dinî hayatta uymaları gereken bütün kuralları içerir. Zira dinin temsilcileri olan bu kişilerin yaşam tarzı Budizm için büyük önem taşır. Bu kuralların özü ise *Pratimokṣa*'dır ve *Uposatha* (hilâl ve dolunay) günlerinde keşişler tarafından topluca okunan en önemli bölümdür. 227 maddeden oluşan *Pratimokṣa* kuralları, cinsel ilişkiden kaçınma, hırsızlık yapmama, cinayet işlememe veya azmettirmekten kaçınma, insanüstü gücü olduğunu iddia etmeme gibi konuları ele alır. Bu kurallar günümüzde *sangha* sınıfı için hâlâ geçerliliğini korumaktadır. *Vinaya Pitaka*'yı oluşturan metinler ve konuları şöyle özetlenebilir:

I. *Suttavibhanga*: *Pratimokṣa* da denilen manastır yaşamına dair kuralları içerir.

Mahāvibhanga: Keşişlerle ilgili 227 kuralı ihtiva eder.

Bhikkhuvibhanga: Keşişlere dair 311 kuralı kapsar.

II. Khandaka: Samgha teşkilâtına ilişkin konulara dair bir eserdir.

Mahavagga: Rahiplik teşkilâtına giriş, inziva hayatı, yeme içme ve giyim kuralları gibi değişik konuları içeren bir eserdir.

Chullavagga: İlk iki konsilde tartışılan konular anlatılır.

III. Parivara: Keşişlik teşkilâtına dair kuralları özetleyen bir risâledir.

b. Sutta Pitaka (m.ö. 300): Sutta “bağ, ip” mânasına gelir ve Budist öğretiyile insanlar ve onların yaşamları arasındaki bağa işaret eder. Suttalar beş ana bölüme ayrılır ve her bir bölüm, kısa kısa sutralardan oluşur. *Sutta Pitaka*’da sadece dört hakikat ve sekiz dilimli yol gibi Budist öğretinin en önemli esasları değil, aynı zamanda Budistler için gerekli diğer birçok özel ve pratik bilgiler de yer alır. Bundan ötürü Budist dinî metinlerinin en önemlisi sayılır. Buda ve takipçilerinin sundukları öğretiler, Buda’nın hayat hikâyesi, onun 547 adet olduğu kabul edilen doğum hikâyeleri suttalarda ele alınan başlıca konulardır. Buda’nın ilk vaazı olan “Hikmet Yolu” da (*Dharma Chakra Pravattana*) bu eserde yer alır ve ahlâk eğitimini ihtiva eden küçük bir risâle gibidir. Hemen hemen bütün Budistler bu bölümü ezbere bilir ve bu vaaz, dindeki önemi bakımından Hz İsa’nın Zeytindağı vaazına benzetilebilir. Bu grupta yer alan diğer eserler şunlardır:

1. *Digha-Niyaka:* Buda’nın otuz dört uzun vaazını içerir.

2. *Majjhima-Niyaka:* Buda’nın orta uzunluktaki yüz elli dört vaazını içerir.

3. *Samyutta-Niyaka*: Konularına göre düzenlenmiş elli altı vaazı içeren bir eserdir.

4. *Anguttra-Niyaka*: Konularına göre düzenlenmiş vaazlardan oluşur.

5. *Khuddaka-Niyaka*: On beş küçük metinden oluşan koleksiyonun adıdır. Bunlar şöyledir:

Khuddaka-Patha: Kısa risâleler toplamıdır.

Dhammapada: Ahlâka dair 423 beyitten oluşan bir eserdir.

Udana: Buda'nın seksen veciz ifadesini ihtiva eder.

Itivuttaka: Yüz on iki kısa özdeyişi içerir.

Sutta-nipata: Yetmiş manzum özdeyişten oluşur.

Jataka: Buda'nın önceki hayatlarına ait 547 hikâyeyi içerir.

Buddhavamsa: Buda'dan önce yaşadıkları varsayılan yirmi dört Buda'ya ait efsanelerden oluşur.

Theragatha: İki yüz altmış dört keşişin sözlerinden oluşur.

Therigatha: Yüz keşişenin sözlerini kapsar.

Vimanavatthu: Faziletli bir kimsenin semavî varoluşlarının hikâyesidir.

Petavatthu: Aç bir hayalet olarak yeniden doğuşa dair elli bir nesirden oluşur.

Niddesa: Sutta-nipata üzerine bir yorumdur.

Patisambhidamagga: Budist öğretiyeye ait bir yorumdur.

Apadâna: Keşiş ve keşişelerin mevcut ve önceki hayatlarına dair manzum hikâyelerden oluşur.

Cariyapitaka: Bodhisattvaların faziletlerine dair hikâyeleri içerir.

c. *Abhidhamma Pitaka*: Budizm'in, dört temel gerçeklik, sekiz dilimli yol ve anatman gibi temel öğretilerine dair felsefî açıklamalar ve yorumları içerir. Yedi alt bölümden oluşan *Abhidhamma Pitaka*'da mantıksal ve psikolojik analizler de göze çarpar. Ayrıca öğretiyi analitik ve sistematik yaklaşması açısından "üst dharma/yüksek din" olarak da adlandırılır. Suttalarda temas edilen konular burada daha ayrıntılı açıklanır. *Abhidhamma Pitaka*'yı oluşturan eserler ve konuları şöyledir:

1. *Dhammasamgani*: Milâttan önce 350 yıllarında kompoze edildiği tahmin edilen ve ahlâk kurallarının psikolojik analizlerini içeren bir risâledir.

2. *Kathavatthu*: Milâttan önce 247 yılında kompoze edildiği düşünülen ve dönemin Budist mezhepleri arasındaki doktrinel tartışmalara yer veren bir eserdir.

3. *Vibhanga*: Farklı öğretilerin analizine yer veren bir risâledir.

4. *Dhatukatha*: Budist öğretiyi tasnife çalışan bir eserdir.

5. *Puggalapannatti*: İnsanları özelliklerine göre sınıflamaya çalışan bir eserdir.

6. *Yamaka*: Temel Budist doktrinlere ait soruları ve cevapları içeren bir eserdir.

7. *Patthanapakarana*: Budist nedensellik öğretisini yirmi dört grup halinde tahlil eden bir eserdir.

Yukarıda ele alınan kutsal yazılar dışında diğer önemli bir metin, yine Pali dilinde kayda geçirilmiş olan *Milindapanha* (Kral Milinda'nın soruları) isimli eserdir. Milinda, Büyük İskender'in Hindistan'a atadığı

validir. Bu metin, Milinda ile keşif Nagasena arasında geçen Budizm'e dair entelektüel tartışmaları içerir. Milinda, keşif Nagasena'dan kendisinin sorularına cevap vermesini, Budist öğretiyi açıklamasını ve kendisiyle tartışmasını talep eder. Nagasena onun bu isteğini, karşısına kral olarak değil, sadece araştırmacı veya entelektüel kimliğiyle oturması şartıyla yerine getireceğini bildirir. Milinda bunu kabul eder ve Budist düşünce sisteminde rastladığı seksen iki ikilemin ve aklına takılan diğer felsefi sorunların cevabını ister. Budist teolojisi açısından büyük önemi haiz bu eser, diyalog tarzında kompoze edilmiştir.

B. Mahayana Kutsal Literatürü

Mahayana mezhebi, Hinayana gibi homojen bir mezhep değildir. Öğreti ve uygulamaları bakımından birbirinden oldukça farklı Madhyamika, Lamaizm, Yogacara, Çin ve Japon Budizmi gibi muhtelif alt mezheplerin genel adıdır. Bundan dolayı Mahayana kutsal literatürü Sanskritçe, Tibetçe ve Çince kaleme alınmış, çoğu Pali metinlerinin yorumu niteliğindeki yüzlerce eserden oluşur. Meselâ "Kanjur" ve "Tenjur" bölümlerinden oluşan Tibet Kanonu, 1750 tarihli Narthang edisyonu esas alındığında, birincisi 98, ikincisi de 224 cilt olmak üzere toplam 322 ciltlik devâsâ bir koleksiyondan oluşur. Çince Kanon da benzer şekilde, yüz ciltlik bir koleksiyondur. Üstelik bu eserler Mahayanistler'in hepsini bağlamaz.⁴

Bununla birlikte, Sanskritçe kaleme alınan şu dokuz eser, zaman zaman *Mahayana Kanon* diye de isimlendirilir:

1. *Astasahasrikaprajnaparamita*: Milâdî III. asrın başlarında kompoze edildiği düşünülen ve çoğu zaman

sadece *Prajnaparamita* olarak adlandırılan bu eser, bir *bodhisattvada* bulunan altı mükemmel özellik üzerinde durur.

2. *Gandavyuha*: Mahayana Budizmi'nin efsanevî bodhisattvalarından Bodhisattva Manjusri'nin faziletlerini anlatan bir eserdir. Sunyata, dharmakaya ve dünyanın bodhisattvalar aracılığıyla kurtuluşu öğreti-leri açısından önemli bir eserdir.

3. *Dasabhumisvara*: Milâdî 400 yıllarında kaleme alındığı düşünülen bu eserde, bireyi budalık mertebesine ulaştıran on basamak hakkında ayrıntılı bilgiler yer alır.

4. *Samadhiraja*: "Meditasyonun kralı" anlamına gelen bu eser, bodhisattvayı en yüksek aydınlanmaya kavuşturan muhtelif meditasyon basamaklarını tanımlayan bir diyalogdur.

5. *Lankavatara*: Milâdî 400 yıllarına tarihlenen bu eser Yogacara ekolünün görüşlerini ele alır.

6. *Saddharma-Pundarika*: *Lotus-sutra* adıyla meşhur olan bu metin, Mahayana Budizmi'nin en eski eserlerinden biridir ve milâdî I. asra tarihlenir. Özellikle Buda'yı bütün semavî varlıkların ötesinde sayısız asırlar yaşamış ve yaşayacak olan yüce bir varlık olarak tanımlaması ve *sravakalar* (Buda'nın öğretilerini dinleyip uygulayanlar), *pratyekabuddhalar* (kendi çabalarıyla nihaî kurtuluşa ulaşan, fakat merhametleri olmadığı için bildiklerini başkalarına anlatmayanlar) ve *boddhisattvalar* (başkalarını acı ve sıkıntılardan kurtarmak için mutlak hikmet ve merhamete ulaşmaya yemin edenler) şeklindeki geleneksel üçlü ayırımı değiştirerek "Bütün Budistlerin tek hedefi vardır; o da, budalıktır" görüşüne yer veren ilk kaynak olması dolayısıyla

Budizm tarihi bakımından önemlidir. Eserdeki anlayışa göre herkes Buda olabilir.⁵ Şüphesiz doktrinel bakımdan basit oluşu ve anlatımındaki canlılık ve sadelik de onun popülerlik kazanmasında etkilidir. T'ien-t'ai ve Nichiren-shu ekollerinin temel kutsal metnidir.

7. *Tathagata-garbha-sutra*: Mutlak aydınlanma kapasitesinin her varlıkta bulunduğunu ve bunun pek çok bireyde örtülü olduğunu anlatan kısa bir eserdir.

8. *Lalitavistara*: Buda'nın hayatını ve eylemlerini mutlak hakikatin insan bedenindeki sıradan eylemleri gibi gören ve bunları Tanrı'nın yeryüzündeki maceraları şeklinde tanımlayan bir eserdir. Özellikle Buda'nın hayatına dair edebî eserler için önemli bir referans kaynağıdır.

9. *Suvarnaprabhasa*: Konuları kısmen felsefî, kısmen de efsanevidir. Tantra âyinlerini ele alır.⁶

V. Bir Din Olarak Budizm

Budizm, Veda kutsal edebiyatının dinsel otoritesini kabul etmez. Dolayısıyla onlardan kaynaklanan birçok dinî uygulamanın yanı sıra kast anlayışına da karşı çıkar ve bundan ötürü Hindular tarafından sapkın olarak tanımlanır. Buna rağmen, Hinduizm'in yeniden doğuş (*reenkarnasyon*), karma ve nihaî kurtuluş (*mokşa*) öğretileri Budizm tarafından bazan küçük değişikliklerle bazan da olduğu gibi kabul edilir. İlk dönemlerde ve Hinayana mezhebinde Hinduizm'e reaksiyoner ve belirgin bir tavır söz konusu olduğu halde bilhassa Mahayana geleneğinde Brahma, İndra ve Yama gibi Vedik tanrılara yer verildiği, Hindu ölüm sonrası hayat anlayışının aynen kabul edildiği ve nirvana yolunda yoga egzersizlerine başvurulduğu da görülür. Bağımlı varoluş yasası, dört temel gerçeklik, sekiz dilimli orta yol

ve nirvana öğretileri ise, sadece Budizm'e özgü inançlar olarak zikredilebilir.

A. Bağımlı Varoluş Yasası (*Pratityasamutpada*)

Budizm'in bilhassa ilk dönemlerinde yaratıcı tanrı fikri yoktur. Ayrıca varlığın kendiliğinden veya yokluktan tesadüfi bir biçimde varoluşu da kabul edilmez. Her şey görecelidir, bir şeyin varlık dünyasına çıkışı, bazı ön şartlara ve diğer faktörlere bağlıdır. Budizm'de bu durum, on iki halkalı "nedensellik" veya "bağımlı varoluş yasası" şeklinde tanımlanır.

Nedensellik ilkesinin ilk ve temel halkası avidyâdır. *Avidyâ*, eşyanın hakikatine dair yanılgıyı, cehaleti ifade eder. Her türlü varoluşun yanı sıra hayattaki acı ve ıstırapın sebebi de avidyâdır. Bunu eylem, bilinçlilik, zihinsel ve fizikî varlıklar (biçim ve form), beş duyu organı ve zihinden oluşan altı hassa (yeti), formlarla temas, algılama, varolma/yaşam arzusu, kavrama, oluş, doğuş ve ölüm basamakları izler. Demek oluyor ki her durum ve her yeni varoluş, kendisinden öncekinin bir sonucu, daha sonraki durumun ise sebebidir.⁷

B. Dört Temel Hakikat

Okuma Parçası

Buda'nın İlk Vaazı

Ey keşişler! Dünyayı terkeden kimsenin bırakması gereken iki aşırılık vardır. Bu aşırılıklar nelerdir? Arzulara adanmış bir hayat; yani arzuların ve şehevî duyguların tatminine vakfedilmiş bir ömür. Bu; insanı alçaltıcı, duyusal, âdi, sıkıntı verici ve yararsız bir hayattır. Diğeri ise riyâzet ve mücâhedeye adanmış bir hayattır ki bu da acı verici,

sıkıntılı ve yararsızdır. Kardeşlerim! Ben bu iki aşırılığı terkederek orta yolun bilgisine ulaştım. Bu yol ki hikmete götürür, kavramayı sağlar, sükûneti, dinginliği ve bilgiyi getirir, kısacası mutlak aydınlanmayı temin eder. ... İşte bu sekiz dilimli asil yoldur; o da doğru iman, doğru amaç, doğru konuşma, doğru davranış, doğru meslek, samimi (yerinde) çaba, doğru murakabe ve doğru tefekkür basamaklarından oluşur.

...

Kardeşlerim! Bu, acıyla ilgili temel gerçekliktir. Doğum acıdır, düşüş acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır, nefret ettiğimiz şeylerle veya kişilerle bir arada bulunma acıdır; sevdiğimiz şeylerden uzak durma acıdır, arzuladığımız şeyi elde edememe acıdır.

Kısacası, arzulardan sâdır olan beş unsur (bir canlıyı oluşturan beş temel maddeye işaret) acıdır.

Acının kaynağıyla ilgili temel hakikat de şudur: Acı, varoluşun yenilenmesine yol açan, duysal hazlarca eşlik edilen, kâh orada kâh burada tatmin edilmeyi bekleyen arzular-dan kaynaklanır. Başka bir deyişle, haz ve keyif isteği, varoluş arzusu veya ölümsüzlük özlemidir.

Kardeşlerim! Acı ve ıstırabın sona ermesiyle ilgili temel hakikat de şudur: Kesinlikle arzu-isteksizlik, yani bu arzunun tamamen sona ermesi; onun bir yana bırakılması, tamamen terkedilmesi, ondan âzâde kalınması ve artık onun hiçbir şekilde barındırılmamasıdır.

Kardeşlerim! Bu, acı ve ıstırabın son bulmasına yol açan asil gerçekliktir. O da kesinlikle sekiz dilimli temel yoldur... ve bu bilgi ve idrak zihnimde ortaya çıktı. Zihnimin kurtuluşu asla engellenemez. Bu benim son varoluşumdur ve ben bir daha asla dünyaya gelmeyeceğim.⁸

Buda'nın burada dile getirdiği konular "dört temel hakikat" olarak bilinir ve şu şekilde formüle edilir:

1. Hayat acı ve ıstırap doludur. Acı ve ıstırap dünyevî varoluşun temel özelliğidir.

2. Acı ve sıkıntıların sebebi arzulardır.

3. Acı ve sıkıntıları sona erdirmek, arzulardan vazgeçmeye bağlıdır.

4. Arzuların üstesinden gelmek “sekiz dilimli yolu” izlemekle mümkündür.

Budistler’e göre bu ilkeler, maddî ve mânevî bakımdan sıkıntı çeken insanoğluna, benzer durumları daha önceden yaşayan ve sonunda çareyi bulan biri tarafından önerilen hayata dair temel gerçeklerdir. Buna göre insan, nefsinin esiridir. O her zaman mutluluk, servet, güvenlik, başarı, uzun ömür ve haz peşinde koşar. Ama ilginçtir ki her zaman şansına acı-ıstırap, hastalık veya başarısızlık düşer. Ayrıca ölüm de herkesi bekleyen kaçınılmaz sondur. Aslında biz hayata sarılmakla kendimizi samsara okyanusuna, acı-ıstırap deryasına atmış oluruz. Dolayısıyla bütün sıkıntılardan kurtuluşun yegâne yolu her türlü arzuyu bırakmaktır. Bu yegâne gerçek ve temel hikmettir.⁹

C. Sekiz Dilimli Yol

Buda’nın, hayatın dördüncü temel gerçeği olarak tanımladığı bu yol şu basamaklardan oluşur.

1. **Doğru Bilgi veya Kesin İman:** Burada söz konusu edilen bilgi, dört temel gerçekliğin idrak edilmesidir. Bu da ancak gerçek bir guru (mânevî lider) gözetiminde alınacak eğitim sayesinde, onun hikmet ve sevgisinin elde edilmesiyle başarılabılır.

2. **Doğru Amaç/Düşünce:** Zihnin şehvet, nefret ve hırs gibi kötü düşüncelerden kaynaklanan amaç ve eylemleri bırakıp diğerkâmlık ve hoşgörü gibi faziletlere

dayanan iyi ve güzel eylemlere ve amaçlara yönelmesidir. Ayrıca ruhsal gelişim yolunda karşılaşılan her türlü engeli aşma konusundaki kararlılıkla her gün daha ulvî ve daha yüce hedeflere yönelmektir.

3. Doğru Konuşma: Bireyin konuşması onun karakterini yansıtır. Dolayısıyla yalandan, kırıcı ve kötü sözlerden, dedikodudan, iftiradan, yararsız ve boş konuşmalardan kaçınmak nirvana yolcusunun görevidir. Ayrıca onun konuşmaları kötü niyet, bencil arzu ve dogmatik iddialardan da uzak olmalıdır.

4. Doğru Davranış: İnsanın günlük tavır ve davranışlarının öldürmekten, yalan söylemekten, hırsızlık yapmaktan, zinadan, alkollü ve bilinci giderici her türlü içecekten uzak durma ilkelerine uygunluğunu ifade eder. Manastırda yaşayan Budistler'in ise, bu kuralların yanı sıra sadece kuşluk vaktinden öğleye/zeval vaktine kadarki zaman diliminde yemek yemek, eğlenceli toplantılara katılmamak, parfüm ve takı kullanmamak, sert ve dar yataklarda yatmak, altın ve gümüş kabul etmemek gibi kurallara da sıkıca uymaları gerekir.

5. Doğru Meslek: Kişinin mesleğinin, dördüncü maddedeki beş ahlâkî ilkeye uygun olması gerekir. Buna göre bir Budist, kasaplık, deri ticareti, tarım ilâçları ile av malzemelerinin üretimi ve satışı, alkollü ve uyuşturucu maddelerin üretimi ve ticareti gibi mesleklerde çalışamaz.

6. Doğru/Sürekli Çaba: İyi ve güzel alışkanlıkların edinilmesi, kötü ve çirkin olanların terkedilmesi konusunda sürekli ve kararlı çabayı ifade eder.

7. Doğru/Sürekli Gözetim: Bireyin yaptığı her eylemin farkında olması ve kendini sürekli muhasebe-ye çekmesi anlamına gelir. "Bu işi niçin yaptım veya

yapmadım” şeklindeki düşüncelerin eşyanın hakikatiyle ilgili cehaleti ortadan kaldıracağı ve insanı olgunlaştıracığı varsayılır.

8. Doğru/Tam Konsantrasyon: Bu bir çeşit derin düşünme/tefekkür uygulamasıdır. Kendi içinde birbirini izleyen dört amaçtan oluşur. İlk hedef, insanın zihnindeki çalkantılı düşünceleri bir tarafa atması ve böylece zihinsel huzura ulaşmasıdır. Bunu, önce olumsuz duygu ve düşüncelerin, ardından zihnin mutlak dinginlik noktasına erişebilmesi için haz ve mutluluk gibi iyi düşüncelerin de terkedilmesi izler. Nihai amaç, süje-obje farklılığının ortadan kalktığı zihin haline ulaşmaktır. Başka bir deyişle zihnin hedefe kilitlendiği ve başka hiçbir şeye ilgi göstermediği bir hali yaşamaktır.

“Orta yol” diye de bilinen bu sekiz kuralın ilk yedisi birbirini izleyen basamaklar değildir. Bunlar bireyi derin tefekkür aşamasına hazırlayan zihinsel ve fiziksel uygulamalardır. Dolayısıyla basamak basamak düşünülmemeli, hepsi aynı anda, bir arada uygulanmalıdır.

D. Karma Öğretisi

Budizm, Hinduizm’deki karma yasasının yanı sıra bunun doğal bir sonucu kabul edilen “reenkarnasyon” öğretisini de benimser. Bilindiği gibi “karma yasası”, bireyin dünyevî varoluşunun, onun iradî eylemlerinin ahlâkî sonuçlarına göre belirlenmesini ifade eder. Bu yasaya göre insanın mevcut yaşamı geçmiş hayatlarındaki eylemlerinin bir sonucu olduğu gibi, gelecekteki yaşamları da bugün yaptıklarına göre belirlenecektir. Dolayısıyla Budizm’e göre insanın kaderi Tanrı tarafından değil, kendi iradî eylemlerince çizilir ve bu süreç nirvanaya ulaşınca kadar devam eder. Budist karma-reenkarnasyon ile Hindu öğretisi arasındaki temel farklılık, Budist

“anatta/anatman” öğretisinden kaynaklanır. *Anatman*, varlığın özünü oluşturduğu düşünülen, “ruh” veya “ben” adı verilen sabit bir cevherin yokluğunu ifade eder. Bu durumda reenkarnasyon sürecinde birbirini takip eden bedenlerin ayniyetini/özdeşliğini ispat etmek zorlaşır, hatta imkânsızlaşır. Sonuçta, karma-reenkarnasyon öğretisinin gerçekliği ve ahlâkîliği tartışılır duruma gelir. Budizm’de bu sorun, yanan bir mumdan başka bir mumun yakılması örneğindeki benzer bir sebep-sonuç ilişkisi veya genel nedensellik yasası çerçevesinde çözülmeye çalışılır. Ancak, asırlardır yapılan açıklamaların, problemi herkesi ikna edecek biçimde çözdüğünü söylemek mümkün değildir. Budist metinlerdeki karma yasasıyla ilgili bazı pasajlar şöyledir:

Ne ektiysen onu biçersin. Şu tarlalara bak!

Susam ekilen tarlada susam, mısır ekilende ise mısır var.

İnsan da belirlenmiş kaderiyle doğar;

Gelir ve ektiklerini toplar.¹⁰

Ayrıca, *Dhammapada*’da şöyle denilir:

I. Şu anki durumumuz, geçmişte düşündüklerimiz ve yaptıklarımızın sonucudur.

Eğer insan kötülük yaparsa, tıpkı sabanın adım adım ökü-
zün ardından gittiği gibi, acı ve elemle karşılaşır.

II. Şu anki durumumuz, geçmişte düşündüklerimizin ve yaptıklarımızın sonucudur.

Eğer insan iyilik yaparsa ve iyi düşünürse, mutluluk ve haz onu izler, tıpkı gölgenin insanı izlemesi gibi.

...

XV. Kötülük yapanlar hem bu dünyada hem de sonrakinde acı çekerler. O, kötü eyleminin sonuçlarını görünce yas tutar ve acı çeker.

XVI. Fâzıl insan hem bu dünyada hem de ötekinde mutludur. Her ikisinde de haz duyar. O, kendi eyleminin güzel sonucuyla karşılaşınca sevinir ve mutlu olur.¹¹

E. Nirvana

Sözlükte “sönmek”, “sakinleşmek” anlamındaki *nirvana* terimi Budizm’de nihaî kurtuluşu ifade eder. *Nirvana*, eşyanın gerçek mahiyetiyle kavrandığı, dünyevî varoluş çarkının sona erdiği “mutlak aydınlanma” ve “mutlak huzur” hali anlamına gelir. O, gelip geçici olmayan sürekli bir haldir. Budist kutsal yazılarında bu hal, bazan “karşı sahil”, “fırtınalı denizdeki sakin ada”, “serin mağara” ve “kutsal şehir” gibi sembolik ifadelerle bazan da “ölümsüzlük”, “değişmezlik”, “samsara çarkından ebedî kurtuluş” ve “sonsuz barış ve mutluluk” şeklinde tanımlanır. Ancak onun, “kelimelerle tanımlanamayan sadece tecrübe edilebilecek mutlak kurtuluş hali” şeklindeki tanımı oldukça yaygındır.

Dinî hayatın nihaî gayesinin nirvana olduğu konusunda bütün Budist mezhepleri hemfikirdir. Ancak yaklaşık 2500 yıldan bu yana Budist araştırmacıları ve teologlarınca *nirvananın* muhtelif tanımları yapılmıştır. Bunlardan en dikkat çeken, m.ö. I. asırda kaleme alındığı düşünülen *Milindapanha*’da yer alan tanımdır. Eserde rahip Nagasena ile Kral Manender (Milinda) bu konuyu tartışmaktadır.

Okuma Parçası

Kral Milinda sorar: “Ey yüce rahip! Nirvana salt mutluluk mudur, yoksa o, acı ve ıstırapla beraber midir?”

Nagasena cevap verir: “O, salt mutluluktur. Onda acı ve ıstırap yoktur. Fakat biz nirvananın salt mutluluk olduğunu düşüneyiz, onun acı ve ıstırapla beraber olduğunu

zannederiz. Zira biz, nirvana yolcularının bedenlerine ve zihinlerine sıkıntı verdiklerini görürüz. Nitekim onlar ayakta durma, yürüme, oturma ve yemede kendilerini sınırlarlar. Uykularını azaltır, duygularını baskı altında tutar, serveti, arkadaşları ve yakınlarını kenara atarlar.

Ancak nirvananın sakin dünyasında mutlu ve mesut olanlar her şeyden zevk alır, haz duyar. Gözleri hep haz veren şeyleri görür; kulakları mutluluk veren şarkı ve nağmeleri işitir; burunları sadece güzel koku ve râyihaları alır; dilleri yiyecek ve içeceklerin hoş tadını hisseder. Bedenleri yumuşak, ince, narin ve hassas şeylere dokunur ve haz alır. Zihinleri de hem güzel hem de kötü ve günahkâr düşüncelerden haz alır. Her zaman bütün bu güzellikleri ve hazları yaşar.

Eğer duygularını geliştirmezsen, onların isteklerini engeller, yok sayar veya yerine getirmezsen bedenine ve zihnine eziyet edersin. Bedenine eziyet ettiğinde, bedeninde acı ısıtıp hissedersin. Aynı şekilde zihnine eziyet ettiğinde de orada acı duyarsın. İşte 'Nirvana acıyla beraberdir' demem bu yüzdendir."

Nagasena: "Ey ulu kral! Sizin 'acı' olarak tanımladığınız şey, bizim 'nirvana' dediğimiz şey değildir. Bu nirvanaya giriştir, onu arayıştır. Nirvana mutlak mutluluktur, salt huzurdur. Bunun neden böyle olduğunu sana anlatacağım. Biz, kralların yaşadığı bir saltanat hazzından söz edebilir miyiz?"

Milinda: "Elbette yüce rahip! 'Saltanat mutluluğu' diye bir şey var."

Nagasena devam eder: "Ancak sınırlara bir saldırı olduğunda kral ona karşı koymak zorundadır. O, yanında danışmanları ve askerleriyle birlikte sefere çıkar. Sefer esnasında birçok güçlüğü göğüs gerer. Savaşlarda büyük mücadele vermek zorundadır. Bir hükümdarın hayatı bundan ibaret değil midir?"

Milinda: “Hayır, yüce rahip! Bizim ‘saltanat hazzı’ dediğimiz bu değildir. Bütün bunlar saltanat hazzı arayış sürecinde karşılaşılan durumlardır. Hükümdar, zorluklar, mücadeleler sonucunda gücü elde eder. Daha sonra saltanatı ele geçirince onun hazzını yaşar. Saltanat/hükümdarlık hazzı elemle beraber değildir. Haz ve elem ayrı ayrı şeylerdir.”

Nagasena: “Aynen bunun gibi yüce kral, nirvana mutlak hazdır, acı ile beraber değildir. Nirvanayı arayanlar bedenlerine ve zihinlerine acı verirler. Ayakta kalışlarını, yürüyüşlerini, oturuşlarını, yeme ve içmelerini sınırlarlar. Uykularını azaltıp nefsanî isteklerine gem vururlar. Böylece bedenlerini ve hayatlarını feda ederler. Acı ve elemle nirvanaya ulaşmak isterler. Daha sonra aradıkları mutluluğun zevkini yaşarlar. Tıpkı bir hükümdarın düşmanlarını yendikten sonra saltanatın hazzını yaşaması gibi. Nirvana mutlak hazdır ve elemle karışık değildir. Kısacası mutluluk ve elem birbirinden farklı şeylerdir.”

Milinda: “Yüce rahip, her zaman nirvanadan bahsedersin. Onun şekli, tabiatı, süresi veya ölçüsü hakkında bana bir mesel, bir delil, bir kanıt veya bir kıyas verebilir misin?”

Nagasena: “Ulu kral! Nirvana eşsizdir ve hiçbir şeyle mukayese edilemez. Onun şekli, tabiatı/doğası, süresi ve ölçüsü konusunda ne bir benzetme, ne rasyonel bir açıklama, ne kanıt ne de bir akıl yürütme vardır.”

Milinda: “Fakat yüce rahip, nirvana gerçek bir şeydir. Onun şekli, tabiatı, süresi veya ölçüsünü aklın izah etmenin mümkün olmadığını kabul edemem. Lütfen bunu bana açıkla.”

Nagasena: “Peki ulu kral, okyanus diye bir şey var mıdır?”

Milinda: “Evet, okyanus diye bir şey vardır.”

Nagasena: “Düşün ki birisi sana okyanusta ne kadar su olduğunu ve orada kaç tane canlı yaşadığını sordu. Böyle bir soruyu nasıl cevaplayabilirsin?”

Milinda: “Aptal insan,’ derim, ‘bana sorulmaması gereken bir soruyu soruyorsun. Hiç kimse böyle bir soruyu sormaz; böyle bir soru göz ardı edilmelidir. Bilim adamları okyanusları hiçbir zaman analiz etmediler. Hiç kimse oradaki suyu ne ölçebilir ne de onun içinde yaşayan varlıkları sayılabilir.’ İşte o soruyu böyle cevaplarım.”

Nagasena: “Ancak ulu kral, okyanus gerçektir. Niçin böyle bir cevap verdin? Hâlbuki oradaki canlıları sayıp suyu da ölçtükten sonra ‘Okyanusta şu kadar su var ve şu kadar canlı yaşıyor’ diyemez miydin?”

Milinda: “Hayır yüce rahip, yapamazdım. Bu soruya cevap vermek imkânsızdır.”

Nagasena: “Tıpkı, suyunu ölçemeseniz ve içindeki canlıları sayamasanız bile okyanusun var olması gibi şeklini, doğasını, süresini ve ölçüsünü anlatacak bir mesel, mâkul bir izah, bir kanıt veya bir akıl yürütme olmasa da nirvana vardır ve bir gerçekliktir. Hatta okyanustaki suyu ölçebilecek, içindeki canlıları sayabilecek büyüsel güce sahip bir insan bulunsa bile, o kimse nirvananın formunu, doğasını, süresini veya ölçüsünü tespit edemeyecektir.”

Milinda: “Nirvanada bulunan okyanusun dört niteliği nedir?”

Nagasena: “Okyanusta hiçbir ceset yoktur. Nirvana her türlü istekten âzâdedir. Okyanus, büyük ve sınırsızdır. Akan ırmaklar hiçbir zaman onu doldurmaz. Tıpkı bunun gibi nirvana da büyük ve sınırsızdır. Ona dâhil olan bütün varlıklar onu dolduramaz. Okyanus, büyük varlıkların mekânıdır. Aynı şekilde o, ulu, kusursuz, güçlü ve kuvvetli kimselerin mekânıdır. Okyanus geniş ve muhtelif biçimlerdeki dalgalarıyla bir çiçeğe benzer. Nirvanaya gelince, o da, özgürlük, bilgi ve saflığın geniş ve muhtelif goncalarıyla çiçek gibidir.”

Milinda: “Peki uzayın on özelliği nedir?”

Nagasena: “Uzay/mekânda ne varoluş, ne yok oluş, ne eksilme, ne ölüm ne de yeniden zuhur vardır. Onu

kuşatmak veya hırsızların onu çalması söz konusu değildir. O hiçbir şey tarafından desteklenmez; o kuşların yoludur; ona hiçbir engelleme yoktur ve sonsuzdur. Nirvana da uzay gibidir; onda var oluş, yok oluş, ölme, dirilme veya bir süre sonra yeniden ortaya çıkma yoktur. O topyekün kuşatılamaz ve hırsızlar tarafından çalınamaz. O hiçbir şey tarafından desteklenmez. O, asil ruhların yoludur, onda hiçbir engelleyicilik yoktur. O, sonsuzdur.”

Milinda: “Her türlü arzuyu hemen gerçekleştirdiği düşünülen sihirli elmasın üç özelliği nedir?”

Nagasena: “Sihirli elmas her arzuyu gerçekleştirir, nirvana da öyledir. Sihirli elmas mutluluk verir, nirvana da öyle. Sihirli elmas ışıktaki parlar, nirvana da öyle.”

Milinda: “Kırmızı sandal ağacının üç özelliği nedir?”

Nagasena: “Kırmızı sandal ağacı zor bulunur, nirvanaya da kolay ulaşılmaz. Kırmızı sandal ağacının eşsiz bir kokusu vardır. Nirvana da öyledir. Kırmızı sandal ağacı ayırt edici oluşuyla takdir edilir. Nirvana da asil kimselerce takdir edilir.”

Milinda: “Güzel tereyağının üç niteliği nedir?”

Nagasena: “Güzel tereyağının rengi güzeldir, nirvana da fazilette güzeldir. Güzel tereyağının kokusu hoştur, nirvana da samimiyette güzeldir. Güzel tereyağının tadı güzeldir, nirvananın da tecrübesi güzeldir.”

Milinda: “Zirvelerin nirvanadaki beş niteliği nelerdir?”

Nagasena: “Nirvana dağın zirvesi kadar yüksek ve hareketsizdir; dağın zirvesine ulaşmak zordur. Arzu ve isteklerle nirvanaya ulaşılamaz; dağın zirvesinde hiçbir bitki yetişmez, nirvanada da hiçbir arzu barınmaz. Bir dağın zirvesi her türlü korku ve endişeden âzâdedir, nirvanada da korku veya endişe yoktur.”

Milinda: “Peki efendim. Evet, böyledir ve böylece kabul ettim.”¹²

VI. Budizm’de İbadet

Budizm’de ibadetin objesi Buda’dır. Buda, ilk dönemlerde mutlak aydınlanmaya kavuşmuş bir insan olarak algılanmasına karşılık, zamanla duyular dünyasının ötesinde, algılanamaz bir varlık şekline dönüşmüştür. Nitekim *dharmakaya* (hakiki-beden), *tathagatha-garbha* (özünde aydınlanma nüvesi bulunan varlık), *avalokitişvera* (gözetleyen rab), *amitabha* (sonsuz nur) veya *Buda* (aydınlanmış veya ermiş) kavramlarından her biri, âlemin ötesinde, duyularla algılanıp tanımlanamayan Buda için kullanılan kavramlardan bazılarıdır. Buda’nın kimliği konusundaki bu farklı görüşler, Budist ekollerin ibadet anlayışlarını da etkilemiştir. Bazılarınca meditasyon veya derin düşünme yegâne ibadet biçimi gibi algılanırken bazıları da dindarın günlük hayattaki her türlü eylemini ibadet saymaktadır. Başka bir deyişle ibadet, sadece zat bir varlıkla bağlantılı değildir. Zira bir Budist’in günlük yaşamındaki bütün faaliyetleri ibadet olarak sayılabilmektedir. Bununla birlikte müstakil olarak belirlenmiş ibadet zamanları ve mekânları da elbette mevcuttur. İbadet mekânlarının başında *viharalar* gelmektedir.¹³

Vihara, Budist dinî yapıları için yaygın olarak kullanılan isimlerden biridir ve manastır, tapınak veya türbe şeklinde tercüme edilebilir. Bu ifade Theravada geleneğine ait bir terim olmakla birlikte bütün Budist ekollerce kullanılır. Tibetliler ise bunun yerine “ayrı yer” anlamına gelen *gompa* terimini tercih ederler. Viharalar genelde yerleşke veya külliye şeklinde inşa edilmiş yapılardır ve içerisinde bir kimsenin günlük bütün ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik imkânlar mevcuttur. Bir viharada şu bölümler yer alır.

1. Genel İbadet Salonu: Buda heykelinin yer aldığı ana bölümdür. Kutsiyeti dolayısıyla Buda heykeli odadaki her şeyden yukarıda yer alır. Onun hemen önünde sandalyeler ve *sangha* üyelerinin *puja* esnasında oturmaları için hazırlanmış özel bir platform vardır. Salonların düzenlemesi hem sembolik hem de işlevseldir. Budistler burada, giriş kapısının tam karşısına yerleştirilmiş Buda heykelinden ilham alarak keşişlerce okunan ilâhileri dinlerler. Salonda fazla eşya bulundurulmaz, fakat ibadet esnasında cemaatin rahat oturabilmesi için özel yastık ve minderlerin bulunmasına izin verilir. Buda heykelinin yanındaki duvarlarda onun hayatından kesitler içeren resimler, minyatürler veya onu hatırlatan eşyalar vardır. Mahayana ekolüne ait manastırlarda ise, Buda'nın Amitabha ve Avalokiteşvara gibi farklı tezahürleri yer alır. Manastırların duvarlarında Buda resimlerinin yanı sıra çeşitli ziyaret yerleri, tarihî stupalar ve meşhur meditasyon ustalarının resimleri de görülür. Tibet'teki salonlarda ise, bütün bunlara ilâveten meditasyon esnasında yardımcı olacağı kabul edilen ve "thangka" diye adlandırılan duvar tabloları bulunur. Böylece ibadet eden her Budist, dinî bir görevi ifa etmenin yanında Budizm tarihi hakkında da bilgilenmiş olur.

Viharalar çok renkli yapılardır; tezyinat ve çevre düzenlemesi konusunda hiçbir fedakârlıktan kaçınılmaz. Budistler tapmağa gelirken Buda için özenle hazırlanmış çiçekler getirirler. Mahayana anlayışının hâkim olduğu bölgelerde daha ziyade mânevî temizliğin sembolü olan lotus çiçeğine rağbet ediliyor olsa da, tapmağa her türlü çiçek getirilebilir. Tapınaklarda ibadet öncesinde zaman zaman mumlar veya geleneksel bitki yağı ya da özel olarak hazırlanmış tereyağı lambalarıyla ışık

takdimi yapılır. Ayrıca, ibadet salonunun hoş kokması için çeşitli tütüsler yakılır. Mahayana Budistleri çiçek, tütüsü ve ışık takdimine ayrıca yiyecek, içecek, müzik ve çeşitli hediye takdimleri de ilâve ederler.

2. Meditasyon Odası: Ana salona göre daha az bilinen bir mekândır ve viharadaki herhangi bir oda bu amaçla kullanılabilir. Eğer meditasyon için özel bir oda tahsis edilirse bu sayede fizikî atmosferin meditasyona daha uygun hale geleceği varsayılır. Odada zihnin üzerine yoğunlaşacağı bir nokta veya duvar tablosu yer alabilir. Ayrıca burada meditasyonu yönetecek üstat için hazırlanmış ayrı bir sandalye veya minderlerle kaplanmış ayrı bir platform da bulunabilir. Sâlikler genelde platformun önünde, üstadın karşısında oturarak meditasyon yaparlar. Zen Budizm’de ise, genelde yüksekçe bir platformda yüz yüze oturarak yapılan meditasyon tercih edilir.

3. Misafirhane: Genelde keşişlerin konaklaması için yapılan bu bölüm, Budizm’deki dinî amaçlı hemen her yapının ayrılmaz bir parçasıdır. Burası keşişlerin günlük ihtiyaçlarını giderdikleri bölümdür. Misafirhaneler çok tezyinatlı olmayan basit tarzda inşa edilmiş yapılardır; buralarda ayrıca hizmetçiler bulunmaz ve bütün işler bizzat keşişler tarafından yapılır. Misafirhaneleri temizleme, yıkama veya diğerlerine hizmet etmenin mânevî olgunluğa erişmede önemli olduğu kabul edilir.

4. Kutsal Emanetler Binası: Sanskritçe *stupa* denilen bu yapıya Sri Lanka’da “dagoba”, Uzakdoğu’da “pagoda”, Tibet’te ise “chorten” ve “caitya” gibi değişik isimler verilir. Çok farklı şekillerde bina edilseler bile, temelde konik kubbeleri ve abartılı iç ve dış süslemeleriyle Budist mimarinin özgün niteliklerini yansıtır.

Başlangıçta sadece Buda'nın yakılan cesedinden arta kalanların saklandığı yerler sayılan stupalar zaman içerisinde kral veya büyük mânevî liderlerin yakılan cesetlerinden arta kalan kalıntıların saklandığı yerler haline gelmiş olsalar da bugün hâlâ pek çok Budist için ilk anlamlarını korumaktadırlar. Oldukça yaygın başka bir rivayete göre, Buda'nın kutsal kalıntıları önce sekiz stupaya dağıtılmış, Asoka zamanında ise bu bakiyeler inşa edilen binlerce (yaygın rivayete göre 84.000) yeni stupaya taksim edilmiştir. Bundan dolayı her stupa az da olsa mukaddes emanete sahip bir mekân olarak algılanır.

5. Özel Olarak Düzenlenmiş Avlu: Her viharada genişçe bir avlu ve avluda da mutlaka kutsal bodhi ağacı vardır. Bu ağaçlar, genelde Bodh Gaya'daki tarihî ağacın tohumlarından veya dallarından üretilir. Yine avlularda keşişlere hayat çarkının sürekli dönüşünü hatırlatması için, yaprağını döken başka ağaçlara da yer verilir. Birçok viharada hem estetik kaygılar hem de içerisinde Budizm'in diğer bir sembolü haline gelen nilüfer çiçeği yetiştirmek için özel havuzlar da yer almaktadır. Havuzdaki lotuslar Budalar veya boddhisatvalara benzetilir. Çünkü bu nilüferler, tıpkı yüce ruhların insanların acı ve elem içinde kıvrandıkları samsara okyanusunda nirvanaya ulaşarak mutluluğu yakalamaları gibi, her yaprağın çürüyüp kokuştugu bir ortamda hayat bulur ve bakanlar için neşe ve sevinç kaynağı olurlar. Başka bir deyişle, nilüfer çiçeğinin temizliği ve saflığı Budist din adamlarının durumuna benzetilir.¹⁴

Budistler Tapınağa Ne Zaman Gider?

Tapınaklarda yaşayan keşişler, Buda heykelinin yer aldığı ana salonu ve meditasyon odasını kutsal metinleri okumak, ibadet/dua etmek ve meditasyon için

kullanabilirler. Sıradan halk, istediği zaman tapınağa gidebilir, bunun için özel bir gün veya zaman sözü konusu değildir. Her gün vihara ve tapmalara giden Budistler olmakla birlikte çoğunluk buralara ayda iki defa, yani *uposatha* denilen hilâl ve dolunay günlerinde gider. Ayrıca Budizm’de cemaatle ibadete veya meditasyona katılmak da zorunlu değildir. Muhtemelen böyle bir anlayışın sonucu olarak, neredeyse her Budist aile, evinin bir odasını meditasyon veya ibadet odası şeklinde tanzim eder. Aileler dinî sorumluluklarını genelde evlerindeki bu alanlarda yalnız başlarına yerine getirir ve sadece yıllık bayramlarda bir veya iki defa viharaya veya manastıra gider.¹⁵

Budistlerin Tapınak İbadetleri

Budistler, tapınaklara veya diğer kutsal mekânlara girerken her şeyden önce ayakkabılarını çıkararak saygılarını gösterirler. Bilindiği gibi bu gelenek sadece Hindistan’da değil, diğer kültürlerde, hatta Batı’daki bazı tapınaklarda da vardır. Tapınağa girince önce Buda heykeli selâmlanır ve sonra tapınağın bir köşesine çekilerek meditasyon yapılır. Eller göğüsler seviyesinde birleştirilerek secdeye gidilir ve uzun müddet secde pozisyonunda kalınır. Bu hareket genelde Buda, Dharma ve Samgha adına en az üç defa tekrar edilir. Bodh Gaya’yı ziyaret edenler ise, aynı hareketi defalarca tekrar ederler.¹⁶

Takdimeler ve Dualar

Buda için özenle hazırlanmış çiçekler, kâseler içindeki rengârenk mumlar ve farklı kokular saçan tütsü çubukları Theravada geleneğinin en temel sunum maddeleridir. Mahayana Budistleri’nin de “puja” adını verdikleri yedi aşamalı bir ibadetleri vardır. Burada

hamd, değişik takdimeler sunma ve ibadet bir aradadır. Bu ayrıntılı ibadet şu aşamalardan oluşur:

1. Secde: Tapınakta bir heykel veya ikon şeklinde temsil edilen Buda veya *boddhisatvaya* kendini teslim etmek ve saygı göstermek için yapılan davranışlar bütünüdür.

2. Takdimeler Sunmak: Çiçek, ışık, tütsü, hediyelik eşya, yiyecek, içecek ve müzikten oluşan yedi parçanın tapındaki heykele sunulması işlemidir. Bunlar bazan bir kâseye konularak takdim edilir.

3. Günah İtirafı: Kişinin yaptığı veya aklından geçirdiği kötü fiilleri ve düşünceleri itiraf etmesi ve sonrasında Buda veya boddhisatvadan geleceğe yönelik olarak yardım istemesidir.

4. Sevinç Gösterisi: İtiraf sayesinde ortaya çıkan ve insanın haz aldığı bir durumdur. Bu, Buda ve boddhisatva sayesinde kötülükten uzaklaşmanın ve iyiliğin farkına varmanın bir göstergesi sayılır.

5. Niyaz Etme: Dharma çarkının ebediyen dönmesi için Buda ve boddhisatvalardan yardım dilemek anlamına gelir.

6. Buda ve Boddhisatvaların Dünyada Aktif Kalmalarını İsteme: Mahayanistler bunu sadece kendileri için değil, bütün varlıklar adına talep ettiklerini söyleyerek Theravada geleneginden farklı düşündüklerini göstermek isterler.

7. Hediye vermek: Puja esnasında ziyaretçilerden elde edilen sunuların/hediyelerin hepsi bütün varlıkların iyiliğine adanır. Böylece hem halk arasında bir paylaşım sağlanmış hem de dinî vecîbenin gurur ve bencillik için yapılmadığı gösterilmiş olur.¹⁷

Toplu Olarak İbadet

Budizm'de topluca icra edilen zorunlu bir ibadetin olduğu söylenemez. Keşişler dinî ibadetlerini genelde tapınaklarda veya manastırlardaki salonlarda icra ederken, diğer Budistler dinî sorumluluklarını, müsait oldukları zaman evlerinde veya tapınaklarda yerine getirirler. Dualar çoğunlukla kutsal metinlerin orijinal dili Palice ile yapıldığından birçok katılımcının yapılan duaları anladığını veya ona iştirak ettiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte son yıllarda çok sayıda Budist'in Pali dilini öğrenme arzusunda olduğu dikkat çekmektedir.

Yıllık Bayramlar (Festivaller)

Budist ibadet takvimi de diğer pek çok dinde olduğu gibi ay takvimine göre belirlenir. Buna göre her ayın birinci (hilâl) ve on beşinci (dolunay) günleri *uposatha* günüdür. *Uposatha* "ziyaret etmek" mânasına gelir. Bu günlerde Budistler viharalarda oruç tutan, dua eden ve meditasyon yapan keşişlere katılır. Ayrıca hilâl ve dolunayı takip eden sekizinci günler de -*uposatha* günleri kadar olmasa bile- kutsal günler arasında sayılır ve özellikle ruhbanların bu günlerde diğer iki gün gibi oruç tutmaları tavsiye edilir.

Dinî bayramlara ait kutlamalar ve bugünlere atfedilen önem, değişik ekollere mensup Budist ülkelerde farklılıklar gösterir. Bu farklılığın derecesi hakkında bilgi vermek amacıyla Theravada geleneğini takip eden Birmanya ile Mahayana geleneğine mensup Japon Budistleri'ne ait bayramlar aşağıda çizelge şeklinde verilmiştir.

Dinî bayramlar, din adamları ile sıradan halkın bir araya geldiği müstesna günlerdir. Bu sebeple din

adamları tapınaklara gelen insanlara dinî ibadetlerin eksiksiz yerine getirilmesi konusunda yardımcı olurken, insanlar da onların ve dinî yapıların yıllık maddî ihtiyaçlarını karşılamaya gayret sarfederler. İnsanlar buralara gelirken çeşitli yiyeceklerin yanı sıra tabak çanak, çeşitli elbiseler ve şemsiye gibi eşyaları da hediye olarak getirirler. Ruhbanların maddî ihtiyaçlarının önemli bir kısmı bu şekilde karşılanır.¹⁸

Budist Dinî Bayramları

Birmanya (Hinayana)

Japonya (Mahayana)

Nisan	Yeni yıl festivali; gûnahtan arınma töreni, hayır işlerine yönelme.	Çiçek festivali Buda'nın doğumu
Mayıs	Wesak festivali; Buda'nın doğum, aydınlanma ve ölümünü temsil eder.	
Temmuz	Yağmur sezonunun başlamasıyla Vassa denilen züht dönemi başlar.	Ölülerin ruhlarını saygıyla anma töreni
Eylül		Sonbahar paylaşım festivali
Ekim	Yağmur sezonunun bitişi ile züht döneminin sonuna gelinir ve ışıklar bayramı kutlanır.	
Aralık		Buda'nın aydınlanmaya ulaşması
Ocak		Yeni yıl festivali
Şubat		Buda'nın nirvanaya ulaşması
Mart		İlkbahar paylaşım festivali

Evde Günlük İbadetler

Evde ibadet, daha ziyade bireysel yaşam tarzını tercih eden Budistler için geçerlidir. Evde ibadet edebilmek için mutlaka bir Buda heykelinin bulunması gerekir. Buda heykeli için evlerde çoğunlukla ayrı bir oda, raf veya niş tahsis edilir. Burası tapınaklarda bulunan platformların basit bir şeklidir. Buda heykeli bir süs eşyası olmadığı için odada en üst rafa, çok katlı evlerde ise en üst kattaki odaya konur. Dua için en uygun zaman, sessizliğin hâkim olduğu günün erken saatleridir. Fakat Budistler için günlük ibadet sadece bu zaman ve mekânlarda yapılanlarla sınırlı değildir. Onlar her sabah uyanınca, “Dilerim ki bütün varlıklar cehaletten kurtulur”, elbise giyerken de “Dilerim ki bütün varlıklar ahlâk elbisesini giyer” anlamlarına gelen mantraları veya duaları defalarca tekrar ederler. Aynı şekilde yemeğe başlamadan önce, yeni bir eve taşınınca veya benzeri başka durumlarda söylenmesi gereken sözler ve okunması gereken daha pek çok dua ve mantra söz konusudur. Anlaşıldığı üzere, bir Budist için günlük yaşamının her anında akliselimle davranmak ve serinkanlı olmak da bir çeşit ibadettir.¹⁹

Dua Tespihleri ve Tekerlekleri

Budistler dua ederken dua tekerlekleri veya tespihleri kullanırlar. *Çakra* denilen tekerlekler *dharma* ve *samsara* çarklarının dönüşlerini sembolize eder, dua tespihlerine ise *mala* adı verilir. Bunlar Hindu ve Sihler’in tespihleri gibi 108 taneden oluşur. Sayının 108 olma sebebi, Budizm öncesi dönemlere, hatta antik Hint astrolojisine dayanır. Tespihler odun veya kemik gibi herhangi bir materyalden yapılabilir. Ancak *bodhi* ve sandal ağaçlarından yapılan tespihler ayrı bir önemi haizdir. Bilhassa Bodh Gaya’yı ziyaret eden bütün

Budistler için bodhi ağacından yapılmış tespihler en değerli hediyelerdir.

Dua tespihleri sayesinde yapılan secdelerin ve okunan mantraların sayısı karıştırılmaz. Okunan mantralar, kişinin düşüncesini bir noktaya, özellikle ibadet objesine yoğunlaştırmasını sağlar. Bazı Budistler, yüz sekiz taneli tespihlerin büyük olması, çok ses çıkarması ve secde esnasında elde tutulmasının zorluğu gibi sebeplerden ötürü yirmi yedi taneli *malaları* tercih eder.

Özellikle Tibet Budizmi'nde kullanılan dua tekerlekleri, "dharma çarkını döndürme" vasıtalarından biridir. Bu tekerleklerin iç ve dış kısımlarında "Om mani padme hum" (Nilüferdeki mücevhere selâm olsun) mantrası yazılıdır. Tibetliler bu mantrayı günlük hayatta karşılaştıkları hemen her durumda meselâ mezarlıkların yanından geçerken, bir cenaze gördüklerinde veya hasta ziyaretlerinde okurlar.²⁰

Meditasyon

Meditasyon, Hint dinî hayatının en önemli unsurlarındandır ve bu bölgede ortaya çıkan bütün dinler için ortak bir öğedir. Tıpkı diğerleri gibi Budist meditasyonun amacı da bireyi öncelikle zihinsel sükûnete kavuşturmaktır. Böylelikle zihni rahatsız eden her şey ortadan kaldırılmış olur. Meditasyon denilince akla ilk olarak sakin bir yer gelir, fakat kalabalık içerisinde veya yoğun trafikte de meditasyon mümkündür. Rahat oturma becerisi kazanma, nefesi kontrol etme uygulamaları ve dış dünyaya karşı duyarsızlaşma gibi egzersizlerin amacı da aslında meditasyona hazırlıktır. Çünkü eğitilmemiş zihin sürekli daldan dala atlayan maymunlar gibidir. Onlar da durmadan konudan konuya atlar durur; bir türlü sonu gelmeyen arzular,

nefretler ve hayaller zihni her zaman meşgul eder. Zihin zaman zaman bunların farkına varsa ve bu durumdan rahatsızlık duysa bile, böyle bir halde arzu edilen nihaî amaca ulaşmak mümkün değildir. Ancak bu konuda rahatsızlık duyulmaya başlanması bireyin iyi yolda olduğunun göstergesidir. Yapılan her şeyi bilinçli yapmak ve etrafta olup bitenlerin farkında olmak bu sebeple salt meditasyon tecrübesinin alt basamakları kabul edilir.

Zihinsel dinginliğe ulaşma, sadece dünyevî kaygı ve sıkıntıların sona ermesi ve bireyin sürekli haz ve mutluluk halini yakalaması değil, gerçekte acı ile hazzın, sevinç ile mutluluğun bir ve aynı olduğunun farkına varmasıdır. Bu durum, insanı nirvanaya yaklaştırır. Sonuçta ise dünyadan el etek çekme değil dünyada faydalı olacak bir sakinliğe ulaşma söz konusudur. İki çeşit meditasyon vardır:

1. Samadhi (sakinleşme, sükûnete ulaşma): Sürekli zihinsel konsantrasyonu ve süje-obje ayırımının tamamen ortadan kalktığı mutlak kilitlenmişlik halini ifade eder.

2. Vipassana (her şeyin iç yüzünü kavrama): Konsantre olma, her şeyin iç yüzünü görme ve eşyaların gerçek mahiyetini kavrama yeteneğini arttırır. Nihaî amaç ise, bütün varlıklar için samsaranın ortaya çıkardığı memnuniyetsizlikleri bertaraf etme ve herkesin nirvanaya ulaşmasını sağlamadır.²¹

Budizm'de Kutsal Mekânları Ziyaret

Bütün dinî geleneklerde olduğu gibi Budizm'de de birtakım kutsal mekânlar vardır. Fakat zorunlu dinî ibadetler arasında İslâmiyet'teki gibi bir hac ibadeti yoktur. Budistler için bu kutsal mekânları ziyaret

etmek isteğe bağı nâfile ibadetlerdir. Bununla birlikte ünlü bir guruyu veya öğretmeni ziyaret etmek, çok uzaktaki kutsal bir mekâna gitmekten daha hayırlı bir iş tir. Mecburi olmasa da kutsal mekânları ziyaret etmek, buraları mesken edinmiş keşiş ve keşişelere yardım etmek çok iyi bir davranış sayılır. Budizm'deki başlıca ziyaret yerleri Buda'nın hayat hikâyesine göre belirlenmiştir. Buna göre onun doğduğu, aydınlanmaya ulaştığı, ilk vaazını verdiği ve öldüğü yerler olan Lumbini, Bodh Gaya, Sarnath ve Kushinagar başlıca kutsal mekânlardır.

Lumbini: Buda'nın doğduğu yerdir ve günümüzde Nepal sınırları içerisinde, Hindistan'a yakın bir bölgede yer alır. Buraya m.ö. III. yüzyılda İmparator Asoka tarafından bir sütun diktirilmiş ve üzerine "Buda burada doğdu" yazılmıştır. Ayrıca yine burada sonradan Budizm'in değişik ekollerince tapınaklar inşa edilmiştir. Bu tapınaklarda çeşitli geleneklere bağı keşişler hizmet vermektedir. Burayı ziyaret eden Budistler de keşişlerin icra ettiği dualara eşlik eder ve onların önderliğinde meditasyon yaparlar. Ayrıca Buda'nın ayak izlerini takip etmek suretiyle tapınakları tavaf ederler.

Bodh Gaya: Buda'nın tahminen otuz beş yaşlarında iken aydınlanmaya kavuştuğu yerdir. Günümüzde Budistler tarafından en sık ziyaret edilen bu mekân, Hindistan'ın Bihâr eyaletindeki Gaya şehrine 15 km. mesafededir. Buda'nın altında aydınlanmaya ulaştığı kabul edilen bodhi ağacı da hâlâ ayakta dır. Bu ağacın hemen yanına m.ö. III veya II. yüzyılda 59 m. yüksekliğinde Mahabodhi (büyük aydınlanma) tapınağı inşa edilmiştir. Dünyanın her tarafından gelen Budistler burayı ziyaret ederek bodhi ağacını ve Mahabodhi tapınağını tavaf eder, secdeye kapanırlar. Ayrıca bodhi

ağacı altında meditasyon yapıp tapınak merkezindeki Buda heykelini çiçeklerle donatırlar. Akşamları yine tapınağı ziyaret ederler. Bodh Gaya'yı ziyaret eden Budistler yeniden doğduklarına yani geçmiş günahlarının affedildiğine ve Buda'nın inâyetini kazandıklarına inanırlar. Buraya gelenler en az bir iki ay burada kalmaya gayret ederler, bilhassa yaşlılar son nefeslerini burada vermeyi arzularlar. Bugün Bodh Gaya'da değişik ülkelere ait pek çok tapmak, ziyaretçiler için misafirhaneler ve turistler için de oteller vardır. Burası Hindistan'ın Agra ve Benâres kadar önemli bir dinî turizm merkezidir.

Sarnath: Buda'nın aydınlanmaya ulaştıktan sonra beş müridine ilk vaazını verdiği yerdir. Uttar Pradeş eyaletinde Benâres şehrinin 10 km. kuzeyinde yer alır. Burada Buda'nın ilk vaazını verdiği merkez vihara olan Mulaganghakati dışında değişik ülkelere ait onlarca tapınak mevcuttur. Budistler toplu halde bu tapınağı ve mensup oldukları ülkelerin tapınaklarını ziyaret ederek keşişlerin önderliğinde çeşitli ibadetlere iştirak ederler. Ayrıca rehber keşişler tarafından Budizm tarihi ve Sarnath'ın dinî önemi hakkında bilgilendirilirler. Burada, dinî ve tarihî önemiyle geyiklerin koruma altına alındığı bir de hayvanat bahçesi vardır. Sarnath, dünyanın değişik yerlerinden gelen Budistler'in yanı sıra, Hindu hac merkezi Benâres'e olan yakınlığından dolayı birçok yerli ve yabancı turistin de ziyaret ettiği bir yer haline dönüşmüştür.

Kushinagar: Uttar Pradeş eyaletinde Kasia şehri yakınlarında bulunan ve Buda'nın öldüğü kabul edilen yerdir. Burada Buda'nın nirvanaya ulaşması anısına inşa edilmiş bir tapınağın yanı sıra farklı geleneklere ait manastırlar da vardır.

Günümüzde dünyanın dört bir yanındaki Budistler için bu kutsal mekânları kapsayan paket turlar düzenlenmektedir. Bu organizasyona katılan bir Budist, Buda'nın ayak izlerini takip ettiğine ve böylelikle hac ibadetini yerine getirdiğine inanır. Keşişler de bu gezilere rehberlik ederek katılımcıları Buda, Dharma ve Sangha hakkında bilgilendirirler. Bu seyahatlere Budistler kadar diğer dinlere mensup insanlar da iştirak etmektedir. Bundan ötürü bu bölgeler, günümüzde sadece Budistler'in değil, farklı dinî geleneklere mensup insanların da ziyaret ettiği turistik mekânlar haline gelmiştir.

VII. Başlıca Budist Mezhepleri

Budizm'de Hinayana ve Mahayana olmak üzere iki temel mezhepten söz edilebilir. Bunların ilk ne zaman ortaya çıktıkları belli değildir. Ancak milâdın ilk yıllarında var oldukları bilinmektedir. "Güney Budizm'i" denilen Hinayana mezhebi Sri Lanka, Birmanya, Tayland, Vietnam ve Laos gibi Güneydoğu Asya ülkelerinde yayılmış ve günümüze kadar gelmiştir. Temelde bireysel kurtuluşu savundukları için Mahayanistler tarafından "Hinayana" denilen bu ekol mensupları, kendilerini "atalarının öğretilerine sadık kalanlar" anlamında "Theravada" diye isimlendirir ve Buda'nın öğretilerine en sadık kalanların kendileri olduğunu iddia ederler.

Tibet, Çin, Japonya ve Kore gibi ülkelerde varlığını sürdüren Mahayana ekolü ise, "Kuzey Budizm'i" diye bilinir. Hinayana mezhebinin aksine kendi içinde daha fazla çeşitliliğe sahiptir. Bünyesinde Lamaizm, Çin Budizmi ve Zen Budizmi gibi birbirinden oldukça farklı anlayışları barındırır. Öyle ki Tibet Budizmi'nde dünyadan el etek çekmek en önemli dindarlık kriteri kabul edilirken, XII. asırdan sonra rahip Nichiren'in görüşleri etrafında

oluşmaya başlayan Japon Budizmi'nde, başka insanların refahı ve mutluluğu için çalışmak en önemli dinî ibadet sayılır. Bu düşünce veya inanın Japon kalkınmasının temel dinamiklerinden biri olduğu ileri sürülür. Dahası Mahayana mezhebi yayıldığı bölgelerin yerel kültürlerine kolayca adapte olmasıyla da dikkat çeker.²²

A. Hinayana ve Mahayana Arasındaki Benzerlikler

1. Dinin amacı, eşyanın özüne dair yanılgının giderilerek mutlak aydınlanmanın elde edilmesi, bireyin acı ve elemenden kurtulup sonsuz ve mutlak âleme girişinin temin edilmesidir.

2. Âlemin bir başlangıcı ve sonu yoktur. Ayrıca bir yaratıcıdan da söz edilmez. Her şey nedensellik/bağımlı varoluş yasası çerçevesinde oluşur ve yok olur, yani varoluş geçici ve görecelidir.

3. “Ben, ego, ruh” veya “atman” olarak isimlendirilen ve eşyanın özünü oluşturan sabit bir cevher yoktur.

4. Nedensellik/bağımlı varoluş yasası, sadece ahlâk alanında değil, fizikî âlemde de geçerlidir. Dünyadaki her varoluş böyle bir yasanın varlığını açıkça ortaya koyar.

5. Eşyanın hakikatine dair yanılgı/bilgisizlik, evrensel acı ve ıstırabın temel sebebidir. Buda'nın önerdiği sekiz dilimli yol ve diğer ahlâkî kurallar bireyin mâruz kaldığı acı ve ıstırabı giderir.²³

B. Hinayana ve Mahayana Arasındaki Farklar

1. Bağımlı Varoluş Yasası

Hem topyekün varoluşun hem de bireysel varoluşların sebebi kabul edilen on iki basamaklı “bağımlı varoluş

yasası” Budizm’de iki açıdan önemlidir. Birincisi, fenomenler âleminin geçici ve göreceli doğası onun sayesinde açıkça ortaya çıkar. İkincisi; doğum, ölüm, yaşlılık, hastalık gibi fenomenler dünyasına ait bütün sıkıntıların belirli şartlara bağlı olarak meydana geldiğini ve bu şartların ortadan kalkmasıyla dünyevî sıkıntıların da sona ereceğini ifade eder.

Hinayana ekolüne göre bağımlı varoluş yasası, eşyayı oluşturan atomların (*dharmalar*) ortaya çıkmalarını ve yok olmalarını düzenleyen bir çeşit nedensellik yasası olarak algılanır. Mahayanistler’e göre ise bu, 2500 yıl önce dile getirilmiş bir çeşit izâfiyet teorisidir; yani eşyanın ve onu oluşturan temel unsurların (*dharmalar*) varoluşu gerçek ve sabit değil, bilakis, geçici ve görecelidir.²⁴

2. Nirvana Anlayışı

Nirvananın ifade edilemezliği, ancak duysal arzuların topyekün yok edilmesiyle yaşanabilecek bireysel bir hal olduğu, sürekli bir sükûnet ve huzur temin ettiği konusunda Hinayana ve Mahayana ekolleri hemfikirdir. Ayrıca bu halin tanımlanması hususunda da benzer tarifler ve çabalar dikkat çekmektedir. Meselâ, nirvananın ölümsüzlük, değişmezlik, yok olmazlık, doğum, ölüm ve yeniden doğuş döngüsünden ezelî olarak kurtuluş, en son gaye, serin ve sakin mağara, karşı sahil, kutsal şehir, sığınak veya fırtınalı denizdeki sakin ada gibi tanımlamaları her iki ekolde de aynıdır.²⁵ Başka bir deyişle, hem *Pali Kanon*’da hem de Mahayana’ya ait metinlerde nirvananın, bireysel arzuların sona ermesi veya aşkın bir hikmet ve barış şeklinde tanımlanması söz konusudur.

Bununla birlikte Hinayanistler, nirvananın sonsuz, elde edilebilir ve samsara halinin karşıtı bir durum

olduğu konusunda ısrarcı davranırken, özellikle Madhyamika, nirvana halinin tahmin edilemeyeceğini, onun sonradan elde edilen bir hal olmadığını ve en önemlisi nirvana ile samsara arasında bir farklılık bulunmadığını savunur. Onlara göre *nirvana* bilincin berraklaşması, nefsin *dharma-kayanın* iradesine mutlak teslimiyeti, egoizm kaybolup bireyin dış dünyaya karşı sevgi ve merhametle dolması veya bireyin mutlaklaşmasıdır.²⁶

3. İdeal İnsan ve Özellikleri

Hinayanistler'e göre ideal kişi *arhat*; Mahayanistler'e göre *bodhisattva*dır. Başka bir ifadeyle, birincilere göre nihaî amaç bireysel aydınlanma iken, ikincilere göre evrensel kurtuluştur. Sözlük anlamı itibariyle "değerli" veya "bütün düşmanlarını (şehvet, nefret, aşırı dünya tutkusu gibi) yenmiş kahraman" olan *arhat*, "nihaî kurtuluşa ulaşmış kutsal kişi" demektir. *Bodhisattva* ise, mutlak aydınlanmaya erişmişken veya buna ramak kala, kendini diğer insanların kurtuluşuna adanmış kişiyi ifade eder. *Bodhisattva* potansiyel Buda'dır. *Dharma-kaya* bilincinin beşeriyetteki tezahürüdür.

Bu farklılık, zaman zaman "Hinayanistler'in amacı nirvanaya ulaşmak, Mahayanistler'ininki ise mutlak hikmet ve evrensel sevgiyi ifade eden "budalık" derecesine kavuşmaktır" şeklinde de ifade edilir.²⁷

4. Nirvanaya Ulaşma Vasıtaları

Hinayanistler, bireyin "ruh" veya "nefis" (*pudgala*) denen bir "ben"e (*personalite*) sahip olmadığını idrak etmesiyle nihaî kurtuluşa ulaşabileceğine inanırlar. Buna karşılık Mahayanistler, nihaî kurtuluşun sadece *pudgalanın* değil, onu oluşturan unsurların (*dharmalar*) da sabit bir cevher olmadıklarının idrak edilmesiyle gerçekleşebileceğini iddia ederler.²⁸

5. Nirvana Yolundaki Engeller

Hinayanistler'e göre şehvet, nefret, aç gözlülük ve hırs gibi arzular hakikati örttüğü için kişi nirvanaya ulaşamaz. Bunlardan kaynaklanan her türlü eylem de nirvana yolunda bir engeldir. Eşyanın ve benin gerçek olmadığı, geçici ve anlık olduğu idrak edilince, dünyaya karşı bütün arzular sona erer, hakikati örten perdeler kaybolur ve nirvana gerçekleşir.

Mahayanistler'e göre ise, hakikati örten sadece arzular değil, onun yapısına dair bilgisizliktir. Çünkü insanın ona karşı tavrı ve arzuları bundan kaynaklanır. Eğer kişi nirvanayı istiyorsa sadece dünyevî arzulardan değil, aynı zamanda onun mahiyetiyle ilgili cehâletten de kurtulmalıdır.²⁹

6. Dharma Anlayışı

Hinayanistler'e göre, eşyayı oluşturan en küçük parça atomlar veya onun daha küçük parçaları denilebilecek *dharmalardır*. Âlem ve içindekiler, en küçük ve en temel gerçeklik kabul edilen dharma atomlarının sürekli akışıyla oluşmuştur. Mahayanistler'e göre ise, bunların varlığı gerçek değil muhayyeldir, zihinsel bir kurgudur. Çünkü eşya *sunyadır*, gerçekliği yoktur.

7. Buda Anlayışı

Buda'nın "rupa-kaya" adı verilen tarihsel bedeninin gerçek Buda olmadığı konusunda her iki mezhep de hemfikirdir. Ayrıca onun yoga sayesinde elde ettiği ve böylece dünyevî kısıtlamalardan uzak kaldığı, istediği her yerde ve zamanda görünebildiği *nirmala-kaya* (şeffaf/ruhanî bedeni) konusunda da fikir ayrılığına rastlanmaz. Tartışmalar gerçek Buda kabul edilen *dharma-kayanın* mahiyetiyle ilgilidir.

Hinayanistler'e göre *dharma-kaya*, Buda'ya dair bütün özelliklerin toplamıdır. Dolayısıyla "Buda'ya sığınırım" diyen kimse de tarihin belli bir döneminde yaşamış ve ölüp gitmiş Gautama Buddha'ya değil, *dharma-kaya Buda*'ya sığınmış olur. Mahayana ekolünde ise, Buda formunda tecelli eden bizâtihi Tanrı'dır. İnsanlara karşı sevgi ve merhametinden ötürü zaman zaman farklı biçimlerde tecelli etse bile *dharma-kaya* onun aslı ve değişmez tabiatını ifade eder. O, insanlık tarihine müdahaleye karar verdiğinde önce *nirmala-kayaya* (şeffaf/ruhanî bir forma) daha sonra *rupa-kaya*, yani gerçek dünyevî bir varlık formuna girer. Başka bir ifadeyle, Gautama Buddha, *dharma-kayanın* yeryüzündeki yüzlerce tezahüründen biridir. O ne ilk ne de sondur; geçmişte pek çok Buda olduğu gibi gelecekte de olacaktır.³⁰

8. Genel Din ve Dünya Görüşü

Hinayanistler Buda'nın beşerî yönüne önem verirler ve genelde rasyonalist bir dünya görüşüne sahiptirler. Onların temel amacı, Buda'nın açıkladığı sekiz dilimli yolu eksiksiz izleyip nihai kurtuluşa ulaşmaktır. Nihai kurtuluş, öncelikle dünyevî sıkıntılardan kurtuluşu ifade eder. Buna karşılık Mahayanistler, Buda'yı her türlü varoluşun kaynağı, ilâhî sevgi veya mutlak gerçeklik olarak görür ve Hristiyanlık'taki enkarnasyon veya Hinduizm'deki *avatara* anlayışlarına benzer tarzda, onun insanlara olan düşkünlüğünden ötürü yeryüzüne indiğini düşünürler. Mahayana ekolünün ibadet anlayışları ve ibadet biçimleri de doğal olarak farklılaşmıştır. Çünkü onlara göre Buda, sadece kurtuluş yolunu gösteren bir rehber değil, bir bakıma ibadetin kendine yöneldiği, samimi insanlara her konuda yardım etmeye hazır bir Tanrı'dır. Dahası o, hem Avalokitesvara, hem Amitabha hem de Maitreya'dır.³¹

C. Zen/Ch'an Budizmi

Zen; kökeni Hint düşüncesine ve Mahayana Budizmi'ne dayanan ve derin tefekkürle (*dhyana*) hemen veya aşamalı olarak ruhsal aydınlanmayı temel gaye edinen Budist anlayışın Japonya'daki adıdır. Rivayete göre 500 yıllarında Bodhidharma isimli bir keşiş sayesinde Hindistan'dan Çin'e geçen ve başta Taoizm olmak üzere çeşitli yerel inanç ve uygulamalardan etkilenen bu anlayış Çin'de *ch'an* olarak bilinir. Tang hânedanlığının ilk dönemlerinde (milâdî VI. asrın başlarında) Çin'de önemli Budist okullar arasına giren *ch'an*, buradan Kore, Vietnam ve Japonya'ya yayılmıştır. XX. yüzyılda Batı'da tanınmaya başlayan bu ekol, İngilizce ve diğer Batı dillerine "Zen" ya da "Zen Budizm" ismiyle geçmiştir.

Zen Budizmi tıpkı diğer Mahayana ekolleri gibi, bütün herkesin tanrısal bir öze (Buda-doğasına) sahip bulunduğunu ve yapılması gerekenin bu hakikati kavramak olduğunu vurgular. Yaygın ifadeyle bu düşünce, "Nasıl buz özünde su ise insanlar da gerçekte Buda'dır" şeklinde ifade edilir. Zen uygulamasının amacı, derin düşünme ve çeşitli bedensel teknikler yoluyla herkesin bu gerçeği görmesine yardımcı olmaktır. Nitekim bir dörtlükte Zen düşüncesi "kutsal metinler dışında, kelime ve hecelere dayanmayan özel bir yol" olarak tanımlanır. Yine bu yolun doğrudan doğruya insanın gönlüne hitap etmek suretiyle bireyin kendi özünü kavramasını ve aydınlanmaya kavuşmasını hedeflediği ifade edilir."³² Kısacası Zen'de, kutsal metinlere ve metafizik konulara dair konuşmalara bel bağlanmaz. Çünkü bütün bunlar uygulayıcıyı, hâricî olaylara ve arayışlara yönelterek onun kendi özünü kavramasına ve aydınlanmasına engel olur.

“Zazen” denilen meditasyon oturuları, Zen pratiklerinin temelini oluşturur. Bunlar Buda’nın Bodh Gaya’daki aydınlanmaya giden oturularını örnek alan uygulamalardır. Bunun dışında “dört temel hakikat, sekiz dilimli yol” ve “bağımlı varoluş yasası” gibi diğer Budist öğretiler Zen Budizmi’nde de önemlidir. Ayrıca Mahayana Budizmi’ne ait *bodhisattva* ideali başta olmak üzere çeşitli temel kavramlar da Zen Budistler’ce benimsemiştir. Yine Mahayana’ya has Guayin, Manjusri, Samantabhadra, ve Amitâbha gibi figürler de tarihsel Buda ile birlikte saygı ve hürmet görürler.

Zen’deki meditasyon oturuları değişik biçimlerde yapılabilir. Bütün dikkat, kişinin duruş biçimini ve nefesini kontrol etmesine yöneliktir. Rinzai Zen’de *zazen* uygulaması yapan kişiler yüzlerini odanın merkezine, dolayısıyla birbirlerine dönerken Soto Zen uygulayıcıları duvara dönük otururlar. Zazende, ulaşılmak istenen zihinsel durum, “zihnin olmadığı” bir hal olarak tanımlanır. Yani düşünerek yaşamak, düşünerek tepki vermek değil, zihnin doğrudan doğruya içsel dinamikleriyle çalışır hale gelmesi amaçlanır. Belki de bu yüzden Zen, özellikle Japon savaşçılar arasında genel kabul gören bir düşünce ve uygulama olmuştur.

Zen manastırlarındaki uygulamalar genelde bireyseldir, belli dönemlerde düzenlenen grup meditasyonlarına ise *sesshin* denir. Rahipler genelde her gün birkaç saatlerini meditasyona ayırırken, sesshin dönemlerinde neredeyse bütün günlerini zazen yaparak geçirirler. Uzun meditasyonlar sadece yemek veya diğer zaruri ihtiyaçların karşılanması için verilen ve dikkati dağıtmasına izin verilmeyen kısa aralarla bölünür; uyku minimum seviyeye indirgenir ve hiçbir zaman gece yedi saatten fazla olmaz. Gündüzleri de uykuya izin

verilmez. Bazı manastırlarda ise Zen ustasının cemaatte hitabı veya usta ile özel görüşmeler dışında sıkı bir konuşma yasağı uygulanır.

Öğrencilerin Zen uygulamasında ulaştığı seviyeyi ölçmek için de özel yöntemler kullanılır ve bunlara “herkesçe bilinen olay” anlamında *koan* denir. *Koanlar* çoğu zaman paradoksal veya anlamsız gibi görünen anekdot veya aforizmalardır. Ancak Zen Budistler onu, dilin ayırmıcılık ve karşıtlığıyla engellenmeksizin, “gerçeğin gözler önüne serildiği zaman, yer veya olaylar” olarak tanımlar. Verilen koanın cevabını bulmak isteyen öğrenci, kavramsal düşünce akışını ve muhayyel dünyayı anlatırken insanın çoğunlukla sarıldığı mantıksal yolu bir kenara bırakmalıdır; böylece sanatsal yaratıcılıkta olduğu gibi, uygun kavrayış ve cevabın spontane olarak zihinde belireceğine inanılır. Zen öğretmenleri koanda ortaya konan sorunun ciddiye alınmasını, ona hayati bir soru gibi yaklaşılmasını tavsiye eder. Koanın açık bir cevabı olmasa bile öğrencinin onu cevaplaması veya bu konuda bir çaba göstermesi beklenir. Öğretmen verilen bu cevabı ya onaylar ve onun yoluna devam etmesine izin verir ya da ona doğru yönü göstererek yanlış yoldan dönmesini sağlar. Bu süreçte deneyimli öğretmenlerin çeşitli koanlara yazdığı yorumların da rehber olarak kullanılması mümkündür. Bu yorumlar aynı zamanda Zen uygulamalarının mahiyetini araştıran modern araştırmacılar için de değerli malzemelerdir.

Zen Budizmi’nde doğrudan iletişim, kutsal metinlerin incelenmesinden üstün tutulduğu için, Zen öğretmenleri geleneksel olarak merkezî bir role sahiptir. Genel anlamıyla Zen öğretmeni, Budist inanç ve ibadet esaslarını öğretmek, öğrencilere meditasyon sürecinde yol göstermek ve çeşitli törenleri yönetmekle görevli bir rahiptir.

Zen'in Batı'da ve ülkemizde tanınıp yaygınlaşması ise, genellikle son yarım yüzyıllık dönemde olmuştur. Bilhassa II. Dünya Savaşı'ndan sonra Japon ve Doğu kültürüne karşı artan ilgi ve merakın yanı sıra Batı dünyasında ortaya çıkan siyasî krizlerin gençler ve aydınları yeni arayışlara sevketmesi bunda etkili olmuştur. Bu dönemde D.T. Suzuki, R.H. Blyth, Christmas Humprey ve Alan Watts gibi yazarların eserleri Batı'da ilgi görmüş, Zen'in tanınmasını ve taraftar bulmasını sağlamıştır. Batı'da olduğu gibi ülkemizde de Zen, seküler hümanizm, entelektüel anarşizm ve hippilik ile birbirine karıştırılmış ve bu akımlar çerçevesinde okuyuculara sunulmuştur.

D. Tibet Budizmi (Lamaizm)

Tibet Budizmi veya Lamaizm, bugün Tibet, Tuva, Moğolistan ve Butan başta olmak üzere Nepal, Hindistan, Çin ve Rusya'nın bazı bölgelerinde izlenen bir Budist mezhebidir. Genelde Mahayana anlayışının Tibet'te gelişen bir kolu olarak kabul edilir. Gerçekte, Budizm ile Tibet'in yerli inanç ve uygulamalarının bir karışımıdır. "Bön dini" adı verilen bu yerel pratikler, Göktanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görülen yöneticilere ve bir tür şaman denilebilecek din adamı ve keşişlere saygı gösterme, muhtelif yer ve yer üstü tanrılarına inanma ve onlar için kurban törenleri düzenleme ve takdimeler sunma gibi uygulamalardan oluşur. Bunların yanı sıra özel meditasyon teknikleriyle aydınlanma sürecinde özel mürşitlere/*lamalara* atfettiği önem de Tibet Budizmi'nde büyük yer tutar. Yine tıpkı Zen'de olduğu gibi onlar için de temel hedef, nihaî aydınlanmaya, yani Budalık mertebesine erişmektir.

Genel kabule göre Budizm, Tibet'e m.s. V. yüzyılda gelmiş ve VII. yüzyılda Tibet Kralı Srongtsen Campo'nun gayretleri sonucunda bölgede yaygınlaşmış; VIII. yüzyılda ise Tibet'te kurumsal bir yapı ve kimlik kazanmıştır. Günümüzdeki Kırmızı Şapkahlılar/Nyingma(pa) mezhebine mensup Tibet rahiplerinin işte bu ilk yapının ve anlayışın devamı olduklarına inanılır. XI. yüzyılda yaşamış Hintli üstat Atisha ile XIV. yüzyılda yaşamış Tibetli üstat Je Tsongkhapa'nın da Budist öğretiye çok önemli katkıları olmuş; onların düşünce ve uygulamaları sonucunda da Sarı Şapkahlılar/Gelugpa ekolü doğmuştur. Tibet'in günümüzdeki ruhanî lideri Dalai Lama da Gelugpa ekolüne mensuptur. Tibet Budizmi'nde bu iki ekol dışında Sakya ve Kagyu mezhepleri vardır. Ama Buda'nın öğretilerini bilmek, ahlâkî öğütlere uygun bir hayat tarzı benimsemek, her zaman nefisle mücadele etmek ve sürekli tefekkür üzere olmak bu ekollerin hepsi tarafından hayatın ana gayeleri olarak tanımlanır. Onlar, çoğunluğu muhtelif tabiat güçlerine insanî özellikler atfedilmesiyle ortaya çıkan pek çok tanrı ve tanrıçaya tapınmalarıyla, lamların yeniden doğuşu öğretisi ve dünyevî ve ruhanî otoritenin "dalai lamalar"ın şahsında birleşmiş olduğunu kabul edişleriyle de diğer Budist mezheplerinden ayrılır. Burada zikredilen dört ekol arasındaki temel ayrılık noktalarının ise daha ziyade meditasyon tekniklerinde, bilhassa ileri seviyelerdeki uygulama biçimlerinde olduğunu söylemek mümkündür.

Tibet Budizmi, diğer Mahayana ekollerinde olduğu gibi ezeli Budalar, boddhisattvalar ve koruyucu ruhların varlığına inanır. Hatta evrendeki düzen ve işleyişin bunların sorumluluğunda olduğunu söyler. Bunların dışında yaşadıkları çevre üzerinde etkili olduğunu

düşündükleri şeytansı varlıklar (demonlar) ve muhtelif yerel tanrıların da Tibet tanrılar panteonunda yer aldığı görülür. Onların isimleriyle işlevleri yukarıda zikredilen ekollere göre farklılık gösterir. Bugün Tibet'teki en yaygın dinî uygulamaların bu şeytansı varlıkların şerrinden emin olmayı hedefleyen korunma amaçlı büyüsel törenler olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca insan suretinde tecelli ettikleri varsayılan çeşitli tanrı ve tanrıçalar ile Boddhisattva Manjusri ve Avalokisvara'ya hürmet gösterme ve onların yardımlarını kazanmaya yönelik uygulamalar da oldukça önemlidir.

Tibet'te günlük ibadetler genellikle tapınaklarda müzik eşliğinde Buda onuruna ilâhiler okuma şeklinde ve günde üç defa yapılır. Yine dinî liderlerin doğum ve ölüm yıl dönümleriyle çeşitli ruhsal varlıklara atfedilen günler de ibadet açısından önemli kabul edilir. Böyle özel anlarda dinsel coşku daha yoğun ve ibadet süresi daha uzundur. Aynı şekilde bilhassa manastırlarda yaşayan kimseler için her kamerî ayın sekizinci ve on beşinci günleriyle karanlık son üç günde, bir çeşit perhiz olarak da tanımlanabilecek oruç uygulamaları söz konusudur. Oruç ibadeti, sadece kuşluk vaktinde yenilecek bir çeşit yemekle yetinme veya bütün gün su dahil hiçbir şey yiyip içmeme ve *ahimsa* prensibine sıkı sıkıya uyma şeklinde icra edilir.

Tibet Budizmi'nde ölüm sonrası hayat düşüncesi-nin de önemle vurgulandığı görülür. Öyle ki çok katlı cennet ve cehennem tasvirleriyle ölen kimselerin burarlarda karşılaşacağı durumlar, *Tibet'in Ölüler Kitabı*'nda çok canlı biçimlerde tasvir edilmiştir. Yine ölen kimsenin günahlarının affedilmesi ve ölüm sonrası ruhsal seyahatine yardımcı olacağı düşüncesiyle ilk yedi veya

kırk dokuz günlük sürede yapılan törenler de dinî hayatta büyük yer tutar. Din adamlarına ve barındıkları manastırlara para ve yiyecek yardımında bulunmak en önemli kefâret uygulamaları arasında yer alır. Ayrıca türbe, kutsal emanet ve kalıntıları ziyaret etmek ve onlara hürmet göstermek Tibet halk dindarlığı açısından oldukça önemlidir. En önemli ziyaret merkezleri Buda'nın altında aydınlanmaya kavuştuğu kabul edilen Bodh Gaya'daki *bo* (aydınlanma) ağacı ile ilk vaazını verdiği Sarnath'taki *stupadır*.³³

31 Mart 1959'da Komünist Çin, Tibet'in kutsal şehri Lhasa'yı kuşatmış, bu gelişmenin ardından dönemin Hindistan başbakanı Nehru'nun daveti üzerine Dalai Lama ile birlikte yaklaşık 80.000 Tibetli Hindistan'a geçiş yapmış ve buradan Hindistan'ın değişik yerlerine, Nepal, Butan (Bhotan) ve dünyanın farklı bölgelerine mülteci olarak yerleşmiştir. Tibet Budizmi'nin lideri Dalai Lama ve birçok Tibetli bugün Hindistan sınırları içerisinde Dharamsala'da yaşamaktadır. Dolayısıyla burası Budistler için yeni bir ziyaret yeri haline gelmiştir.

Üçüncü Bölüm

JAINİZM

I. Tarihsel Gelişimi

Jainizm, tıpkı Budizm gibi m.ö. VI. asırda, Hint yarımadasının kuzeyinde, Ganj havzasında yer alan Bihar eyaletinde geleneksel Hindu dininin kast anlayışına ve kanlı kurban törenlerine karşı reaksiyoner bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreçte evrensel bir din haline gelememiş olsa bile, bugüne kadar Hint yarımadasındaki varlığını sürdürmüştür. Jainizm bugün tamamı neredeyse Hindistan'da bulunan 2,5-3 milyon mensubuyla dünyanın en az taraftarına sahip dinlerinden biridir. Ancak onlar, bilhassa son yüzyılda âlemdeki canlı cansız her varlığın bir ruha sahip olduğu ilkesinden hareketle her türlü canlıya zarar vermeyi yasaklayan *ahimsa* prensibine katı bağlılıkları, savundukları ateist ve hümanist anlayışların yanı sıra Kalidas ve Mahatma Gandhi gibi uluslararası üne sahip Hintli edebiyat ve siyaset adamlarının destekleri sayesinde kendilerini dünyaya tanıtmayı başarabilmişlerdir.

Jainizm, Budizm'le yakın benzerliği sebebiyle çoğu zaman onun bir kolu veya versiyonu gibi görülmüştür. Gerçekten Jainizm ve Budizm birçok bakımdan birbirine benzerdir. Söz konusu iki din arasındaki benzer hususları altı noktada toplamak mümkündür:

1. Her ikisi de Kuzey Hindistan'da aynı bölgede (Bi-har) ve dönemde ortaya çıkmıştır.

2. *Vedalar*'ın diline, dinî otoritesine ve onlardan kaynaklanan dinî uygulamalara karşıdır.

3. Hint toplumundaki geleneksel toplumsal tabakalaşmayı (kast sistemi) geçersiz ve anlamsız bulurlar.

4. Âlemin yaratılması ve devamında Tanrı veya tanrısallıkların rolünü kabul etmezler.

5. Nihâî kurtuluşun ancak katı züht ve riyâzet hayatı sayesinde gerçekleşeceğini kabul ederler. Nihâî aydınlanmaya kavuşan kimsenin dünyevî ve insanî sınırlamalar ile samsara çarkından ebediyen kurtulacağına inanırlar.

6. *Arhat*, *tathagatha*, *siddha*, *mukta* gibi terimleri nihâî aydınlanmaya ulaşan kimseler için aynı anlamlarda kullanırlar.¹

Bütün bu benzerliklere rağmen Jainizm, perennial felsefeyi çağrıştıran bir din anlayışına sahiptir. *Tirthankaraları* aynı ezeli hikmeti/evrensel gerçekliği tarihin değişik dönemlerinde insanlara anlatan kahramanlar olarak tanımlar. Bundan dolayı Jainizm'de ibadet, daha ziyade onların heykelleri etrafında oluşan dinî pratiklerden oluşur. Âlemdeki her şeyin canlı ve sabit bir ruha sahip olduğuna dayanan bir varlık anlayışını benimser. Ayrıca meşhur *karma* terimini genel ahlâkî nedensellik yasası dışında *jiva* atomlarıyla birleşerek onların aslî özelliklerini örten bir çeşit ezeli maddî unsur olarak kabul eder ve bu ontoloji görüşüyle Budizm'den ayrılır. Yine o, "*Ahimsa*, sadece insanlara değil, her tür canlıya karşı uyulması gereken bir kuraldır" ve "Dünyanın yaratılması, devamı ve yok edilmesinden sorumlu bir Tanrı veya tanrısallıklar yoktur,

fakat insanî sınırlamaların olmadığı, nihaî kurtuluşa ulaşanlara uygun bir tanrısal varlık kategorisi vardır” şeklindeki inançlarıyla da geleneksel Hinduizm’den farklı bir dinî sistem olduğunu gösterir.²

Mevcut kaynaklara göre Jainizm’in kurucusu veya sistemleştircisi Vardhamana’dır. O, tahminen m.ö. 540 yıllarında, Hindistan’ın kuzeyinde, bugünkü Bihâr eyaletinin başşehri Patna yakınlarındaki Vaisali’de doğmuştur. Tıpkı Buda gibi *kşatriya* (asker/yönetici) kastına mensup bir ailenin çocuğu olan Vardhamana, otuz yaşlarına kadar düzenli bir aile hayatı yaşadıktan sonra züht ve riyâzete başlar. Kaynaklarda, böyle bir karar almasında o sırada anne ve babasını birbirinin peşi sıra kaybetmesinin veya bu hayat tarzının, dönemin yaygın bir geleneği olmasının etkili olduğu zikredilir. On üç yıllık katı bir riyâzet sonrasında amacına, yani nihaî aydınlanmaya kavuşur. Bundan sonra kendisine *Jina* (muzaffer) veya *Mahavira* (büyük kahraman) unvanı verilir. Ömrünün kalan otuz yılını, keşfettiği hakikatleri ve kendisinden önceki 23. Tirthankara’nın öğrettiklerini yeniden yorumlayıp öğrencilerine anlatarak geçirir. M.ö. 470 yıllarında, yetmiş yaşında, ölüm orucu sonucunda hayata veda eder.

Jainistler’e göre kendi öğretileri Mahavira ile başlamaz. Çünkü o, bu dönemdeki 24 tirthankaranın sonuncusudur. Jainist kozmolojiye göre yaşadığımız âlem ezeli ve ebedîdir. O, birbirini izleyen uzun yükseliş ve çöküş süreçlerinde varlığını sürdürür ve bu süreçler sonsuza kadar periyodik olarak tekrarlanır. Yükseliş dönemlerinde âlemde mutluluk ve huzur hâkimdir, insanlar uzun ömürlüdür. Dolayısıyla bu safhada ruhanî liderlere ihtiyaç duyulmaz. Çöküş devreleri başlayınca, hayat günden güne zorlaşır, âlemdeki her türlü kötülük

artar, insanların ömrü giderek kısalır. Dolayısıyla dünyada huzur ve mutluluk ortadan kalkar. İşte *Tirthankara* adı verilen ruhanî liderler, dünyada huzur ve mutluluk arayan insanlara yardımcı ve örnek olmak üzere çöküş ve sıkıntı devrelerinde ortaya çıkarlar.

Altı alt döneme ayrılan çöküş devresinin beşinci safhası Mahavira'nın ölümünden üç yıl sonra başlamıştır. İnsan ömrünün giderek azalacağı, fazilet ve güzelliklerin bir bir ortadan kalkacağı varsayılan bu safhanın 21.000 veya 40.000 yıl devam edeceği varsayılır. Bundan sonra, şartların daha da kötüleşeceği altıncı ve son safha başlayacaktır. Onun da sonunda, her şey fırtınalarla yok olacak ve bu felâketlerden çok az kimse kendini kurtarabilecektir. Böylece çöküş devresi sona erecek ve sonrasında her şeyin giderek iyileşeceği yeni bir gelişim devresi başlayacaktır. Bütün bu olaylar tamamen doğanın kendi kurallarına göre cereyan edecek ve yüce bir tanrının bu gelişmelerde bir müdahalesi olmayacaktır.³

Dinler tarihi ile ilgilenenler, yeterli belge ve kanıtın olmamasından ötürü Mahavira'dan önceki tirthankaralara dair rivayetlerin çoğunu kabul etmezler. Sadece 22, 23 ve 24. tirthankaraların tarihî şahsiyetler olabileceğini varsayarlar. Onların muhtemelen m.ö. IX-VI. asırlar arasında yaşamış ve Vedalar'dan farklı bir din anlayışını savunan, nihaî kurtuluş için kurban törenleri yerine katı züht ve riyâzet hayatı öneren kimseler olduğuna, diğer tirthankaraların ise mitolojik varlıklar olabileceğine inanırlar.

Mahavira'nın öğrettikleri, onun on birinci halefi kabul edilen Bhadrabhahu'ya kadar şifahen aktarılmış ve m.ö. IV. asırdan itibaren yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Bu dönemde Maurya kralı Chandragupta'nın

Jainizm'i benimsemesi (m.ö. 317-293) ve onu krallığın resmî dinî kabul etmesi bu gelişmenin en önemli sebebidir. Jainizm'in altın çağını yaşadığı bu dönemde sonuçları bugüne kadar devam eden *Digambara* (çıplaklar) ve *Svetambara* (beyaz giyinenler) şeklindeki bir bölünme de yaşanmıştır. Bu iki mezhep arasındaki farklılıklar, öğretilerde değil daha ziyade dinî uygulamalardadır. Zira bu bölünmenin temel sebebi, keşiş Bhadrabhahu ile keşiş Sthulabhahu arasındaki liderlik mücadelesidir. Meselâ, Bhadrabhahu ve arkadaşları topyekün çıplaklığı savunurken, kadınların manastır hayatına girmesini ve *Angalar*'ın Mahavira'nın öğretilerini içeren gerçek kutsal metinler olduğunu kabul etmezler. Buna karşılık Svetambaralar basit, beyaz elbiseler giymeyi manastır kurallarının çiğnenmesi olarak görmezler, ayrıca kadınların da züht ve riyâzet hayatına girebileceği görüşündedirler. Bu mezhep *Angalar* ve onların yorumu niteliğindeki diğer yazılı metinleri de kutsal metinler olarak kabul eder. Bugün *Digambara* rahipleri daha ziyade Hindistan yarımadasının güneyindeki Dekken platosu ve Mysore'daki aşramalarda yaşarken, Svetambaralar Gucerât ve Racastan'daki aşramalarda hayatlarını sürdürürler.

Milâdî XIII. asırda ortaya çıkan bhakti düşüncesi Jainizm'in gelişimini önemli oranda durdurmuş olsa da Jainistler varlıklarını hâlâ devam ettirmektedir. Dahası Jainizm, kökü tarihin derinliklerine uzanan bir gelenek ve daha ziyade züht ve riyâzet ehlinin dini olarak dinler tarihçilerinin ilgisini çekmeyi sürdürmektedir.

II. Kutsal Metinleri

Orijinal dilleri Ardhamagathi, Prakriti ve Maharastri olan Jainist kutsal metinlerinin tamamlanması ancak

milâdî V. asırda gerçekleşmiştir. Günümüzde Svetambara mezhebinde kırk beş metinden oluştuğu kabul edilen bu eserlerin tespitine yönelik ilk çalışmanın m.ö. 300 yıllarında gerçekleştirildiği düşünülen I. Pataliputra toplantısı olduğu söylenir. Mahavira'nın ölümünden sonra uzun yıllar şifahî olarak aktarılan ve bilâhare yazıya geçirilen bu metinler şu eserlerden oluşur:

A. Purvalar (birinciler, öndekiler): Bugün elimizde olmamalarına rağmen, mevcut kutsal metinlerde sayıları on dört adet olarak bildirilen ve Mahavira'nın on bir havarisine (*gandhara*) bizzat yazdığının inanılan metinlerdir. Bu metinlerin ilk tirthankara Risabha'dan Mahavira'ya kadar gelen 24 tirthankaranın ortak görüş ve düşüncelerini ihtiva ettiği kabul edilir. Bunlar *Utpâda*, *Agrayaniya*, *Viryaprapada*, *Astinastiprapada*, *Jnanaprapada*, *Satyaprapada*, *Atmaprapada*, *Karmaprapada*, *Pratyakhyanaprapada*, *Vidyanuprapada*, *Avandhya*, *Pranayuh*, *Kriyavisala* ve *Lokabindusara*'dır.

B. Angalar (temel organlar, yakarışlar): Jainizm'e dair mevcut en eski metinlerdir ve sayıları on ikidir. Bunlar;

1. *Acaranga*: *Angalar*'ın en eskisi kabul edilen bu kitap Jainist keşişlerin uymaları gereken kurallar ve hayat tarzı hakkında bilgiler veren, içerisinde manzum bölümleri bulunmakla birlikte genelde nesir tarzında kaleme alınmış bir eserdir.

2. *Sutrakritanga*: Jainist öğretiyi yeni benimseyen ve uygulamaya çalışan bir kimsenin ilk dönemlerinde karşılaşacağı muhtemel zorlukları ve bunları aşabilmesi için yapması gerekenleri konu alan bir kitaptır.

3, 4. *Sthananga-Samavayanga*: Jainist düşünce ve önderlerin hayat hikâyeleri hakkında ansiklopedik

bilgiler içeren eserlerdir. Ayrıca şu an mevcut olmayan on ikinci *Anga Drstivada*'nın içeriği hakkında tanıtıcı bilgiler de bu metinde yer alır.

5. *Bhagavati*: Mahavira'nın çağdaşları ve selefleri hakkında bilgi veren bir kitap olmasından ötürü önemli kutsal metinler arasında zikredilir.

6. *Jnatadharmakathah*: Genel ahlâk kuralları ve dinî öğretileri insanlara anlatmak ve benimsetmek amacıyla kaleme alınmış bir eserdir. Bu yönü itibariyle Hindu *Puranalar*'a ve Budist *Jatakalar*'a benzetilir. Konular, bir hikâyeye ve kıssadan hisse tarzında anlatılmıştır. Meselâ, keşişlerin tasnifi ve ideal bir keşişin kimliği, bir baba ile dört gelini arasında geçen şöyle bir hikâyeye dayandırılır: Bir baba, daha sonra geri almak üzere dört gelininden her birine beşer pirinç tanesi verir. Gelinlerden ilki, nasıl olsa istediğinde onları hemen bulabilirim düşüncesiyle pirinçleri atar. İkincisi onları yer. Üçüncü gelin, pirinç tanelerini geri istediğinde kolayca bulabilmek için sandığında saklar. Dördüncü gelin ise onları toprağa eker ve babası geri istediğinde elinde çok miktarda pirinci olur. Bu hikâyedeki birinci gelin, Jainizm'de herkesin uyması gereken beş kuralı ciddiye almayan bir keşişi; ikincisi, bu kuralları tamamen unutanları, üçüncüsü sadece bu kuralları eksiksiz yerine getirmeyi yeterli gören ve başka bir şey yapmayanları, dördüncü gelin ise hem kurallara uyan hem de onu başkalarına anlatan ideal keşişi temsil etmektedir.

7, 8, 9. *Upasakadasah, Antakrddasah ve Anuttarau-papadikadasah*: Bunlar insanları riyâzet yoluna özendirmek amacıyla yazılmış hikâyelerden oluşan kitaplardır.

10. *Prasnavyakaranani*: Bir Jainist'in kaçınması gereken beş kötülük -öldürmek, çalmak, yalan söylemek,

zina yapmak, dünya malma aşırı hırs göstermek- ve edinmesi gereken beş güzel huy -yukarıdaki beş kötü durumdan kurtulmak- hakkında bilgi veren bir eserdir.

11. *Vipakasrutalar*: İyi ve kötü fiillerin yol açtığı güzel ve çirkin sonuçları anlatan efsanelerden oluşan bir eserdir.

12. *Drstivada*: Şu anda mevcut değildir. Onun varlığı ve içeriğine dair bilgiler yukarıda da ifade edildiği gibi üçüncü ve dördüncü kitaplarda yer alır. Buna göre, söz konusu eser Mahavira ile muhalifleri arasında geçen felsefî tartışmalarla onun astroloji, astronomi ve çeşitli büyüsel tılsımlar hakkında verdiği bilgileri içermektedir.

C. *Upangalar*: Ele aldıkları konular arasında doğrudan bir bağlantı olmasa bile *Angalar*'la ilişkili, hatta onların yorumları oldukları kabul edilen eserlerdir. Muhtemelen bunun en önemli sebebi, sayılarının tıpkı *Angalar* gibi on iki adet oluşudur. Bunlar, Mahavira'nın tenâsüh ve kurtuluşa dair vaazlarını ihtiva eden *Aupapadika*, onun dönemin krallarına tavsiyelerini içeren *Rajaprasniya*, canlı ve cansızlar dünyası hakkında bilgiler veren *Jivabhogama* ve *Prajnapana*, astroloji, kozmoloji ve astronomiye dair bilgiler içeren *Suryaprajnapati*, *Jambudvipaprajnapati*, *Chandraprajnapati* ile değişik konuları ele alan *Niryavali*, *Kalpavatamsikah*, *Puspikah*, *Puspaculikah* gibi eserlerden oluşur.

D. *Prakirñalar* (müteferrik konular): Dine ve ahlâka dair çeşitli konuları ele alan ve sayıları on adet olan bu eserler; *Catuhsarana*, *Aturapratyakhyana*, *Bhaktaparijna*, *Samstara*, *Tandulavaitalita*, *Candravcdhyaka*, *Devendrastava*, *Ganitavidya*, *Mahapratyakhyana* ve *Virasatva*'dır.

E. Cheda Sutralar (manastır kuralları): Budist *Vinaya* metinlerinin Jainizm'deki benzerleri kabul edilen bu eserler, keşiş ve keşişelerin uyması gereken kuralları ve bunların çiğnenmesi halinde uygulanması muhtemel cezaları açıklayan altı kitaptan oluşur. Bunlar *Nisitha*, *Mahanisitha*, *Vyavahara*, *Acaradasah*, *Brhatkalpa* ve *Pancakalpa*'dır.

F. Mula Sutralar (temel metinler): Bizzat Mahavira tarafından yazdırıldıklarına inanılan dört eserdir. Bunlar, Mahavira dönemindeki muhalif görüşlere sık sık atıfta bulunan *Uttaradhyayana*; din adamı olsun olmasın herkesin uyması gereken altı kuralı ele alan *Avasyaka*; Jainist din adamlarının davranış kurallarını ele alan *Dasavaikalika* ve *Pindaniryukti* adı verilen eserlerden oluşur.

G. Nandi Sutra ve Anuyogadvara Sutra: Yukarıda zikredilen kutsal metinlere dair ansiklopedik bilgilerin yanı sıra onların nasıl doğru yorumlanacaklarına dair bilgiler yer alır.⁴

Yukarıda da ifade edildiği gibi Digambara mezhebine mensup keşişler bu metinlerin Mahavira'nın öğretilerini içermediğini ileri sürerek onların dinî otoritesini kabul etmezler. Onlar, bu eserlere göre daha geç dönemlerde kaleme alınmış olmakla birlikte, daha sistematik olan *prakaranaları* (sistematik metinler) kutsal yazılar olarak kabul ederler. Bunlar, milâdî I. asırda Vattakera'nın kompoze ettiği, yaklaşık 1250 beyitten oluşan *Mûlâcâra*; Kundakunda tarafından kaleme alınan ve Jainist öğretinin özünü ifade ettiği düşünülen *Samayasâra* ve *Pravacanasâra* ile Sivarya'nın yazdığı ve 2000'den fazla beyti ihtiva eden *Arâdhana* isimli eserlerdir.⁵

III. Temel Öğretileri

1. Jainizm, insanın ve içinde yaşadığı âlemin bir Tanrı veya benzeri bir varlık tarafından yaratıldığı fikrine açıkça karşı çıkar. Bununla birlikte, *Tirthankara* anlayışı sebebiyle tanrısallığı bir varlık kategorisi olarak benimser ve ölümle bedenden ayrılan ruhun, dünyadaki iradî eylemlerinin ahlâkî sonuçlarına göre âlemin *urdva* (tanrılar âlemi), *madhya* (yeryüzü) ve *adho* (kötülerin dâimî veya geçici bir süre kalacakları yer altı dünyası) denilen katmanlarından birinde yaşamını sürdüreceğine inanırlar. Onlara göre içinde yaşanan âlem ezeli ve ebedîdir; dolayısıyla dünyadaki pek çok dinde rastlanan kıyamet öğretilerine Jainizm'de rastlanmaz.⁶

2. Jainizm, Budizm ve Advaita düşüncesinden farklı olarak âlemi ve oradaki fenomenlerin reel gerçekliğini kabul eder. Başka bir ifadeyle Jainizm'de *sunyavada*, *anatma* ve *maya* öğretileri yoktur. Fizikî dünya, sınırsız sayıdaki *pudgala* (madde) ve *jiva* (ruh) atomlarının birbiriyle teması sonrasında oluşmuştur. Böyle bir birleşme ise, *dharma* (hareket etme), *adharma* (sükûnet), *akaşa* (mekân) ve *kâla* (zaman) ilkeleri sayesinde gerçekleşmiştir. Varoluşun başlangıcı *jiva* atomlarının hareketiyledir, fakat bunun tarihini belirleme imkânı yoktur, çünkü o *anadi*, yani ezelîdir.⁷

Eşyaya canlılık veren *jiva* sadece insanlar, hayvanlar ve bitkilerde değil taş, kaya, ırmak ve dere gibi nesnelerde de vardır. Geleneksel *ahimsa* kuralının Jainizm'de yeryüzündeki hemen her varlığı içine alacak şekilde genişletilmesinin temelinde bu anlayış yatar. Jainist din adamlarının soğan, turp, sarımsak ve patates gibi sebzeleri vejetaryen diyetin dışında tutmaları ile adım atacakları yeri önce süpürmeleri ve ağızlarında maskeyle dolaşmaları da bundandır.

3. Temel özellikleri bakımından birbirinin aynı olan jiva atomları, ince toz zerrelere halindeki madde (*pud-gala*) ile temasa geçtikleri andan itibaren farklılaşmaya ve temel özelliklerini yitirmeye başlar. Maddî atomların ruha karşı bu akışı, insanın iradî eylemleri (*karma*) sonrasında gerçekleştiği için, bu maddî unsurlara “karmik unsurlar” da denir. Doğal halinde parlak ve saf olan ruh (*jiva*), karmik unsurlarla birleşince kalınlaşır ve tanınmaz hale gelir. Ruhun bu durumu, üzerindeki toz tabakasından ötürü berraklığını ve akışkanlığını kaybeden bir damla zeytinyağı ile mukayese edilir. Bu damlanın yeniden eski görünüm ve özelliklerini kazanması ne kadar zor ise, madde atomlarınca sarılan ruhun yeniden eski hüviyetini elde etmesi de o nispette zordur. Çünkü ruhu kuşatan karmik unsurlar yeni eylemlere, onlar da yeni karmik birikimlere yol açar ve bu süreç birçok ruh için sonsuza dek devam eder. Ancak bu akışın önüne geçmek mümkündür. Bunun için tövbe, kefâret gibi evrensel uygulamaların yanı sıra “doğru iman, doğru bilgi” ve “doğru davranış”tan oluşan ve nihai kurtuluş için emsalsiz bir mücevher kadar değerli kabul edildiğinden “üç mücevher” (*triratna*) diye anılan bir reçete önerilir.

I. Doğru İman: Kutsal metinlerin doğruluğundan şüphe duymamayı, dünyevî hazlara karşı isteksizliği; ruhsal kurtuluşun imkânına kesin olarak inanmayı ve bunu yegâne amaç görmeyi, mânevî özellikleri arttırmayı, gerçekte yeniden irtibat kurmayı, doğru yolun yolcularını sevip saymayı ifade eder.⁸

II. Doğru Bilgi: Her şeyden önce âlemin varlığına ve mahiyetine dair tutum ve davranışları belirler. Bu sadece entelektüel çaba ile veya kutsal metinlerden değil, ancak varlığın gerçek bilgisine ulaşmış tirthankaralardan

elde edilebilecek derunî bilgidir. O, hem kişiyi ve çevresini tanımayı sağlar hem de dış dünyaya karşı dikkatli ve kontrollü hareket etmeyi temin eder.

III. Doğru Davranış: Öncelikle *ahimsa* (öldürmeme), *satya* (doğru sözlü olmak), *asteya* (başkasına ait şeyi almamak), *brahmacari* (cinsel ilişkiden uzak durmak) ve *aparigrahadan* (kanaatkâr olmak) oluşan beş temel kurala uymayı ve hayatı bunlar ışığında düzenlemeyi ifade eder. Bunun yanı sıra tıpkı Mahavira gibi züht ve riyâzet hayatına girmek ve bu yolun gereklerine uygun davranmak da doğru davranış olarak değerlendirilir.

4. Jainizm'in bir başka öğretisi de "Her hüküm görecelidir" anlayışını temel alan *syadvada* öğretisidir. M. Gandhi'nin de plüralist düşüncesini temellendirdiği ve Vedanta düşüncesinin özü kabul ettiği bu öğreti, Jainist düşünce sisteminin temel inançlarından. Buna göre, algılanan her obje, sayısız niteliklere sahiptir ve bu özelliklerin tamamı ancak bir *kevalin* (eren) veya *jivan-mukti* adı verilen ve mutluluk sahiline ulaştıkları düşünülen *tirthankaralar* tarafından kavranabilir. Bunların dışındaki sıradan kimseler, eşyanın özelliklerinin tamamını değil, sadece belli bir kısmını kavrayabilir. Böyle olduğu içindir ki, onların eşya hakkındaki hükümleri mutlak değil görecelidir. Yani eşyanın içinde bulunduğu duruma ve kişinin ona bakış açısına bağlı olan bir hükümdür. Dolayısıyla eşyayı algılayıştaki görecelik söz konusu eşya ile ilgili verilen hükümlerde de ifade edilmelidir. Bu sebeple Jainistler, her hükmün başında mutlaka "bir açıdan, bir bakımdan" gibi, o hükümdeki izafiyeti ve şarta bağlılığı dile getiren tabirlerle yer verilmesi gerektiğini savunurlar. Böyle bir tabir açıkça yazılmamış olsa bile, onun her ifadede en azından zımnen bulunduğu inanırlar.

Jainistler'e göre eşya hakkındaki şartlı hükümlerin başlıca yedi değişik formu vardır:

1. "S", bir açıdan "P"dir (*Syâd asti*).
2. "S", bir açıdan "P" değildir (*Syâd nâsti*).
3. "S", bir açıdan hem "P"dir hem de değildir (*Syâd asti çâ nâstî*).
4. "S", bir açıdan tanımlanamazdır (*Syâd avyakta*).
5. "S", bir açıdan hem "P"dir hem de tanımlanamazdır (*Syâd asti çâ avyakta*).
6. "S", bir açıdan hem "P" değildir hem de tanımlanamazdır (*Syâd nâstî çâ avyakta*).
7. "S", bir açıdan hem "P"dir, hem değildir hem de tanımlanamazdır (*Syâd asti çâ nâstî çâ avyakta*).⁹

5. Hinduizm ve Budizm'deki *karma -tenâsüh* öğretisi Jainizm tarafından da kabul edilmiştir. Karma-tenâsüh, kökleri *Vedalar* ve *Brahmanalar*'daki *yajna*, *sradha* ve *istapurta* törenleri veya *rta* yasası gibi bazı inançlarda bulunan ancak Hint düşüncesinde ilk önce *Upanişadlar*'da ortaya çıkan bir öğretilerdir. *Upanişadlar*'dan sonra Hinduizm içerisinde gelişen ve Carvaka hariç bütün felsefi ve dinî mezheplerce benimsenen bu inanç, ancak Jainist din adamlarının çalışmaları sayesinde çözümlenmiş ve anlaşılabilmiştir.

Bilindiği gibi *karma-tenâsüh*, genel ahlâkî bir nedensellik kanunu olmanın ötesinde, kişiyi hem geçmişe hem de geleceğe bağlayan bir bağıdır. O, geçmişle olan ilişkisi göz önüne alındığında, insanı önemli ölçüde kayıtlayan, bağımsız iş yapmasını engelleyen bir bağ gibi görülebilir. Muhtemelen o, bu özelliğinden ötürü kendi mensupları ve diğer bir kısım araştırmacılar tarafından gerek insanlar arasındaki sosyokültürel ve

ekonomik farklılıkları gerekse değişik varlık kategorileri arasındaki bâriz farklılıkları izah eden bir inanç olarak telakki edilmektedir. *Karma-tenâsüh* anlayışına göre, bireyin içinde yaşadığı sosyokültürel çevre, varoluş formu ve kategorisi, sahip olduğu kabiliyetler ve diğer psikolojik özellikler onun “*prarabdha-karma*” adı verilen geçmiş karmik birikimleriyle belirlenir. Bundan dolayı söz konusu karmik birikimler ferdin yeni varoluşları için bir tohum veya çekirdek mesabesindedir. Buna göre bugün yeryüzünde yaşayan her bir varlığın önceki karmik birikimleri farklı olduğundan onların mevcut statüleri, sosyokültürel ve ekonomik durumları arasında açık farklılıklar vardır. Hatta kardeşler arasında görülen bireysel, psikolojik ve diğer kişilik farklılıklarının sebebi de yine *prarabdha-karma*dır. Dolayısıyla bu anlayışa göre varlıklar arasındaki farklılıklar adaletsizlik değil, aksine adaletin gereğidir.

Jainizm’de ise *karma*, bu anlamların yanında *jivanın* hareketi sonucu ona nüfuz ederek, onun aslî özelliklerini örten, kirleten ezelî *pudgala* atomlarını da ifade eder. Bundan dolayı onun bu dinî sistemde ifade ettiği anlam, Hinduizm ve Budizm’den nispeten farklıdır. Her şeyden önce Jainizm’de *karma*, diğer iki dinî sistemde olduğu gibi sadece insan davranışlarıyla ilgili ahlâkî bir yasaya veya iradî bir eylem sonucunda ortaya çıkan yeni bir unsura değil, aynı zamanda fiilin icrasından çok önce âlemde mevcut ezelî bir maddeye de delâlet eder.¹⁰

IV. Başlıca İbadet ve Uygulamaları

Jainist dinsel uygulamaları, bu dinin özgün öğretilerinin doğal bir sonucu olduğu gibi, genel Hindu inanç ve uygulamalarından da etkilenmiştir. Bundan dolayı

Hindu zâhitleriyle Jainist keşişlerinin uygulamaları arasında pek çok benzerlik göze çarpar.

Jainistler, aşramalarda toplu halde yaşayıp zâhitlik geleneğini sürdüren keşişler ve normal gündelik hayatı devam ettirenler olmak üzere iki ana gruba ayrılır. İlk bakışta birinciler dini yaşayıp hayatlarını onun kurallarına göre planlayanlar, ikinciler ise, birincilerin dünyevî ihtiyacını karşılayan ve dinle çok fazla alâkası olmayan kimseler görünümündedir. Bunun yanı sıra kadınların, manastır hayatını tercih etsin veya etmesin, erkeklerden farklı görev ve sorumlulukları söz konusudur. Bundan dolayı Jainist toplumu dinî bakımdan züht ve riyâzet hayatı yaşayan keşişler, normal hayatını devam ettiren erkekler, manastır geleneğine bağlı keşişeler ve dünyevî hayatı sürdüren kadınlar olmak üzere dört grupta ele alınabilir.

Bu gruplardan hangisinde yer alırsa alsın her Jainist, *triratna* (üç mücevher) denilen “doğru iman”, “doğru bilgi” ve “doğru davranış” basamaklarından oluşan temel dinî esaslara uymak ve gereklerini yerine getirmek zorundadır. Bu, nihaî kurtuluş için zorunludur fakat yeterli değildir. Zira Jainizm’de nihaî kurtuluşa sadece dünyevî bağlardan tamamen kurtulmuş keşişlerin (*nirgrantha*) ulaşabileceği kabul edilir. Bununla birlikte, tapınaklarda *tirthankara* heykelleri etrafında yoğunlaşan dinî törenlere devam eden ve beş temel kurala uygun yaşayan kimseler de nihaî kurtuluş hedefine ilerleyen yolcular olarak tanımlanabilir. Herkesin yerine getirmekle yükümlü olduğu beş temel ahlâkî kural şunlardır:

1. Hiçbir canlıya zarar vermemek (*ahimsa*),

2. Doğru sözlü olmak veya doğruluktan ayrılmamak (*satya*),

3. Başkasına ait bir şeyi almamak (*asteya*),
4. Cinsel ilişkiden kaçınmak veya zinadan uzak durmak (*brahmacarya*),
5. Az ile yetinmek veya kanaatkâr olmak (*aparigraha*).

Bunlara keşiş ve keşişeler için “geceleyin hiçbir şey yiyip içmemek” şeklinde altıncı bir kural daha ilâve edilir. Ancak böyle bir yasağın sebebinin karanlıkta, tek hücreli bile olsa diğer canlılara zarar vermemek olduğu dikkate alındığında bu da çoğunlukla *ahimsa* kuralı içinde kabul edilir.

Mahavira, Jainistler için her bakımdan örnek alınması gereken bir modeldir. Dolayısıyla manastır hayatına ait bütün kurallar onun telkin ve uygulamaları temelinde belirlenmiştir. Bütün keşişlerin onun yolunu izlediği ve hepsinin birer Mahavira aday olduğu söylenebilir. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki Mahavira on üç yıllık züht ve riyâzet döneminde yalnız bir hayatı yeğlediği halde onun günümüzdeki takipçileri toplu manastır ve riyâzet yaşamını tercih ederler. Gana veya Gaccha adı verilen rahipler topluluğu, cemaatin maddî ve mânevî refahından sorumlu olan yaşlılar/aksaçlılar, kutsal metinler konusunda uzman olan ve onları öğretten öğretmenler (*upâdhyâyalar*, yeni katılan müritlere ruhsal destek sağlayan mânevî rehberler (*âcâryalar*) ve müritlerden oluşur. Manastır yaşamına katılmak isteyen her aday öncelikle dört aylık deneme sürecinden geçirilir. Adayın her türlü bireysel eşyasını terketmiş ve ailesiyle de bağlarını koparmış olması gerekir. Rahiplik giysilerini giyen ve saçlarını kazıtan veya yolduran bir adayın bir sadaka kâsesi, bir süpürgesi, bir mendili ve cinsel bölgeleri örtmek için kullandığı bir parça bez dışında hiçbir özel eşyası yoktur. Ona önce basit ve

genel kurallar öğretilir. Bu süreç günden güne ağırlaşır ve nihaî aydınlanma tecrübesine (*kevalin* derecesine) kadar devam eder. Manastırlarda yaşayan erkek keşiş adaylarına *nirgranthalar* (her şeyi terkedenler), *bhiksular* (dilenciler) ve *sâdhular* (dine bağlılar), kadın adaylara da *nirgranthiler*, *bhiksuniler* ve *sadhviler* gibi isimler verilir.

Keşişler/keşişeler öncelikle yukarıda zikredilen altı temel kurala sıkı sıkıya uymak zorundadır. Dahası, onlar için bir günlük veya bir yıllık hayat ayrıntılı şekilde planlanmıştır. Meselâ, dört aylık muson yağmurları döneminde bulundukları bölgenin sınırları dışına çıkmaları yasaktır. Bu dönemde, kutsal metinleri öğrenme ve öğretme faaliyetlerinin yanı sıra meditasyon egzersizlerine de ağırlık vermek zorundadırlar. Yılın diğer aylarında ise geceyi ve gündüzü dört eşit parçaya bölmeleri gerekir. Buna göre gece ve gündüzün birinci ve dördüncü çeyrekleri çalışma, yine her ikisinin ikinci çeyreği meditasyon, gecenin üçüncü çeyreği uyuma, gündüzün üçüncü çeyreği de dilenme zamanı olarak kullanılmalıdır.

Jainist Keşişin Yirmi Dört Saati

	I. Çeyrek	II. Çeyrek	III. Çeyrek	IV. Çeyrek
Gece	Çalışma	Meditasyon	Uyuma	Çalışma
Gündüz	Çalışma	Meditasyon	Dilenme	Çalışma

Manastırlarda veya keşişlerin konakladıkları diğer yerlerde onlar için özel yemek hazırlanmadığı ve adayların yanlarında yiyecek bulundurmaları yasaklandığı için dilenme zamanı ve turları son derece önemlidir ve mutlaka iyi planlanmış olmalıdır. Ayrıca onlara verilen

yiyecekler temiz ve kabul edilebilir (vejetaryan diyeteye uygun) olmalı ve din adamları için özel olarak hazırlanmamış olmalıdır. Dahası, Jainist rahiplerin *ahimsa* kuralını ihlâl etmemek adına içtikleri suyu süzerek içmeleri, adım atacakları her yeri de önceden süpürmeleri gerekir. Bütün bunlara, Svetambara mezhebinden XIV. yüzyılda ayrılan Stanakhavasi rahiplerinin nefes alıp verirken herhangi bir canlıya zarar vermemek adına sürekli maske takmaları mecburiyeti de eklenince, Jainist din adamları için hayatın ne kadar zor ve çetin olduğu kolayca anlaşılacaktır.¹¹

Normal günlük hayatlarında bile günde sadece bir öğün yemekle yetinmek durumunda olan keşiş veya keşişeler senenin neredeyse yarısını oruçlu geçirirler. Özellikle her on beş günlük sürede en az üç gün (*asname* [hilâl], *caturdasi* [on dört] ve *puṇnima* [dolunay] günleri) oruç tutmak zorundadırlar. Oruçlu iken yemenin yanı sıra, banyo yapmak vegüzel koku kullanmak da yasaktır. Oruçlu veya perhizde oldukları dönemlerde normal veya kaynamış sıcak su, buğday, susam ve pirinç suyu içebilirler. Bu suların çok iyi süzölmüş olması ve içerisinde hiçbir katı maddenin bulunmaması gerekir.¹² Jainist keşişler ölüm oruçlarını da nihaî kurtuluşu gerçekleştiren faziletli bir ibadet olarak kabul edip uygularlar.

Manastır dışındaki Jainistler için dinî hayat, keşiş ve keşişelerin günlük ihtiyaçlarını karşılamak, zihinsel sükûnete erişmek için meditasyon yapmak, tirthankaralara ve diğer mânevî liderlere saygı ve hürmet göstermek gibi pratikleri kapsar. Bireylerin işledikleri kusurlardan ötürü tövbe etmeleri ve bunu alışkanlık haline getirmeleri de dinî hayat açısından önemlidir. Bunun için onların sık sık günah itirafında bulunmaları, bedensel arzulara kayıtsız kalmak için belirli yiyecekleri

belli zaman ve mekânlarda tüketmemek gibi sorumlulukları yerine getirmeleri telkin edilir.

Jainist tapınaklardaki ibadetler ise, özellikle sabahleyin güneşin doğuşu esnasındaki bir saatlik sürede tirthankara heykelleri önünde meditasyona dalmak, secdeye kapanmak, etraflarında dönerek onları selâmlamak şeklinde gerçekleşir. İsteyen, günün diğer saatlerinde de tapmalara gidip bunları yapabilir. İbadetin objesi olan *tirthankaralar*, inananlar için ilâhî yardımcılar değil, sadece iyi birer örnektir ve onlardan yardım veya inâyet beklenmez. Çünkü Jainizm'e göre nihaî kurtuluş ancak bireysel çabalar sayesinde gerçekleşebilir. Başka bir insanın veya tanrısal varlığın bu konuda bir inâyeti söz konusu olamaz.¹³

Bütün bunlara ilâveten, Jainizm'e inanan herkesin *kevalin* (eren) mertebesine erişebilmesi için şu ilkelere de uygun hareket etmesi ve hayatını buna göre düzenlemesi beklenir:

1. Kişi, düşüncelerini, sözlerini ve davranışlarını sürekli kontrol etmelidir.

2. Yürüme, konuşma, dilenme ve yeme içme gibi her türlü günlük işinde *ahimsa* kuralına âzami ölçüde riayet etmelidir.

3. Ayrıca şu on iki hususu hiçbir zaman aklından çıkarmamalıdır: Dünyanın ve her şeyin fâniliği, insanın çaresizliği ve zavallılığı, doğum-ölüm-yeniden doğuş (*samsara*) çarkının varlığı, her şeyin yalnızlığı, beden ve ruhun birbirinden aslî farklılığı, bedenın kirliliği, karmik akışın sürekliliği ve ruhun günden güne batışı, bunu önleyebilme çareleri, ruhu yeniden aslî formuna döndürme yolları, herkesin kendi kurtuluşunu gerçekleştirebileceği nihaî aydınlanmanın zor olduğu ve

herkese nasip olmadığı ve tirthankaralarca öğretilenlerin kesin doğruluğu.

4. Ayrıca herkes şu on ahlâkî fazilete sahip olma-ya gayret etmelidir: Sabır, alçak gönüllülük, dürüstlük, temizlik/safılık, doğruluk, soğuk kanlılık, sadelik, fedakârlık, gurura kapılmamak ve samimiyet.

5. Züht ve riyâzet hayatının zorluklarına göğüs germeli, başarısız olma ihtimali söz konusu olunca intiharı seçmelidir.¹⁴

Dördüncü Bölüm

SİHİZM

Giriş

Sihizm¹ Pencap'ta ortaya çıkan ve bugün mensuplarının büyük çoğunluğu bu bölgede yaşayan bir dindir. Kelime anlamı olarak "beş su/ırmak" anlamına gelen Pencap, İndus nehrinin beş kolunu (Celum, Cenab, Ravi, Sutlej, Beas) ifade eder. Günümüzde Pencap denildiğinde Hindistan'ın bir eyaleti akla gelse de aslında bu isim daha geniş bir coğrafya için kullanılır. Burası kuzeyde Himalayalar ile batıda Hindukuş dağlarının eteklerinde yer alan geniş ve çok verimli bir ovayı kapsayan bölgenin adıdır. Pencap ovası, Hint yarımadasının tahıl ambarı olmasının yanı sıra, aynı zamanda tarihte Hayber Geçidi'ni aşarak Hint'e gelen bütün kavimlerin ilk uğrak ve yerleşim yeri olmuştur.²

Prakrit diline ait bir kelime olan *sikh*, Sanskritçe'deki *shishya* ile ilişkili olup "mürit, şâkirt, talebe" gibi anlamlara gelir. Bundan dolayı Sihler de kendilerini "Tanrı'nın müridi" olarak tanımlar.³ Nitekim onlar, "Sih kimdir?" sorusuna "Sih, bir tek Tanrı'ya, on guruya, onların öğretilerine ve *Adi Grand*'a iman eden kişidir"⁴ şeklinde cevap verir.

Sihizm'in temeli, VIII. asırdan itibaren Hint yarımadasının kültürel bakımından da verimli olan bu

bölgelerinde yayılmaya başlayan İslâm dini ile geleneksel Hinduizm'i uzlaştırma çabalarına dayanır. Diğer bir etken ise, *Bhagavad Gita*'dan bu yana Hindu düşüncesine iyice yerleşmiş olan *bhakti*⁵ anlayışının Pencap'ın çok kültürlü yapısına iyi uyum sağlamasıdır. Bundan dolayı Sihizm, Hindu gelenek ve göreneklerini, çok tanrıcılığı, puta tapıcılığı ve toplumu ayrıştıran kast sistemini ortadan kaldırarak İslâm ile Hinduizm arasında ortak bir yol bulma teşebbüsü şeklinde tanımlanabilir. Nitekim Sihizm, *maya*, *samsara*, *mokşa* gibi Hindu inançlarını kabul etmekle birlikte, *tevhide* ana ilke olarak benimsemesi, *avatara* ve *kast* anlayışlarını açıkça inkâr etmesiyle Hinduizm'den ayrılır. Sihizm İslâm'ın âhiret anlayışını da benimsemez.

I. Tarihsel Gelişimi

Sihizm, Guru Nanak tarafından sistemleştirilmeden evvel Pencap bölgesindeki Nath geleneği, Sant hareketi ve Baba Ferîd, Namdev, Ravidas, Kabir gibi mistiklerin hayat ve düşünceleri çerçevesinde oluşmuş bir inanç sistemidir.

1. Nath Geleneği

Nath, “efendi, koruyucu ve sığınak” anlamlarına gelen bir kelime olup genelde “mânevî olgunluğa erişmiş kimseler veya böyle kimselerin yolu”nu ifade eder. Nath düşüncesinin kaynağı kesin olarak bilinmese de Hindu siddha kültürünün kısmen değişmiş bir biçimi olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde bedensel eğitimi ruhsal eğitimin ön şartı sayan *Hatha yoga* akımının da IX. yüzyılda Nath geleneği içerisinde geliştiği iddia edilir. *Nath* geleneğinin kurucusu Matsyendranath, en büyük temsilcileri de Pencaplı Gorakhnath ve onun öğrencileridir. Onlar asketizm ve yoga uygulamalarına

ağırlık vermiştir. Din anlayışlarında Şiva kültü ile Tibet Budizmi'ne ait mistik uygulamaların etkileri açık biçimde görülür. Bu gelenek, kast sistemini reddetmesinden dolayı genellikle kast dışına itilmiş kimselerce benimsenmiştir.⁶

Öte yandan başka bir iddiaya göre de Sihizm, Vişnuculuk ve Nath uygulamalarının bileşkesi olan bir inanç sistemidir. Buna göre Vişnucular'ın a) tapınakları ziyaret, b) ibadet için materyal seçimi, c) semavî varlıklara ibadet, d) sürekli mantra okuma ve e) yoga meditasyonu gibi belirgin özellikleri⁷ küçük değişikliklerle Sihler tarafından da benimsenmiştir. Ancak Sih gurularının Hindu ibadet ve uygulamalarına ciddi eleştirilerde bulunduklarını da unutmamak gerekir.

2. Sant Hareketi

Sant kelimesi, İngilizce "saint" yani "aziz" ifadesini anımsatmakla birlikte kelimenin aslı "hakikat" anlamına gelen *sat* köküdür. *Sant* hareketi aslında birbirine muhalif olan Vişnucu *bhakti*, *hatha yoga* ve sûfî uygulamalarının bir sentezi olarak tanımlanabilir. Gerçekte *sant* geleneği ve *bhakti* düşüncesi, her ne kadar *samsara* çarkından kurtuluş için bireysel sevginin önemine müstereken vurgu yapsa da aralarında kesin farklılıklar mevcuttur. Örneğin Sant hareketi, *tenasüh* ve *avatara* inançlarını, puta tapmayı ve kurtuluş için kutsal yerleri ziyareti (hac) kabul etmez ve bunları dindarlığın gösterişçi biçimleri şeklinde görerek önemsiz sayar.⁸ Benzer şekilde, Tanrı'ya sevgi ve muhabbet besleyerek ulaşılmaması konusunda *Bhakti* ile hemfikirken, Tanrı'nın enkarne edeceği ve bir forma sahip olduğu (*saguna*) konusunda ondan ayrılır. *Sant*, aslında Kuzey Hindistan'da alt kast mensuplarının oluşturduğu bir harekettir. Onlar Vişnucu *bhakti* hareketinin yanı

sıra, s  filderden ve yogilerden de izler taşırlar. En etkili *Sant*   yesinin Kabir oldu  ; Namdev ve Ravidas gibi mistik şairlerin de *Sant* hareketine mensup oldukları iddia edilir. Kısacası Sihizm, bu yönü itibariyle Kuzey Hindistan'da ortaya çıkmış *Sant* hareketinin bir devamı şeklinde tanımlanabilir.⁹ *Sant* hareketi de Vişnucu bhakti öğretisi, *tantrik* yoga uygulamaları ve s  f  i tarikatların sentezi olarak kabul edilmelidir.¹⁰ Nanak, Kuzey Hindistan'da ortaya çıkan *Sant* geleneği içerisinde gelişen fikirleri ve öğretileri etkili biçimde kullanmıştır.

3. Şeyh Ferîd, Namdev ve Ravidas

  sl  m ve Hindu geleneklerine mensup bu mistik   ahsiyetler, Sihizm'in ortaya çıkışı ve gelişiminde büyük pay sahibidirler. Onların gönüllerinden taşarak dile dökülen ilâhiler, Sih kutsal metinlerinde yer bulmuştur. Bunlardan Baba Ferîd diye de bilinen   eyh Ferîd (1173-1266), Pencap'ta yaşayan ve   i  t  i tarikatına mensup ünlü bir s  fidir. Sutlej ırmağının kıyısındaki Pakpatan şehrinde bulunan türbesi h  l  a ziyaret edilen yerlerdendir. *Sant* ruhu ile yazdığı il  hilere Sihler'in yanı sıra Hindular ve müslümanlar da hürmet gösterir.¹¹ Bir diğer mistik olan Namdev (1270-1350), Hindu-*Bhakti* geleneğine mensup bir şairdir.¹² XV. yüzyılda Ben  ares'te yaşamış bir şair olan Ravidas ise, kast dışına itilmi  lerden oluşan paryalar sınıfındandır. Bhakti hareketinin önemli temsilcilerinden birisi olan Ravidas aynı zamanda *Sant* mistikleri arasında sayılır. Onun ilâhilerine *Adi Grand*'da (AG) yer verilmesi, Sihizm'in kast anlayışına karşıt tutumunun en önemli delili kabul edilir.¹³

4. K  bir

Ortaçağ'da yaşamış ünlü azizlerden birisi olan Kabir (1440-1518) Hindu kutsal   ehri Ben  ares'te do  mu    

ve hayatının neredeyse tamamını burada geçirmiştir. Kâbir'in mesleği dokumacılıktır. Müslüman bir çevrede büyümesine rağmen Ramanuja'nın müritlerinden Ramananda'nın etkisinde kalarak Hinduizm'i seçmiştir. Ailesinin de muhtemelen *Nath* geleneğine bağlı olduğu ancak sonradan İslâm'ı seçmiş olabileceği iddia edilir. O da hem bhakti öğretisini benimsemiş hem de sûfî öğretilerden uzak kalmamıştır. Kast sistemini ve puta tapımı reddetmiştir. Kuzey Hindistan'da *Sant* geleneğinin en büyük temsilcilerinden biridir.¹⁴

Bazı araştırmacılar, Kabir'in inancının temelinde Vişnucu *bhakti* veya sûfizm anlayışı değil, tantrik yoga uygulamalarının yer aldığını iddia ederler. Gerçekten de o, *Hatha yoga* terminolojisini sıkça kullanır ve genel düşünce yapısı her ne kadar onlardan sayılmasa bile, *Nath* yogilerine benzer. Kabir ile yogilerin inanç ve uygulamaları arasındaki benzerlikleri metinlerden anlamak mümkündür. *Jivanmukta*, *sahaja-samadhi* ve *shabad* (söz) onun beyitlerinde önemli yer tutar. O, tanrıya inanç ve teslimiyet; guruya inanç ve tanrının adını zikir olmak üzere üç hususa vurgu yapmıştır. Kabir, tapmalarda puta tapımı, Ganj'daki arınma törenlerini, kutsal mekânları ziyareti ve buralarda yapılanları uygun bulmamış, hatta bütün dinî sembolleri reddetmiştir. Ona göre; tanrı bilinemez, her şeyin ötesinde ve tanımlanamazdır.¹⁵

II. Guruluk ve On Guru

Sihizm'de yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmekle birlikte, onun ete kemiğe bürünerek yeryüzüne indiğine (*avatara* inancına) inanılmaz. Fakat on gurunun¹⁶ Tanrı ile irtibat kurma yollarını öğretmedeki ve dinin gelişimindeki etkileri büyüktür. Sih geleneğine göre gurular

saf ve sade yaşamları sayesinde Tanrı'nın lutfunu kazanmış ve ona gönülden teslim olmuşlardır. Bu yüzden onların öğretisi cehalet ve bencillikle kirlenmemiştir, tertemizdir. Dolayısıyla onlar, Tanrı yolunda ilerlemek isteyenlere güvenle rehberlik edebilirler. Bunlar ilk guru Nanak ile onu izleyen dokuz gurudur ve tamamı kşatriya kastına mensuptur. Gurulardan önce geleni, haleflerine göre dinde daha yüce bir konuma sahiptir. Buna göre en değerli guru Nanak'tır. O, yeni bir dinin kurucusu, yeni bir vâiz, mükemmel bir dindar örneği, samimi bir şahsiyet sayılır. Başka bir deyişle guru; bir öğretmen, aydınlanmaya götüren bir rehber ve kutsal hakikatin mahiyetinin anlaşılmasına imkân veren kişidir.¹⁷

Sih kutsal metinlerinde yer alan şu ifadeler guruların bu dindeki önemlerini açıkça göstermektedir: "Guru olmaksızın, yüzlerce ay ve binlerce güneş olsa bile yine de zifirî karanlıktır" (*Guru II, Asa Rag*). "Gurunun lufu sayesinde bütün karanlıklar ortadan kalkar, zihinler aydınlanır ve hakikat keşfedilir" (*Guru III, Mahj Rag*). "Guru sayesinde cehalet, safsatalar, hurafeler ve bütün acılar ortadan kalkar" (*Guru V, Jaitsri Rag*). "Gerçek guru olmaksızın huzur elde edilemez" (*Guru III, Sri Rag*). "Guruya hizmet eden huzuru ve istediği her şeyi elde eder" (*Guru III, Sri Rag*). "Guruya hizmet eden Tanrı'ya ulaşır" (*Guru III, Gauri Rag*). "Guruyu unutmayanlar ölümden korkmaz" (*Guru V, Sri Rag*). "Kusurlu bir guru seçen kurtuluşa ulaşamaz" (*Guru I, Ramkali Rag*). "Gerçek guru ezeli ve ebedîdir, o doğmamıştır ve ölmeyecektir" (*Guru IV, Suhi Rag*). "Kendisini bir gurunun öğrencisi sayan kimse sabah güneş doğmadan kalkmalı, banyo yapmalı, zihnini arındırmalı ve gurunun öğrettiği biçimde Tanrı'nın nitelikleri üzerine meditasyon yapmalıdır" (*Guru IV, Gauri Rag*).¹⁸

Onuncu Guru Gobind Singh'in ölümünden sonra, kutsal metin *Adi Grand Sahib* ebedî guru kabul edilmiş ve insanlara rehberlik etmeye başlamıştır. Bundan ötürü bütün Sihler onu bir şahıs gibi görür ve büyük saygı gösterir. Kutsal metnin her bir satırı belli bir makama göre bestelenmiştir ve buna göre okunur. *Adi Grand Sahib* bu yönüyle Hindular'ın *Sama Veda*'sına benzetilebilir. Sihler'e göre onun ilâhileri, tıpkı Veda metinleri gibi derunî aydınlanmanın sonucunda kalbe doğan ilhamlar veya tanrısal esinlerdir. Bundan dolayı o, insan eseri bir metin değil, ilham veya vahye dayalı bir kitap olarak görülür.¹⁹

Sihizm'deki on guru ve dönemleri kısaca şöyledir:

1. Nanak (1469-1539)

Guru Nanak 15 Nisan 1469 tarihinde Lahor yakınındaki, bugün Nankana Sahib diye bilinen Talvandi köyünde dünyaya gelmiştir. Babası bölgenin vergi tahsildarı olan Kalyan Chand Das Bedi idi. Nanak'ın doğumuyla ilgili çeşitli kehanetler ortaya atılmıştır. Bunlardan birinde Pandit Hardyal Bala, *Janamsakhi*'de "Hem Hindular hem de Türkler ona saygı gösterecek. Onun ismi hem yerde hem de gökte yüce olacak. Okyanus, yeryüzü ve gökyüzü ona açılacak. O tek ve biçimsiz bir Tanrı'ya ibadet edecek ve bunu başkalarına anlatacak" der.²⁰ Yine ilgili rivayetlerde Nanak'ın yedi aylıkken bir yogi gibi oturabildiği zikredilir.

Nanak, küçük yaşlarından itibaren Sanskritçe, Arapça ve Farsça eğitimi almış ve bunlarda oldukça başarılı olmuştur. On yaşına geldiğinde, Hindu geleneğinde yapılması zorunlu olan kutsal ip bağlanma (*upanayana*) töreninin kendisi için yapılmasını istemiştir. Onun bu tavrı, genelde, içinde yetiştiği Hindu

örf ve âdetlerinden hoşnut olmadığı ve sürekli bir arayış içerisinde bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır.²¹

Nanak on altı yaşındayken Lahor Valisi Devlet Han'ın sarayında çalışmaya başlar. Burada müslüman âlimlerle tanışma ve konuşma fırsatı bulur. Ancak onların verdiği cevaplar da genç Nanak'ı tatmin etmez. On dokuz yaşında Sulakhani ile evlenir ve beş yıl içinde Lakşmi Das ve Siri Chand adını verdiği iki erkek çocuğu dünyaya gelir. Hayatının bu döneminde onun, sabahları nehirde yıkandığı ve sürekli *kirtan* (ilâhi) söyleyip meditasyon yaptığı anlatılır.²²

Nanak, Lodi hânedanlığının yönetimi altındaki Kuzey Hindistan'da yaşamıştır. Döneminde burada büyük sosyal çalkantılar yaşanmış, o da doğal olarak hem bu olaylardan hem de bölgenin ünlü sûfisi Kâbir'den etkilenmiştir. Hatta onun, Kâbir'in müridi olduğunu söyleyenler de vardır. Bundan ötürü Hindular'ın bir kısmı Sihizm'i bir Hindu mezhebi olarak kabul eder, bazı Sihler'in de bu görüşe katıldıkları görülür.²³

Rivayete göre Nanak, otuz yaşına gelince, Sultanpûr'da aydınlanma tecrübesi yaşamış ve guruluk mertebesine erişmiştir. O, her gün banyo yapmak için gidip geldiği nehir kıyısında bir gün sessizce ortadan kaybolur. Elbiseleri nehir kıyısında olduğu için insanlar onun nehirde boğulduğunu zanneder. Devlet Han'ın emriyle nehir baştan aşağı günlerce aranmasına rağmen ona ait hiçbir ize rastlanmaz. Nanak üç gün sonra ortaya çıkar ve yok olduğu dönemde, İslâm'daki miraç hadisesine benzer bir hal yaşadığını, Tanrı'nın huzuruna çıktığını ve insanları doğru yola çağırmakla görevlendirildiğini iddia eder. Artık bundan böyle o ve takipçileri daima kutsal isim olan "nam"ı ağızlarından düşürmeyecek; yardım severlik, hayır ve hasenatla (*dana*) meşgul

olacak, Tanrı'ya hizmet (*seva*) için çalışacak, sadece ona dua (*simran*) edecek ve her sabah boy abdesti (*ishnan*) alacaktır. Yine o, bu yolculuk sırasında Tanrı katında kendisine bir fincan nektar ikram edildiğini ve "Bu Tanrı'nın ismine hürmet fincanıdır. Bunu iç! Seni yüceltiyorum. Benim isimle mutlu ol ve bunu başkalarına öğret. İsmimi hediye olarak sana bahşettim. Bu senin çağrın olsun" (AG 150) diye seslenildiğini iddia eder. Bu olayın ardından bir süre hiç konuşmayan Nanak sonunda şu sözleri söyler: "Gerçekte ne Hindu ne de müslüman vardır."²⁴

Bundan sonra Guru Nanak üstlendiği sorumluluğun gereğini yerine getirmek, yani öğretisini anlatmak için bütün Hindistan'ı dolaşır. Bu seyahatleri esnasında birçok kişi ona arkadaşlık eder. Hinduizm ve İslâm'ın kutsal yerlerinin yanı sıra, Sri Lanka ve Tibet gibi Budist merkezlerini de ziyaret eder. Nitekim rivayete göre, Mekke'yi de ziyaret eder ve bir akşam namazı sırasında ayaklarını Kâbe'ye uzatmış otururken yanına gelip ona, "Neden ayağını Allah'ın evine doğru uzatıyorsun?" diyen birine, "Benim ayağım Tanrı'nın evinin olduğu yönde değil" der. Devamında mezkûr kişinin onun ayağını döndürdüğü, o döndürdükçe Kâbe'nin de döndüğü anlatılır. Yine bir keresinde Hindu kutsal merkezlerinden Haridvar'da iken, brahminlerin sabah ibadeti sırasında Ganj nehrinde doğuya doğru su attıklarını gören Nanak, bunun üzerine suyu batıya doğru atmaya başlar. Niçin böyle yaptığı sorulduğunda, "Eğer sizin attığınız sular atalarınıza ulaşacaksa, benim attığım sular da Lahor yakınındaki tarlalara ulaşacaktır" şeklinde cevap vererek onları düşünmeye sevkeder.²⁵

Tanrı üzerine düşünme (*sat*), onun adını hiçbir zaman dilden düşürmeme ve daima onu hamdeden

ilâhiler okuma, Guru Nanak düşüncesinin temelini oluşturur.²⁶ Ayrıca onun şiirlerinde sessiz bir mağarada, çevreyle hiçbir iletişim kurmaksızım, göz dahi kırpmaksızın aralıksız tefekkürün övüldüğü ve insanın bu sayede aydınlanmaya ulaşacağı ifade edilir.²⁷

Nanak, Tanrı'nın yanı sıra hayatın gizemi üzerine de tefekkür etmiştir.²⁸ O, bir yogi üstadı olan ve yarı mistik kabul edilen Gorakhnath'ın varlığından haberdardır.²⁹ Onun geleneğinde, yogilere özgü psiko-fiziksel teknikler kullanılarak bu yaşamda kurtuluşa (*jivanmukti*) ermenin mümkün olduğu kabul edilir. Yine onların bu durumda sonsuz sevinç hali yaşadıklarına, *mahasiddhi* olduklarına, yani tabiatüstü güçler elde ederek çeşitli kerametler gösterdiklerine inanılır. Meselâ, cismanî bakımdan büyüyüp küçülebilir, ağırlaşır hafifleşebilirler. Aynı şekilde onların su üzerinde ve havada yürümelerinin, istedikleri her şeyi elde edebilmelerinin ve diledikleri her kılığa girebilmelerinin de mümkün olduğuna inanılır. Nefes tutma egzersizleri sayesinde yaşamlarını uzattıkları, metali altına dönüştürme sanatı olan simyayı iyi bildikleri ve şifalı bitkilerle tedavide uzman oldukları da söylenir.³⁰

Nanak, Hindu törenlerini ve inziva hayatını reddetmiştir. Çünkü ona göre hakikat biçimde değil derundadır.³¹ O ayrıca, kast sistemini yıkmak ve kadınların statüsünü yükseltmek için de çalışmıştır.³²

Nanak elli yaşına ulaşınca seyahatlerini sona erdirir. Bu dönemden itibaren kendisini ziyarete gelenlere vaaz etmeye başlar. Bu durum Sihizm için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Guru Nanak 1539'da öldüğünde geride, öğretiye bağlı, kutsal isim (*nam*) üzerine meditasyon yapan ve çalışmayı ilâhî hizmet addeden bir Sih topluluğu bırakmıştır. Bu topluluğun başına

da II. Nanak diye isimlendirilen Guru Angad'ı tayin etmiştir.³³

2. Angad (1504-1552)

İkinci guru Angad, Hindu ateş törenini icra eden bir rahip ve Durga taraftarı iken, yirmili yaşlarda Sihizm'e girmiştir. Nanak, yerine iki oğlundan birini değil, 1539 yılında Angad'ı guru tayin etmiştir. Angad, meditasyon uygulaması, inziva hayatı ve kötülükten kaçınması ile tanınan bir şahsiyettir. *Adi Grand*'ın altmış iki ilâhisi ona aittir.³⁴

3. Amar Das (1479-1574)

Angad'ın iki oğlu babalarının yolunu benimsemedikleri için dünürünün kardeşi olan Amar Das üçüncü guru olmuştur. Amar Das, Angad'ın kızının okuduğu ilâhilerden etkilenererek kendisini babasıyla tanıştırmasını istemiş, onunla tanışarak öğretilerini kabul etmiş ve onun kıymetli bir öğrencisi olmuştur. Angad, Nanak'ın oğlu Siri Chand'ın karşı çıkmasına rağmen yetmiş üç yaşındaki Amar Das'ı 1552 yılında guruluğa tayin etmiştir. Guru Amar Das'ın inşa ettirdiği seksen dört basamaklı havuzun Hindu varlık döngüsündeki seksen dört *laktan* oluşan yeniden doğumları sembolize ettiği iddia edilir. Amar Das, kendisiyle bizâtihi tanışmamış olsa bile Nanak'ın sosyal ve siyasî uygulamalarını sürdürmeyi ana ilke edinmiştir.³⁵

Üç, dört ve beşinci gurular, Bâbü Hükümdarı Ekber dönemine denk gelir. Ekber dinî hoşgörüsüyle tanınan bir hükümdardır. O, Amar Das'ı ziyaret ettiğinde Sihler'in hep birlikte yeme içme (*langar*) önerisini kabul etmiştir. Bu yemeğe Hindu, müslüman, brahmin, dalit, hükümdar, dilenci vb. toplumun her kesiminden insanlar katılmıştır. Teorisi Nanak'a dayanan bu birlik

beraberlik ruhu Amar Das tarafından uygulamaya konulmuştur.³⁶

4. Ram Das (1534-1581)

Amar Das ölmeden evvel damadı Ram Das'ı ("Tanrı'nın kölesi") 1574 yılında dördüncü guru olarak atamıştır. O, Hükümdar Ekber ile olan yakın ilişkisi neticesinde Amritsar şehrini kurmuştur. Delhi-Kâbil ticaret yolu üzerinde kurulması sebebiyle Sihizm'in gelişmesinde etkili olan bu şehir, daha sonraki guruların da faaliyetleriyle kutsal konuma yükselmiştir. Ram Das, dul kadınların yakılmasını yasaklamış, onların yeniden evlenmelerine izin vermiş ve bir de evlilik ilâhisi bestelemiştir.³⁷

5. Arcun (1563-1606)

Guru Arcun'un bütün dönemi (1581-1606) ağabeyi Prithi Chand'ın muhalefetiyle geçmiştir. Hatta ağabeyinin Ekber ve Bâbürlü idarecilerin aklını çeldiği ve bu durumun Arcun'un ölümüne sebep olduğu iddia edilir. Ancak Ekber'in uzun hükümdarlık sürecinde ülkede barış, huzur, tolerans ve tam bir dinî özgürlüğün hâkim olduğu bilinmektedir. Hatta Ekber'in inancı, eşlerinden birisi Racpût prensesi olduğu için, bazı müslüman din adamları tarafından sorgulanmıştır. Fakat o, hem kendi dinî inanç ve ibadetlerine bağlı kalmış hem de diğer inanç mensuplarına saygı göstermiştir. Böylesine özgür bir ortamda gelişimini sürdüren Sihizm'in Hinduizm ve İslâm'a rakip olması bile söz konusu edilmiştir. Guru Arcun, Sih olarak doğan ilk gurudur. Gurulukla ilgili ilk eğitimini de dedesinden almıştır.³⁸

Arcun döneminde Sihizm, Pencap'ta büyük gelişmeler kaydetmiş ve o, babası tarafından kurulan Amritsar şehrinde Altın Tapınağı (*Harmandir*) inşa ettirmiştir.

Tapınağın dört bir yanında yer alan kapılar onun dört kast sınıfına veya her yönden gelen insanlara açık bir mâbet olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu açıdan Altın Tapınak, tek kapılı inşa edilen bütün Hindu tapınaklarından ayrılır. Zaten Sih kutsal kitabında “Dört kast sınıfı, kutsal eğitimde eşittir” (AG 747) ifadesi yer alır.³⁹

Arcun, Hint geleneğine göre oldukça geç bir yaşta (otuz iki) baba olmuştur. Bu süre boyunca kardeşinin onun yerine geçme ümidi hiç tükenmemiştir. Arcun, oğluna “dünyanın efendisi” anlamında Hargobind adını vermiştir. Onun doğumuna ilişkin rivayetler *Adi Grand*’da (AG 396) yer almaktadır.⁴⁰ Sihler Arcun döneminde hem nicelik hem de nitelik açısından gelişmiş ve Hint bölgesinde daha etkin bir toplum konumuna gelmişlerdir. Yine bu dönemde önceki guruların sözleri toplanarak Arcun’un kendi sözleriyle birlikte *Adi Grand* adı verilen metin oluşturulmuştur.⁴¹

6. Hargobind (1595-1644)

Arcun’dan sonra oğlu Hargobind altıncı guru olmuştur. *Pîr* ve *mîr* kavramlarını dine Hargobind sokmuştur. *Pîr*, Sihizm’de dini öğreten kişiyi ifade eder ve genellikle guru anlamında kullanılır. *Mîr* ise “kumandan” anlamındadır. Bu kavramlar dine yeni açılımlar kazandırmak amacıyla ihdas edilmiş ve onuncu guruya kadar kullanılmıştır. Onuncu gurudan sonra bunların yerine *teg* (kılıç) ve *deg* (yemek tenceresi) kavramları kullanılmıştır. Bu kavramlarla zulme uğrayanları koruma ve aç olanları doyurma kastedilmiştir. Hargobind, ihmal edilmiş durumdaki *dharamsalaları* da restore etmiştir.⁴²

7. Har Rai (1630-1661)

Hargobind’in Teg Bahadur dışındaki bütün çocukları kendisi hayatta iken ölmüştür. Teg Bahadur’un

guru olmasını ise başlangıçtaki çekingen tavrı engellemiştir. Bu yüzden Hargobind, büyük oğlundan torunu Har Rai'yi 1644 yılında on dört yaşında iken guru ilân etmek zorunda kalmıştır. Har Rai avcılığın yanı sıra hayvanları yakalayarak bahçesinde beslemeye önem vermiş, çeşitli hastalıklara iyi gelecek bitkiler yetiştirmiştir. Rivayet odur ki, Şah Cihan'ın oğlu Dârâ Şükûh'un hastalığına deva olan ilâç Har Rai'nin yetiştirdiği bitkilerden elde edilmiştir. Har Rai, hassas ve alingan biri olarak görülmesine rağmen, son derece kararlı bir kişiliğe sahiptir.⁴³

8. Har Krishan (1656-1664)

Har Krishan, ağabeyi Ram Rai'nin Bâbü sarayında gurulara rakip olarak tutulmasından dolayı 1661 yılında henüz beş yaşındayken guru ilân edilmiş ve daha güvenli bir yer olduğu düşüncesiyle Delhi'ye gönderilmiştir. Burada çiçek hastalığına yakalanmış ve küçük yaşta ölmüştür.⁴⁴

9. Teg Bahadur (1621-1675)

1664 yılında guruluğa atanan Teg Bahadur'un ismi "cesur kılıç" anlamına gelir. Dönemin siyasî ve askerî şartları göz önüne alınarak guruluğa atanmış biri olmasına rağmen guruluğuna yine siyasî sebeplerle karşı çıkmıştır. Onun her zaman mazlumları koruduğu, yoksulları giydirdiği ve açları doyurduğu rivayet edilir.⁴⁵

10. Gobind Singh (1666-1708)

Son guru olan Gobind Singh'in, seleflerinin bütün üstün niteliklerini bünyesinde barındıran bir şahsiyet olduğuna inanılır. O genel anlamda eğitilmiş, iyi at biren, iyi ok atan ve cömert birisidir. Guru Nanak'tan sonraki en başarılı ve Sihizm'in gelişmesine en fazla

katkı sağlayan guru olarak tanımlanır.⁴⁶ Gobind Singh, saldırılara karşı kendi inançlarını savunmak, sosyal ve kültürel bütünlüklerini korumak amacıyla Sihlerden oluşan etkili bir askerî kardeşlik (*khalsa*) teşkilâtı kurmuştur. Kast sistemini ortadan kaldırmış ve bütün Sihler'in "Singh" (Aslan) soyadını kullanmalarını istemiştir.⁴⁷

III. Sih Kutsal Metinleri

Sihizm'in dikkat çekici yönlerinden biri, beşerî gurular ile başlayan sürecin kutsal yazıların bir araya getirilmesiyle son bulması ve toplanan yazıların dinde beşerî bir otorite olarak algılanmaya başlamasıdır. Öyle ki bir gurunun sahip olduğu bütün yetki ve imtiyazlar kutsal metne atfedilir. Sihler kendi kutsal metinleri için iki isim kullanır. Birinci isim olan *Adi Grand* (AG) "ilk, temel kitap, koleksiyon" anlamına gelir. İkinci isim *Guru Grand Sahib* (GGS) ise, aynı metnin 1708'den itibaren onuncu gurunun halefi kabul edilen ve hükümlerliliği kıyamete kadar sürecekte olan niteliğini ifade eder. Onuncu gurunun yazıları *Adi Grand* içerisinde yer almaz, onun yazılarına ayrıca *Dasam Grand* denir.⁴⁸

Temeli Nanak'ın ilâhileri olan GGS, bütün Sih mâbetlerinde okunan ve 1430 sayfadan müteşekkil bir kitaptır. Mevcut biçimini XIX. yüzyılda kazanan kitabın dili, Pencâbî dilinin Gurmukî lehçesidir.⁴⁹ GGS'nin ilk on dört sayfasındaki ilâhiler günlük ibadet ve tefekkür seanslarında okunur. 14-1352. sayfalar arası ise otuz bir bölüme ayrılmıştır. Her bölüm, içerdiği ilâhilerin makamına göre isimlendirilmiştir. Son yetmiş sekiz sayfa ise daha kısa ilâhilerden oluşur. GGS'nin her bir bölümü Guru Nanak'ın ilâhileriyle başlar ve üç, dört, beş ve dokuzuncu gurunun yazılarıyla

devam eder. Bunları sırasıyla Kâbir, Şeyh Ferîd, Namdev ve Ravidas'ın ilâhileri izler. Hiçbir bölüm bütünüyle bir tek guruya hasredilmemiştir. Angad'ın oldukça kısa olan altmış iki ilâhisi de diğer guruların ilâhilerine ilâve edilmiştir.

Adi Grand, Sihler tarafından dünyada farklı dinlere mensup kimselerin de sözlerine yer veren yegâne kutsal metin olarak görülür ve bu niteliğiyle övülür. Çünkü orada Namdev (61) ve Ravidas (40) gibi Hindu mistiklerin şiirlerinin yanı sıra Kâbir (541) ve Baba Ferîd (134) gibi müslüman sûfîlerin ilâhilerine de yer verilmiştir. Bunların yanı sıra, *Adi Grand*'da ayrıca Nanak'ın 974, Angad'ın 62, Amar Das'ın 907, Ram Das'ın 679, Arcun'un 2218, Teg Bahadur'un 116 ilâhisi vardır.⁵⁰

Sihler de diğer dinlerde olduğu gibi, kendi kutsal metinlerini vahiy ürünü kabul ederler. Çünkü o metinler, tanrısal aydınlanmaya kavuşmuş şahsiyetlere ilham edilen şiirleri içerir. *Adi Grand*'da "Tanrı ruhta mukimdir ve ruh onda mevcuttur" (AG 1153) ifadesi yer alır. Buna göre bir guru, gerçekte, kendi içinde mukim olan Tanrı'dan gelen bilgiyi söze döken kişidir.

Her Sih mâbedinde bulunan AG, Sih ibadetinde merkezî bir öneme sahiptir. Mâbede giren herkes öncelikle onun önünde saygı ile eğilir. Günlük ibadetlerde de ondan parçalar okunur ve bunların gündelik işleri kolaylaştırdığına inanılır.⁵¹

Bir başka kutsal metin *Dasam Grand* ise, az önce ifade edildiği gibi, onuncu guru Gobid Singh'in şiirlerinden oluşur. Bilindiği üzere o, yazılarını AG'ye dâhil etmemiş; onun yazıları ölümünden sonra takipçisi olan mistik şairlerce bir araya getirilmiştir. 1428 sayfa olan bu eserde 2000'den fazla şiir vardır. Tanrı'nın

niteliklerini ele alan ve “Jap” adı verilen ilk şiir, tefekkür esnasında kullanılır ve Nanak’ın “Japji” şiirini hatırlatır. İkinci ilâhi olan “Akal Ustat”ta Tanrı’ya övgüler yer alır. Diğer ilâhilerde ise Guru ailesinin tarihine, misyon faaliyetlerine ve kahramanlık hikâyelerine yer verilir. Ayrıca Hükümdar Evrengzîb’e yazılmış *Zafernâme* isimli bir mektup da bu eser içerisinde bulunur.⁵²

IV. Sihizm’de İnanç Esasları

1. Tanrı Anlayışı

Adi Grand’da Tanrı, her şeyin kaynağı olan yegâne hakikat olarak tanımlanır ve Ram, Sat, Mohan, Hari, Hüda, Gobind gibi isim veya sıfatlarla anılır. Varlığı ve birliği konusunda şüphe olmamakla birlikte o, kelimelerle tanımlanamaz. O, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her şeyin kendisinden ortaya çıktığı yüce varlıktır. Eşi, benzeri yoktur ve bütün sıfatlardan (*nirguna*) münezzehtir. Tanrı’yı tasvir için kullanılan “hakikat” (*sat*), “zamanın ötesinde” (*akali*) ve “yeryüzüne inmemiş” (*ajuni*) gibi sözcükler onu tanımlamakta yetersizdir. Tanrı yaratıcıdır, âlem ondan sudûr etmiştir. Âlemin var oluşu ve varlığını sürdürmesi tamamen onun iradesine (*hukam*) bağlıdır.⁵³

Adi Grand’a göre “Tanrı bütün biçimlere, bütün kâstlara ve bütün yüreklere nüfuz etmiştir” (AG 223). Nanak’ın Sultanpûr’da aydınlanmaya ulaşmasından sonra söylediği şu şiirsel ifade aslında Sih tanrı inancını özetlemektedir:

Bir tek Tanrı vardır.

Ezelî hakikat O’nun ismidir.

Her şeyin yaratıcısıdır ve her şeye sinmiş ruhtur.

Korkusuzdur ve öfkeden uzaktır.

Zamanla kayıtlı değildir ve biçimsizdir.

Doğum ve ölümün ötesindedir.

Kendi kendine aydınlanmıştır.

Gurunun iradesiyle bilinir.⁵⁴

Sihler'in tanrı tanımlamasında Hindular'a ait temalardan da örnekler vardır: "Tek tanrı brahmayı yarattı, tek tanrı insan zihnini oluşturdu, tek tanrı dağları ve çağları yarattı, tek tanrı Vedalar'ı yarattı" (AG 929). Ayrıca tanrı için kullanılan Ram, Sat, Mohan, Hari, Go-bind gibi isimler bunun göstergesidir.

Tanrı tecrübe edilebilir, ancak akılla bilinemez; çünkü O, her türlü algının ötesindedir. Bu konuda "Tanrının nitelikleri idrak edilemez" (AG 1256) denilmektedir. Sihizm'de insan ve tanrı arasındaki ayırım, kişinin tanrıyı tecrübe etmesinden sonra dahi varlığını korur.⁵⁵ Bu yönüyle Sihizm, diğer mistik geleneklerden ayrılır:

Tanrı her şeyde yaşar.

O, her kalbe yerleşmiştir.

O, hiçbir şeyle karışmış değildir.

O, ayrı bir varlıktır (AG 700)

2. İnsan Anlayışı

Sihizm'e göre insan, yaratılışı gereği mükemmeldir. Çünkü insan, Tanrı'yı yürekten sevebilecek ve onu diğerlerinden ayırt edebilecek yeteneğe sahip tek varlıktır. İnsan yaratılmışların efendisi olmakla birlikte aynı zamanda bencildir (*haumai*). Onun dünyayı ve kendisini Tanrı'dan ayrı bir varlıkmiş gibi görmesi ve düşünmesine *maya* hali denir. Bu durum bireyin Tanrı'yı bırakıp dünyaya ve fâni şeylere bağlanmasına sebep olur. Bunun sonucu da doğum-ölüm ve yeniden doğuş

sürecindeki elemli ve sıkıntılı yolculuğu ifade eden *samsara* çarkıdır. Samsara çarkından kurtuluşun (*mukti*) tek yolu ise, bencilliğin (*haumai*) üstesinden gelmek, uykudan uyanıp dünyaya meyletmeye son vermek ve Tanrı'ya dönerek sadece O'na muhabbet ve hamd ile meşgul (*gurmukh*) olmaktır. Bu da ancak Tanrı'nın *sabd*, *guru* ve *nam* olarak kendi içinde olduğunu idrak etmekle gerçekleşir. Çünkü kişi onun aracılığıyla bilir, aydınlanır ve kurtuluşa erer. İnsanın temel görevi, ev sahibi (*grihastha*) sıfatıyla kendini sadece Tanrı'ya hizmete (*seva*) adanması ve ölünceye kadar bu hal üzere daim olmasıdır. Sihizm'de diğer Hint geleneklerinde olduğu gibi nihaî kurtuluş için dünyadan uzaklaşma (*samnyasa*) tavsiye edilmez. Öyle ki insan dünyada yaşamalı, dünyevî ihtiyaçları için sürekli çaba içinde olmalı, fakat Tanrı'yı bir an bile olsa hatırdan çıkarmamalıdır.⁵⁶

3. Karma Yasası

İnsanın yaratılışı, dünyaya gelişi ve ölümü *karma* yasasına göre gerçekleşir. Bu konuda kutsal metinde şöyle denir: “İnsan doğar ve ölür. O nereden gelir, ne zaman ortaya çıkar ve nereye gider?... İnsan doğal yasaya (*karma*) göre doğar ve ölür. O, arzuları sebebiyle doğar. Zihnini Tanrı'ya adayanlar kurtuluşa erer” (AG 152). “Birçok doğuma muhatap olarak bir kurtçuk, güve, fil, balık veya ceylan olabilirsiniz. Başka durumlarda ise bir kuş, yılan, boyunduruğa koşulmuş at veya öküz olabilirsiniz. Hatta bir bitki veya taş da olabilirsiniz. Azizlerin yolunu izlemek suretiyle mevcut konumumu elde ettim. Bu yüzden Tanrı'ya hizmet et ve O'nun ismini tekrar et” (AG 176).

İnsanın tenâsüh döngüsüne düşmesinin ana sebebi Tanrı konusundaki cahilligidir. Bu hususta, “Ey insan-
noğlu! Sen insan olarak yaratılmak suretiyle Tanrı'yı tanıma fırsatını elde ettin” (AG 378) denilir. İnsan,

içinde yaşadığı çevre sebebiyle elindeki fırsatı çoğu zaman değerlendiremez ve arzularına yenik düşerek dünyevî eylemlere yönelir. Bu durum kutsal metinde şöyle vurgulanır: “Kişi sadece yaptıklarıyla karşılaşır ve ektiğini biçer” (AG 662). Bundan dolayı insanın kurtuluşu, Tanrı’ya bağlı olmakla, O’nun iradesine (*hukam*) boyun eğmekle, bencilce istek ve davranışlarından uzak durmakla mümkündür. Çünkü bencillik doğumun ve ölümün kaynağıdır (AG 466). Bu durum ortadan kalkmadıkça insan yeniden doğum ve kurtuluş arasındaki ayrımı idrak edemez. Yaşamını acı içinde sürdürür.⁵⁷

4. Maya Öğretisi

Sihizm, Tanrı tarafından yaratılan âlemin gerçek olduğunu kabul eder. Âlem insan için yaratıldığından ondan kaçmak ve onu kötü kabul etmek doğru değildir. “Maya” sözcüğü geniş anlamıyla geçici maddî dünyayı ve insanoğlunun ona bağlanmasını ifade eder. İnsanoğlu kendisini *maya*, yani geçici dünya hayatı yerine Tanrı’ya adanmış ve ona bağlanmalıdır. Dünyadan Tanrı’ya yönelme sayesinde insanın doğum süreci tersine çevrilmiş olur. Sihizm’de *maya*, klasik *Vedanta*’daki gibi yanılsama anlamına gelmez. O hakikati maddî farzetme ve dünyayı Tanrı’dan ayrı bir gerçeklik gibi algılamadır. Birey tek Tanrı’yı yegâne hakikat olarak algıladığı zaman geçici olandan uzaklaşarak bâki olana dâhil olur ve böylece *maya* durumu sona erer.⁵⁸

5. Kurtuluş (*Mukti*) Öğretisi

Sihizm’de kurtuluş denilince, doğum-ölüm-yeniden doğumdan (kısır *samsara* çarkı) kurtuluş ve Tanrı ile bütünleşme kastedilir. Kurtuluş, aslında Hindu uygulamalarının reddedilmesi ve Tanrı’nın ismi üzerine tefekkürle gerçekleşir. Nitekim bu konuda şöyle denir:

Kurbanlar, kavrulmuş sunular, inziva hayatı, hatta ibadetlerin tamamı değersizdir ve beden acı çekmeye devam eder. Tanrı'nın ismi olmaksızın kurtuluş gerçekleşmez. Gurunun yardımıyla *nam* üzerine meditasyon yapan kişi kurtuluşa erer. Bunu yapmayan kişi zehir içer, kötü konuşur, faziletsizce ölür ve bu yüzden yeni doğumlara maruz kalır (AG 1127).

Kurtuluşa ulaşmanın önemli araçlarından birisi “zihnin tamamıyla Tanrı ile meşgul (*gurmukh*) olması”dır ve bu durum, “zihni, şahsiyet/benlik ile meşgul (*manmukh*) etmenin” karşıtı bir haldir. “Tanrı sevgisine sahip olan kimse daha dünyada iken kurtuluşa ermiştir (*jivanmukta*)” (AG 275). Zihni Tanrı ile meşgul olan kimse, karmanın prangasından ve bencillikten kurtularak özgür hale gelir. Nanak, Kâbir ve diğer azizlerin bu hal için kullandığı *sahaj* kavramı “ruh göçünün ötesindeki sükûnet hâlini” ifade eder. Aslında bu, tanımlanamayan ve sadece tecrübe edilebilen bir haldir.⁵⁹ “Bir kimse, Tanrı'nın ismini kalbine nakşetmeksizin dört çağ boyunca acı içinde kıvrılır” (AG 1110). “Tanrı'dan ayrılış ne kötü bir ayrılıştır; Tanrı ile birleşme ne keyifli bir birleşmedir” (AG 989). Guru Nanak'ın öğretisini özetleyen bu ifadeler, Sihizm'in yegâne hedefidir. Buna inanan ve bunu hayatına uygulayan kimse samsara çarkından kurtularak sonsuz, mutlak ve kelimelerle ifade edilemeyen hale ulaşır.⁶⁰

Sihizm'de cennet ve cehennem anlayışına çok fazla önem verilmez. Tanrı'nın ikametgâhına ulaşmak isteyen kimse cennet ve cehennemle ilgilenmemelidir (AG 360). “Tanrısız cennet gerçek bir cennet değildir” (AG 707). Sihizm'de yargılanma inancı vardır ancak bu dâimî bir süreçtir. Ölümden sonra ruh, Tanrı'nın huzuruna gelir ve onun geleceği, dünyadayken yaptığı

eylemlere (*karma* yasasına) göre belirlenir. Buna göre o, ya yeniden doğar, ya geçici bir süre erteleme elde eder ya da Tanrı'nın huzurunda kalır.⁶¹

Kurtuluş, guruların inâyetleri ve bazı teknikler uygulanması sayesinde elde edilir. Bunlardan en önemlisi Tanrı'nın ismi ve mahiyeti üzerine meditasyon (*nam simran*) yapmaktır. Ayrıca inananlarla birlik beraberlik içerisinde yaşamaya (*sangat*) iştirak edilmelidir. Bu konuda kutsal metinlerde değişik anlatımlar bulunmaktadır. Bunlardan birisinde, "İyi bir birliktelik içerisinde insan daha iyi olur" (AG 414) denilmektedir. Yine bu konuda, "Tıpkı Hint yağı bitkisinin, yakındaki sandal ağacının kokusunu emmesi gibi, topluluğa katılan kişi de oradakilerin imanı ile kurtuluşa erer" (AG 861) denilmektedir. Guru Arjun'a göre *sangat*, içerisinde Tanrı'nın isminin yer aldığı hazinedir.⁶²

6. Ajuni

Ajuni, Hindu avatara inancının, yani Tanrı'nın değişik bedenlerde (insan, hayvan vb.) dünyaya geldiği ve insanlık tarihine müdahale ettiği düşüncesinin reddini ifade eden bir kavramdır. Çünkü Sihler'e göre Tanrı, kendisini fiziken değil, hakikat, söz ve isim olarak ifşa eder. Burada bütün semavî varlıklar, efsanevî-beşerî kahramanlar olarak kabul edilir ve Tanrı dünyevî işlerini bunlar aracılığıyla yürütür. Yani "Tanrı kendisinin çok da uzaklarda olmadığını insanlara anlatmaları için kutsal kişiler görevlendirmiştir" (AG 933). Bu görevi Tanrı adına genellikle gurular icra eder.⁶³

7. Khalsa Teşkilâtı

Bazı araştırmacılara göre, Gobind Singh tarafından kurulan askerî karakterli Sih kardeşliği (*Khalsa*) kurumu, İslâm'ın Sihizm'e siyasî etkisinin bir sonucudur.⁶⁴

Bu teşkilâtın esası olan beş “K” kuralı (*panc-kakar/kak-ke*) şunları içerir:

1. **Keş:** Saçları kesmemek. Bu, *rişi* ve *yogilerin* öncüsü kabul edilen *Rig Veda* X.136’daki *Keşin* ilâhisini hatırlatır.

2. **Kangha:** Tarak taşımak. Saç günde iki defa taranmalıdır.

3. **Kırpan:** Çakı, hançer veya kama taşımak. Bunlar hem asalet sembolü hem de kişinin kendini ve zayıfı koruması içindir.

4. **Kara:** Çelik bileklik takmak. Koruma görevi vardır.

5. **Kacch:** İç don giymek. İffeti simgeler.⁶⁵

Khalsa teşkilâtına göre bir Sih, dört büyük, altı küçük günahattan uzak durmalıdır.⁶⁶

Büyük Günahlar	Küçük Günahlar
Saçları kesmek	Khalsa dışından biri ile yemek yemek
İslâmî usulle kesilen hayvandan yemek	Çocuğunu maddî kazanç için evlendirmek
Zina yapmak	Prensiplere uymayan tören yapmak
Tütün kullanmak	Uyuşturucu kullanmak
	Bölücü bir Sih grubuna katılmak
	Saçları griye boyamak

V. İbadet, Geçiş Törenleri ve Festivaller

1. Mâbet

Sih mâbetlerine *gurdwara* denir ve Sihler’in yaşadığı her yerde mutlaka bir *gurdwara* vardır. Hindular’ın bordo veya turuncu flamalarından farklı olarak buralara yeşil flamalar asılır. Amritsar’daki Altın Tapınak

(Darbar Sahib, Harmandir) dışındaki *gurdwaralar* genelde cemaatin sosyal ve dinî ihtiyaçlarını karşılamak için inşa edilmiş yapılardır. Bazı tapınakların ise Sih tarihindeki önemli olayların hâtırasına inşa edildikleri görülmektedir. Meselâ Delhi'deki Sisganj Tapınağı, Teg Bahadur'un şehâdeti anısına, Anandpûr'daki Keshgarh ise Gobind Singh tarafından Khalsa teşkilâtının kuruluşunu hatırlatmak üzere inşa edilmiştir.

Sih mâbetlerinde genelde Bâbü mimarisinin özellikleri hâkimdir ve çoğunlukla beyaz renk tercih edilir.

Amritsar'daki tapınak tipik bir *gurdwara* değildir. Dikdörtgen bir havuzun içerisinde kurulmuştur ve Sih kutsal kitabının evi kabul edilir. Bu görkemli mâbette her gün, gün boyunca *kirtan* okunur. Langar (yemekhane) ve divan (toplanma yeri) tapınağın dışındadır. Bu yapı Sih mimarisinin tipik örneklerindendir ve duvar süslemelerinde Guru Nanak'ın hayatından kesitlerin yer aldığı duvar resimleri vardır. Bu özelliğiyle o, Delhi'deki Kızıl Kale (Red Fort), Agra'daki Taç Mahal ve Udaypûr'daki Göl saraylarını hatırlatır.

Sihizm'de ibadetlerin belirli gün ve saati yoktur. İstenilen zamanda ibadet edilebilir, ayrıca ibadet için yeterli herhangi bir çoğunluk aranmaz. Toplu ibadetler genelde sabah erken saatlerde ve akşam yapılır. *Gurdwaraya* gitmeden evvel banyo yapmak zorunludur. Sabahleyin "Japji" ilâhisi okunur. *Gurdwaraya* girerken ayakkabılar çıkarılır. Oraya giren bir Sih, gurunun huzurundaymış gibi davranır. Zaten *gurdwara*, kelime anlamı itibariyle "gurunun oturduğu yer/ikametgâhı" demektir. *Gurdwaralarda* ibadet odasının yanı sıra öğrencilerin eğitimleri için özel odalar, yemeklerin hazırlanması için mutfak, hatta revirler yer alır.

Sihler *gurdwaran*ın içerisine girdiklerinde ilk olarak GGS'nin bulunduğu bölüme yaklaşp önünde saygı ile eğilir ve secdeye kapanırlar. Mutfakta kullanılmak üzere para veya yiyecek yardımı yaparlar. GGS'ye arkalarını dönmeden geriye çekilerek kalabalığın içerisinde bir yer bulup otururlar. Kadınlar ve erkekler genelde ayrı ayrı oturur. İbadet, kutsal kitabın açılmasıyla başlar ve sükûnet içinde dinlenilmesiyle devam eder. Müzik, *kirtan* okuma, davul ve diğer enstrümanlar da ibadette önemlidir.

İbadetin belirli bir süresi yoktur, genellikle bir buçuk veya iki saat sürer. Rahiplik ve keşişlik sistemi olmadığı için mâbetlerde maaş karşılığı çalışan görevliler (*grandi*) vardır. Onlar kutsal metinleri okumanın yanı sıra, ibadeti organize eder ve evlilik törenlerini gerçekleştirirler.⁶⁷

2. Meditasyon (*Nam Simran*) ve Yoga

Nam öğretisi, Guru Nanak sisteminin temelini oluşturur. Bu konuda Sih kutsal metinlerinde yer alan bazı ifadeler şöyledir: “*Nam*, bütün yaratıkları kuşatır ve onun olmadığı bir mekân yoktur... *Nam* her şeye biçim verir ve onun sayesinde erdem ve ışık ortaya çıkar... Bütün mahlûkat *nam* sayesinde yaşar. O, küllî ve cüz'î bütün âlemi yaşatır” (AG 4; 986; 284). Görüldüğü gibi burada “*Nam*”, “Tanrı” mânasındadır ve İslâm'daki *Hak* kavramına benzetilebilir. Sih düşüncesinde aydınlanma ve samsara çarkından kurtuluş için Tanrı'nın her zaman hatırlanması telkin edilir. Kişi Tanrı'yı ve sıfatlarını daima tefekkür etmelidir. Tefekkür esnasında “*vaheguru*” (mükemmel efendi) ifadesi mümkün olduğunca çok ve uzun süre söylenmelidir. “Ey övgüye lâyık *vaheguru*! Sen daima haklı ve doğrusun. Mükemmel ikametgâhsın. İlk insansın” (AG 1402).

Hint dinlerinde insanların kendi yetenekleri nispetinde bireysel kurtuluş vurgulanırken, Sihizm’de birlik ve beraberlik (*sangat*) anlayışı kardeşlikten daha öte bir birlikteliği ifade eder. *Nam Simran* sadece Tanrı’nın ismini meditasyon anında zikretmek değil, aynı zamanda birlik beraberlik içerisinde kişiyi dönüştürme planının adıdır.⁶⁸

Guru Nanak, kendi döneminin ünlü azizleri, mistikleri ve yogileriyle yoga ve meditasyon teknikleri üzerine tartışmalar yapmıştır. *Rag Ramkali*’de 4, 5, 7-10, 18, 19, 43-46. beyitlerde yogi ile Guru Nanak arasında aydınlanma, kurtuluş ve yoga uygulaması üzerine karşılıklı bir konuşma zikredilir. Yogi, Guru Nanak’ı yoga egzersizlerini uygulamaya davet ederken, Guru Nanak ona kendi sisteminin güzelliği ve ebedîliğini göstermeye çalışır.⁶⁹ Guru Nanak yogilerin tabiat üstü güçleri elde etmek için çaba harcamalarını ve bunu sergilemelerini hoş karşılamaz. Dahası ona göre psikofiziksel yöntemlerle kurtuluşa ermek mümkün değildir. Gerçek aydınlanma ancak Tanrı’ya duyulan muhabbetle, onu sürekli zikretmekle elde edilir; o bütün yogileri buna davet eder (AG, 17, 147).⁷⁰ Başka bir deyişle Guru Nanak, yoga egzersizlerine ve bunlar sayesinde mânevî güçler elde edilebileceğine inanmamış ve bu tür davranışları kınamıştır.⁷¹

Bununla birlikte Sihizm, klasik yoganın bazı unsurlarını benimsemiş ve uygulamaları arasına dahil etmiştir. Nitekim Bhai Gurdas (1551-1636) Patanjali’yi “aydınlanmaya ulaşmış bir bilge”⁷² diye tanımlar. Sihler’in kutsal metninde *Hatha Yoga*’nın ele alındığı pasajlar vardır. Sih dinî sistemi için “Gurmukh Yoga, Gurmat Yoga” veya “Sahaja Yoga” gibi isimler kullanılır. Sih kutsal metinlerinde *Samkhya* ve yoganın anahtar kavramları

konumunda olan *purusa* ve *prakriti*ye sıkça atıflar yapılır. *Hatha Yoga*'ya ait *prana*, *kundalini* ve *nadis* gibi kavram ve uygulamalar da bu metinlerde ele alınır.⁷³

Sihizm'in Hint düşüncesine en büyük katkısı Nam Yoga veya Sehaj (Sahaja) Yoga'dır. Nam Yoga bir yaşam tarzıdır. Bunun anlamı, gurunun öğretilerine uygun bir hayat sürdürmektir. Tanrı her zaman akılda tutulmalı ve onu öven ilâhiler okunmalıdır. Nam Yoga herhangi bir fizikî gerginlik, zorlama veya zihinsel bir çaba gerektirmeyen, fakat insanı huzur ve dinginliğe götüren doğal bir tecrübe olarak tanımlanır.⁷⁴ Nam Yoga her yerde ve herkes tarafından kolayca yapılabilir. Onu gündelik ev işlerini yaparken veya ofiste çalışırken uygulamak mümkündür. Dolayısıyla Ganj nehri kıyısında veya Himalaya mağaralarında bağdaş kurarak uygulanan klasik yoga egzersizlerine oranla daha kolay ve daha pratiktir. Nam Yoga dünyevî yaşamın koşuşturmaları arasında huzur dolu bir sığınak gibi görülür.⁷⁵

3. Gündelik Yaşam

Sihler güne banyo yaparak başlar ve günün ağırmasıyla birlikte *Japji*⁷⁶ okuyarak tefekküre dalarlar. Bu, bir tür Mantra yoga uygulaması olarak kabul edilebilir. Kahvaltıdan önce veya sonra tapınakta ilâhiler okunur. Daha sonra işlerine gidenlere, gün boyunca Tanrı'yı sürekli zikretmeleri ve akıllarından hiç çıkarmamaları tavsiye edilir. Samimi bir Sih'in gündelik yaşamda dört şeyden uzak durması beklenir. Bunlar;

1. Kul: İyi doğumlardan gurur, kötü doğumlardan ise utanç duymak,

2. Karm: Ritüellere önem vermek,

3. Darm: Evrensellikten ziyade yerelliğe önem vermek,

3. Kirt: İş ve görev hakkında yanlış kanıya sahip olmak. Buna göre bir Sih, temizlikçilik işini ibadetten üstün görmelidir. Sihler kumardan, dansözlükten, fahişelikten vb. uzak durmalıdır; sigara ve alkollü içecek satışı ve ticareti yapmamalıdır. Ayrıca dilencilik yapımları da yasaktır.

Bunların yanı sıra şu beş haslete de sahip olması beklenir:⁷⁷

1. Tanrıyı övmek,
2. Kanaatkâr olmak,
3. Alçakgönüllülük,
4. Sadaka vermek,
5. Kendine hâkim olmak.

4. Giyim Kuşam

Sih kadınlarının giyim kuşamına dair dinî bir zorunluluk yoktur. Çoğunlukla bölgeye özgü, rahat ve geleneksel kıyafetler tercih edilir. Kadın ve erkeği sosyal hayatta ayıran perde (*purdah*) sistemi Sihizm’de olmamakla birlikte, Hint gelenekleri çerçevesinde kadınlar ve erkekler yemekhanede (*langar*) birlikte yemek yemezler.

Erkeklerin giyiminde en dikkat çekici unsur türbandır. Türbanın kaynak ve amacına dair farklı görüşler vardır. Bunlardan⁷⁸ bazıları şöyledir:

1. Gurular talebelerinin kendileri gibi giyinmeleri ve davranmalarını istemiştir. Kutsal metinde bu husus “Guru ve talebe aynı olmalıdır” (AG 444) şeklinde ifade edilmiştir.

2. Türban bir çeşit üniformadır. Sihler’in toplum arasında kolayca tanınmalarını ve seçilmelerini sağlar.

3. Topluluğa olan bağlılığın/sadakatin göstergesidir.

4. Hiç makas değmemiş saçların oluşturacağı dağınık görüntüyü önlediği gibi onların korunmasını da sağlar.

5. İsim Koyma

İsim koyma, evlilik ve cenaze merasimleri gibi geçiş törenleri Sihizm’de de önemli bir yere sahiptir. Yeni doğan bebek Tanrı’nın hediyesi kabul edilir. Bu sebeple doğumdan sonra şükür için ilk önce *gurdwara* ziyaret edilir. Doğumla birlikte akrabalar bebeği ve annesini ziyarete gelir ve çeşitli hediyeler sunar. Misafirlere ve fakirlere sofralar kurulur. İsim koyma töreni genellikle tapınaklarda gerçekleşir. Kızlar ve erkekler için kullanılan ortak isimler olduğu gibi “-want, -jit, -inder” benzeri sonekler her iki cins için de kullanılır (Kushwant, Amarjit, Harminder vb.). Bunlara çoğu zaman erkekler için “singh” (aslan), kızlar için de “kaur” (prenses) ifadeleri eklenir.⁷⁹

6. Evlilik

Sihizm’de evlilik her şeyden önce ailelerin yakınlaşması anlamına gelir. Dolayısıyla ataerkil aileye gelen gelin, eşinin bütün akrabalarıyla iyi geçinmek durumundadır. İdeal evlilik, her yerde olduğu gibi çiftlerin ve ailelerin birbirini sevmesi üzerine temellenir. Bir Sih gencinin başka bir Sih genci ile evlenmesi en uygun evlilik biçimi olarak kabul edilir. Evlilik yaşı konusunda genellikle Hint geleneklerine uyulur. Buna göre evlilikte doğum sırasına özen gösterilir ve ilk olarak büyük çocukların evlenmesi söz konusudur. Nişan töreni zorunlu değildir. Düğün töreni de yılın herhangi bir gününde ve GGS’nin bulunduğu herhangi bir yerde yapılabilir. Düğün esnasında gelin ve damat kutsal

metnin önünde saygıyla eğilir ve birbirlerine bağlılık yemini ederler. Bu sırada okunan ilâhiler ve dualarla evlilik töreni kutsanmış olur.⁸⁰

7. Cenaze Töreni

Sihler'e göre cenaze olabildiğince çabuk, eğer mümkün değilse ölümden en geç bir gün sonra kaldırılmalıdır. Sihler de Hindular gibi ölülerini yakarlar. Denize atma veya toprağa gömme konusunda hüküm olmamakla birlikte, yakmak en geçerli yöntem kabul edilir. Azizlere ait cenazelerin külleri genelde gömülür, sıradan insanlarınki ise nehre atılır. Cenazeyi yakma işlemi ailevî bir törendir. Cenaze, aile üyelerince yıkanır ve kefenlenir. Daha sonra sakın bir biçimde yakma yerine götürülür. Bu sırada kutsal metinden ilâhiler okunur. Ateş, en yakın akrabadan (oğul, torun veya erkek kardeş) biri tarafından tutuşturulur. Daha sonra merhumun evine dönülür ve iki gün boyunca kutsal metin okunur; gelenlere yiyecek içecek ikram edilir.⁸¹

8. Bayramlar

Sihler, Hindular'ın üç bayramını benimsemişlerdir. İlk festival olan Vaisakhi/Baisakhi her yıl 13 Nisan'da kutlanır. Güneş takvimine göre belirlendiği için bu tarih değişmez. Ancak her otuz altı yılda bir 14 Nisan'da (1975 ve 2011) kutlanır. Bu bayramda Hindular ürünlerini brahminlere sunarken, Sihler kendi gurularının öğretilerine kulak verir ve Tanrı'ya yönelirler. İkinci bayram olan Divali aynen Hindular gibi kutlanır. Mâbetler ışıklarla süslenir. Bu tören esnasında Guru Hargobind'in başından geçen olaylar anlatılır.⁸² Üçüncü bayram ise mart ayında kutlanan Holi bayramıdır. Bu tören esnasında ok atma, güreş, şarkı ve şiir yarışmaları yapılır.⁸³

VI. Batı Dünyasında Sihizm

Sihizm içerisinde *karma*, *bhakti*, *mantra* gibi yoga türlerine benzer uygulamaların varlığı iddia edilse bile bu durum, bütün Sihler tarafından kabul edilmez. Öyle ki yoga benzeri uygulamalar, Hindistan'da Hindular'la beraber yaşayan Sihler tarafından ciddi biçimde eleştirilir. Oysa Batı'ya göç etmiş Sihler'in yoga uygulamalarına ilişkin tutumları daha farklıdır. Özellikle 1969'da Harbhajan Singh ya da daha yaygın bilinen adıyla Yogi Bhajan tarafından kurulan dernek bu uygulamalara aktif katkı ve destek sağlamaktadır. Los Angeles'taki Sağlıklı, Mutlu ve Kutlu Teşkilât (Healthy, Happy and Holy Organization) Amerikalılar'a Sihizm'in mânevî zenginliğini tanıtmakta ve öğretmektedir.⁸⁴ Yine Yogi Bhajan olarak tanınan Harbhajan Singh Puri (1929-2004) meditasyon ve kundalini yoga uygulamalarına kendi öğretisinde büyük yer verir. O, bütün bu uygulamaların amacını tıpkı Hindu meslektaşları gibi bilinç altı da dahil olmak üzere bireyi arındırmak ve aydınlanmaya ulaştırmak şeklinde açıklar.⁸⁵

Yogi Bhajan, Sihizm'in Batı'da yerleşmesi için teşkilâtlar kurmuş, Sihizm'e yeni yorumlar getirmiştir. Yoga egzersizinin farklı dinî uygulamalarla birlikte icra edilmesi onun Sihizm'e dahil ettiği yeni bir boyuttur. O, Kundalini yoga öğretisini de benimsemiştir. Bu çerçevede oturuş biçimlerine, nefes egzersizlerine ve ilâhiler eşliğinde derin meditasyona vurgu yapmıştır. Ona göre Kundalini yoga, kişinin farkındalığını geliştirir. Kundalini yoga sayesinde kişi sahip olduğu potansiyelleri öğrenir. Kundalini, kişinin bilkuvve yaratıcılık gücüne işaret eder.⁸⁶

Yogi Bhajan'ın öğretisinde mantra, merkezî önemi haizdir. Sabır, canlılık, iletişim kazanmak ve vücuttaki

enerjiyi harekete geçirmek için kutsal isim olan “*sat nam*”ın tekrar edilmesini önerir. Bu ifade “*sa-ta-na-ma*” şeklinde telaffuz edilir ve *sa*: bütün/bütünlük; *ta*: yaşam; *na*: ölüm; *ma*: yeniden dirilme şeklinde anlamlandırılarak “Hak/hakikatin ortaya çıkması” biçiminde yorumlanır.⁸⁷ Mantra, sesli olarak, mırıldanarak veya sessiz biçimde okunabilir.⁸⁸ Genelde mantralar okunurken rahat bir yere bağdaş kurarak oturulması ve belin dik tutulması tavsiye edilir. Mantranın beş dakika sesli, beş dakika mırıldanarak ve on dakika da içten okunması, ardından sessizce meditasyona dalınması yaygın bir uygulamadır. Sonra aynı mantra tekrar beş dakika mırıldanarak beş dakika da sesli okunur. Bunu müteakip diğer nefes egzersizlerine geçilir. Nefes alınırken kollar açılır ve yine aynı pozisyonda nefes verilir. Bu birer defa daha tekrar edildikten sonra gevşenir ve rahatlanır. Bütün bu egzersizler otuz bir dakikada tamamlanır. Günde iki saat meditasyon yapıldığında kalan yirmi iki saatte Tanrı’nın insanı düşüneceği ve unutmayacağı inancı cemaat üyeleri arasında önemli bir motivasyon aracıdır.⁸⁹

VII. Sihler’in Diğer Dinlere Bakışı

Guru Nanak’ın Sultanpûr’da aydınlanmaya ulaştıktan sonra söylediği ilk sözler şöyledir: “Ne Hindu ne de müslüman vardır. Öyleyse ben kimin yolunu takip etmeliyim? Ben Tanrı’nın yolunu izlemeliyim. Tanrı ne Hindu ne de müslümandır ve ben Tanrı’nın yolunu takip edeceğim.” Bu sözler, onun günlük hayatta iç içe olduğu iki büyük dini reddetmesi şeklinde yorumlanmıştır. Nanak ayrıca tarihî vesikalarda (*janamsakhi*) geçtiği üzere döneminde yaygın olan bütün dinî uygulamaları eleştirmiştir.⁹⁰ Meselâ o, Hindular’ın hayvan kurban etme törenlerini şöyle eleştirir: “Eskiden Hindular

gergedan öldürür ve onun etini kutsal ateşe sunarlardı. Günümüzde ise brahmin Hindular insan yemektedir... Zira onlar zalimce ve hoş olmayan bir istismar ile masum insanların kanlarını sömürmektedirler” (AG 1289).

Yine bir keresinde Guru Nanak, Puri'deki meşhur Jagganath Tapınağı'nı ziyaret eder. Tapmakta akşam yapılan görkemli ışık törenini (*arti*) izler. Bütün herkes coşku içerisinde ayağa kalkarak ibadete iştirak edip ilâhiler okuyarak dans ederken Nanak sessizce yerinde oturmaya devam eder. Puja töreninin sona ermesinin ardından ibadeti yöneten din adamları ona “Âlemin efendisi Jagganath önünde icra edilen ışık törenine niçin iştirak etmedin? Sen nasıl bir insansın?” diye sorarlar. Guru Nanak şöyle cevap verir: “Ben Jagganath'dan önce de ışık törenini icra ediyordum. Bu esnada bütün kâinat bana katılıyordu. Sizin kalbiniz ve aklınız ona kapalıdır. Ben mutlak ışığa ibadet ediyorum. Siz ise bir taş parçasına ibadet ediyorsunuz. Ben ebedî söz (*sabd*) üzerine tefekkür ediyorum. Siz ise mantraları anlamaksızın mırıldanıyorsunuz. Benim zihnim söylenmekte olan müzikle ve Tanrı'nın varlığıyla doludur. Siz ise tapınak çanlarının sesi, dansçıların coşkusu ve tütsü kokusuyla avunuyorsunuz. Her kalpte aynı ışık, yani Tanrı'nın ışığı vardır. O her ruhu aydınlatır ve herkese ışığını verir. Gurunun sözleriyle bu ışık ifşa olur” (AG 663).

Guru Nanak Hindular'ın başlangıçta doğru yolda olduklarını ancak daha sonra putlara ve zorunlu kabul edilen asalet ipliği takma âdetine yöneldiklerini söyler. “Hindular yaratıcıdan uzaklaşmış ve yanlış yola sapmıştır. Onlar taşlardan yapılmış putlara ibadet ediyorlar. Suyun üzerinde kalmaya muktedir olmayan bu taş parçalarının başkalarına nasıl yardım edeceğini hiç düşünmüyorlar” (AG 556). “Bir Hindu, başka bir Hindu'nun

evine kutsal metin okumaya ve onun boynuna kutsal ip takmaya gider. Dahası ona göre kutsal ip takmayan veya bunun için özel tören düzenlemeyen kimse yanlış yoldadır ve bu yüzden Tanrı tarafından takdir edilmez, onaylanmaz. Dolayısıyla bütün seremoniler ve arınma törenleri faydasız kalır. (AG 951).

Guru Nanak müslümanlara hitaben de şöyle der: "Sevgi senin camin, iman seccaden, doğruluk ise Kur'an'ın olsun. İffet ve tevazu senin sünnetin, dürüstlük de orucun olsun. Böylece sen hakiki müslüman olacaksın." Şöyle devam eder: "Şayet kişi istekli ve arzulu biçimde Tanrı'nın iradesine teslim olursa, yaratıcının mutlak olduğuna inanırsa kendisini onda kaybeder. Yine o bütün yaratıklara merhametli olursa, müslüman denilen değerli bir kimse olur" (AG 137-143). O, bir sûfi gibi günde beş defa yapılan duanın önemini vurgular: "Her gün yapılan beş dua vardır ve onlara beş isim tahsis edilmiştir. Bunlardan birincisi, doğruluk ve dürüstlüktür. İkincisi, sadakat; üçüncüsü, Tanrı adına insanlara yardım etmektir. Dördüncüsü, zihinsel arınmışlık ve iyi niyet; beşincisi ise Tanrı'yı sevmek, övmek ve O'na adanmadır. İyi ameller senin inancının temelini oluşturur/göstergesidir. Böylece sen hakikî müslüman olursun."⁹¹

Nanak'a göre bazıları, *yogi* veya *sanyasin* gibi görünme niyetiyle koyu sarı elbiseler giyerek dolaşırlar. Onlarda giyecek ve yiyecek bulma arzusu vardır ve hayatlarını boşa harcarlar. Onlar ne aile sahibidirler ne de dünyadan uzaklaşmışlardır; *samsara* çarkında döner dururlar. Ama onlar yoga uygulamalarını Tanrı adına tefekkürle gerçekleştirirlerse kurtuluşa ulaşabilirler. Yoga, sadece lâf kalabalığı yapmak değildir, o bütün insanları şerefli bir varlık kabul etmek ve eşit görmektir. Guru Nanak yogilere, uyguladıkları teknikler sayesinde

kendi tatmin oluşlarının ötesinde şeyler kazanmalarını tavsiye etmiştir (AG 730).

Sonraki guruların diğer dinlerle ilgili tutumları da Nanak'ın görüşleri ile uyumludur. Meselâ altıncı guru Hargobind, hem cami hem de Hindu tapınağının inşası için para yardımı toplamıştır. Dönemin meşhûr sûfilerinden olan Mian Mîr, Amritsar'daki Darbar Sahib'in temel taşını koymuştur. Aynı şekilde Guru Teg Bahadur Hindular'ın özgürlüğü için canını feda etmiştir.⁹²

Sihizm'in diğer dinlere bakışı ile ilgili Guru Gobind Singh'e atfedilen şu sözler de dikkat çekicidir: "Hindular'la müslümanlar birdir. Aynı Tanrı herkesi yaratmış ve herkese rızık vermektedir. Onlar arasında ayırım yoktur. Tapınak ve cami aynı şeydir. *Puja* ve namaz aynı şeydir. Bütün insanlar birdir. Onlar sadece yanlış algılamadan dolayı farklı zannedilir. Allah ve Abhek aynıdır. Kur'an ve *Puranalar* aynıdır. Bütün hepsi tek âlemin yarattığı şeylerdir" (Akal Ustat). O, tıpkı *Rig Veda*'da geçtiği üzere "aslında hakikatin tek olduğunu ancak farklı şekillerde isimlendirildiğini" vurgulamaktadır. Guruların *Vedalar*, *Puranalar* ve Kur'an ile ilgili görüşleri genel olarak saygı üzerine temellenir. Bu konuda şu ifadeler örnek gösterilebilir: "*Vedalar*, *Şastralar* ve kutsal kişiler çağırırlar. Fakat sağırlar onları işitmezler... *Vedalar* Tanrı'ya içten bir şekilde hizmet etmeyi vaaz eder. Her kim ki bu çağırışı işitir ve ona inanırsa, Tanrı'nın ışığını elde eder. *Şastralar* ve *Smritiler* Tanrı'nın ismine meditasyonu vurgularlar... Nasıl ki lamba yandığı zaman karanlık sona erer, aynı şekilde dinî kitaplar (*Veda* ve Kur'an) okunduğu zaman da insanın zihnindeki kötülükler ortadan kalkar" (AG 408, 143, 791).

Guru Arcun da bu çerçevede, “Hindu festivallerine ve müslümanların ramazanına iştirak etmeyeceğim. Ben sadece nihayetinde beni kurtaracak olana hizmet edeceğim. Dünyanın tek efendisi benim Tanrımıdır. O hem Hindular’a hem de müslümanlara adalet dağıtır. Mekke’ye hacca gitmeyeceğim ve kutsal yerlerde ibadet etmeyeceğim. Benim bedenim ve ruhum, müslümanların Allah, Hindular’ın da Rama dedikleri kimseye aittir” (AG 1136) demiştir.⁹³

Görülüyor ki Sih guruları aslında doğrunun bir tek olduğunu fakat onun farklı şekillerde anlaşıldığını ve her bir din içerisinde birtakım hakikat unsurlarının bulunduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında onların diğer dinlere karşı kapsayıcı bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Sihizm; Hinduizm ve İslâm’ın bazı inanç ve uygulamalarına kendi bünyesinde yer vermiş ama bazan da bu dinlere ait uygulamaları acımasızca eleştirmiştir. Sihizm’in bu iki dinle ilişkisi bir tablo halinde şöyle gösterilebilir.

Sihizm ve Hinduizm

Sihizm’in Kabul Ettiği Hususlar	Reddettiği Hususlar
Keş: Saçı uzatmak. <i>Rig Veda</i> X. 136’da Keşin ilâhisi yer almaktadır.	Avatara (Bunun yerine <i>ajuni</i> anlayışını benimser)
İnsanoğlunun çektiği acının temel sebebi <i>cehalettir</i> .	Politeizm (Tek tanrılı bir inanca sahiptir.)
Karma: “İnsanoğlu, ancak ektiğini biçer.”	Kanlı kurban ritüelleri
Tenâsüh: Görevlerini yapmayan ruhlar başka bedenlerde yeniden dünyaya gelirler.	Diğer ateş sunuları
Ruhun cahil, salih ve kâmil oluşuna göre gideceği yer değişir.	Puja (Arti)

Ölünün yakılması ve küllerinin suya atılması	Kast sistemi
Tapınak kenarlarında havuzlar bulunması	<i>Sati</i> (Kadınların statüsünü yükseltmiştir.)
Yoga ve meditasyon	Putı tapmak
Festivaller	Bireysellik
	İnziva ve riyâzet
	Dilencilik
	Belirli/uğurlu evlilik tarihleri

Sihizm ve İslâm

Sihizm'in Kabul Ettiği Hususlar	Reddettiği Hususlar
Tek tanrı inancı	Âhiret anlayışı
Tanrı'nın sıfatları ve nitelikleri	
Tanrı'ya adanma ve ihlâslı olma	
Cenaze sonrası kutsal metni hatmetme	
Secde etmek	
Sadaka vermek	
Miraç	
İnsanın yaratılmışların en yücesi olduğu inancı	

Beşinci Bölüm

GELENEKSEL ÇİN DİNLERİ

i



Giriş

Taoizm ve Konfüçyüsçülük birbirlerine muhalif dinî sistemler olmalarına rağmen, Çin ve Doğu Asya toplumlarında birbirini tamamlayan değer sistemleri olarak asırlardır bir arada yaşar. Öyle ki Çin’de insanlar aynı anda bu iki dine de mensup olabilmektedir. Başka bir ifadeyle, bir kimse cenazesini Konfüçyüs öğretisine göre kaldırırken, Taoizm’e göre meditasyon uygulamaları yapabilmektedir. İslâm veya Hıristiyanlık gibi dinler bakımından imkânsız gibi görülebilecek bu durum, bir Çinli için sıradan bir olay kabul edilmektedir. Kısacası Çin kültürü kendine özgü bir inanç ve değerler sistemine sahiptir. Onun en önemli özelliklerinden biri atalara saygıdır. Özellikle ailenin kurucu atası ve yeni vefat etmiş olanlar için görkemli cenaze ve yas törenleri düzenlenir. Bu kutsal atalar tapımına *li* denir.

Çin dinsel geleneğinin ikinci temel özelliği ise, çok sayıda görünmeyen ruhanî varlığa inanılmasıdır. Öyle ki ağaçlar, taşlar, ırmaklar, dağlar, yıldızlar gibi doğada bulunan her şeyin bir ruhunun bulunduğu kabul edilir. Bunlar kişileştirilir ve halktan âdeta birer tanrı gibi saygı ve hürmet görür. Shang hânedanlığı döneminden (m.ö. 1600-1064) bu yana yöneticiler ve din

adamları sadece ataları için değil, aynı zamanda toprakta, suda ve havada yaşayan tanrı/tanrıçalar için de kurban törenleri icra etmiştir. Hatta bu tanrılar için toprağa şarap dökülmüş, ırmaklara yeşim atılmış ve açık tapmaktalarda onlar için pirinç, tahıl ve kurban edilen hayvanların etleri yakılmıştır.

Çinliler iyi ruhların yanı sıra kötü ruhların varlığına da inanıyordu. Onlara göre kötü ruhların bir kısmı, ölümlerinden sonra yakınları tarafından unutulmuş ataların hayalete dönüşmüş ruhlarından başka bir şey değildi. Onların geride kalan yakınlarına verebilecekleri zararları ortadan kaldırmak için çeşitli tılsımlara ve büyüsel yöntemlere başvuruluyordu.

Shang hânedanlığı döneminde sıradan insanların din adına başka ne tür uygulamaları olduğunu söylemek güçtür. Ancak yöneticilerin dinî hayatta da etkili oldukları âşikârdır. Av partileri ve askerî seferlerde başarılı olabilmek için kemik fallarına veya değişik kehanet yöntemlerine başvurulması yaygın bir gelenektir. Ayrıca bu dönemde tanrılaştırılmış ata ruhlarının yanı sıra toprak, su ve hava ruhları ile çeşitli kozmik güçlerin üzerinde *Shang-ti* denilen yüce bir varlığın bulunduğuna da inanılmaktaydı. O, bu âlemdeki her şeye hükmettiği düşünülen bir tanrıdır. İkincil tanrıların ve ataların aşkına âlem ve yeryüzü arasındaki dengeyi sürdürmek onun görevidir.

Shang hânedanlığını yıkarak yerine geçen Zhou hânedanlığı döneminde de (m.ö. 1046-221) yöneticiler eski gelenekleri devam ettirmiştir. Ancak bu dönemde vurgu, Shang-ti'den *Tien*'e (Göktanrı) kaymıştır. O, âleme hükmettiği düşünülen güçlü ve insanî niteliklerden uzak bir varlıktır. Bu anlayış zamanla gök kültüne dönüşmüş ve yöneticiler kendilerini onun

yeryüzündeki temsilcileri gibi görmeye başlamıştır. Göktanrı, bütün işlerinde ahlâkî erdemlere göre hareket eder; yöneticiler kendi sorumluluklarını bırakıp gayri ahlâkî eylemlere yöneldiklerinde onlara yardımını keser ve onlar üzerindeki himayesini kaldırır. Bu durum yeryüzünde felâketlerin başlaması, anarşi ve düzensizliğin dünyaya egemen olması anlamına geliyordu. Bundan ötürü yöneticiler halkın refahını sağlamanın yanı sıra gök, yer ve atalar için törenler düzenlemeye de mecburdu. Bu inanç ve uygulamalar daha sonraki dönemlerde Konfüçyüs sisteminin ayırt edici özellikleri arasında yer almıştır.

Antik Çin kültürünün bir başka özelliği ise, evrenin (kozmos) *Ki* denilen bir özün tezahürü/tecellisi olarak görülmesidir. *Ki*, kendiliğinden var olan, insanî niteliklerden uzak ve âlemdeki bütün varlıkların ana maddesi sayılan bir cevherdir. Onun birbiriyle ilişkili ve âlemdeki varoluşa imkân veren iki yönü vardır: *Yin* onun karanlık, alıcı ve dişil yönünü; *Yang* ise aydınlık, verici ve eril yönünü temsil eder. Hikmet ise onların sürekli değişen, düzenli ve dengeli yapılarının tanınması ve onlara uygun hareket edilmesidir. Evrenin bu yaratıcı ritmine *Tao*, yani şeriat/yol denir. Geleneksel olarak *Yin* ve *Yang* bir dairenin birbirini tamamlayan iki parçası şeklinde tasvir edilir. Âlemdeki hiçbir şey bu sürecin dışında değildir.

KONFÜÇYÜŞÇÜLÜK

Milâttan önce 551-419 yılları arasında yaşadığı kabul edilen Konfüçyüs'ün öğretilerine dayanan bir inanç ve uygulama sistemidir. O günden bugüne Çin'de ve Çin kültürünün etkisi altındaki Uzakdoğu ülkelerinde (Vietnam, Kore, Japonya, Hong Kong, Tayvan ve Singapur) etkindir. Dindarlıkla ilgili istatistiklerde günümüz dünyasında kendilerini bu sisteme mensup görenlerin sayısı 6 milyon civarındadır. Ancak gerçek sayı bunun çok üzerindedir ve bu durum büyük oranda Çin'deki mevcut siyaset ve din anlayışının bir sonucudur. Çünkü bilindiği gibi bugün Çin'de kişinin bir dine mensup olduğunu söylemesi suçtur.

Çin'de "bütün zamanların azizi" ve "ilk muallim" diye tanınan Konfüçyüs, Çince'de Kong Fuzi (Usta Kong) diye bilinir. Konfüçyüs kendini yeni bir din kurucusu veya bir yenilikçi değil, gerçek Çin hikmetinin aktarıcısı olarak tanımlamıştır. Başka bir ifadeyle o, geleneksel Çin kültürünü incelemiş ve döneminde yaşanan anarşi ve kargaşa ortamının, Çin hikmetinin unutulmasından kaynaklandığını düşünmüş, kendini bu geleneksel hikmetin yeniden ihyasına adamıştır. Kendisine "İnsanın

en önemli görevi nedir?” diye soran bir öğrencisine “Herkesi kardeşin olarak görmeyen ve sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapmamandır” diye cevap vermiş ve bunun Çinliler’in hayatında her zaman geçerli bir altın kural haline gelmesi için gayret sarfetmiştir.

Muhtemelen siyasî karışıklıkların yaygın olduğu bir dönemde yaşadığı ve bu durumun yarattığı sıkıntıları yakinen gördüğü için düzen ve uyum fikirlerine önem vermiş ve insanların hem birbiriyle hem de doğa ile uyum içinde yaşamaları gerektiğini savunmuştur. Ona göre iyi insan, centilmen olan kimsedir. Gerçek centilmen ise, insanlara karşı kibar davranan, cömertlik, saygı, şefkat ve sadakat gibi erdemleri özümsemiş ve hayatını bu ilkeler ışığında yaşayan kimsedir. Yöneticiler de ancak bu prensiplere uygun yönetim sergilediklerinde başarılı olabilirler. Eyleme dönüşmemiş sözlerin hiç kimseye bir yararı yoktur. Konfüçyüs’e göre herkes, eğitim sayesinde bu özelliklere ulaşabilir. Eğitim kurumlarının başında aile gelir. Aile, hem ahlâkî eğitimin gerçekleştiği doğal ortam hem de toplum ile birey arasındaki bir köprüdür. Aile ve toplumdaki uyum, bireylerin birbiriyle ilişkisinin yukarıda zikredilen ahlâkî erdemlere uygun olmasıyla mümkündür. Bunun için üçü aile bireyleri ikisi de toplum fertleri arasında söz konusu olan beş temel ilişkinin her birinin, kendisiyle ilgili erdeme uygun olması gerekmektedir.

Yöneticilerin bilhassa dürüstlük bakımından halka örnek olması gerektiğini savunan Konfüçyüs şöyle der:

Eğer yönetici kendisi dürüst olursa her şey yolunda gider. Fakat o dürüst davranmazsa, emirleri uygulanmaz. İyi ve erdemli bir yönetici çoban yıldızı gibidir. O yerinde sabit kaldığı halde, diğer yıldızlar onun etrafında döner.¹

“Güçlü bir kral kimdir?” şeklindeki bir soruya ise, “Halkın güvenini kazanmış, yeterli erzakı ve yeterli askeri bulunan kimsedir” şeklinde cevap vermiştir. Yöneticilerin halkın güvenini kazanabilmek için faziletli ve cesaretli olmalarını, örf ve âdetlere (*jen*) bağlı kalmalarını ve kendilerini eğitmelerini istemiştir.

Bir genç, anne babasına saygılı, kardeşlerine ise müşfik davranmalıdır. O her işinde istekli ve samimi olmalı, herkese saygı göstermeli, örf ve âdetlere bağlı olmalıdır.²

Ayrıca herkes toplumsal rolüne uygun davranış göstermeli; kral, kral gibi; vezir, vezir gibi; baba, baba gibi; oğul da oğul gibi davranmalıdır.³

Konfüçyüs düşüncesinde iman ve ibadet esaslarından ziyade ahlâka vurgu yapılması, Taoizm gibi onun da bir din kabul edilip edilmeyeceği tartışmalarına yol açmıştır. Konfüçyüs genelde bir eğitimci veya ahlâk filozofu olarak kabul edilir. Ancak o, teorik tartışmalarla yetinmeyip uygulamaya önem vermesi bakımından diğer filozof ve düşünce adamlarından ayrılır. Ruhsal varlıklara ilişkin sorulara cevap vermeyişi veya “İnsanlara karşı görevlerini lâıykıyla yapamayan biri, ruhsal varlıklara (melekler) karşı görevini nasıl gerçekleştirebilir?” tarzında karşılık vermesi, onun klasik anlamda bir din kurucusu olmadığını gösterir. Üstelik bu sistemin bir âmentüsü, vahye dayalı bir kutsal metni, din adamları sınıfı ve âhiret öğretisi de yoktur. Onun yegâne ilgisi insana ve şimdiyedir.

Konfüçyüs, Gök Tanrı’ya inanmış ve antik Çin dinsel törenlerini canlandırmaya çalışmıştır. Gökyüzünü, insanın yeryüzündeki kaderinde etkin bir güç olarak gören Çin kozmik anlayışını aynen benimsemiştir. Ayrıca Çin kültürünün temel özelliklerinden olan atalar

kültünü de devam ettirmiştir. Milâttan önce 220 yıllarında, Han hânedanlığı döneminde devlet dini oluktan sonra diğer birtakım yerli dinsel özellikler Konfüçyüs'ten etkilenmiştir.

Konfüçyüs, düşüncelerini uygulamak için hemen bir okul kurmuş ve öğrenciler yetiştirmeye başlamıştır. Ona göre eğitimin temel amacı, öğrencileri *chun tzu* (centilmenler) haline getirmektir. Kişi eğitimin yanı sıra örf ve âdetlere uygun davranışlarla centilmen olabilir. Konfüçyüs, bu öğrencilerin zaman içerisinde Çin toplumunu olumlu yönde değiştireceğine kesin olarak inanıyordu. O, öğrencilerinin dinî törenler, yazı, müzik, okçuluk, matematik ve at arabası kullanma konusunda yeteneklerini geliştirerek uzmanlaşmalarını istemiştir.

Konfüçyüs'ün aile bağlarının güçlendirilmesi isteği, çalışma ahlâkına yaptığı vurgu ve eğitime olan sevgisi günümüz Doğu Asya toplumları üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Çin, Japonya, Güney Kore, Tayvan, Singapur ve Hong Kong gibi ülkelerdeki ekonomik gelişmeler bu felsefenin meyveleri olarak değerlendirilmektedir.

I. Konfüçyüs'ün Öğrencileri

Konfüçyüs'e ait görüşlerin gelişmesi, sonraki dönemlere taşınması ve yaygınlaşmasında öğrencilerinin katkısı tartışmasıdır. Bunlardan Mensiyus (**Meng Tzu**) ve Hsun Tzu'nun isimlerini özellikle zikretmek gerekir. Çin'de "İkinci Muallim/Aziz" diye bilinen Mensiyus, Konfüçyüs'ün ölümünden yaklaşık yüzyıl sonra dünyaya gelmiştir. O da hocası gibi, dönemin sıkıntılı ve anarşik ortamına ancak geleneksel Çin hikmetine uygun davranılmasıyla son verilebileceğini savunmuş ve bu uğurda dönemin yöneticileriyle mücadeleden

çekinmemiştir. “Suyun doğası,” der Mensiyus, “yukarıdan aşağıya akmak olduğu gibi, insan doğası da iyi ve güzele meyyaldir.” Ancak yöneticiler bu konuda halka örnek olmalı, bireysel çıkarlarını değil, toplum menfaatini ve insanların genel yararını önceleyen bir yönetim sergilemelidir. Onlar böyle davrandıklarında, şüphesiz göğün gücü ve yardımı da yanlarında olacaktır.⁴

Konfüçyüs’ün diğer takipçisi Hsun Tzu, Mensiyus’un bu görüşlerine katılmaz. Çünkü ona göre insan, doğası itibariyle kötüdür. Üstelik Göktanrı, zannedildiği gibi insanların istek ve arzularına göre hareket eden müşahhas bir varlık değildir. Aksine o, doğal yasalara göre hareket eder. Meselâ Göktanrı, insanlar soğuktan hoşlanmadıkları için kış mevsimini ertelemeyebilir veya vazgeçmez. Doğal haliyle kötülüğe meyyal olan, hemcinslerine karşı kıskançlık duyan ve haset etmekten çekinmeyen insanoğlu, bu kötü özelliklerinden kurtulup iyiye yönelmesi için geleneksel örf (yi) ve âdetleri (li) öğrenmeli ve onlara uygun davranmalıdır. Doğal haliyle kötü ve vahşi olan insan, düzenli eğitim, sabır ve sâlih ameller vasıtasıyla gök ve yer ile uyumlu bir varlık haline, yani azizlik statüsüne erişebilir.

Mensiyus ve Hsun Tzu farklı hareket noktalarına sahip olsalar da ahlâkî erdemlerin en büyük değer olduğu ve insanın bu erdemlere ulaşabileceği konusunda hemfikirdir. Ancak bunun için geçmişin bilgeleri araştırılmalı ve örnek alınmalıdır. Bu, bireyi, aileyi, devleti ve kâinatı dengede tutacak yegâne yoldur.

II. Kutsal Metinler

Konfüçyüs’e atfedilen, fakat onun öğrencileri tarafından daha sonraki dönemlerde derlenmiş oldukları kesin olan *Beş Klasik*, Çin ve Uzakdoğu kültüründe

önemli bir yere sahiptir. Bunlar belirli bir konu veya disipline göre kaleme alınmış eserler değildir. Meselâ, başlıca ahlâkî erdemler ve onlara uygun davranmanın faziletlerinden bahseden ifadelerle neler giyilebileceğine ve nasıl şiir yazılacağına dair ifadeler iç içedir. Bütün bu tavsiye ve öğütlerin gücü, onların geçmişte mutlu bir aile hayatını ve huzurlu bir toplumsal düzeni temin ettikleri inancına dayanır. Bundan dolayı, Han hânedanı döneminden itibaren bu eserler bütün aydınların ve devlet memurlarının el kitabı olmuştur.

Beş Klasik şu eserlerden oluşur:

1. *Şiirler/Şarkılar Kitabı* (*Şi King*): Klasik Çin şiirinin 300 civarındaki örneğinden oluşur. Bu şiirlerin önemli bir bölümü bestelenmiştir. Aşk, savaş ve çalışma hayatının zorluklarını anlatan şiirlerin yanı sıra, bilhassa Zhou hânedanına yazılmış methiyeler de vardır.

2. *Törenler Kitabı* (*Li King*): Zhou hânedanlığına ait doğum, ölüm ve evlenme törenleri ile kurban âyinleri ve okçuluk yarışlarına ilişkin kuralları ve düzenlemeleri konu alır. Ayrıca evi idare etme, yemek pişirme, araba kullanma ve bebeklere isim verme gibi farklı konuları içerir.

3. *Tarih Kitabı* (*Şu King*): Çin tarihinin en eski yazılı kaynaklarından biridir. *Dokümanlar Kitabı* adıyla da tanınır. Çin'e medeniyet getiren efsanevî Çin imparatorlarının hayatları ve yapıp ettikleri hakkında bilgi verir.

4. *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları* (*Chun Chiu*): Milâttan önce 722-481 yıllarında Konfüçyüs'ün doğum yeri Lu eyaletinde yaşanan olayların kısa tarihidir. Olaylar mevsimler bazında ele alındığı için ilkbahar ve sonbahar yılın dört mevsiminin kısaltmasıdır.

5. *Değişiklikler Kitabı (Yi-King)*: Çinliler'in kehanette bulunmak, doğa olaylarını veya insanların karakterini anlayabilmek amacıyla el kitabı olarak kullandıkları bir eserdir. Kitapta her biri birbirini izleyen altısı düz altısı da kesik çizgilerden oluşan altmış dört "hexagram" yer alır. Metnin orijinal kısmının Chou hânedanlığı dönemine, yorumların ise Konfüçyüs'e ait olduğu kabul edilir.

Konfüçyanizm'in diğer önemli kutsal metinleri olan *Dört Kitap* ise, XI. yüzyılda Sung hânedanlığı döneminde bir araya getirilmiş eserlerdir. Bunlar 1313-1905 yılları arasında Çin'de yönetici sınıfın eğitiminin temelini oluşturmuş ve memur alımları için yapılan sınavların önemli referans kaynakları olmuştur. *Dört Kitap* şu eserlerden oluşur:

1. *Konuşmalar (Lun Yü)*: Konfüçyüs'ün konuşmaları, öğretileri ve eylemlerini içerir.

2. *Büyük Bilgi (Ta Hsüeh)*: Başlangıçta *Törenler Kitabı*'nın 42. bölümü olan bu eser, Konfüçyüs'ün öğrencilerinden Tseng Ts'an'a (m.ö. 505-436) atfedilir. Konfüçyüs'ün eğitim, ahlâk ve siyaset konusundaki görüş ve düşüncelerine yer verir.

3. *Orta Yol Öğretisi (Chung-yung)*: Gerçekte *Törenler Kitabı*'nın 31. bölümüdür. Eserde aşkın alan, zaman, öz ve hareket olarak tanımlanan gökyolu üzerinde durulmaktadır.

4. *Mensiyus'un Sözleri (Meng-tzu)*: Konfüçyüs'ün tanınmış öğrencilerinden Mensiyus (m.ö. 371-289) tarafından derlenmiş bir eserdir. Ele aldığı konular büyük oranda *Konuşmalar* kitabındakilerle aynıdır. Konular diyalog tarzında işlenmiştir. Buradaki en önemli öğretisi, yukarıda zikredilen, insan tabiatının doğuştan iyi olduğu görüşüdür.

III. Dinsel Uygulamalar

Konfüçyüs'ün düşünceleri, Han hânedanı (m.ö. 220-205) döneminden itibaren XX. yüzyıla kadar Çin eğitim sisteminin temelini oluşturmuş ve Çin halkının birliğinin teminatı sayılmıştır. Bu süreçte Konfüçyüs bir kurtarıcı statüsüne yükseltilmiş ve birçok özel tapınakta ona bir tanrı gibi tapınılmıştır. Halkın elindeki biyografilerin çoğunda, Konfüçyüs'ün özel görevle yeryüzüne gelmiş bir tanrı veya *avatara* olduğundan söz edilir. Günümüzde Konfüçyüs'ü merkeze alan başlıca üç tür tapımdan söz edilebilir. Birincisi, onun ölümünden itibaren baba ocağı Qufu'da (Shantung) her yıl kış gün dönümü arefesinde gerçekleştirilen doğum günü törenleridir. İkincisi, "bütün eğitimcilerin koruyucu azizi" kabul edilmesinden ötürü bütün okullarda ve eğitim merkezlerinde onun adına yapılan kutlamalardır. Üçüncüsü de, görüşlerinin Çin devlet felsefesi haline gelmiş olması ve Çin'in en büyük bilgisi kabul edilmesi sebebiyle onun adına tertip edilen ayrıntılı devlet törenleridir.

Onuncu asırdaki Sung hânedanı döneminden itibaren Konfüçyüsçülük'te dinî âyin ve kurban törenlerinin önem kazanmaya başladığı görülür. Öyle ki bu törenler, insanoğlu, gök ve yer arasındaki denge ve uyumun teminatı gibi algılanmıştır. Ailevî düzeyde ise, bu uyumun atalar kültürüne bağlılıkla gerçekleştirileceği düşünülmüştür. Devlet görevlileri ateş, su, güneş, ay, dağlar, kuzey yıldızı ve geçmiş liderlerin yanı sıra yer ve gök ruhları için de gerekli törenleri icra etmekle yükümlüdür. İmparator "göğün oğlu" olduğu için en büyük din adamıdır. Dolayısıyla kış gün dönümü töreni başta olmak üzere gök, yer, ülke ve tarım ile hânedanlık ataları için icra edilen şükran törenleri

bizzat Çin imparatoru tarafından yönetilmiştir. Bilhassa kış gün dönümü törenleri öncesi imparator ve eşi üç günlük oruç tutar ve uyanık kalırdı. Tören günü bir boğa kurban edilir ve bunlar ilâhiler eşliğinde gök tapınağındaki Shang-ti'ye sunulurdu. Bu ilâhilerden biri şöyledir:

Bu değerli taşları ve ipekleri, ilkbaharda kırlangıçların senin sonsuz lütfunu övdükleri gibi, saygıyla sana sunuyoruz. Ey Ti! İnsanlar ve bütün varlıklar senin sevginle huzur bulur. Bütün canlılar senin sevgine muhtaçtır. Senin rahmetin olmaksızın huzur ve mutluluk nereden gelir? Ey rab! Her şeyin gerçek sahibi ve yaratıcısı sensin.⁵

Bunun dışında özellikle erkek çocukların doğumu, evlenmeleri ve ölüm anları yoğun dinsel törenlerin yapıldığı zamanlardır. Yapılan törenler zaman içinde önemli değişimler göstermiştir. Fakat atalara saygı her zaman önemini korumuştur.

Çin'deki en önemli Konfüçyüs tapınağı Qufu'daki tapınaktır. Özellikle Ming hânedanı (1368-1644) döneminde, yaklaşık 20.000 dönümlük bir genişliğe ulaşmıştır. Konfüçyüs'ün doğum yıl dönümü törenleriyle her mevsim başındaki törenler burada icra edilir. Pekin'deki ikinci önemli tapınak ise 1273-1306 yıllarında inşa edilmiş ve sonraki dönemlerde birçok restorasyon görmüştür. Her kamerî ayın ikinci ve sekizinci günlerinde burada Konfüçyüs adına törenler gerçekleştirilir.

Konfüçyüsçülük'te imparator ülkenin en büyük din adamıdır. Dolayısıyla bütün ulusal törenleri o yönetir. Aile ortamında yapılan dinî törenler ise babanın başkanlığında icra edilir. Her tapınakta oranın geçmiş yöneticilerinin isimlerini taşıyan tabletler bulunduğu

gibi, her evin doğu köşesinde de ailenin atalarına ait bir mekân bulunur. Doğum, ergenlik, nişan ve ölüm gibi önemli olayların kutlanması veya hatırlanması bu duvarın önünde yapılır. Bütün dinî törenler *Merasimler Kitabı* ve Zhu Xi'nin kaleme aldığı *Aile Törenleri* isimli eserde yer alan esaslara göre gerçekleştirilir.

TAOİZM (TAOCULUK)

Giriş

Taoculuk, hem felsefî hem de dinî yönü olan Çin kökenli iki temel sistemden diğeridir. Konfüçyüsçülük'le birlikte 2000 yıldan beri Çin'de hayatın her alanını biçimlendirmiş, ayrıca Çin kültürünün ulaştığı Kore, Japonya ve Vietnam gibi başka Asya ülkelerinde de derin etkileri görülmüştür. Uzun yıllar Çin kültürünün resmî öğretisi haline gelen Konfüçyüs düşüncesinden farklı olarak Taoculuk, doğayla uyumlu davranışı, doğallığı, mistik ve metafizik yaşantıyı, yönetimde müdahaleden kaçınmayı, toplumsal yaşamda basitliği ve sadeliği savunan bir düşünce ve inanç sistemidir.

I. Kutsal Metinler

Bir düşünce sistemi olan Taoculuk (Daojia), "Lao-Zhuang felsefesi" diye de bilinir. Bunun sebebi, onun *Tao-te Ching* (yol ve erdemi) ve *Zhuangzi* (m.ö. 365-290) isimleriyle bilinen klasik metinlere dayanmasıdır. Yazarı tartışmalı olmakla birlikte, Taoculuğun kurucusu Lao-tzu'ya atfedilen *Tao-te Ching*, aslında birçok zamana göre bugünkü biçimini m.ö. 350 yıllarında almış

derleme bir kitaptır. Toplam beş bin Çin yazı karakterinden oluştuğundan “Lao-tzu’nun beş bin sözcüğü” diye de anılır.

Tao-te Ching, bir oturuşta başından sonuna kadar aralıksız okunabilecek bir kitap değildir. O, iki kısımdan oluşur. İlk bölüm (1-37), her şeyin kaynağı kabul edilen ve *Tao* denilen isimsiz, şekilsiz varlıktan ve bireyin, onun varlığını hissedebilmesi ve mahiyeti hakkında bilgi edinebilmesi için geçirmesi gereken ruh hali ve dönüşümden söz eder. İkinci bölüm ise (38-81) *Te* hakkındadır. *Te*, genelde “erdem” diye çevrilir. Bazan da *Tao*’nun tezahürü veya “ona ulaşmanın yolu” ya da “mutlak arınmışlık hali” karşılığında kullanılır. Bu anlamda *Te*, *Tao*’nun gerçek varlığının aydınlığa çıkışı veya birey tarafından algılanan biçimi olarak tanımlanabilir.

Tao-te Ching, çoğu araştırmacının gözünde yöneticiler için tasarlanmış, kısa ve özlü bir el kitabıdır. Burada öngörülen ideal hükümdar/yönetici, eylemleri emri altındaki insanlar üzerinde baskı ve korku oluşturmayan, hatta işleri büyük bir sükûnet ve doğallık içerisinde gerçekleştirdiği için varlığı bile hissedilmeyen bilge bir kimsedir. Böyle yöneticiler, halka hiçbir sınırlama ve yasak getirmez. Doğallığı, sükûneti ve sadeliğiyle idaresi altındaki bütün varlıkların huzurlu olmasına, dolaşısıyla da barışa yol açarlar. Yöneticiye doğayla uyumu öneren metin, Çin düşüncesinin çok eski kavramlarına yer verir. Ama *Yin-Yang* örneğinde olduğu gibi, bunların bazısını değiştirmeden kullanırken *Tao*’ya ayrı bir anlam ve işlev yükler. Nitekim Çin düşüncesinde evrenin, hükümdarın, insanoğlunun ve her felsefe okulunun bir *taosu*, yani yolu ve yüce ilkesi vardır. *Tao-te Ching*’de ise mutlak *Tao*’yu kavramak ve evrensel *Tao*’nun birliğine ulaşmak, toplumsal ve bireysel bir idealdir. Taoculuk’ta

her varlık mutlak gerçeklik olan *Tao*'dan kaynaklanır ve sonunda yine ona döner. Medenîleşme, yaygın kullanımıyla doğal düzenin bozulması şeklinde yorumlanır ve gerçek toplumsal reform, uzak geçmişe bir dönüş veya başlangıçtaki saflığa ulaşmak şeklinde tanımlanır.

Diğer bir kutsal metin olan ve hikâyelerden oluşan *Zhuangzi*'de ise, kişisel hayat felsefesine yer verilir. Toplumsal yaşama katılımı tümüyle reddeden *Zhuangzi*'nin *Tao* yorumunda, *Tao-te Ching*'deki basit ve doğal toplumsal uyum düşüncesinden farklı biçimde gelişmiş, metafizik bir kadercilik göze çarpar. Hikâye ve mesellerle bütün değerlerin aslında izâfî olduğunun ortaya konulduğu eserde, hayatla ölüm arasında ayırım yapılmaz; ölüm halindeki yaklaşılan dönüşümlerini *Tao* ile birleşme gibi algıladıklarından ölümü sevinçle karşılarlar. *Zhuangzi*'de belki de alegorik olarak "kusursuz" veya "üstün" insandan söz edilir. İnsanoğlunun fırtınalı dünyasından ayrı yaşayan, uçarcasına hareket eden bu ruhsal varlıklar, hiç çaba göstermez, hiç yaşlanmaz, her zaman özgürlüğün ve doğallığın verdiği mutluluğu temsil ederler. Bu ruhsal varlıklar sonraki kuşaklar tarafından "ölümsüzler" adıyla anılmış; çeşitli yöntemlerle onların niteliklerine kavuşmak pratik bir amaç olarak görülmüştür.

Zhuangzi gibi bütün insanlara eksiksiz özgürlüğün yollarını gösteren bir diğer kutsal metin kabul edilen *Lieh-tzi*'de bireyin kendi yaşamını her şeyden üstün tutması ve topluma yarar sağlamak uğruna hiçbir fedakârlıkta bulunmaması gerektiği belirtilir.

Taoculuğun dinsel yanı ise (*Daojia*); *Tao* kavramı ile ifade edilen panteist bir tanrı anlayışı ve zühde dayalı bir ahlâk öğretisinin yanı sıra bedensel ve ruhsal ölümsüzlüğe ulaşmaya yönelik büyücülük, simyacılık

ve psişik dönüşüm uygulamalarından oluşur. Çin tarihinde Han hânedanı döneminden (m.ö. 206-m.s. 220) başlayarak günümüze kadar sürdürülen düşünce sistemi ve din ayırımı, Taocu dinin, söz konusu felsefeden çok sonra ortaya çıktığı, ayrıca mevcut öğreti ve uygulamaların ilk Taocu mistik filozofların öğretilerinin yanlış anlaşıldığı varsayımlarına dayanır. Buna göre Lao-Tzu'nun *Tao-te Ching*, Zhuang'ın *Zhuangzi* ve Lieh-tzu'nun *Lieh-tzi* adlı eserleri saf ve gerçek Taoculuğu anlatır. Taocu din ise, bu eserlerde ifade edilen gizemli ve derin öğretilerin yüzeysel yorumlamalarla yanlış anlaşılması ve yararsız uygulamalara dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır. Oysa uzun tarihî süreçte Taocu düşünce ve uygulamalar hep iç içe gelişmiş; Taocu filozoflar, çileciler, simyacılar ve yaygın kültlerin rahipleri, neredeyse kesintisiz olarak birbirlerini etkilemiştir. Dolayısıyla böyle bir ayırım söz konusu sistemi tanıma ve tanımlama açısından yararlı olmakla birlikte pratikte mümkün değildir. Bu sebeple Taoculuğun temel öğretilerini beraberce ele almak daha doğru bir yoldur.

Taoculuğun temel kavramı *Tao*, her şeyin kaynağı olan mutlak ilktir; tükenmez, yorulmaz, görülmez, işitilmez ve yalnızca mistik yolla kavranabilir. *Tao-te Ching*'in ifadesiyle onun tek ismi vardır; "her şeyin anası". O, boş bir kap gibidir; içini hiçbir şey doldurmaz. Dibi yoktur ve her şey varlığını ona borçludur. Her şey ondan doğar. Tao'dan *bir* (*Tai-chi*) doğar, birden *iki*, *Yin* ve *Yang*; ikiden *üç*, su, toprak ve hava; bunlar da âlemdeki varlıkları oluşturur.

Tao'nun tezahürü veya yansıması olarak bütün varlıklarda bulunan *Te*, görünmez Tao'nun doğadaki her şeyi değiştiren görünür yanıdır. Varlığındaki bu

yansımayı farkedenden kişi, aradığı huzuru yakalamış, eş-yanın gerçek mahiyetini kavramış ve isteksiz görünmesine rağmen her şeyi doğallığı içerisinde yapabilecek noktaya ulaşmıştır. Kısacası o, bu durumda içinde yaşadığı kültürün şekillendirmediği ilk haline, (yontulmamış ağaç) *pu* durumuna geri dönmüştür. Bu durum, zihnin bilgi ve tecrübelerle şekillenmemiş asıl halidir. Her türlü tanımlama ve nitelemeden uzak salt tecrübe ve bilinç halidir. O, ancak *wu-wei* yöntemiyle veya Tao örnek alınarak ulaşılabilecek sadelik ve doğallık halidir. İşte bundan dolayı büyük ustalar ve yöneticiler hiçbir zaman yontmaz yani yöneltme ve yönlendirme yapmaz. Çünkü onlar bilirler ki, evrenin tek yöneticisi Tao'dur. Tao'nun akışını yöneten ise özündeki doğallık veya kendiliğindenliktir. Dolayısıyla Taocu yaşam tam bir edilgenlik üzerine değil, bu özü ifade eden doğallık/sadelik üzerine kuruludur.

Sözlük anlamı “eylemsizlik, hiçbir şey yapmamak” olan ve çoğu zaman yanlış yorumlanan *wu-wei* kavramı da Taoculuk'ta önemlidir. *Wu-wei*, eşyanın hakiki bilgisine ulaştığı için arzuların esiri olmaktan kurtulmuş Taocu azizin durumunu veya onun eyleme yönelme tarzını tanımlar. O kimse, büyük bir sükûnet üzeredir ve işin gereğine uygun davranır. Bu yüzden hayal kırıklığı ve hüznün yaşamaz, hatta zorluklarla karşılaştığında bile paniklemez ve gereksiz eylemlere girişmez. Lao-tzu, azizin sakin ve dingin halini suya benzeter. Bilindiği gibi su, yeryüzündeki en yumuşak ve içine girdiği her kabın şeklini alabilen bir maddedir. Bu yumuşaklığına rağmen en sert taşa nüfuz edebilir ve onu sürükleyebilir. Eylem ve davranışlarını Tao'ya uygun hale getirenler de böyledir. Zuangzi ise bu durumu, işinin ehli olan ve bundan dolayı bıçağı hiçbir zaman körelmeyen bir

kasaba benzetir. Kasap, elindeki karkasın kemik yapısını iyi bildiğinden, eti kemikten ayırırken gereksiz hareketlerle bıçağının körelmesine izin vermez. O, elinin hareketini eklem yerlerine göre ayarladığından işini kolayca yapar. Dolayısıyla *wu-wei*, işi oluruna bırakma, zor kullanmadan bir işi kolayca başarabilme veya işin doğasına uygun davranma yöntemi şeklinde anlaşılmalıdır.

İnsan-evren benzerliği de Taoculuk'ta önemli yer tutar. Buna göre insan, küçük bir evrendir ve bedeninde evrenin düzenini yansıtır; dolayısıyla insanı anlayan, evrenin yapısını da kavrayabilir. İnsanoğlu ile doğal düzenin birliği inancı, açıklanamayan büyümlü bir duygudan kaynaklanır; bu birliği kavramanın yolu da meditasyondur. Bunun yanı sıra oruç, riyâzet ve tantra uygulamaları ile simya ve tılsımlara da (*fu*) başvurulur. Ölümsüzlük iksirini bulmaya yönelik Taocu simyacılıkla hem kimyasal deneylere (*yvaidari*) hem de içsel simyaya (*neidan*) önem verilir. *Neidan* aracılığıyla normal yaşlanma sürecinin tersine çevrilebileceği, bunun ise kozmik dişi-erkek, edilgen-etken, karanlık-aydınlık karşıtlıklarını simgeleyen Yin ve Yang güçlerinin insan bedeninde birleştirilmesiyle sağlanacağı düşünülür.

II. Tarihsel Gelişimi

Taocu felsefenin kavramları ve kutsal metinleri Çin hânedanları arasında şiddetli savaşların olduğu bir dönemde (m.ö. 475-221) ortaya konulmuştur. Taoculuğun uygulamaları arasında yer alan simyacılık denemeleri de Han hânedanı imparatorlarından Wu Di döneminde (m.ö. 141-87) başlamıştır. Örgütlü dinsel topluluklar ise ancak milâdî II. yüzyılda gelişmiştir. Milâttan sonra 184 yılında imparatorluk güçlerince bastırılan "Büyük Bansa'nın (*Taiping*) Yolu" adlı hareket, Taocu öğeler içeren bir

tür mesih hareketiydi. Dolayısıyla Taoculuğun bir düşünce sistemi olmaktan çıkıp bir din haline gelişinin başlangıcı, tanrılaştırılan Lao-tzu'dan Zhang Daoling'e m.s. 142'de geldiği kabul edilen vahiy düşüncesine dayandırılabilir. Çünkü üstat olarak anılan Zhang'ın kurduğu Semavî Üstatlar Yolu (*Tianshi Dao*), oğlu ve torununun önderliğinde bağımsız bir dinî harekete dönüşmüştür. “Beş Ölçek Pirinç Yolu” diye de bilinen bu örgütlenme sonucunda siyasal ve dinsel güce sahip ve *Tao* kavramını merkeze alan yeni bir topluluk oluşmuştur.

Kendilerine özgü yeni ibadet biçimleri de geliştiren bu topluluğa göre Taocu düşüncenin temeli, *ki* adı verilen evrensel enerjinin farkına varmak ve onu koruma yollarını öğrenmektir. Öyle ki bütün hastalık ve sıkıntıların sebebi, insanda sınırlı ölçüde var olan bu enerjinin bedeni terketmesidir. *Kinin* kaybını önleyecek ve geri dönüşünü temin edecek en önemli yol tövbe ve pişmanlıktır. Sessizlik hücrelerinde belli bir süre kalan ve secdeye kapanan (*kowtow*) kişi kaybettiği enerjiyi yeniden geri kazanabilir. Ayrıca belli yiyeceklerin üstat ve müritlerce paylaşıldığı ziyafetler de hem söz konusu enerjiyi kaybetmeme hem de Tao ile birleşme amacına yönelik uygulamalardır. Yine “nefeslerin birliği” (*He Qi*) denilen ve bir rahip yönetiminde gerçekleştirilen toplu cinsel ilişki törenleri vardı; ancak sonraki Budist metinlerde bunlar iğrenç ve ahlâk dışı uygulamalar olarak tanımlanmıştır.

Zhang Daoling'in torunu Zhang Lu 215'te büyük Han hânedanına bağlı komutan Cao Cao'ya teslim oldu. Altı yıl sonra Kuzey Çin'de Cao Cao'nun başlattığı Wei hânedanı döneminde de (220-265) Taoculuk, bu hânedan tarafından resmen tanınan bir inanç durumuna geldi. Semavî Üstatlar Yolu ile Güneydoğu Çin'in

yerel dinsel gelenekleri arasındaki en önemli birleşme IV. yüzyılda gerçekleşti.

IX. yüzyılda ise, güneydeki Wu imparatorlarının sarayında simyacılıkla uğraşan ve “büyük saflık” (*Taiqing*) geleneğinin temsilcisi sayılan Ge Xuan ve Ge Hong’un akrabalarından Xu Mi ve oğlu Xu Hui ile onların hizmetindeki Yang Xi, “Shongqing (yüce saflık) Mao Shan (Mao dağları)” mezhebi olarak bilinen Taocu ekolün kurucusu oldu. 364-370 arasında Yang Xi ve arkadaşları, Taoculuğa bazı Budist kavramlar kattılar. Taoculuk düşüncesinin kaynağı Semavî Üstatlar Yolu akımında reforma giderek başta cinsel törenler olmak üzere bazı uygulamaların önemini azalttılar. Bu ekolün temsilcileri ayrıca ayrıntılı kutsal metinler de bırakmıştır.

Ge ailesinin bir başka üyesi olan Ge Chaofu yaklaşık 397’de başladığı *Ling Pao Ching* (Kutsal Mücevher Klasığı) isimli eserin, atası Ge Xuan’e gelen vahiylerden oluştuğunu öne sürer. Eserde Tao, ilksel ve yaratılmamış görünümleri olan bir dizi “göksel değer” (*tianzun*) biçiminde kişileştirilir. Her biri Tao’nun bir yönünü temsil eden bu göksel değerlere veya tanrılara tapınmak V. yüzyılda Taocu uygulamanın doruğunu oluşturmuş ve Semavî Üstatlar Yolu’na özgü görece basit eski törenler Ling Pao âyinleri içinde tamamıyla eritilmiştir.

Tang hânedanı döneminde (608-907) Taoculuk en parlak dönemini yaşamıştır. Hânedanın ilk imparatoru Li Yuan, Laozi’nin soyundan geldiğini iddia etmiştir. Song hânedanı döneminde (960-1279) imparatorlar Taocu metinlerin derlendiği yaklaşık 5000 ciltten oluşan *Dao Zang*’ı (Tao yasaları) bastırmıştır. Daha sonra ise Taoculuğun yer yer Budist mezhepler karşısında gerilediği ve bölünmelere uğradığı görülür. Ming hânedanı döneminde (1368-1644) bölünme sürecini durdurmak için gösterilen

çalabalara karşın XX. yüzyılın sonlarında klasik Taocu gelenekle öğreti farklılıklarını yansıtan çeşitli gelenekler arasındaki kutuplaşma hâlâ sürüyordu. Nitekim bu dönemde Taoculuğun merkezi olan Tayvan'da klasik geleneğe bağlı rahipler "siyah başlar"; bu öğreiden ayrılan kültürlerin kötü ruhları kovan üyeleri ise "kıızıl başlar" olarak anılıyordu. Son dönemde Taoculuk'ta görülen en önemli gelişme ise, 1964'te Hollandalı uzman K.M. Schipper'in Taocu rahipliğe atanmasıdır. Günümüzde Batılı araştırmacılar Taoculuğun özellikle Çin kültürünün gelişiminde oynadığı büyük rolü ortaya koyma çabasıındadırlar.

EKLER

HİNDUİZM'DE DHARMA KAVRAMI*

Bîrûnî, *Tahkiku mâ li'l-Hind* isimli eserinin ilk sayfalarında, okuyucularını, Hindular'ın her bakımdan müslümanlardan farklı oldukları konusunda uyardıktan sonra, Hinduizm'in yabancılar tarafından anlaşılmasını zorlaştıran sebepleri sıralar. Bîrûnî'ye göre birinci sebep, Hint kutsal metinlerinin orijinal dili olan Sanskritçe'dir. Bu dil, grameri ve fonetik yapısı itibarıyla öğrenilmesi zor bir dildir. Aynı kavramın birden fazla anlamda kullanılabilir oluşu ve değişik durumlar için aynı kipin kullanılması bu güçlüğü daha da arttırır. Öyle ki eğer konuya âşina değilseniz, kök anlamından hareketle herhangi bir kavramı anlayabilmeniz neredeyse imkânsızdır. Yine, Sanskritçe'de Türkçe'deki bir tek harfe karşılık bazan dört (meselâ kırk dokuz

* Bu yazı, 20-21 Kasım 1998 tarihlerinde Konya'da düzenlenen "Din ve Din Anlayışları" konulu sempozyumda bildiri olarak sunulmuş ve *Dinler Tarihi Araştırmaları II*'de (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yay. 2000, s. 309-319) yayımlanmıştır.

harften oluşan Sanskrit alfabesinde telaffuzları birbirinden farklı dörder adet t, d ve n harfi vardır) bazan da üç harfin bulunması (meselâ üç ayrı s harfi vardır) söz konusu dilin yabancılar tarafından öğrenilmesi ve konuşulmasında ciddi sıkıntılar ortaya çıkarır.

Ona göre, bütün bu zorluklara, manzum eserlere vezin zaruretinden yapılan ilâve veya imâleler ile özellikle yazma eserlerde çok sık rastlanan yazım hataları da eklenince, kutsal metinlerin anlaşılması neredeyse imkânsız hale gelir.

Hinduizm'in anlaşılmasını güçleştiren ikinci sebep, Hindular'ın din anlayışlarının bizden tamamen farklı oluşudur. Sanki, diyor Bîrûnî, bizim inandığımız hiçbir şeye onlar inanmaz ya da onların inandıkları şeylere bizler inanmayız. Genelde, din konusunda kendi aralarında şiddetli tartışmalara rastlanmaz. Onların dine dair tartışmaları daha ziyade kavramlar üzerindedir.¹

Zikredilen bu güçlükler, özellikle burada ele alınması düşünülen Hindular'ın din anlayışları ve *dharma* kavramı konusunda çok bârizdir. Çünkü her şeyden önce Hinduizm, İslâmiyet veya diğer Ortadoğu kökenli dinler gibi antropomorfik Tanrı merkezli ve böyle bir Tanrı anlayışına dayalı olarak şekillenmiş inanç ve ibadet sistemlerinden oluşan bir din değildir. *Vedalar* dönemindeki dinî anlayış büyük oranda bu nitelikte olmasına karşın, sonraki dönemlerde monist ve insan merkezli bir din anlayışı Hint dünyasında hâkim olmuştur. İkincisi, *dharma* terimi, her şeyden önce "din" kelimesinin Sanskritçe karşılığı kabul edilmekle birlikte, bu anlamı dışında Hindu kutsal edebiyatında on beş farklı anlamı daha bulunan bir kavramdır.² Bu anlamlar arasında önemli benzerlikler bulunsa veya onları aynı prensibin muhtelif alanlara uygulanmasından

kaynaklanan önemsiz farklılıklar şeklinde değerlendirilmek mümkün olsa bile, *dharma*nın, herhangi bir kutsal metinde hangi anlamda kullanıldığını kavramak pek kolay değildir. Dolayısıyla *dharma*, Hindular'ın önemli kavramlarından biri olmasının yanı sıra, aynı zamanda, özellikle yabancılar tarafından anlaşılması en zor kavramlardan biridir.³

Dharma, Sanskritçe *dhr* kökünden türeyen “desteklemek, beslemek ve bir arada tutmak” gibi mânalara gelen bir kavramdır. Kelime anlamı itibariyle “din, şeriat, örf-âdet, fazilet, görev-sorumluluk, hakikat, ilâhî adalet, kendini Tanrı'ya adama, ahlâk, bir şeyin doğası veya karakteri, temel niteliği veya özü, uygunluk, kurban töreni, iyi arkadaş, fedakârlık, davranış ve tarz” anlamlarında kullanılır. Bunların yanı sıra *dharma*, aynı zamanda ölüm Tanrısı Yama'nın ve Pandu kardeşlerin en büyükleri olan Yudhisthira'nın da unvanıdır.⁴ Bu kavramın Hindu geleneğindeki başlıca anlamları şu şekilde sıralanabilir:

a) Her şeyden önce *dharma*, âlemin doğasında, özünde var olduğu kabul edilen kozmik bir yasadır. O, âlemdeki dengeyi sağlayan, buradaki çok değişik varlıkları ve olayları âhenk içerisinde tutan ezelî-ebedî bir prensiptir. Hindular'a göre, bütün kutsal metinler, insanların bu doğal yasaya uygun hareket ederek mutlak helâktan kurtulmalarını sağlayan kuralları içerir. Dolayısıyla kutsal literatüre uygun davranışlar *dharmayı* güçlendirirken, gayri ahlâkî davranışlar onu sarsar; hem bu eylemlerde bulunan kimselerin hem de topyekün âlemin yok olmasına sebep olur. Nitekim *Manu Kanunnâmesi*'nde, kralların kanunlarını bu evrensel kanuna uygun biçimde hazırlamaları tavsiyesinden sonra şu ifadeler yer alır: “Dharma ihlâl edilirse, o da helâk

eder. Korunursa, o da sizi korur. Dolayısıyla dharma hiç tahrip edilmemeli ki sizi helâk etmesin.”⁵

Yine Gita’nın şu ifadelerinde de Tanrı’nın enkarne etmesinin, yani değişik varlık formlarında yeryüzüne gelişinin sebebi olarak *dharmanın* zevâli ve *adharmanın* *dharma* üzerine hâkim oluşu gösterilir ki, *dharma* kavramı burada da “âlemdeki evrensel denge ve âhenk yasası” anlamında kullanılmıştır:

Ey Arjuna! Her ne zaman ki dharmada düşüş, adharmada artış olur, işte ben o zaman enkarne ederim.

İyilerin korunması, kötülerin cezalandırılması ve dharmanın yeniden tesis edilmesi için ben zaman zaman yeryüzüne gelirim.⁶

Bu anlamı itibariyle *dharmanın*, *Vedalar* dönemindeki *rta* ve daha sonraki dönemlerde genel nedensellik ve ahlâkî anlamda enerjinin korunumu yasası biçiminde tasvir edilen *karma* anlayışıyla yakından ilgili olduğu dikkat çeker. Zira *Rig Veda* ilâhilerinde, bazan Agni, Soma ve Varuna gibi önemli tanrılarla özdeşleştirilen bazan da onlar tarafından konulan ve korunan evrensel bir kanun olarak nitelendirilen *rta*, hem ahlâkî hem de kozmik önemi haiz bir kanundur. *Rişilerce* o, âlemde daha hiçbir nesne yokken var olan bir prensip olarak tanımlanır. Mevsimlerin düzeni ve birbirini izleyişi, gece ve gündüzün arka arkaya gelişi, bütün ırmaklar denizlere boşaldıkları halde denizlerin taşmayışi gibi bütün doğa olaylarındaki düzenin kaynağı *rtadır*. Bunun yanı sıra, iyilerin mükâfatlandırılması ve kötülerin cezalandırılmasının sebebi de yine *rta* yasasıdır.⁷ Kısacası o, âlemdeki her türlü düzen ve âhengin kaynağıdır. Buna göre *Vedalar* sonrası kutsal literatürde hemen hemen aynı anlamlarda kullanılan *dharma*

terimi, ahlâkî boyutu daha fazla ön plana çıkan *rta* yasasını ifade eden bir kavramdır.

Dharma, kozmik ve ahlâkî bir yasa olması bakımından Hinduizm'deki *karma*, *samsara* ve *mokşa* anlayışlarıyla da çok yakından ilgidir. Zira o, varoluşla ilgili diğer bütün alanları kuşatan evrensel bir yasadır, hiçbir şey onun kapsamı dışında değildir. Dolayısıyla böyle kapsamlı bir yasanın, karma yasasını dışarıda bırakması söz konusu olamaz. Diğer taraftan, bireysel ruhların iki temel niteliği olan *samsara* ve *mokşa* da yine dharma yasası gereği yaşanan hallerdir. Çünkü mokşa, dharma yasasına uygun davranış sergileyen bireylerin kavuşacakları mutlak kurtuluş halini, samsara ise bu yasaya tam mânasıyla riayet etmeyenlerin karşılaştıkları acılı ve sıkıntılı durumu ifade eden kavramlardır.⁸

b) *Dharma* teriminin bu anlamıyla çok yakından alakalı diğer bir mânası da onun, kutsal metinlerde vazedilmiş ve uyulması insan açısından zorunlu olan kurallar manzumesi anlamında kullanılmasıdır.⁹ Hindular'a göre bu kuralların amacı, hem insanların diğer insanlar ve canlılarla ilişkilerinin düzenlenmesi hem de bireysel ruhun Tanrı ile ayniyetini idrak etmesidir. Böylece dharma, topyekün âlemi *krta-yuga* aşamasındaki düzen ve âhenk durumuna yeniden ulaştırmak veya bu durumu muhafaza edebilmek amacıyla ortaya konulmuş ilâhî kurallar anlamına gelir. *Dharma* bu anlamında Türkçe'deki *din* veya *şariat* kavramlarının Hint dinlerindeki karşılığı olarak düşünülebilir. Hindular kendi dinlerini "dharma" veya "sanatana dharma" diye adlandırırken, söz konusu kavramı genellikle bu anlamda kullanırlar.¹⁰ Bu tanım, *dharma*'nın ilk anlamıyla yakından ilgilidir. Zira, hem yukarıda sözü edilen kozmik yasa ile bu kutsal metinlerin

kaynağı aynıdır hem de kutsal metinlerde yer alan kurallar, insanların bu evrensel yasaya uygun hareket etmelerini sağlamak amacıyla vazedilmişlerdir. Bundan dolayı “sanatana dharma” denildiğinde genellikle Tanrı Brahma’dan¹¹ sudûr eden âlemin özüne ve doğasına uygun biçimde, bu âhenk halinin devam etmesini sağlayan kurallar bütünü kastedilir ki, böyle bir din tanımının bizim “fitrî din” veya “tabîi din” anlayışımızla büyük benzerlik gösterdiği söylenebilir.¹²

Hindular’ın “sanatana dharma” diye nitelendirdikleri bu dinin diğer özellikleri ise şunlardır:

1. O, her şeyden önce insanın Tanrı ile özdeşliğine önem verir.

2. Özellikle *Vedalar* sonrası kutsal literatüre göre, Tanrı dışarıda değil, bilakis insanın içindedir. Kişinin, O’nun varlığını idrak etmesi, ruhsal gelişimin zirvesi kabul edilir.

3. Böyle bir idrak seviyesine ulaşmak için kişi, öncelikle kendini aşmalıdır. Kendini aşma, bireyin bedensel, zihinsel ve aklî değişimi demektir.

4. Böyle topyekün bir değişimi gerçekleştirebilmek için birey, geleneksel *karma*, *bhakti* ve *jnana* yöntemlerine karşılık olabilecek fiziksel gelişim, duygusal gelişim ve entelektüel gelişim basamaklarından geçmek zorundadır.

5. Hinduizm tarafından önerilen muhtelif uygulamalar (yoga egzersizleri), bireyin, böyle yüce bir gayeye hazırlanması veya tanrılık statüsünü kazanması amacıyla yöneliktir. Bu uygulama ve temrinler, tıpkı bilimsel icat ve keşifler için gerekli deneyler gibidir. Nasıl ki deney olmadan bilimsel ilerleme ve keşifler imkânsız

ise, dinin önerdiği pratikler yapılmadan da ruhsal gelişim imkânı olamaz.

6. Bu bakımdan Hinduizm'de, gerçek anlamda dogma, kast ve mezhep ayırımı yoktur. Dolayısıyla o, *sa-natana dharmadır* ve modern çağa en uygun dindir.¹³

Dharma teriminin, özellikle bu anlamı açısından, her bakımdan bizdeki tasavvufî din anlayışına tekabül ettiği söylenebilir. Ancak hataya düşmemek için, onun aynı zamanda daha farklı anlamlarda da kullanıldığını ve *dharm*a teriminin yegâne anlamının bu olmadığını hiçbir zaman hatırdan çıkarmamak gerekir.

c) *Dharma* teriminin oldukça yaygın üçüncü anlamı ise, "bireyin sosyal statüsüne veya içinde bulunduğu duruma uygun davranış"tır. Başka bir ifadeyle *dharm*a, bireyin toplumsal, ahlâkî ve kanunî yükümlülüklerine delâlet eder. Bundan dolayı Hinduizm'de kişinin mensubu olduğu kast ve yaşadığı hayat tarzıyla ilgili bütün sorumluluklarına "varnasrama-dharma" denir. Bunlar kişinin kendi iradesiyle seçip üstlendiği sorumluluklar olmayıp, ona doğuştan verilmiş ilâhî kaynaklı yükümlülüklerdir. Bunlar bireysel hayatın her yönünü ilgilendiren, dinî ve dünyevî her türlü sorumluluğu kuşatan kurallardır.¹⁴

Bunların yanı sıra insanların yaşının, kast veya sosyal statüsünün belirleyici olmadığı, herkes tarafından yerine getirilmesi gereken genel görev ve sorumlulukları da vardır. "Sadharana dharma" adı verilen bu prensipler, aslında "hiçbir canlıyı yaralamama-öldürmeme" (*ahimsa*), "doğruluktan ayrılmama" (*satya*), "hırsızlıktan kaçınma" (*asteya*), "zinaya yaklaşmama" (*brahmacharya*) ve "dünya malına karşı tamah göstermeme" (*aparigraha*) gibi evrensel ahlâk kurallarıdır.¹⁵

Toplumsal hayatın düzeni ve bireysel kurtuluşun gerçekleştirilebilmesi bakımından, bütün bu sorumlulukların mutlaka yerine getirilmesi gerekir. Ancak “sadharana dharma” adı verilen genel ahlâkî faziletlerin icrası sırasında, bunlarla kasta veya yaşa ait sorumluluklar arasında bir çatışma ortaya çıkarsa, birinciden feragat edilerek ikinci tür sorumluluklar tercih edilir.¹⁶ Zira *Bhagavad Gita*’da, “svadharma” (özel mükellefiyet) adı verilen bu sosyal ve ahlâkî mükellefiyetler, söz konusu kimsenin kişisel konumuna ve özelliklerine en uygun davranışlardır. Dahası, kişinin başkasına ait mükellefiyetleri çok iyi eda etmektense, kısmen de olsa kendi sorumluluklarını yerine getirmesinin daha doğru olduğu zikredilir¹⁷ ve bir kimsenin kendi aslı sorumluluklarını yerine getirirken hiç tereddüt göstermemesi tavsiye edilir.¹⁸ Aksi halde, hem bireyin günahkâr olacağı ve onurunun zedeleneyeceği hem de toplumsal çöküntü ve topyekün helâkın meydana geleceği kabul edilir.¹⁹

Dharma kavramının Hint Mimamsa ekolünde de genellikle bu son anlamda kullanıldığı söylenebilir. Burada *dharma* terimi, *karma* kavramıyla aynı anlamı, yani dinî ve dünyevî her türlü görev ve sorumluluğu ifade eder. Mimamsa ekolüne göre *dharma*, insanların uymaya mecbur olduğu emir ve yasakları ifade eder. Bunlar *nitya* (zorunlu), *kamya* (iradî) ve *pratisiddha* (yasaklanmış) olmak üzere üç gruba ayrılır. *Nityadharma*, genellikle günlük dualar (*sandhya*) ve bireylerin özel hayatlarıyla ilgili doğum, ölüm ve asalet ipini takınma törenleri (*namakarana*, *upanayana* ve *anyesti samskara*) gibi mutlaka yerine getirilmesi gereken dinî mükellefiyetlere delâlet eder. *Kamyadharma* ise, İslâm dininde “nâfile” veya “müstehap” olarak tanımlananlara benzer

şekilde, daha ziyade sevap kazanma amacıyla icra edilen, çoğunlukla dinî niteliği ağır basan davranışlar anlamına gelir. Bazan da insanların belirli bir amaç için icra ettikleri dinî törenler anlamında kullanılır. *Pratī-siddhadharmaya* gelince, İslâm dinindeki haramın karşılığıdır ve kutsal metinlerce yapılması yasaklanan eylemler için kullanılır.²⁰ Görüldüğü gibi *dharma* terimi bütün bu kullanımlarda dinî önemi haiz ibadet, dua ve dinî yasakları ifade etmektedir.

d) *Dharma* kavramı, özellikle Jainizm ve Budizm'de daha teknik ve farklı bir anlamda kullanılır. Buna göre *dharma*, âlemin ve varoluşun nihaî unsurları veya prensipleri anlamına gelir. Nitekim Jainizm'de *dharma*, varoluşun altı ana unsurundan/şartından biridir; yani o, hem *pudgala* ve *jiva* atomlarının hem de eşyanın hareketine imkân veren ezeli-ebedî prensibin adıdır.²¹ *Dharma*, balıkların denizdeki hareketine imkân veren su gibidir. Nasıl ki balıkların ve diğer deniz canlılarının varoluşu ve hareketleri suya bağlıdır, tıpkı bunun gibi her türlü fenomenin varoluşu ve hareketi de *dharma* unsurunun varlığına bağlıdır. Zira hem *pudgala* ve *jiva* atomlarının birbiriyle ilişkiye girerek dünyevî varlıkları oluşturmaları hem de bu varlıkların fenomenler dünyasındaki hareketleri ancak *dharma* unsuruyla mümkündür. Bununla birlikte atomların hareket yetenekleri onların özündedir; bu, *dharma* tarafından onlara verilen bir nitelik değildir. Bu yönüyle *dharma*, sadece, atomlara sahip oldukları yetenekleri kullanma ve sergileme imkânı sağlayan bir vasıttır.²²

Aynı şekilde Budizm'in Sarvastivada ekolünde de *dharma* terimi, varoluşun mutlak unsurları veya prensipleri anlamında kullanılmıştır. Ancak burada o, muhtelif varoluş unsurlarından herhangi birine değil,

hepsine delâlet eder. Nitekim “Nikaya” olarak bilinen kutsal literatürde 550 dharmadan, *Mahapari-nibbana Sutta*’da ise 1011 dharmadan söz edilir. Bu unsurlar “bağımlı nedensellik/varoluş kanununa” (*pratitya-samutpada*) göre fenomenleri oluşturur ve onların gelişimini sağlar. Söz konusu ekolde bu unsurlar, görünürler âleminin kurallarına göre hareket edenler-etmeyenler, tanınma süreçleri ve üç boyutlu Budist kozmolojisiindeki hayatın akış süreciyle ilişkilerine göre olmak üzere çeşitli şekillerde tasnif edilirler.²³ Görüldüğü gibi, *dharma* kavramı burada da, yukarıdakilerden farklı anlamda, varoluşun ana unsuru yani atom mânasında kullanılmıştır.

Sonuç olarak *dharma*, Hint dinlerinde insanların ilgi alanları, kültürel durumları ve dinî yönelişlerine göre çok çeşitli anlamlarda kullanılmış bir kavramdır. Tanrı’nın varlığına inanan dindar bir Hindu’ya göre *dharma*, âlemin düzen ve âhengini sağlayan ilâhî bir kanun; bir hukukçunun gözünde ise, doğruyu ve yanlış birbiriinden ayırt edebilmeye ve böylece adaletin ve huzurun sağlanmasına imkân veren önemli bir kriterdir. Aynı şekilde, bir felsefe öğrencisine göre o, evrendeki uyumun kaynağı olan kozmik bir prensip, âlemin ve varoluşun ana unsuru veya böyle ana unsurlardan biridir. Kısacası *dharma*, bilimsel açıdan eşyanın niteliklerine; ahlâkî ve hukukî anlamda görev ve sorumluluklara; genel anlamda ise, din, şariat, örf ve âdet gibi farklı anlamlara delâlet eden oldukça kapsamlı bir kavramdır.

HİNDUİZM'İN DİĞER DİNLERE BAKIŞI*

I. Giriş

Dünyadaki en eski dinî geleneklerden biri olan Hinduizm, yaklaşık 3500-4000 yıllık bir mâziye sahiptir. Bu tarihsel süreçte onun diğer dinlere karşı tutumunu bütün yönleriyle ayrıntılı olarak ortaya koymak, sanıldığından da zor bir iştir. Özellikle teşekkül dönemine ait yazılı belgelerin azlığı, belli bir kurucusu veya sistemleştiricisinin olmayışı ve bütün mensuplarını kapsayan bir dinî teşkilâtının bulunmayışı sebebiyle Hinduizm'in bu konudaki tavrını detaylı biçimde ortaya koymak neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte, Hindu kutsal metinlerinin konuyla ilgili ifadelerinden ve günümüz Hindu'larının diğer dinlere karşı tavırlarından yola çıkarak,

* Bu yazı, 8-9 Kasım 1996 tarihlerinde Ankara'da yapılan "Türkiye Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu"nda bildiri olarak sunulmuş ve *Dinler Tarihi Araştırmaları I'de* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yay., 1998, s. 129-145) yayımlanmıştır.

Hinduizm'in diğer dinlere bakışını kısmen de olsa tespit edebilme imkânı mevcuttur. Bu bağlamda, daha ilk bakışta dogmatik, uzlaşmacı ve çoğulcu yaklaşım biçimlerinin her üçünü birden aynı anda Hindular'ın diğer dinlere yaklaşımında görmek mümkündür denilebilir. Ancak bu yaklaşım tarzları Hindu toplumunda hiçbir zaman eşit oranda temsil edilmemiştir. Genelde dogmatik yaklaşım tarzı, hâkim davranış biçimi olmakla beraber, özellikle İslâm ve Hristiyanlığın siyasal ve kültürel ağırlığını hissettirdiği dönemlerde uzlaşmacı ve çoğulcu yaklaşım tarzlarının da Hindu kitleler arasında oldukça revaçta olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada, özellikle XIX. asrın sonları ve XX. asrın başlarında kısmî bir çoğulculuğu, en azından hayatlarının belirli dönemlerinde savunmuş dinî ve siyasî liderlerin yaklaşım biçimleri tasvir edilmeye ve dayandıkları dinî-rasyonel temeller belirlenmeye çalışılacaktır. Ancak bundan daha önce, klasik Hindu düşüncesinde dinî çoğulculuğun temeli kabul edilen "sanatana dharma" anlayışı ile *Rig Veda*'nın sıkça tekrarlanan "*Ekam sad vibhra bahutha vadanti* (Aslında hakikat tektir, azizler onu farklı isimlerle çağırırlar)"¹ ifadesi ve *adhikara* kavramıyla ilgili bazı tartışmaları ele almanın konunun anlaşılması açısından yararlı olacağı düşünülmektedir.

A. Sanatana Dharma

Hindular, kendi inanç sistemlerine "sanatana dharma" veya sadece "dharma" adını verirler. Dharma; Hristiyanlık, İslâm ve Budizm gibi tarihin belli bir döneminde teşekkül etmiş bir sistem değil, Brahma'nın *rişiler* aracılığıyla insanlığa bildirdiği ezeli-ebedî kanundur. Pratikte yaşanan biçimiyle ise "dharma", birbiriyle çok

fazla bağlantılı olmayan pek çok mezhebin hepsine verilen genel bir isimdir.²

Modern dönemde ise dharma, genelde iki şekilde anlaşılmıştır. İlk olarak, *sanatana dharma* teriminin sadece birbirinden farklı özellikler gösteren çeşitli dinî mezheplerin toplamını ifade eden, içi boş genel bir kavram olmadığı, aksine, kendine has birtakım özellikleri ve inançları olan bir dinî sisteme delâlet ettiği ispat edilmeye çalışılmıştır. Bunun için, çeşitli Hindu ilmi halleri yazılmak suretiyle *sanatana dharmanın* ayırt edici özellikleri ortaya konulmaya çalışılmış ve bunlar kutsal metinlere atıflar yapılarak temellendirilmek istenmiştir. P.V. Kane'nin *History of Dharma Shastra'sı* ve C. Bose'nin *Cathesism of Hindu Dharma'sı* bu amaçla kaleme alınmış son dönem eserlere iki örnektir.

İkinci olarak, *sanatana dharmanın* yeryüzündeki bütün inanç sistemlerini kapsayan bir üst yapı, evrensel din veya din ötesi bir sistem (*meta religion*) olduğu ispat edilmek istenmiştir. Özellikle Yeni Hinduizm akımının öncüleri kabul edilen S. Vivekananda, S. Radhakrişna ve A.K. Banerjee gibi dinî liderler bu nokta üzerinde durmuş; Sanatana Dharma'nın ne olduğunu açıklamaktan ziyade ne olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Bu anlayışa göre, ister Hint kökenli olsun ister olmasın, dünyadaki bütün inanç sistemleri ayrı, başlı başına birer din değil, Hinduizm içerisinde yer alan Şivacılık, Vişnuculuk, Tantrizm gibi birer mezheptir ve bunlar hiçbir zaman Sanatana Dharma (Hinduizm) ile mukayese edilemezler. Meselâ, S. Vivekananda'nın şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Hıristiyanlık'la mukayese edildiğinde Budizm, ondan daha eski, daha köklü ve daha evrensel olan bir dindir. Buna rağmen Sanatana Dharma'nın

kapsayıcılığı ve evrenselliği karşısında o bile ancak bir mezhep konumundadır.”³

Aynı şekilde, Vivekananda’nın çağdaşı S.V. Ketkar da Avrupa’da kullanılan “din” kelimesinin Sanskritçe karşılığının *sampradaya* olduğunu; mezhep, fırka anlamına gelen bu terimin Hinduizm’i tanımlamada yetersiz kaldığını ileri sürer.⁴

Yeni Hinduizm akımına mensup bütün liderlerin yazılarında bu türden pek çok ifadeye rastlamak mümkündür. Bütün bunlarda ısrarla vurgulanan nokta, Hinduizm’in sıradan bir din olmadığı ve başka hiçbir dinî sistemle karşılaştırılamayacağı tezidir. Buna göre, diğer bütün sistemler, Sanatana Dharma’nın tahrif edilmiş veya yanlış yorumlanmış biçimleridir. Nitekim S. Radhakrişna Hinduizm’le ilgili olarak “O, sadece Hindistan adı verilen coğrafi bölgeyle sınırlı bir din değil, dünyanın en ücra köşelerine kadar yayılmış bir inanç sistemidir”⁵ derken, hem Sanatana Dharma’nın evrenselliğini hem de onun doğal din olma özelliğini dile getirmektedir.

Aynı şekilde Vivekananda’nın 26 Eylül 1893’te Şikago’da Dünya Dinleri Kongresi’nde yaptığı bir konuşmada, Budistler’i, aslında Vişnu’nun bir avatari olan Buda’nın evrensel mesajını yanlış yorumlamakla itham etmesi de⁶ yine Sanatana Dharma’nın evrensel din veya insanlığın doğal dini şeklinde anlaşılması var sayımına dayanmaktadır.

B. “Hakikat Tektir...” Öğretisi

Dinî pluralizm ve dinler arası ilişkiler söz konusu olduğunda, *Rig Veda*’da ve diğer kutsal metinlerde yer alan bu ve benzeri ifadeler,⁷ Hindu entelektüeller ve din adamları tarafından sıkça dile getirilir ve bu sayede

Hinduizm'in diğer dinlere yaklaşımının ne kadar hoşgörülü olduğu ortaya konmaya çalışılır. Ancak konu yakından incelendiğinde, her şeyden önce, özellikle bu ifadenin klasik Hindu geleneğinde ve Yeni Hinduizm akımında farklı biçimlerde anlaşıldığı ve yorumlandığı dikkati çeker. Meselâ, buradaki *bahutha* kavramı, geleneksel anlayışta sadece Hinduizm'den değişik sebeplerle ayrılmış dinî mezhepler ve felsefî ekoller olarak yorumlanmıştır. Hâlbuki XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen Yeni Hinduizm akımında aynı ifade, Hint alt kıtasında gelişen bütün dinî sistemleri Hinduizm'in içerisinde görmenin ötesinde, dünyadaki bütün inanç sistemlerini de kapsayacak şekilde anlaşılmıştır. Üstelik klasik düşüncede Hinduizm'den kaynaklanmış olmalarına rağmen, *Vedalar*'ın otoritesini tanımayan ve bu kutsal metinleri güvenilir bir bilgi kaynağı olarak görmeyen Ajivika, Carvaka, Jainizm ve Budizm gibi ekoller bile, "Hakikat tektir"⁸ ifadesinin kapsamı dışında görülmüş ve Nâstika (heretik) olarak isimlendirilmişlerdir. Nitekim klasik dönem düşünürlerinden Şankaraçarya'ya göre, akıl yürütme ve tecrübe, yegâne hakikat olan Brahma'nın mahiyeti konusunda güvenilir ve meşru bilgi kaynakları sayılamaz. Zira bu konudaki yegâne bilgi kaynağı *Vedalar*'dır. Dolayısıyla bu kutsal metinlerin otoritesini tanımayan bütün felsefî ve dinî ekollerin, kişiyi aynı gerçekliğe götüren alternatif yollar biçiminde görülmelerine imkân yoktur. Çünkü tek gerçeklik olan Nirguna Brahma'nın mahiyetiyle ilgili, birbirinden farklı ve çelişkili ifadeler söz konusu olamaz.⁹

Farklı anlayışlar ve inançlar, olsa olsa Saguna Brahman hakkında söz konusu olabilir. Çünkü *avidyanın* esaretinde hareket eden böyle kimseler, diyor Şankara,

Brahma'nın mutlak bilgisinden mahrum oldukları için, onu, körlerin fil tarifine benzer biçimde tanım-larlar. Üstelik sahip oldukları kısmî ve göreceli bilgileri Brahma'nın mahiyeti konusunda yegâne bilgi farze-der ve yanılgıya düşerler.¹⁰ Şankara'ya göre, insanla-rın *jnanamargayı* (mârifet yolu) bırakıp nihaî kurtuluş yolu olarak *karmamargayı* (amelî yol) tercih etmeleri-nin sebebi de yine *avidyâ* ve onun sebep olduğu yanlış inançlardır.¹¹

Başka bir klasik dönem düşünürü Kumarila ise, dinî çoğulculuk konusunu *Smriti* adı verilen kutsal edebi-yatın Hinduizm'deki yeri ve statüsünü tartışırken ele alır. Ona göre, Vedik âyinler konusunda ayrıntılı bilgi içeren Kalpasutralar ve Smriti kategorisindeki bütün kutsal metinler, insanüstü ve ilâhî niteliği haiz olan ve herhangi bir yazarı bulunmayan *Vedalar*'ın bir devamı veya parçası olarak görülemezler. Kutsallık ve dinî oto-rite bakımından da hiçbir şekilde *Sruti* ile karşılaştı-rılamazlar. Ayrıca, bu metinlerde yer alan görüşlerin ve anlayışların dinî açıdan bağlayıcılığı da *Vedalar*'la uyum halinde olmalarına bağlıdır. Zaten *Vedalar*'la çe-lişen her türlü ifade ve anlayış, dinî açıdan kesinlikle yanlıştır ve reddedilmelidir.¹²

Kumarila, Jainist ve Budist sistemlerle ilgili de şöyle der: "Onlar bünyelerinde pek çok Vedik unsuru bulun-durur, fakat bunu inkâr ederler. Onların bu durumu, ebeveynlerinin kendi üzerindeki haklarını inkâr eden hayırsız çocukların tutumlarına benzer." Bunların, di-yor Kumarila, dünyanın diğer sistemlerine nazaran gerçeğe daha yakın olmakla birlikte, *vedamûlatva* (ger-çeklik konusunda *Vedalar*'ı kriter kabul etme) prensibi-ne uymamaları sebebiyle hakikatin değişik tezahürleri gibi görülmeleri doğru değildir.¹³

Kumarila'nın çağdaşı Jayanta, dinî çoğulculuk konusunda Şankaraçarya ve Kumarila tarafından benimsenen *vedamûlatva* ölçütünü kabul etmez. Ona göre, geleneksel benzerlik ve ortak kabuller de *dharma* ve *adharma*yı belirlemede önemli değildir. Jayanta'ya göre, meşruiyet konusundaki temel ölçüt, "Bir fikrin insanlar tarafından benimsenip benimsenmemesidir."¹⁴ Ancak bu toplumsal kabul kriteri, muğlak ve göreceli oluşu sebebiyle Hinduizm tarihinde genel kabul görmemiştir.

Diğer bir klasik dönem filozofu Bhartrhari'nin dinî çoğulculuk konusundaki anlayışı ise oldukça ilginçtir ve onun düşünceleri Jayanta'nın aksine, çağdaş plüralist düşünürler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bhartrhari'ye göre dinî plüralizm, mutlak olanın içsel farklılaşması, yani kendi kendini farklılaştırmasından kaynaklanır. Ona göre ilk derunî farklılaşma *Vedalar* şeklinde ortaya çıkmıştır ve bu farklılaşma süreci, dünyada mevcut değişik dinî gelenekler biçiminde devam etmiştir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın *Vedalar*'daki ilk açılımı, değişik kültürel ortamlardan ve zaman dilimlerinden geçmek suretiyle bugün dünyamızdaki farklı gelenekler biçimine ulaşmıştır.¹⁵ Yine o, bu açılım sürecindeki farklılaşmada *Vedalar*'ın *arthavâda*¹⁶ ile ilgili ve yoruma açık ifadelerinin de önemli payı olduğu kanaatindedir.

C. *Adhikâra*

Sanskritçe *adhikr* fiilinden türeyen bir isim olan *adhikâra*, kelime anlamı itibariyle "otorite, yetkinlik, görev ve sorumluluk" gibi anlamlara gelir ve tabiattaki veya toplumdaki hâkim fonksiyon ve unsurlara delâlet eder. Bu anlamlarının yanı sıra *adhikâra*, zaman zaman

da kutsal metinler ve dinî öğretilerdeki hâkim unsuru ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁷

Pratikte ise *adhikâra*, daha ziyade dinî törenleri icra edebilme veya onlara katılabilme yetkinliğini belirleyen psikobiyolojik bir teori şeklinde anlaşılmıştır. Bu teoriye göre insanlar, yaratılışları itibariyle belirli meslek ve hayat tarzlarına daha yatkındır. İnsanların yatkın oldukları bu işlerde istihdam edilmeleri hem bireysel hem de toplumsal huzur açısından son derece önemlidir. Ancak *adhikâranın* böyle, genel bir sınıflama teorisi şeklinde anlaşılması birden değil, tarihsel süreçte tadrîcen olmuştur. Nitekim *Mimamsa-sutra*'larda *adhikâra* kavramı, *Vedalar*'da emredilen dinî törenlere katılabilme ehliyeti olarak kabul edilir. Buna karşılık Şankara onu, Brahma'yı araştırma ehliyeti veya nihai kurtuluşa ulaştıran bilgiyi elde etme liyakati şeklinde anlamış ve yorumlamıştır.¹⁸

Bu anlayışın Hinduizm'in ilerleyen tarihî gelişimi içerisindeki tezahürü, kast sisteminin kutsanarak kurumsallaştırılması ve dinî törenlerin sadece üst kast mensuplarına hasredilerek sudralar ve paryalar gibi diğer sosyal sınıfların dinî ibadetlere katılabilme veya kendi başlarına dinî tören icra edebilme özgürlüklerinin ellerinden alınması şeklinde olmuştur. Öte yandan, Hinduizm dışındaki din mensuplarının barbar ve câni (*mleccha*) kabul edilmelerinin temelinde de yine bu anlayışın bulunduğu söylenebilir.

Klasik Hindu düşüncesinin diğer inanç sistemlerine karşı tutumunda etkili ve belirleyici olan bazı temel kavramlara kısaca işaret ettikten sonra, modern dönemde Hinduizm içerisinde dinî çoğulculuğu savunan bazı önemli düşünürlerin ve din adamlarının konuyla ilgili görüşleri ele alınabilir.

II. Ramakrişna

1836-1888 yılları arasında Bengal'de yaşayan bir mistik olan Ramakrişna, yeryüzündeki pek çok dinî geleneğin mevcudiyetini, Tanrı'nın insanlara bir lutfu ve inayeti olarak görür ve her bir geleneğin, tam anlamıyla uygulanmak şartıyla, insanları Tanrısal varlığın idrak edilmesi olan en yüce gayeye götüreceğine inanır.¹⁹ O, bu düşüncesini birçok örnekle açıklamaya ve gerçekliğini göstermeye çalışmıştır. Ramakrişna'nın bu konuda sık sık verdiği örneklerden sadece ikisini zikretmek istiyoruz. Bunlardan ilkinde o, Tanrı-insan ilişkisini anne ile çocukları arasındaki ilişkiye benzetir ve şöyle der:

Nasıl ki bir anne bütün çocuklarına aynı yemeği vermez; henüz küçük olanlarına hazmı kolay sıcak çorba verirken, yetişkinlerine de, misal olarak, balık ve pilav gibi ağır yemekler verir; Tanrı'nın da insanlara karşı tavrı aynen böyledir: O da her insana, ruhî durumuna uygun bir dinî sistem önerir, böylece herkes yaşadığı dinî ve ruhî hayat-tan zevk alır hale gelir.²⁰

İkinci örnekte ise Ramakrişna, dinî çoğulculuğu bir evin çatısına değişik yollardan ulaşma biçimi gibi görür ve şöyle der:

Tanrı her yolla idrak edilebilir. Bütün dinler doğrudur. Önemli olan çatıya ulaşmaktır. Buraya beton, ahşap veya bambu ağacından yapılmış merdivenlerle çıkmak mümkün olduğu gibi, biraz zorlanmak pahasına bir ip parçası yardımıyla ulaşmak da mümkündür.²¹

Ramakrişna bu iki örnekte ve aynı mahiyetteki diğer örneklerinde, ısrarla, inanç sistemleri, felsefeleri ve ibadet biçimleri farklı olsa da bütün dinî sistemlerin ortak amacının Tanrı'nın idrak edilmesi olduğunu

savunur. Bunun için de önemli olan, her dinin öngördüğü emir ve yasaklara uygun hareket ederek bir an önce bu gayenin gerçekleştirilmesini sağlamaktır.²²

Onun bu basit ve sade düşünceleri başta Vivekananda olmak üzere kendisinden sonra gelen pek çok din adamı ve düşünür tarafından da örnek alınmış ve geliştirilmiştir. Bununla beraber, dinî çoğulculuk konusunda ortaya çıkan şu iki olumsuz gelişme de bu meydana zikredilmeye değer niteliktedir. Bunlardan birincisi, bütün dinlerin hakikat olduğu ve insanları aynı gayeye götördükleri iddialarına rağmen, dinlerin tasnifi konusunda, zamanla hiyerarşik bir yapının oluşması ve böyle bir yapıda dinî çoğulculuk düşüncesinin, yerini dinî dogmatizme bırakmasıdır. Çünkü bu hiyerarşik yapı içerisinde, temelde Şankaraçarya'nın öğretilerine dayanan Advaita düşüncesi ve bu sisteme uygun dinî hayat, dindarlar için en yüksek dereceyi temsil etmektedir. Bunun dışında kalan diğer dinî sistemler ise, dindarları Advaita düşüncesine ve ibadetlerine hazırlayan bir nevi alt basamaklar olarak görülmeye başlanmıştır. Bu anlayış öylesine yaygınlaşmıştır ki, S. Vivekananda bile, *karmamarga* ve *bhaktimargayı*, kişiyi mutlak kurtuluşa ulaştırmaları bakımından mukayese ederken, *bhakti* düşüncesine yer veren *Vedalar* dininin diğer dinsel geleneklerden daha üstün olduğunu ve kurtuluşa ulaştırmanın yolun sadece Hindistan'da bulunduğunu iddia edecek hale gelmiştir.²³ Yine böyle bir anlayışın sonucu olarak, Hindistan'daki problemlerin temelinde Budist ve Jainistler'in gerçek din olan Sanatana Dharma'dan uzaklaşmış olmalarının yattığı düşünölmeye başlamıştır. Nitekim Vivekananda bu görüşü "İsâ Romalılar'ı çökerttiği gibi, onlar da Hindistan'ı dinî ve siyasî açıdan çökertmişlerdir" diyerek açıkça dile getirmiştir.

Vivekananda'ya göre, onların hedefleri doğru olsa bile, hedefe ulaşmak için tuttukları yollar ve vasıtalar yanlıştır.²⁴ Aynı düşünceleri, Vivekananda'dan sonra Ramakrişna teşkilâtının başına geçen Swami Ghena-nanda ve Swami Ranganathananda da savunmuştur. Bunların her biri *Vedalar*'ın en doğru yorumu olan *Vedânta*'nın diğer bütün dinî sistemlere nazaran daha üstün olduğunu iddia etmiştir.²⁵ Bu yaklaşım tarzının günümüzde dogmatik bir şekilde sürüp gittiği rahatlıkla söylenebilir. 6 Aralık 1992 tarihinde Ayodha'daki Bâbü Camii'nin Hindular tarafından yıkılması ve sonrasında meydana gelen olaylar, Hindular arasındaki çoğulculuk fikrinin hangi safhada olduğunu göstermesi açısından dikkate değer bir örnektir.

Ramakrişna'dan sonra dinî plüralizm konusunda meydana gelen ikinci önemli gelişme ise, yukarıda ifade edilen hiyerarşik yapı anlayışının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan "din ve dinler" ayırımıdır. Burada din, *Advaita Vedânta* düşüncesiyle aynîleştirilmiş ve onun en iyi ifade biçimlerinin *Vedalar* ve *Upanişadlar* gibi kutsal metinlerde bulunduğu iddia edilmiştir. *Advaita Vedânta* ve *Sruti* dışındaki diğer bütün kutsal metinler ve düşünceler insandaki din duygusunun ortaya çıkmasına yardımcı olan ve kişiyi gerçek dinî hayata hazırlayan alt sistemler şeklinde kabul edilmiştir.²⁶ Vivekananda'nın şu ifadelerinin başka hiçbir yoruma mahal bırakmayacak biçimde bu anlayışı yansıttığı görülmektedir:

Bir kilisede veya herhangi bir dine bağlı bir aile içerisinde dünyaya gelmek insan için bir şanstır ve iyidir; fakat kişinin bu hal üzere kalması ve aynı anlayış üzere ölmesi, yakaladığı şansı kullanamadığının bir işaretidir. Başka bir deyişle, belirli bir mezhep veya dinî sistem içerisinde dünyaya gelmek aklımızı başımıza getirmek açısından

iyi bir başlangıçtır. Ne yazık ki çoğu zaman biz, kabuğumuzdan dahi çıkamadan yine böyle küçük bir grubun üyesi olarak hayata gözlerimizi kaparız... Eğer bir genç kiliseye gitmiyorsa, lânetlenmelidir; ama yaşlı bir kimse hâlâ kiliseye devam ediyorsa, o da lânetlenmelidir. Çünkü artık onun bu tür oyuncaklarla oynama zamanı geçmiştir. O, kilisenin ve benzeri kuruluşların, kişiyi daha yüksek dinî tecrübelere hazırlayan kurumlar olmanın ötesinde başka bir fonksiyonu olmadığı gerçeğini bu yaşına kadar çoktan idrak etmiş olmalıydı.²⁷

III. Swami Vivekananda

Vivekananda'nın görüş ve düşünceleri kavranmadan Hinduizm'in çağdaş yapı ve karakterinin anlaşılması oldukça zordur. Dharmanın evrensel mesajını, Hindistan'ın dışına, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ne taşıyarak onun dünyanın bu bölgelerinde de duyulmasını ve Hinduizm'deki misyonerlik düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan ilk düşünür, şüphesiz, Vivekananda'dır.²⁸ Onun başlattığı misyonerlik faaliyetleri ve evrenselleştirme anlayışı bugün de özellikle Ramakrişna ve Vedanta teşkilâtları aracılığıyla, bütün hızıyla devam etmektedir.

Vivekananda'ya gelinceye kadar Hinduizm'in diğer dinlere karşı tutumu ve bunun dile getirilmesi, genelde, çok sık duyulan bazı kutsal metin ifadelerinin ve basmakalıp sözlerin tekrarlanmasından ibarettir. Vivekananda, sıkça tekrarlanan bu plüralist formüller ve sözlerin sadece nazarî düşünceler olmadığını ve bunları pratik hayata uyarlama yollarını göstermiştir.

Vivekananda'nın diğer dinî sistemlere yaklaşımı, Hinduizm'deki birbirinden farklı özellikler gösteren mezhep ve düşüncelere yaklaşımı gibidir. O, dinler

arasında mutlak anlamda bir farklılık veya çelişkinin varlığını kabul etmez. Ayrıca mevcut/görünür farkları anlamaya ve uzlaştırmaya çalışırken de Hinduizm'in muhtelif mezhep ve görüşlerini uzlaştıırken izlediği yöntemleri aynen kullanır. O, bunu yaparken bütün dinî sistemlerin ortak amacının sonsuzun kuşatılması ve anlaşılması olduğu düşüncesinden yola çıkar. Tıpkı Ramakrişna'da olduğu gibi, o da ortak bir hedefe farklı yollardan ulaşmanın mümkün olduğunu söyler. Her dindar kişi, amacı değil, sadece bu amaca götüren yolu seçme hürriyetine sahiptir. Dolayısıyla bütün dinler amaçları yönünden birbiriyle aynıdır. Farklılık ve çeşitlilik, yalnızca bu ortak amacın gerçekleştirilmesi için benimsenen yöntemlerdedir. Vivekananda'nın bu düşüncesini şu satırlarda açık olarak görmekteyiz:

Bütün dinler aslında gerçeklik yolunda birer basamaktır. Onların her biri, insan ruhunu Tanrı'ya götüren basamaklar şeklindedir. Bu sebeple onlardan hiçbirini ihmal edilemez. Onların hiçbirisi tehlikeli veya kötü değildir. Hepsisi de iyidir. O basamaklar, bir çocuğun yetişkin; yetişkin bir kimsenin de yaşlı kişi haline gelmesi gibidir. Yani, bir gerçeklikten başka bir gerçekliğe gidiş söz konusudur. Ama bu basamaklardan her biri, daha ileriye gidişe izin vermediği, katılaştığı zamanlarda tehlikeli ve zararlı hale gelirler.²⁹

Vivekananda'nın bu çoğulculuk öğretisinde biraz önce sözü edilen hiyerarşik yapının varlığı da gözden kaçmaz. Bu yapıda, her ne kadar bütün dinler aynı gerçekliğin doğru tezahürleri sayılıyor ve Advaita'nın ulaştığı aynı sonuçlara ulaştırıyorsa da, gerçekliğe olan mesafeleri bakımından hepsi aynı durumda değildir. Dolayısıyla aslında bir eşitlik veya ayniyet yoktur.

Vivekananda, her bir dinî sistemde var olduğunu iddia ettiği dinsel gelişimin safhalarını anlatırken de aynı tutumunu sürdürür. Zira ona göre her bir din/dindar, gelişim tarihinde şu üç dönemi mutlaka yaşar:

I. Dönem: Tanrı, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlıktır. Ancak dünyanın dışında, göklerde yaşar. Dolayısıyla dindardan çok uzaktır ve yaklaşılamaz konumdadır.

II. Dönem: Tanrı'nın her yerde hâzır ve nâzır olduğu düşüncesine doğru bir gelişme vardır. Tanrı sadece göklerde değil, aynı zamanda yeryüzündedir de. Daha da önemlisi, Tanrı'nın insanın şahsında da bulunduğu düşüncesinin kabul edilmeye başlanmasıdır.

III. Dönem: Dinî tekâmülün üçüncü ve son döneminde ise dindar biri kendi dışında hiçbir Tanrı'nın bulunmadığını, aslında kendisinin Tanrı ile özdeş olduğunu idrak eder ve "Aham Brahma Asmi" diyerek bu idrakini dünyaya haykırır.³⁰

Görüldüğü gibi burada, Advaita, dinin en gelişmiş biçimi olarak sunulmaktadır ve bunun dinî çoğulculukla hiçbir ilişkisi yoktur. Olsa olsa, "dinî çoğulculuk" adı altında Advaita düşüncesinin propagandası yapılmaktadır denilebilir.

Dinî çoğulculuk konusundaki bu olumsuz tutumuyla birlikte Vivekananda, bazan evrendeki dinî çeşitliliği ve farklılığı, insanların içinde yaşadıkları muhtelif sosyo-kültürel ortamların doğal sonucu şeklinde ortaya çıkan aynı düşüncenin farklı ifade biçimleri olarak da değerlendirir. Onun bu görüşü temelde, klasik Hint düşüncesinde var olan ve Ramakrişna tarafından da dile getirilen *adhikârabheda* anlayışına dayanır. Ancak buradaki tek farklılık, bu kavramın Hinduizm

bağlamından çıkarılıp kapsamının bütün dünya dinlerini ihtiva edecek şekilde genişletilmesidir. Buna göre, aynı gerçekliğin farklı insan karakterlerine uyumundan kaynaklanan bir çelişki ortaya çıkmıştır. Fakat işin aslında bir çelişki veya çatışma yoktur. Vivekananda bu iddialarını ispat etmek için, güneşe doğru yolculuk eden bir kimsenin değişik noktalardan ve açılardan çektiği güneş fotoğrafları arasındaki farklılık ve çelişkiyi gündeme getirir. "Aynı şekilde," diyor Vivekananda, "biz de aynı gerçekliğe değişik açılardan bakıyoruz ve kendi kültürel alt yapımıza göre onu anlayabildiğimiz kadarıyla tanımlıyoruz. Kültürel alt yapılarımız ve gerçeği kavrama kapasitelerimiz birbirinden farklı olduğu içindir ki, aynı gerçeklik hakkındaki ifadelerimiz genellikle birbirinden farklı olabiliyor ve zaman zaman da çelişebiliyor."³¹

Vivekananda, çoğulculuk konusundaki bu görüşünü somutlaştırarak herkes tarafından anlaşılmasını sağlamak amacıyla aynı mahiyette daha birçok örnek de vermiştir. Meselâ, suyun girdiği kalıba göre şekil değiştirmesi; körlerin fili tarif etmeleri ve bütün hayatı kör bir kuyuda geçen kurbağanın okyanusun genişliğini bir türlü idrak edememesi, bu bağlamda verilen örneklerden bazılarıdır. O, bütün bu örneklerinde görüş farklılıklarını, insanların sosyokültürel durumlarının farklılığının bir sonucu olarak yorumlar.

Yine Vivekananda, insanların görüşlerindeki farklılığı, düşüncedeki canlılığın işareti ve her türlü gelişmenin bir dinamizmi olarak da görür. Ona göre, toplumları ayakta tutan ve onların gelişmesini sağlayan bu görüş farklılıklarıdır. Dahası, görüş ve anlayışlardaki yeknesaklık, bir toplumdaki çöküşün ve geriye gidişin belirtisi ve temel sebebidir.

Vivekananda'ya göre, dinî uyumsuzluk ve çatışmaların temelinde her bir dinî sistemin kendi dünya görüşünü ve anlayışını yegâne doğru sayması ve diğer dinî sistemleri nazarı itibara almaması bulunmaktadır. Ona göre, dinsel çatışmaların önlenebilmesi için her bir din-darın, hakikatin yüz binlerce değişik biçimde ifade edilebileceğini bilmesi ve bu ifadelerden her birinin en az diğeri kadar doğru ve gerçek olabileceğini kabul etmesi gerekir. Ayrıca hiçbir dinî sistemin, kutsallık, temizlik, yardım severlik, sevecenlik gibi evrensel faziletler konusunda tekerci davranmaya hakkı yoktur. Çünkü bunlar, her dinde aynı şekilde savunulan evrensel faziletlerdir. Kişinin tekerci tavır almak yerine, diğer dinî gelenekleri araştırması ve onlar üzerinde kafa yorması kendi dinini daha iyi anlamasına yardımcı olacaktır.³²

Geliştirilmiş *adhikarabheda* anlayışının dışında, Vivekananda'nın plüralist yaklaşımı Hinduizm'deki şu iki temel inanca dayanır: Birincisi, Hinduizm'deki *avata-ra* inancıdır. Bu, *Rig Veda* ve *Bhagavad Gita*'da yer alan ve daha sonra özellikle *Puranalar*'da detaylı biçimde anlatılan bir inançtır. Temelde *Gita*'nın şu ifadesine dayanır:

Tanrı Krişna, Arjuna'ya hitaben şöyle der: Ben dharma-nın her yalpalayışında, her türlü kargaşanın zuhurunda ortaya çıkarım. Ben iyileri korumak, kötülerini yok etmek ve düzenin devamını sağlamak için böyle zaman zaman yeryüzüne inerim.³³

Hindular genelde Tanrı'nın, özelde de Vişnu'nun değişik formlarda ve bedenlerde yeryüzüne indiğine inanırlar. Tanrı'nın şu ana kadar bilinen on avatarsı vardır. Bunlardan onuncu avatara Kalki'nin henüz gelmediği, dünyanın sonunda, bozulan düzeni yeniden sağlamak için geleceği kabul edilir. Hindular'ın büyük

çoğunluğu tarafından sayıları bazan yirmi ikiye kadar çıkarılan avataraların hemen hepsinin Hindistan alt kıtasında ortaya çıktıkları kabul edilir. Vivekananda ve Yeni Hinduizm akımının liderleri ise, dünyadaki bütün din kurucularını Tanrı'nın avataraları olarak görürler. Böylece her dini, bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından oluşturulan bir sistem olarak görüp onların aslında birbirinden farklı olmadıklarını ve ayırımların suni olduğunu ispat etmeye çalışırlar.

Vivekananda'nın çoğulcu yaklaşımının dayandığı ikinci temel inanç ise, yine Hinduizm'in benimsediği *ishtadevâta* prensibidir. Kelime anlamı "seçilen tanrı" olan bu kavram, pratikte dindar kimsenin ibadet etmek istediği tanrıyı özgürce seçebilmesi demektir ve bu anlayış, Hinduizm'deki politeist görüntünün de temel sebebi kabul edilir. Vivekananda, tıpkı avatara inancında olduğu gibi, *ishtadevâta* prensibini de Hindu evrenselliğinin ve dinî çoğulculuğunun temel bir dayanağı yapar.³⁴

IV. Mahatma Gandhi (1868-1948)

Mahatma Gandhi'nin (Gandhi) dinî çoğulculuğu, içinde yetiştiği sosyokültürel ortam ve onun din anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü Gandhi'nin babası, Vallabhacharya tarafından kurulan ünlü Krişna mezhebine mensup dindar bir kimse iken, annesi Hinduizm ile İslâm'ın uzlaştırılması çabaları sonucunda ortaya çıkan ve "Pranamis" adıyla anılan uzlaştırmacı mezhebe mensuptur. Ayrıca onun, Jainist ve müslüman arkadaşlarının sayısı da hayli fazladır. Bunlara ilâveten, Gandhi'nin İngiltere'de hristiyanların hâkim olduğu bir ortamda eğitim görmesi ve ömrünün yirmi beş yılını, pek çok etnik ve dinî çatışmanın yaşandığı Güney

Afrika'da geçirmesi, ondaki dinî çoğulculuk düşüncesinin kökleşmesinde etkili olmuştur.

Gandi'ye göre, dinlerin özünde bir farklılık söz konusu değildir. Farklılık sadece bu hakikati algılamaya çalışan kişinin gözündedir. Kişi, özü/temeli yakalamaya çalışmalıdır ki, dinî hayatta bir gelişme olsun. Kişinin inandığı din ne olursa olsun -Gandi açısından bunun herhangi bir önemi yoktur- hangi yöntem, riyâzet biçimi yahut *dharma* benimsenirse benimsensin, önemli olan ruhun nihaî kurtuluşa ulaştırılmasıdır.³⁵

Görüldüğü gibi, Gandi açısından din, belli bir âmentü veya *credo* değildir. O, ruhun ayrılmaz bir niteliği, ruhun kendini gerçekleştirmesi ve idrak etmesidir.

Gandi'ye göre *Hinduizm*, özellikle Hint alt kıtasında ortaya çıkan, bütün dinî ve felsefî sistemlerin yanı sıra Jainizm ve Budizm gibi dinleri de ihtiva eden genel bir kavramdır. O, konuşmalarında daima "Ben ne Jainizm'i ne de Budizm'i Hinduizm'den ayrı görüyorum..." demek suretiyle bu anlayışını dile getirmiştir. Ona göre Hinduizm, tekelci olmayan, aksine her bir dinî sistemdeki ilâhîliği ve gerçekliği kabul eden, bütün peygamberlere ihtiram göstermeye imkân veren ve bütün dinlerin insanı nihaî kurtuluşa ulaştırmada yeterli sistemler olduğunu kabul eden bir dindir. Gandi, Hinduizm'deki bu kapsayıcılığın onun özünden ve en geniş hoşgörü temeline dayanan bir inanç olmasından kaynaklandığını söyler. Yoksa bu kapsayıcılığın sebebi, bazılarının iddia ettiği gibi onun, değişik dinlerden alınmış çeşitli fikirlerden oluşan bir dinî sistem olmasından kaynaklanmaz.³⁶

Gandi, Hinduizm'deki geniş hoşgörü anlayışının *anekântavâda* ve *syâdvâda* inançlarından

kaynaklandığını ileri sürer. Aslında, Jainizm'in temel inançlarından olan, ancak Gandhi tarafından Vedânta düşüncesinde de bulunduğu iddia edilen bu inançlardan birincisi (*anekântavâda*), hakikatin çok yüzlülüğü anlamına gelir. Hakikat çok karmaşık bir yapıda olduğu için, onun hakkında, birbirinden farklı hatta çelişik pek çok kabul edilebilir önerme ortaya atılabilir. Hakikatle ilgili bu önermelerdeki çelişki, gerçekte hakikatin kendi yapısından değil, gözlemcinin bakış açısının farklı olmasından kaynaklanır. Gandhi'ye göre böyle bir anlayış, nihayetinde, mantıktaki *syâdvâda* anlayışına yol açar.³⁷

Syâdvâda prensibine göre, bütün önermeler hakikat konusunda sadece belirli açıdan/kısmî olarak doğru görüşleri dile getirdiği için, her önermenin başına "syâd", yani "bir açıdan" ifadesi eklenmelidir. Böylelikle gerçekliğe değişik açılardan bakışları dile getiren diğer önermelere de açık kapı bırakılması mümkün olabilir. Gandhi, bu konuyla ilgili düşüncelerini şu ifadeleriyle açıkça dile getirir:

Tecrübeyle sabittir ki, ben her zaman kendi açımdan haklıyım, ancak benim davranışlarımı tenkit edenler de kendi açılarından haklıdırlar. Dolayısıyla her iki bakış açısı da kendi açısından doğrudur. Bu bilgi, beni her zaman muhaliflerimin acımasız tenkitlerinden ve onun yarattığı sıkıntılardan kurtarmıştır... Ben, 'gerçeğin çok yönlülüğü' doktrinini pek çok severim. Diyebilirim ki, bana bir müslümanı veya bir hristiyanı kendi açılarından değerlendirmeyi öğreten bu anlayıştır.³⁸

Gandhi, bütün bu ontolojik ve mantıksal temellendirmelerin ötesinde, hoşgörü fikrinin aslında dinin özünde bulunan bir gerçeklik olduğuna inanır. Fakat dinin

bu temel özelliği, tarih içerisinde en fazla Hinduizm’de tezahür etmiştir; yani Hinduizm, dünya dinlerinin en hoşgörölüsüdür. Onun âmentüsü bütün dinleri ihata edecek kadar geniştir. Onu en üstün yapan da işte bu özelliğidir. Gandi, bu üstünlük iddiasını, diğer dinlerde parça parça bulunan unsurların Hinduizm’de topyekün bulunmasına bağlar.³⁹

Gandi, ömrünün son yıllarında bu üstünlük ve hoşgörü iddiasından vazgeçer. Bunun yerine, bütün dinlerin eşitliği prensibine ağırlık vermeye başlar. “Çünkü hoşgörü,” diyor Gandi, “zımnen de olsa, kişinin kendi inancının diğer sistemlerden üstün olduğu düşünce-sinden kaynaklanır.”⁴⁰ Bu sebeple, daha önceden sıkça vurguladığı, “bütün dinlerin aynı okyanusa akan ırmaklar olduğu” benzetmesi yerine, “dinlerin aynı ağacın dalları olduğu” benzetmesine ağırlık vermeye başlar. İlk teşbihte, sadece amaçların aynılığı vurgulanırken, ikincisinde ise “dinlerin özündeki ayniyet ve eşitlik” prensibi vurgulanmaktadır.⁴¹

V. Sarvapalli Radhakrişna

Radhakrişna’ya göre dinî çoğulculuk, *Vedalar*’ın ve Hinduizm’in özünde var olan bir özelliktir. Çünkü *Vedalar*, Yaksalar, Nagalar, Âriler ve Dravidyenler gibi kendi geleneksel tanrılarına ibadet etmeyi sürdüren muhtelif etnik grupların inançlarına ait oldukça farklı unsurları ve inançları ihtiva eden bir kutsal kitaptır. Bunun sebebi, *Vedalar* dininin, karşılaştığı farklı kültürleri reddeden bir anlayışta olmamasıdır. Radhakrişna’ya göre bu din, karşılaştığı her kültürü olduğu gibi kabul etmiş, hatta bu kültürlerle ait pek çok güzel ve yararlı unsuru kendi sistemine adapte etme yoluna gitmiştir. Bugün Hint kültürünün her alanda çok geniş bir çeşitlilik

arzetmesinin ve günümüz dünyasında mevcut hemen her kültüre ait unsurlara bünyesinde yer vermeyi sürdürmesinin sebebi de sistemin bu niteliğidir.⁴²

Radhakrişna, Hinduizm'deki her türlü tanrı tasavvurunun, "özüne nüfuz edilemeyen yüce gerçekliğin" değişik tezahürleri/sembolleri olarak görülmesi anlayışını da, bu dindeki çoğulcu ve hoşgörölü yaklaşımın diğer bir dayanağı ve kaynağı kabul eder. Çünkü böyle bir düşünce, yeryüzündeki bütün dinlerin aynı derecede görölmeleri ve din konusundaki üstünlük iddialarının tamamen yersiz ve geçersiz olduğı sonucunu doğurmuştur. Böylece dinî fanatizmin ve dogmatizmin kaynağı kurutulmuştur. Bu düşüncenin de yine dinin aslından olduğunu savunan Radhakrişna, bu görüşünü temellendirmek için *Rig Veda*'nın "Hakikat tek-tir, ârifler onu farklı isimlerle çağırırlar" ve *Bhagavad Gita*'nın, "Kişi samimi olduğı sürece hangi yolu tercih ederse etsin, yolun sonunda bana ulaşır" ifadelerine atıfta bulunur. Onun bu bağlamda zikrettiğı bir diğer ibare *Visnu Purana*'da yer alan ve Hindu teslisini oluşturan Brahma, Vişnu ve Şiva'yı, bir tek yüce tanrının farklı eylemleri gerçekleştirirken aldığı değişik isimler diye niteleyen şu ibaredir:

Aynı mutlak gerçeklik, yaratma eylemini gerçekleştirdiğinde Brahma; canlılığı ve hayatı sağladığında Vişnu; yok etmeyi gerçekleştirdiğinde de Şiva diye çağırılır.⁴³

Radhakrişna, Hinduizm'in özünde bulunan bu niteliklerin sadece teoride kalmadığına, Hindular'ın binlerce yıllık tarihlerinin her döneminde bu nitelikleri davranışlarında gösterdiklerine inanır. Ona göre Ramakrişna, Mahatma Gandhi ve Ram Mohan Roy bu prensipleri yaşam biçimi haline getirmiş milyonlarca

Hindu'dan sadece birkaçıdır. Üstelik bu hoşgörölü tavır yalnızca Hinduizm'den ayrılan Budizm ve Jainizm gibi mezheplerin mensuplarına değil, uğradıkları baskı ve zulüm sebebiyle Hindistan'a sığınmak durumunda kalan herkese gösterilmiştir.⁴⁴

VI. Sonuç

Hinduizm'in diğer dinlere bakışı şöyle özetlenebilir: Hinduizm'de dünya dinleri, genel olarak Hint alt kıtasında ortaya çıkan dinler ve diğerleri şeklinde iki kategoriye ayrılmıştır. Birinci grupta yer alan Budizm, Jainizm ve Sihizm gibi dinî sistemler, müstakil birer din olarak görülmemiş, Hindu geleneği içerisinde ortaya çıkan sapık mezhepler şeklinde değerlendirilmişlerdir. Bunların dışında kalan ve ikinci kategoriye dahil edilen diğer dinler ise ya hiç söz konusu edilmemiş ya da insan tarafından oluşturulmuş heretik (*adharmā*) sistemler olarak kabul edilmişlerdir. Genel yaklaşım bu olmakla birlikte, özellikle İslâm ve Hıristiyanlık gibi dinlerle yoğun siyasî ve kültürel ilişkilerin yaşandığı dönemlerde, Hindu düşüncede uzlaşmacı ve çoğulcu yaklaşımlara da rastlanmıştır.

HİNT DİNLERİNDE KÖTÜLÜK ve ŞEYTAN*

“Hint dinleri” terimi, Hint yarımadasında doğan ve temel nitelikleri itibariyle diğer dinî sistemlerden farklılıklar arzeden Hinduizm, Budizm, Jainizm ve Sihizm için kullanılır. Bu bölümde, insanlık tarihindeki etkileri göz önüne alınarak sadece Hinduizm ve Budizm’de, semitik sistemlerdeki şeytan inancına karşılık olarak düşünülen anlayışlar ve bunların temel nitelikleri üzerinde durulacaktır.

I. Hinduizm’de Şeytan

İslâm dinindeki ve Yahudilik’teki şeytan inancının bu dinlerdeki Tanrı inancıyla yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Çünkü şeytan, öncelikle Tanrı’ya baş kaldıran, insanları O’na karşı kıskırtan ve bundan dolayı onların hem maddî hem de mânevî bakımından zarar

* Bu yazı, daha önce *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’nde (sy. 17 [2003], s. 47-62) yayımlanmıştır.

görmelerine yol açan bir varlık olarak tanımlanır. Doğal olarak da Tanrı'nın ve insanların en büyük düşmanı kabul edilir.

Hinduizm'de ise, uzun tarihsel süreçte çok tanrıcı (*politeist*), tekçi (*monist*) veya tek tanrıcı (*monoteist*) anlayışlardan zaman zaman birinin, bazan da aynı anda iki veya üç anlayışın yan yana var olduğu görülür. Dolayısıyla şeytan veya benzeri güçlerin varlığı konusundaki telakkiler de Tanrı anlayışlarına göre değişmiştir.

Başlangıç dönemlerine ait kutsal metinlerde politeist bir Tanrı anlayışı söz konusudur. *Vedalar*'da günlük hayattan bilinen şimşek, yıldırım, yağmur, rüzgâr gibi doğa olaylarına veya güneş, ay ve samanyolu gibi gök cisimlerine insanî birtakım özelliklerin atfedilmesiyle ortaya çıktıkları düşünülen yüzlerce tanrı veya tanrıça ile karşılaşılır. Temel görevleri kâinattaki "rta" adı verilen evrensel düzeni korumak olan bu varlıklar, insan üstü niteliklere sahiptir. Onlar, yağmurun zamanında yeterince yağmasından muharebe meydanında düşmana galip gelmeye varıncaya kadar, insanoğlunun ihtiyaç duyduğu her şeyi gerçekleştirmeye muktedir varlıklardır. Genelde her şeye kâdir, her yeri gören ve birden fazla eli, kolu ve ayağı olan varlıklar şeklinde tasvir edilen tanrıların kendi aralarında bir iş bölümü olduğu dikkati çeker. Meselâ, Prajapati daha ziyade ilk yaratmadaki etkinliği ile gündeme gelirken, İndra savaşçılığıyla, Varuna yağmur ve rüzgâr gibi tabiat olaylarına hâkimiyetiyle, Agni ise insanları ve mallarını koruyan bir tanrı oluşuyla tanınır.

Muhtemelen böyle bir anlayışın zorunlu bir sonucu olarak, *Vedalar* ve dönemin en önemli dinî uygulamaları da bu varlıklara sunulan kurbanlar ve bu törenler sırasında okunan ilâhi ve dualardan oluşuyordu.

İnsanlar, tanrıların dinî törenler sayesinde, kendilerinden beklenen yardım ve himayeyi gerçekleştireceğine inanıyorlardı. Eğer olaylar istedikleri yönde gelişmiyor veya arzu etmedikleri birtakım acı olaylarla karşılaşıyorlarsa, bunları tek bir kötücül varlığa veya kaynağa da atfetmiyorlardı. Onlara göre, böyle olayların iki muhtemel sebebi olabilirdi: Bunlar, ya bir şekilde insan-
noğluna öfkelenen iyicil tanrıların ceza mahiyetinde yarattığı durumlardı; çünkü başta Şiva, Kali ve Durga olmak üzere her bir tanrı veya tanrıça, iyiliksever ve yaratıcı olabildiği gibi aynı zamanda kindar ve yıkıcı da olabilirdi. Yani çelişki gibi görülen her iki durum da tanrılar için aynı derecede mümkündü. Ya da insanları üzen bu olaylar, “demonlar” olarak isimlendirilen, mahiyetleri itibariyle zaten kötü olan varlıkların sebep olduğu felâketlerdi.

Tanrılara ve insanlara düşman olan varlıklar ya demonlar yani “*asuralar*”, “*dasalar/dayular*”, “*raksalar*”, “*aratiler*”, “*piçalar*” isimleriyle anılan çeşitli gruplar şeklinde ya da “*vrtra*”, “*vala*”, “*arduba*”, “*çambara*” adıyla anılan bireyler olarak görülmektedir. Bireysel varlıklar daha ziyade savaş tanrısı İndra’nın baş düşmanları şeklinde tanımlanır. Başka bir ifadeyle onlar, insanlardan ziyade İndra’yı alt etmeye çalışan varlıklardır. Bu varlıklardan özellikle *vrtra* fırtına, şimşek ve yıldırım gibi doğal olaylar üzerinde etkili olan ve okyanusların derinliklerinde gizlenen bir yılan şeklinde tasvir edilir ki, bu Eski Ahit’teki Âdem ve Havvâ’yı günaha sürükleyen yılanı hatırlatır. Fakat *vrtranın* sadece İndra’nın düşmanı olarak sayılması ve sonunda İndra tarafından öldürülmesi dikkate alındığında, onun semitik dinlerdeki şeytandan oldukça farklı bir varlık olduğu meydana çıkar. İndra’nın durumu, Yehova’nın Eski Ahit’teki

konumu gibidir ve *Rig Veda*'nın yegâne tanrısı değildir. Ayrıca *Vedalar*'da gerek *vrtran*ın gerekse adı geçen diğer kötücül varlıkların insanlara düşmanlığından pek söz edilmez.¹

Demonlar şeklinde anılan düşman topluluklar arasında en önemlisi, *asuralar* adıyla bilinen gruptur. *Vedalar*'da ve *Brahmanalar*'da *asuralar*, tanrıların baş düşmanı olarak tanımlanır. Kaynaklarda "asura" kelimesinin anlamı konusunda üç farklı görüş vardır: Birinci görüşe göre "asura", "tanrısal veya ruhsal varlık" anlamındaki "sura" kelimesinin olumsuzudur ve "ilâhî/ruhanî niteliğini kaybetmiş varlık" anlamına gelir.² İkinci görüşe göre ise, "ruhsal, ilâhî" anlamlarında kullanılan bu kavram, tıpkı Zerdüştilik'teki gibi bütün tanrısal varlıkların sıfatıdır. Fakat zamanla, *deva* kelimesinin karşıtı olarak "kötücül, aşağılık" anlamlarında kullanılmaya başlanmış ve Hinduizm'de daha ziyade bu anlamıyla şöhret bulmuştur. Bu gelişmenin sebebi, aynı kökten geldiği ileri sürülen Hint ve İran kültürlerinin birbirinden ayrılması ve zamanla aralarında bir rekabetin ortaya çıkmasıdır. Bu rekabet, "birinin iyi dediğine diğerrinin kötü demesi gerekirmiş" gibi bir noktaya tırmanmıştır. Nitekim *ahura/asura* terimi İran'da "yüce veya ulu" anlamında kullanılmaya devam etmiş, hatta en yüce tanrıları Mazda'nın sıfatı olmuştur. Buna karşılık *deva* terimi, insanlara zarar veren kötücül varlıkları tanımlamak için kullanılmıştır. Hâlbuki Hint düşüncesinde bunun tam aksi bir gelişme yaşanmıştır.³

"Asura" kelimesinin kaynağına dair üçüncü ihtimal, onun kökeninin "Assuri" kavramıyla ilişkili olabileceğine dairdir. Assuri veya Asurlular m.ö. 3000 yıllarından m.ö. 600 yıllarına kadar Mezopotamya, Elâm ve Suriye bölgelerinde hüküm sürmüş bir devlettir. Sâmi ırktan

oldukları varsayılan Asurlular, Ârî kökenden gelen İran ve Hintliler'in en korkulu düşmanlarıdır. Hatta Hintliler onları dünyadaki en zalim ve korkunç kimseler olarak görürler. Dolayısıyla "asura" terimi, muhtemelen başlangıçta Ârîler'in baş düşmanı olan bu devlete delâlet ederken, zamanla insan üstü nitelikleri haiz kötücül varlıklar için kullanılmaya başlanmıştır.⁴

İnsanüstü tanrısal varlıklar anlamında *asuralar*, tıpkı diğer tanrılar gibi Prajapati'nin oğullarıdır. Fakat birbirleriyle ve söz konusu Tanrı ile sürekli mücadele halindedirler. Zaten Hinduizm'in bilhassa ilk dönemlerinde hemen her tanrının bir *asurası*/muhalifi vardır. Meselâ Daivya, Tanrı Agni'nin, Aru ve Kutsa ise Tanrı Aditi'nin baş düşmanlarıdır. İnsanoğlu yapacağı özel törenler ve okuyacağı belirli mantralar ile bu konuda iyi ruhsal güçlere yardımcı olabilir. Düşman ruhsal varlıklar, iyi varlıkların aksine, karanlık, düşman, yalan ve yanlış ile birlikte anılır. Muhtemelen böyle bir anlayışın sonucu olarak, *asura* terimi tarihsel süreçte Ârîler'in düşmanları için bir sıfat veya isim haline gelmiştir.⁵

"Paniler" adıyla bilinen demonlar ise, asuralar kadar önemli bir grup değildir. Fakat onlar, ineklerin sütünü tutar ve böylece dinî törenlerin vazgeçilmez malzemeleri olan süt, yoğurt ve tereyağı gibi temel maddelerin teminini zorlaştırır.⁶ Bunlar olmayınca, dinî törenler lââyıkıyla yapılamaz. Böyle bir durum İndra, Agni ve Soma gibi iyicil tanrıların öfkelenmesine, en azından kendilerinden beklenen iyilik ve yardımın gecikmesine ve sonuçta insanların zarar görmesine yol açar. Öyle görülüyor ki paniler, asuralar gibi doğrudan değil, dolaylı biçimde kötülüğe sebep olan varlıklardır.

Dasalar/dasyular adıyla bilinen demonların ise, Ârîler'e düşman olan yerli kabilelere delâlet ettiği

kabul edilir. Çünkü Hint destanlarında pek çok *das-yunun* Âriler tarafından dize getirildiğinden söz edilir. Bunlar mitolojik anlatımlar olmakla birlikte, Âriler'in ele geçirdikleri bölgelerde yaşayan yerli kabileleri ima ederler.⁷

Raksalara gelince, *Rig Veda*'da yaklaşık elli beş yerde kendilerinden söz edilen ve insanoğlunun en büyük düşmanı kabul edilen varlıklardır. İki ilâhide⁸ büyücü ve sihirbaz olarak tanımlanmış olsalar bile, genelde hem insan hem de hayvan şekline girebilen *theriomorfik* varlıklar olarak kabul edilirler. Onlar ya her an saldırmaya hazır bir köpek, akbaba, kartal veya atmaca gibi yırtıcı varlıklar şeklinde ya da bir koca, erkek kardeş veya sevgili suretinde görünürler. İnsan suretinde oldukları durumlarda, çoğunlukla iki ağızlı, üç başlı, dört kollu, beş ayaklı korkunç yaratıklar biçiminde tasvir edilirler. Tek başlarına değil toplu halde yaşadıkları, bazan da iki, üç veya dört kişilik aileler şeklinde bulundukları ifade edilen bu korkunç yaratıklar, tıpkı insanoğlu gibi ölümlü varlıklardır. İnsan veya hayvan etiyle beslenir, vampirler gibi insan kanı emerler. İnsanlara musallat olduklarında onları hasta eder, akıllarını başlarından alırlar yahut konuşma yeteneklerini yok ederler. Bu korkunç yaratıkların güneş ışığı başta olmak üzere hiçbir ışıktan hoşlanmadıkları, ıssız, karanlık ve kirli ortamları sevdikleri ve geceleri dolaştıkları kabul edilir. Onların en büyük düşmanı ateş tanrısı Agni'dir. Bundan ötürü *raksaların* şerrinden korunmak isteyen kimselere "agnihotra" denen törenlerle Agni'nin yardım ve lutfunu temin eden özel tılsım veya mantralar telkin edilir.⁹

Hint kutsal literatüründe sözü edilen diğer bir kötü grup ise *piçakalar*dır. Temel nitelikleri bakımından

raksalara benzeyen bu varlıkların en ayırt edici vasfı, ölü ruhlarına musallat olmaları ve onları rahatsız etmeleridir. Çiğ et ile beslendiklerine inanılan piçakalar, hastaların ve henüz dünyadan ayrılmış ata ruhlarının korkulu rüyasıdır.¹⁰

Bütün bu kötü ruhların mezarlıklarda, kavşaklarda ve karanlık mekânlarda bulundukları kabul edildiğinden, onların şerrinden korunmak için yapılacak tılsım ve törenlerin de buralarda yapılması gerekir. *Atharva Veda* genellikle demonlar diye bilinen kötü varlıkların şerrinden korunmak veya onların sebep oldukları sanılan hastalıklardan şifa bulmak için yapılması gereken tılsımlar veya okunması gereken mantralardan oluşan bir kitaptır. Ayrıca ağaç gövdelerinde saklandıkları düşünülen kötücül ruhlar için de Agni ve İndra'ya mahsus törenler yapılır ve onlardan bu ağaçları, içinde saklandıklarıyla birlikte yok etmeleri istenir.¹¹

Özetle ifade etmek gerekirse, *Vedalar* döneminde kötülük, birçok bakımdan tanrısal varlıklarla ortak özellikleri paylaşan ve genel olarak “demonlar” adı verilen insan üstü yaratıklara atfedilir. Bunlar insanlar gibi ölümlü varlıklardır, mahiyetleri gereği insanlara veya tanrılara zarar verirler. *Vrtranın* İndra tarafından öldürülmesi hikâyesinde olduğu gibi, zaman zaman tanrılar tarafından öldürülmüş olsalar bile iyicil tanrıların bunlar üzerinde mutlak hâkimiyet kuramadıkları ve insanları her zaman onların kötülüğünden koruyamadıkları açıktır. Ayrıca bu varlıkların kendi aralarında bir iş bölümü yaptıkları da görülmektedir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi, *asuralar* tanrıların, *raksalar* insanların, *piçakalar* da öncelikle ölü ruhlarının baş düşmanlarıdır. Ancak bütün bu isimlerin, Âriler'in söz konusu dönemde istilâ ettikleri topraklarda yaşayan

ve oraların sahipleri olan yerli Dravidyen kabilelerin mecâzi anlatımları olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

Upaniṣadlar, tıpkı *Vedalar* gibi ilhamla yazıldıkları kabul edilen eserlerdir. Günümüzde sayıları 400'e kadar çıkarılmış olsa da büyük çoğunluğunun son dönemlere ait felsefî risâleler olduğu açıktır. Ancak bunlardan on üçü veya on biri temel *Upaniṣadlar*'dır ve m.ö. 800-400 yılları arasında ortaya çıktıkları var sayılır. Burada, temel *Upaniṣadlar*'a dayanarak bunlardaki kötülük problemi ve şeytan inancıyla ilgili anlayışlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Kelime anlamı itibariyle “bir öğretmenin öğrencisine aktardığı özel ve gizemli bilgi” anlamına gelen *upaniṣad* ifadesi, Hint düşüncesinde Tanrı, insan, tanrı-insan ilişkisi ve nihaî kurtuluş gibi metafizik konuları ele alan eserler için kullanılır. Mistik ve felsefî bir anlatım tarzına sahip *Upaniṣadlar*, gerek konuları gerekse üslûpları bakımından *Vedalar*'dan oldukça farklıdır. Bununla birlikte, bazan *Vedalar*'ın sonu veya özü anlamında *Vedanta* şeklinde de ifade edilirler. *Temel Upaniṣadlar* sayılan bu eserler Hint yarımadasında m.ö. IV. asırdan sonra ortaya çıkan her türlü fikrî akıma kaynaklık etmişlerdir.

Tanrı'yı “âlemin kendisi” veya “âlemin özü” kabul eden Upaniṣad düşüncesine göre, O her şeydir, hareket eden ve etmeyen hiçbir şey O'ndan ayrı değildir. Dünyayı, gök katlarını ve yer altı âlemini O doldurmuştur. Âlemdeki yegâne gerçeklik O'dur, O'nun dışındaki her şey bir yanılsamadır. Bir başka ifadeyle O, hem hardal tanesinden daha küçük hem de bütün âlemlerden daha büyüktür. Fakat O'na söz, göz ve akıl ile ulaşılamaz. İnsanların yeryüzünde karşılaştığı sıkıntı ve kötülüklerin

sebebi, onların Tanrı'yı lâıykıyla kavrayamayışları ve bireysel ben ile tanrısal ben arasındaki özdeşliği idrak edemeyişleridir. Bu durumdaki insanlar gerçek gayelerini unutup birtakım dünyevî kazançların peşinden koşmaya başlar ve bu da onların acı-ıstırap çekmesine sebep olur. Hâlbuki bu yüce gerçeği idrak eden kimse, dünyadaki her şeyin bir görüntüden ibaret olduğunu anlayacak ve sonuçta her türlü dünyevî sıkıntıdan kurtuluş anlamına gelen *mokşaya* ulaşacaktır.¹²

Şu örnekler bunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

Bütün dünyevî arzularını terkeden kimse her türlü arzusunun gerçekleştirilmiştir. Dünyevî mutluluk peşinde koşmayı bırakıp sadece *atmana* (nefsine) yönelen kimse, her şeyi elde etmiştir. Kendini bilme halinin gerçekleşmesi, bireyin oğul, servet ve dünyevî güç arzularını tamamen terketmesine bağlıdır.¹³

Ahlâkî bir varlık olan insan, kötülüklerden tamamen sıyrılmadıkça Tanrı'nın büyüklüğünü idrak edemez.¹⁴

Tıpkı erimiş tereyağının üzerindeki ince zar gibi, Tanrı âlemdeki her şeyi hem kuşatmakta hem de bütün varlıkların özünde bulunmaktadır. Bunu idrak eden kimse her türlü dünyevî bağdan, dolayısıyla esaretten kurtulmuştur.¹⁵

Sonuç olarak *Upanişadlar*'da dünyadaki kötülük ve insanların karşılaştığı olumsuz durumlar *Vedalar*'da olduğu gibi insanüstü bir varlığa/varlıklara atfedilmez. Bunların insanın gerçeği bilmeyişinden kaynaklandığı ifade edilir. Buna göre *Upanişadlar*'da insanı felâkete sürükleyen şeytan *mâyâ*dır. Fakat *mâyâ* burada *Vedalar*'daki gibi antropomorfik veya theriomorfik nitelikleri olan bir varlık değil, insanın gerçek

konusundaki bilgisizlik ve yanılgısına delâlet eden bir kavramdır. Yani bu dönemde, tıpkı *Tanrı* kavramı gibi kötülüğün sebebi de soyut bir kavrama indirgenmiş bulunmaktadır.

Milâttan önce 200-m.s. 200 arasına tarihlenen *Ramayana* ve *Mahabharata* destanları ile mitolojik nitelikteki *Puranalar*'da konumuzun ele alınış şekline bakıldığında ise, büyük oranda *Vedalar*'dan esinlenen, ancak *Upanişadlar*'ın bakış açısını da yansıtan bir kötülük ve şeytan anlayışıyla karşılaşılır. Başka bir deyişle, bu dönemde dünyadaki kötülüğün veya insanların karşı karşıya kaldığı açlık ve sıkıntıların sebebi, bazan Ravana, Mâra veya Yama gibi insan üstü nitelikleri haiz oldukları düşünülen efsanevî varlıklar bazan da *Gita*'da olduğu gibi insanın iradî eylemleri olarak görülür. Meselâ; *Ramayana* destanı, dünyayı kötülüklerden tamamen kurtarmak için savaş kahramanı Rama şeklinde tecelli eden Tanrı Vişnu ile Ravana arasındaki bitip tükenmez mücadeleyi hikâye eder. Destandaki anlatıma göre Ravana, güneş ve ayı tutmak suretiyle dünyayı zifirî karanlığa gömecek kadar güçlüdür. Onun olduğu yerde ne güneş doğar, ne rüzgâr eser ne de denizler dalgalanır. Rama suretindeki Vişnu, sonuçta Ravana'ya galip gelir, ama bunu başta maymun formundaki Hanuman olmak üzere daha birçok tanrısal varlığın yardımıyla gerçekleştirebilir. Kısacası Ravana bu dönemde, bırakın insanlara, tanrılara bile meydan okuyabilen kötücül bir varlıktır. Budist gelenekte daha çok öne çıkan Mâra da aynı şekilde ölüm ve kötülük tanrısı olarak tanımlanabilir.

Mahabharata destanında da dünyayı iyi insanlara zehir eden birçok güçten söz edilir. Bunların başında insan suretindeki Kuru oğulları (*Kauravas*) gelir.

Zaten destan bunlarla iyiliği temsil eden Pandu oğulları (*Pandavas*) arasındaki mücadeleyi anlatır. Destanın bilhassa *Bhagavad Gita* adıyla bilinen bölümünde ise, didaktik bir anlatımın yanı sıra Upanişad düşüncesine yakın bir *kötülük* anlayışı dikkati çeker. Zira burada insanların dünyada karşılaştığı sıkıntılar, insan üstü mitolojik varlıklara değil, *karma* yasası çerçevesinde ve bireyin iradî eylemlerine göre açıklanır. Örnek olarak şu cümleler zikredilebilir:

Arzularının esiri olan kimse helâk olur ve hiçbir zaman mutluluğu yakalayamaz...¹⁶

Sadece cahil, imansız ve şüpheci kimseler helâk olur. Çünkü şüphe eden ruh için ne bu dünyada, ne dünyanın ötesinde ne de başka bir yerde huzur vardır.¹⁷

Mutlak kurtuluşu isteyen kimse, hiçbir zaman dünyevî gayelerle eylemde bulunmaz.¹⁸

Kısacası, Hint destanlarında, kötülük ve şeytana dair anlatımlarda *Vedalar* ve *Upanişadlar*'ın karışımı bir anlayış göze çarpar. Bir yandan insanların karşılaştığı kötülüklerin kendi eylemlerinden kaynaklandığı görüşü benimsenmek suretiyle *Upanişad* anlayışının devam ettirildiği görülürken, diğer taraftan Ravana'nın şahsında kötülüğün kaynağı kişileştirilmekte, böylece *Vedalar*'ın mitolojik anlatımına yaklaşılmaktadır.

II. Budizmde Şeytan

Bilindiği gibi Budizm'in dört temel hakikatinden ilki, *sarvam dukham* yani beşerî hayatın bütünüyle acı ve ıstırapla dolu olduğunu kabul etmektir. Buna göre doğum, çeşitli hastalıklar, ayrılık, yaşlılık ve ölüm gibi hayatın bütün gerçekleri, aslında insan için acı ve endişe sebebidir. Ancak bu, Buda'nın dünyada mutluluğun

varlığını tamamen inkâr ettiği anlamına gelmez. Aksine o, dünyayı maddî ve mânevî hazların yaşandığı bir yer olarak kabul eder. Fakat ona göre, dünyevî hazlar geçicidir ve değişmeye mahkûmdur, fânî olan her şey, acı ve ıstırapı da bünyesinde taşır.¹⁹

Buda'ya göre, insanın dünyada çektiği bütün bu acı ve sıkıntıların sebebi de yine kendisinde bulunan "susuzluk"tur. Dünyaya karşı eğilim, arzu ve istek anlamında kullanılan susuzluk, hem eşyaya hem de ideoloji ve inançlara karşı duyulan istek ve arzuyu kapsar. Bu da son noktada, insanın gerçek konusundaki cehaletine dayanır.²⁰ Görülüyor ki Budizm'de dünyadaki kötülükler tamamen insanın kendisinden kaynaklanan ve yine ona zarar veren olgular olarak kabul edilmektedir. Bu süreçte, herhangi bir insanüstü gücün etkisinden söz edilmez. Fakat daha sonraki dönemlerde, dünyadaki pek çok dinde görülen kötülüğün kaynağına dair mitolojik anlatımların Budist kutsal yazılarında da yer almaya başladığı dikkati çeker.

Bu konuda anılmaya değer ilk isim Mâra'dır. Hint mitolojisinde Mâra bazan Tanrı Vişnu'nun bazan da Brahma'nın oğlu olarak zikredilmekte, zaman zaman da "Kâmadeva" isimli kötücül varlığın unvanı olarak görülmektedir. Sözlük anlamı itibariyle "yaralayıcı" veya "yaralayan" anlamlarına gelen *mâra* terimi, genellikle insanın başını sıkıntıya sokan her türlü dünyevî arzu, istek veya bunları ortaya çıkaran güç anlamında kullanılmıştır. Zaten onun "cinsel arzu ve istek" anlamındaki *kâma* terimiyle ilişkilendirilme sebebi de budur.

Mâra'nın Budizm'deki mahiyetini ifade etmek için kutsal yazılarda sıkça zikredilen şu iki hikâyeyi nakletmek yerinde olacaktır.

1. Hikâye: Buda'nın Mâra'yı Mağlûp Edişi

Bir ağacın altına oturmuş haldeki Bodhisattva'nın -Buda, henüz mutlak aydınlanmaya kavuşmamış olduğu için "nirvana adayı" veya "nirvana yolcusu" anlamındaki bu isimle anılmaktadır- gözlerinden Mâra'nın ikametgâhına doğru uzanan bir ışık yayılır. Bundan rahatsız olan Mâra, Bodhisattva'nın nirvanaya/mutlak aydınlanmaya kavuşmasının kendinin dünyadaki hâkimiyetinin sona ermesi anlamına geleceğini bildiği için onunla mücadeleye karar verir. Oğlu Su-mati bu konuda kendisini uyarmasına rağmen o, üç kızını etrafına toplar ve planından onları haberdar eder. Bunun üzerine Yuh-yen (şehvet), Nang-yueh-gin (haz veren) ve Ngai-loh (haz duyan) isimli kızlar en güzel elbiselerini giyerler. Babalarının 500 taraftarıyla birlikte Bodhisattva'nın bulunduğu yere varırlar. Önce Mâra Bodhisattva'yı sözle iknaya çalışır. Bu çabası netice vermeyince kızlar, güzelliklerini ve cazibelerini kullanarak Bodhisattva'yı yolundan vazgeçirmeyi denerler. Ancak Bodhisattva, onları bir tek sözle yaşlı kadınlara dönüştürür. Buna çok öfkelenen Mâra, hemen kötü ruhların kralını yanına çağırır ve ondan binlerce kötü ruhu derhal toplamasını ister. Her biri aslan, ayı, fil, kaplan, köpek, maymun vb. suretinde binlerce kötü ruh, söz konusu ağacın etrafına toplanır ve ağızlarından ateş ve duman püskürterek Bodhisattva'yı korku ve dehşete düşürmek isterler. Bütün bunlara rağmen Bodhisattva hiç kıpırdamaz, yoluna devam eder. Bunun üzerine Mâra bizzat devreye girer ve daha başka yollarla onu vazgeçirmek için çaba sarfeder. Bodhisattva, bütün bu teşebbüslere tebessümle karşılık verir. Sonunda Mâra pes eder ve bütün ordu dağılır. Böylece Buda, artık Brahma veya başka hiçbir varlığa ihtiyaç duyulmayan mükemmel hikmet derecesine ulaşır ve amacını da gerçekleştirmiş olur.²¹

Görüldüğü gibi bu hikâyeden hareketle, “Mâra kimdir?” sorusuna üç farklı cevap vermek mümkündür:

1. Mâra, bilhassa Yeni Ahit’te²² sözü edilen ve Hz. İsa’yı çöldeki kırk günlük orucundan vazgeçirmeye çalışan İblis’in Budist kutsal yazılarındaki adıdır. Zira tıpkı İblis gibi o da kendini insanları iyi işler yapmaktan alıkoymaya, vazgeçirmeye adanmış biridir. Dahası bu amacını gerçekleştirmek için çeşitli yollar denemekten geri kalmaz. Meselâ, İnciller’deki anlatıma göre İblis, Hz. İsa’ya önce açlığı hatırlatarak, sonra dünyevî mal ve servet vaat ederek, daha sonra da onu korku ve endişeye sevk etmek suretiyle orucundan vazgeçirmeye çalışır. Tıpkı bunun gibi söz konusu hikâyede Mâra da Bodhisattva’ya önce yaptığı işin sosyal statüsü ve görevlerine uygun olmadığını söyleyerek, daha sonra şehvî arzularını harekete geçirerek en sonunda da korku ve endişeye sevk etmek suretiyle onu nirvana yolundan alıkoymaya çalışır. Bu sebeple “Mâra kimdir?” sorusuna, Hristiyanlık’ta şeytan veya İblis kim veya ne ise Budizm’deki “Mâra da odur” şeklinde cevap vermek pekâlâ mümkün görünmektedir.

2. Mâra, Buda’nın aksine geleneksel inanç ve uygulamaları savunan bir Hindu din adamını temsil eder. Çünkü onun Buda’ya ilk hitabı ilginçtir. Mâra burada şöyle der:

Ey Kşatriya! Çabucak ayağa kalk, korkma, ama ölümün çok yakındır. Kendi dinine göre hareket et. Şu anda yaptığın işi başkalarını kurtardıktan sonra yerine getir ve mücadeleli hayır yolunda sürdür. Gürültülü dünyayı sakinleştir. Ancak böylelikle arzuladığın hedefe ulaşabilirsin.²³

Görülüyor ki, Mâra burada Buda’ya “Varnaasramadharma” diye bilinen geleneksel Hint dinî hayatına

uygun hareket etmesini tavsiye etmektedir. Zira geleneksel anlayışa göre Buda, kşatriya kastına mensup bir kimsedir ve asıl görevi, diğer sınıfların güvenliğini sağlamak ve toplumda adaleti temin etmektir. Buda buna uygun davranmayıp riyâzet ve mücahede hayatını tercih etmiştir. Oysa bu tutum, bir kşatriya mensubu için doğru değildir. *Gita*'da Krişna, şu sözleriyle bunu açıkça ifade eder:

Sen bir kşatriya olarak sorumluluklarını düşün ve savaştan vazgeçme! *Çünkü bir kşatriya mensubu için savaşmaktan daha önemli bir görev yoktur...* Ey Kuntioğlu! Kalk ve savaşa başla! Elem ve haz, kazanç ve kayıp, başarı ve başarısızlığı aynı şekilde gör. Sen sonucu düşünmeden savaşa giriş. Çünkü sorumluluktan ancak böyle kurtulabilirsin.²⁴

3. Mâra, antropomorfik veya theriomorfik özellikleri olan insanüstü bir varlık değil, insandaki nefret, şehvet, hırs ve öfke gibi niteliklerin sembolik bir ifadesi olabilir. Nitekim özellikle hikâyede adı geçen üç kızının isimleri “şehvet, haz duyan, haz veren” anlamlarına gelir. İkincisi, Buda telkinlerinde daha ziyade rasyonalist ve hümanist bir tavır sergiler. Metafizik konularla uğraşmayı boş bir uğraş sayar. Bu sebeple Mâra'yı insanüstü bir varlık olarak tanımlamak Budist anlayışa uygun düşmez. Üçüncüsü; başta “Mâra'nın Dhaniye'yi Kandırması” hikâyesi olmak üzere, Budist kutsal yazılarında Mâra'ya atfedilen nitelikler de bu görüşü destekler.

2. Hikâye: Mâra'nın Dhaniye'yi Kandırması

Rivayete göre, Dhaniye zengin ve mağrur bir çobandır. Budizm'de, sadece Mâra'yı dinleyen ve sonunda onun kandırdığı bir kimse olarak bilinir. Bir defasında

Buda ile onun arasında şöyle bir konuşma geçer ve Dhaniye'nin buradaki sözleri Mâra'nın insanlara tipik vesveseleri kabul edilir.

Dhaniye:

— Pirincimi kaydattım, ineklerimi sağdım, evimin çatısı pek, karnım da tok, yağmur yağarsa yağsın.

Buda:

— Öfkeden ve inatçılıktan âzâdeyim. Evimin çatısı uçtu, arzuların ateşi de söndü, ey yağmur! İstersen yağabilirsin.

Dhaniye:

— Sığırlarımı rahatsız edecek sinekler yok; meralarda ot da çok. Yağmur yağsa da hoş yağmasa da.

Buda:

— Kendime iyi bir sal yaptım. Onunla nirvanaya doğru yöneldim. Karşı sahile ulaşmak üzereyim; arzu-istek selini de geçtim. Artık sala da gerek yok. Ey yağmur! İstersen yağ.

Dhaniye:

— Eşim itaatkâr, ahlâksız değil. Uzun zamandır beraberriz, onun hiçbir kötülüğünü görmedim. Yağarsan yağ, ey yağmur!

Buda:

— Zihnim her türlü dünyevî arzudan kurtuldu. Uzun zamandır vicdanıma tâbi oluyor, kötülük etmiyor. Ey yağmur! İstersen yağ.

Dhaniye:

— Kazancım bana yeter. Çocuklarımın da sıhhati yerinde. Ayrıca kötülüklerini de görmedim. Yağarsan yağ, ey yağmur!

Buda:

— Hiç kimsenin kulu kölesi değilim. Ne kazandıysam o da yanımda. Onlara hizmet etmeye de gerek yok. Ey yağmur!

Yağarsan yağ.

Dhaniye:

— İneklerim, buzağılarım, gebe hayvanlar, düvelerim de var. Boğa da onlar arasında. Yağarsan yağ, ey yağmur!

Buda:

— İneğim de yok, buzağılarım da; danam da yok düvem de. Onların efendisi boğayı da hiç arama. Ey yağmur! Yağarsan yağ.

Dhaniye:

— Hayvanlarımı sarsılmayan sağlam kazıklara bağladım. Yularlarını en sağlam urgandan ördüm. Dolayısıyla onları kıramazlar. Yağarsan yağ, ey yağmur!

Buda:

— Yulara mahkûm boğa veya semere mahkûm fil olmak istemiyor ve bundan dolayı yeniden var olmak istemiyorum. Ey yağmur! İstersen yağ.²⁵

Âniden bastıran sağanak yağmur sonrasında her şeyi sulara gömülen Dhaniye tutumunun yanlış olduğunu anladı. Ancak iş işten geçmişti. Sonunda Buda'ya sığınmak zorunda kaldı.

Hikâyenin sonunda mal, mülk ve evlâtla övünmenin, Mâra'nın vesvesesiyle ortaya çıkan bir durum olduğu, hâlbuki dünyada mutlu olmak isteyen kimse-
nin bunlara eğilim göstermemesi gerektiği vurgulanır. Dolayısıyla burada Mâra, dünyevî isteklerin mecâzi bir ifadesi gibi görünür.

Notlar

Birinci Bölüm **Hinduizm**

- 1 Eliade, *Dinsel İnançlar*, I, 123.
- 2 Bîrûnî, *Alberuni's India*, s. 50.
- 3 *Mundaka Upanişad*, II.2.8.
- 4 Basak, "The Hindu Concept of the Natural World", s. 92-93.
- 5 Joshi, "On the Meaning of Yoga", s. 64.
- 6 Rahdakrishnan, *Indian Philosophy*, II, 337-338.
- 7 "Brahminler onun (Purusa'nın) ağzından, *rajanya* (idareciler) kollarından, *vaisya* (esnaf-üretici) uyluklarından, *sudra* ise bacaklarından yaratılmıştır" (*Rig Veda*, X, xc, 12).
- 8 *The Laws of Manu*, I, 87-98'den özetlenerek.
- 9 Müller, *The Vedas*, s. 17.
- 10 Bu konuda bk. *Rig Veda*, I, 32; II, 28; IX, 15.
- 11 *Rig Veda*, I, 169; yine bu konuda bk. X, 121.
- 12 Müller, *The Vedas*, s. 27; yine bu konuda bk. *A Dictionary of Comparative Religions*, s. 324.
- 13 *Rig Veda*, X, 21.
- 14 Wilkins, *Hindu Mythology*, s. 4.
- 15 Dowson, *Hindu Mythology and Religion*, s. 349-350.
- 16 *Hymns of the Atharva Veda*.
- 17 *The Upanishads*, I, s. LXVI.
- 18 Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, 13; Budda, *Dinler Tarihi*, s. 18.

- 19 Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, 13; *A Dictionary of Comparative Religions*, s. 151; Dowson, *Hindu Mythology and Religion*, s. 61.
- 20 *The Laws of Manu*, s. 198.
- 21 Dowson, *Hindu Mythology and Religion*, s. 21.
- 22 *A Dictionary of Comparative Religions*, s. 630; *The Upanishads*, I, s. LXVII. Şah Cihan'ın büyük oğlu Dârâ Şükûh, 1657 yılında "Deryâ-yı Tevhid" diye nitelendirdiği *Upanişadlar*'dan elli tane-sini "Sırr-ı Ekber" adıyla Farşça'ya çevirtmiş ve Kur'an'da Vâkıa sûresinde (56/78) zikredilen "kitâb-ı meknûn" ifadesinin bu metinlere delâlet ettiğini ileri sürmüştür.
- 23 *The Upanishads*, I, s. LXVII.
- 24 *The Upanishads*, I, s. LXXXI.
- 25 Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, 38.
- 26 *A Dictionary of Comparative Religions*, s. 630-631; *The Upanishads*, I ve XIV; Hume, *Thirteen Principal Upanishad*.
- 27 Pancheli, "Hinduism", *Comparative Religions*, s. 38-40; K. M. Sen, *Hinduism*, s. 72-77'den özetlenerek.
- 28 *The Religion of the Hindus*, s. 176-177.
- 29 Rig Veda, III, 62, 10.
- 30 *The Religion of the Hindus*, s. 176-178.

İkinci Bölüm

B u d i z m

- 1 Bk. Walpola, *What the Buddha Taught*, s. XV-XVI.
- 2 Bu konudaki anlatımlar, genelde milâdın ilk asırlarında Kuşan Kralı Kanişka'nın saray şairi olan Asvaghosha'nın eserine dayandırılır (bk. "The Buddha-carita of Asvaghosha", s. 1-206).
- 3 Keown, *Dictionary of Buddhism*, s. 66.
- 4 Keown, *Dictionary of Buddhism*, s. 353-354.
- 5 Keown, *Dictionary of Buddhism*, s. 158-159; Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I, 585.
- 6 Mahayana kutsal literatürüne ait bu bilgiler büyük ölçüde Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I, 585'ten alınmıştır. Ayrıca Joshi, "Historical Survey", s. 11-14'ten de yararlanılmıştır.

- 7 Evans, *What Men Believes*, s. 149'dan naklen.
- 8 "Dhamma-kakka-pravattana Sutta", s. 146-155.
- 9 *A World Religion Reader*, s. 121-125.
- 10 Evans, *What Man Believes*, s. 150'den naklen.
- 11 *The Dhammapada*, s. 3-5.
- 12 *The Questions of King Milinda*, II, 181-195'ten özetlenerek.
- 13 Cole, *Six Religions*, s. 143.
- 14 Cole, *Six Religions*, s. 143-148.
- 15 Cole, *Six Religions*, s. 149.
- 16 Cole, *Six Religions*, s. 149-150.
- 17 Cole, *Six Religions*, s. 151-152; Parrinder, *Worship in the World's Religions*, s. 106-107.
- 18 Cole, *Six Religions*, s. 258-260; Parrinder, *Worship in the World's Religions*, s. 108-110.
- 19 Cole, *Six Religions*, s. 155; Parrinder, *Worship in the World's Religions*, s. 107.
- 20 Cole, *Six Religions*, s. 155-157.
- 21 Cole, *Six Religions*, s. 157-158.
- 22 Tiwari, *Comparative Religion*, s. 67-69.
- 23 Suzuki, *Mahayana Buddhism*, s. 17-18.
- 24 Stcharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, s. 22-24; Burke, *The Major Religions*, s. 68-69.
- 25 Bk. Stcharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, s. 24-26.
- 26 Stcharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, s. 30; Suzuki, *Mahayana Buddhism*, s. 15, 24-27.
- 27 Stcharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, s. 30-33; Suzuki, *Mahayana Buddhism*, s. 15.
- 28 Stcharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, s. 33.
- 29 Stcharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, s. 33-34.
- 30 Bk. Stcharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, s. 46-49; Suzuki, *Mahayana Buddhism*, s. 16-17.
- 31 Bk. Suzuki, *Mahayana Buddhism*, s. 17-19.
- 32 Dumoulin, "Ch'an", III, 184.
- 33 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Sümer, *Lotus'un İçindeki İnci: Lamaizmle Nirvanaya Yolculuk*; Anuruddha, *An Introduction into Lamaism*.

Üçüncü Bölüm

Jainizm

- 1 Bk. Gopalan, *Outlines of Jainism*, s. 4.
- 2 Ling, *A History of Religion East and West*, s. 99-101.
- 3 Fisher-Luyster, *Living Religions*, s. 94-95.
- 4 Jainist kutsal metinlerine ait bu bilgiler için bk. *Jaina Sutras* I, s. XXXVII-LIII; Gopalan, *Outlines of Jainism*, s. 28-36; Jacobi, "Jainism", VII, 467.
- 5 Caillat, "Jainism", VII, 508.
- 6 Basham, *The Wonder That Was India*, s. 293.
- 7 Tiwari, *Comparative Religion*, s. 74.
- 8 Tiwari, *Comparative Religion*, s. 81-82.
- 9 Bk. Chatterjee-Datta, *An Introduction*, s. 80-86.
- 10 Jainizm'de karma anlayışı konusunda bk. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 160-170.
- 11 Manastır yaşamına dair bu kurallar için bk. Jacobi, "Jainism", VII, 471.
- 12 *Jaina Sutras*, I, 298-301.
- 13 Fisher-Luyster, *Living Religions*, s. 100-101.
- 14 Bk. Jacobi, "Jainism", VII, 471-472; Caillat, "Jainisim", VII, 511.

Dördüncü Bölüm

Sihizm

- 1 "Sihizm", bu dine Batılı araştırmacılar tarafından verilmiş bir isimdir. Sihler kendi geleneklerini ifade etmek için "Gurunun öğretisi/yolu" anlamına gelen "Gurmat" sözcüğünü kullanırlar. Ayrıca, "topluluk/cemaat" anlamına gelen "Panth" (*guru panth*: Guruya bağlı topluluk ve *Nanak Panth*: Nanak'a bağlı topluluk) kelimesinin de nâdiren kullanıldığı görülmektedir.
- 2 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 1-2.
- 3 Dördüncü Guru Ram Das, bu bağlamda şöyle der: "Benim hakikî Gurum ezelî ve ebedîdir. O, doğmamıştır ve ölmeyecektir. O, ölümsüz ruhtur. O her yeri kuşatandır" (Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 333).
- 4 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 169.
- 5 Hindistan'daki monoteist eğilimin temel kaynaklarından biri olan Bhakti geleneği, aynı zamanda *rta* anlayışının ve Müller'in

- henoteizm veya katenoteizm anlayışlarının da köküdür (Kohn-Tuxen, *The Religions of India*, s. 158).
- 6 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 11
 - 7 Singh, *Essentials of Sikhism*, s. 14, 67, 69.
 - 8 McLeod, *Who is a Sikh?*, s. 7-8.
 - 9 McLeod, *Who is a Sikh?*, s. 152; McLeod, *Historical Dictionary of Sikhism*, s. 187.
 - 10 Singh-Kaur, "The Myth of the Founder", s. 342.
 - 11 McLeod, *Historical Dictionary*, s. 78-79.
 - 12 McLeod, *Historical Dictionary*, s. 147.
 - 13 McLeod, *Historical Dictionary*, s. 179.
 - 14 Feuerstein, *The Shambhala Encyclopedia of Yoga*, s. 142-143.
 - 15 McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, s. 156; Grewal, *The Sikhs of the Punjab*, s. 27; Bhargava, *Fundamentals of Hinduism*, s. 23; Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 292.
 - 16 "Guru" sözcüğü iki heceden oluşur. "Gu" hecesi karanlık, "ru" hecesi de yok eden, kaldıran anlamına gelir. Dolayısıyla "guru" sözcüğü kelime olarak "karanlığı ortadan kaldıran" anlamındadır. Terim olarak ise, "insana içinde bulunduğu cehaletten kurtulma noktasında rehberlik eden yüce şahsiyet" mânasındadır.
 - 17 Zaehner, *Hinduism*, s. 140-141; Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 7.
 - 18 Singh, *The Message of Sikhism*, s. 54-71; McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, s. 197-199.
 - 19 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334.
 - 20 *Janamsakhi*, Guru Nanak'ın hayatını sıra dışı bir şekilde resmeder. Oradaki anlatımlar onun dinî ve ahlâkî öğretilerini halk arasında kolayca anlaşılır tarzda yansıtır. Genç yaşlı bütün Sihler bu hikâyeleri sürekli okurlar. *Janamsakhi*'de anlatılan bir hikâyeye göre Guru Nanak bir gün sığır otlatırken yere oturmuş, tabiatın güzelliği karşısında kendinden geçmiş ve derin meditasyona dalmıştır (Singh-Kaur, *Sikhism*, s. 25).
 - 21 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 8.
 - 22 Sih gelenekte Guru Nanak'm hayat hikâyesi hakkında bilgi için bk. Singh-Kaur, "The Myth of the Founder", s. 329-343; McLeod, *Historical Dictionary*, s. 148-150.
 - 23 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334.
 - 24 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 9-10; Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 333-334.

- 25 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 10-12.
- 26 McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, s. 216-217.
- 27 Singh-Kaur, "The Myth of the Founder", s. 332-333.
- 28 Grewal, *The Sikhs of the Punjab*, s. 7.
- 29 Nesbitt, *Sikhism*, s. 9.
- 30 Grewal, *The Sikhs of the Punjab*, s. 25.
- 31 Singh, *The Message of Sikhism*, s. XVII.
- 32 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 12.
- 33 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 16-18.
- 34 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 18-19.
- 35 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 20-21.
- 36 Guru Amar Das'tan itibaren gurular Bâbü'r hükümdarlarını şahsen tanıma fırsatı elde etmiştir (Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 21-22, 101).
- 37 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 22-23.
- 38 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 22-24.
- 39 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 25.
- 40 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 26-27.
- 41 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334.
- 42 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 29-31.
- 43 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 32.
- 44 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 33.
- 45 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 33-34.
- 46 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 35.
- 47 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334.
- 48 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 44-49; Rose, "Granth", VI, 389-390.
- 49 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 49-50.
- 50 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 51-52, 189.
- 51 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 54.
- 52 McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, s. 79-81.
- 53 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 67-68.
- 54 McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, s. 163-177; Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 68-69.
- 55 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 70-74.
- 56 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 68.
- 57 Singh, *The Message of Sikhism*, s. XIII-XIV; Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 75-78; McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, s. 177-181.

- 58 McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, s. 185-187; Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 82-85.
- 59 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 86.
- 60 McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, s. 148.
- 61 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 87.
- 62 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 88.
- 63 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 95-97.
- 64 Guru Nanak'ın başlangıçta dünyaya karşı tutumunun edilgen/pasif olduğu ve bu anlayışın Gobind Singh'in askerî Khalsa teşkilâtını kurması ile değiştiği söylenir. Ancak dönüşüm Hargobind'in babasının tavsiyesine uyarak taraftarlarını silâhlandırmasıyla başlamıştır (bk. Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 42, 138).
- 65 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334.
- 66 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 127.
- 67 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 60-65.
- 68 McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, s. 195-196; Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 89-94.
- 69 Coward, Neufeldt-Neumaier, *Readings in Eastern Religions*, s. 251-254.
- 70 Grewal, *The Sikhs of the Punjab*, s. 32.
- 71 Sidhu, *Sikh Religion and Hinduism*, s. 256.
- 72 Singh, "Sikhism and Yoga", s. 296.
- 73 Chapple, *Yoga and the Luminous*, s. 13.
- 74 Singh, *The Message of Sikhism*, s. XVIII-XIX.
- 75 Singh, *The Message of Sikhism*, s. XIX.
- 76 "Bir tek tanrı vardır. O, Hak, yaratıcı, korku ve nefretten uzak, ölümsüz, doğmamış, kendiliğinden var olan, yüce ve merhametli olarak adlandırılır. Hak başlangıçtaydı, Hak geçmişteydi, Hak şu andadır ve ey Nanak, Hak aynı zamanda gelecektir" (bk. Gündüz, "Sih Dini", s. 378-379).
- 77 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 111.
- 78 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 109-111.
- 79 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 112-113.
- 80 Hinduizm'de evlilik için kutsal ve uğurlu zamanlar söz konusudur. Sihler, Hindular'ın bu anlayışlarını benimsemezler.
- 81 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 119-120.
- 82 Altıncı guru olan Hargobind, babasına kesilen para cezasını ödemediği için Şah Cihan'ın askerleri tarafından Gevâliyâr

(Gwalior) Kalesi'nde hapsedilir. Zira yöneticiler onun askerî birlik kurarak devlete ihanet etmesinden şüphelenirler. Şah Cihan'ın yerine geçen Cihangir ise sorunun kişisel sebeplerden kaynaklandığını düşünür ve onu serbest bırakır. Fakat Hargobind bunu ancak kendisi ile birlikte hapiste olan elli iki Hindu prensinin salıverilmesi şartıyla kabul edeceğini bildirir. Ona kendi elbisesinden tutup dar bir tünelden geçmeyi başaranların serbest bırakılacağı söylenir. O da bunun üzerine uzun püskülleri olan bir şal ister ve prensler tıpkı tren katarları gibi ona tutunarak dar geçitten geçip kurtulurlar (bk. Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 131).

- 83 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 130-131.
- 84 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 336-337; Kalsi, *Sikhism*, s. 13.
- 85 Nesbitt, *Sikhism*, s. 101.
- 86 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 337; White, "Transformations in the Art of Love", s. 180.
- 87 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 337.
- 88 Yogiji, *The Teaching of Yogi Bhajan*, s. 4.
- 89 Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 337.
- 90 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 145.
- 91 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 146-148.
- 92 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 148.
- 93 Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s. 151.

Beşinci Bölüm

Geleneksel Çin Dinleri

- 1 Fisher-Luyster, *Living Religions*'tan naklen s. 147.
- 2 Fisher-Luyster, *Living Religions*, s. 147.
- 3 Fisher-Luyster, *Living Religions*, s. 148.
- 4 Fisher-Luyster, *Living Religions*, s. 148.
- 5 Fisher-Luyster, *Living Religions*, s. 149.

Ek - 1 Bölüm

Hinduizm'de Dharma Kavramı

- 1 Birûnî, *Alberuni's India*, s. 18-20.
- 2 Bk. Thakur, *Christian*, s. 112; Mohany, "Hindu Dharma", IV, 329-332.

- 3 *Dharma* terimini tercüme konusunda çekilen sıkıntılar için bk. *The Laws of Manu*, s. LXXVI-LXXVIII.
- 4 Apte, *Sanskrit-English Dictionary*, s. 268.
- 5 *The Laws of Manu*, VHI/15.
- 6 *Bhagavad Gita*, IV, 7-8. Bazı Gita yorumlarında, buradaki *dharma* ve *adharma* terimleri "iyilik ve kötülük" veya "adalet ve adaletsizlik" şeklinde tercüme edilir. Ancak biz, *dharma*yı adalet ve iyilik prensiplerini de içeren evrensel bir yasa olarak düşündüğümüzden bu beyitlerde zikredilen *dharma* ifadesinin "doğal âhenk ve ahlâk yasası" şeklinde anlaşılmasının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.
- 7 Wallis, *The Cosmology*, s. 91-98; Smart, *The Religious Experience*, s. 91-92; Thakur, *Christian*, s. 58-59.
- 8 Thakur, *Christian*, s. 56-59.
- 9 *Dharma*, Budizm'de daha ziyade bu anlamda kullanılmıştır. Zira *dharma* (*dhamma*), bu dinî sistemde çoğunlukla Buda'nın öğretilerini ifade eder (bk. Skorupski, "Buddist Dharma and Dharmas", IV, 332-338).
- 10 Zeahner, *Hinduizm*, s. 2-3.
- 11 Hinduizm'de varoluşun, genelde her türlü kişisel özellikten uzak, mutlak Tanrı Brahma'dan sudûr biçiminde meydana geldiği kabul edilir. Ortadoğu kökenli dinlerde görülen yaratılış hikâyelerine burada pek rastlanmaz (bk. *The Laws of Manu*, I, 1-15).
- 12 *Sanatana dharma* kavramı, daha ziyade Mahatma Gandhi ve S. Radhakrişna'nın eserleri sayesinde Batı dünyasında tanınmıştır. M. Gandhi kendini "Sanatana Hindu" olarak tanımlar ve bunun sebeplerini şöyle açıklar: "Çünkü ben,
a) *Vedalar'a*, *Upanişadlar'a*, *Puranalar'a* ve bunlar aracılığıyla bildirilen ilâhî hakikatlere inanırım.
b) *Varnasrama-dharma'yı* kabul ederim. Bana göre *Varnasrama-dharma* kesinlikle *Vedalar'a* dayanır ve orada ifade ettiği anlam kesinlikle günümüzdeki anlamlarından farklıdır.
c) İneğin kutsiyetini kabul ederim.
d) Puta taparlığa karşı çıkmam" (bk. Bakhle, *Hinduism*, s.136'dan naklen).
Dahası, Gandhi'ye göre Hinduizm, sadece zâhîrî ritüellere dayanmayan, bireyi Tanrı'yla karşı karşıya getiren ilâhî bir yoldur

(bk. Bakhle, *Hinduism*, s.133). S. Radhakrişna ise “sanatana dharma”yı çoğunlukla doğal veya evrensel din anlamında kullanmıştır. Ona göre insanoglunun gerçek dini budur. Böyle bir din, günümüzdeki mevcut hiçbir dinî sistemle özdeşleştirilemez. Sanatana dharma, *Vedalar*’ın önerdiği gerçek dindir (bk. Bakhle, *Hinduism*, s. 156-158).

13 Bakhle, *Hinduism*, s. 185.

14 *Manu Kanunnâmesi*’ne göre *dharmanın* (hem din hem de sosyal sorumluluk anlamında) kaynağı dörttür:

a) *Vedalar*,

b) *Vedalar*’ı bilenlerin örf ve âdetleri,

c) Bilge ve faziletli kimselerin eylemleri,

d) Onların hoşnut olduğu davranışlar.

Burada söz konusu edilen sosyal görevler, bu dört kaynağa dayanılarak belirlenmiştir. Bunları yerine getiren kimselerin hem dünyada hem de ölümden sonra sözle anlatılamaz bir mutluluk yaşayacakları kabul edilir (geniş bilgi için bk. *The Laws of Manu*, II, 6-9).

15 *Arthasastra* ve *Dharmasastra* adıyla anılan kutsal yazılarda bu kuralların sayısı bazan beş bazan da on olarak zikredilir (bk. *The Laws of Manu*, VI, 91-92; Tiwari, *Comparative Religion*, s. 33; Mohany, “Hindu Dharma”, IV, 330).

16 Mohany, “Hindu Dharma”, IV, 330-331.

17 *Bhagavad Gita*, III/35; XVIII, 47.

18 *Bhagavad Gita*, II, 31.

19 *Bhagavad Gita*, II, 32-39.

20 Singh, *Dictionary*, s. 82-83; Weigtman, “Hinduism”, s. 215-217.

21 Jainizm’de yaratıcı bir tanrının varlığı kabul edilmez. Âlem ve oradaki varoluşun şu altı unsur veya prensip sayesinde gerçekleştiği kabul edilir: *Pudgala* (maddi unsur), *jiva* (ruh veya canlılık unsuru), *akasa* (mekân), *dharma* (hareket) ve *adharma* (durağanlık/sükûnet). Her türlü varoluş bu unsurlar sayesinde gerçekleşir ve tabiat kendi kanunlarına göre işlemektedir. Bu işleyiş Tanrı veya benzeri bir varlığın müdahalesi söz konusu değildir (ayrıntılı bilgi için bk. Chatterjee-Datta, *An Introduction*, s. 96-100).

22 Chatterjee-Datta, *An Introduction*, s. 99.

23 Geniş bilgi için bk. Skorupski, “Buddist Dharma an Dharmas”, s. 332-337.

- 1 *Rig Veda*, s. 164. Söz konusu ifadede farklı isimlerle çağrılan varlık Garûtman, yani gökyüzünde parıldayan güneştir. Ancak Surya veya Garûtman aynı zamanda bir tanrı gibi algılandığı için *Rig Veda*'nın bu ifadesinde söz konusu edilen gerçeklik, genelde Tanrı kabul edilmiş ve burada farklı isimlerle çağrılan objenin güneş olduğu gerçeği neredeyse unutulmuştur (bk. *The Hymns of Rgveda*, s. 113).
- 2 Halbfass, *Tradition*, s. 51.
- 3 Halbfass, *Tradition*, s. 52.
- 4 Halbfass, *Tradition*, s. 52.
- 5 Radhakrishnan, *Religion*, s. 102.
- 6 Vivekananda, *Chicago Addresses*, s. 40-42.
- 7 *Rig Veda*, VIII, 58.2. Burada ateşin, güneşin ve ışığın gerçekte tek olduğu hâlde değişik form ve biçimlere girmesinden söz edilmektedir. Aynı şekilde, 10.114.5'te de bir/mutlak gerçekliğin filozof şairler tarafından Agni, Yama ve Matarisvan gibi farklı biçimlere girdiği ifade edilir. Ayrıca bu tür ifadelerin hepsi de *Visvedevah* ismini taşıyan ilâhilerde zikredilir ki bu da konumuz bakımından oldukça ilginçtir. Çünkü *visvedevah* kavramı, Sanskritçe'de "bütün tanrıların tanrısı" anlamına gelir ve yüce Tanrı için kullanılır (bk. *Bhagavad Gita*, 4.11; 9.23). Kabaca "Kişi hangi yolu izlerse izlesin, samimi olduğu sürece sonuçta beni bulur" şeklinde tercüme edilebilecek bu metinlerde işaret edilen yollar Sankara tarafından *karmamarga* ve *jnanamarga* şeklinde anlaşılmış ve buna göre yorumlanmıştır (krş. *Bhagavad Gita*, s. 182-183).
- 8 *Rig Veda*, 1.164.46.
- 9 Halbfass, *Tradition*, s. 55-56.
- 10 Halbfass, *Tradition*, s. 56.
- 11 Halbfass, *Tradition*, s. 57.
- 12 Halbfass, *Tradition*, s. 60-61.
- 13 Halbfass, *Tradition*, s. 61-62.
- 14 Halbfass, *Tradition*, s. 64.
- 15 Halbfass, *Tradition*, s. 64-66.

- 16 *Arthavâda*: Hinduizm'de iki hayat tarzı vardır: Bunlardan ilki, sıradan hayat tarzı, diğeri de olağanüstü hayat tarzıdır. Sıradan hayat tarzını benimsemiş bir kimsenin, *trivarga* adı verilen üç amacı olduğu kabul edilir. Bunlar; *dharma*, *artha* ve *kâma*dır. *Dharma*, sözlük anlamı itibariyle ahlâk, sosyal açıdan benimsemiş hayat tarzı veya kişinin diğer insanlar ve canlılarla ilişkisi anlamına gelir. İstilahta ise, ferdin dinî ve ruhî açıdan başarılı olmasını ifade eden bir terimdir. *Artha* ise, kelime anlamı itibariyle kâr, maddî avantaj ve başarı demektir. Bu durumda *arthavâda*, kişinin dünyevî hayatında başarılı olması için uyması gereken kurallar, izlemesi gereken yollar veya bunları ihtiva eden kutsal literatüre verilen isimdir. *Kâmaya* gelince, bu kavram cinsel arzu anlamındadır ve bireyin cinsel açıdan başarılı olmasını ve bunun kurallarını öğreten dinî literatüre verilen isimdir. Olağanüstü hayat tarzının ise bir tek gayesi vardır. O da, nihai kurtuluş olan *mokşan*ın gerçekleştirilmesidir (bk. Edgerton, "Dominant Ideas", s. 30-32).
- 17 Halbfass, *Tradition*, s. 66-67.
- 18 Bk. Edgerton, "Dominant Ideas", s. 31; Halbfass, *Tradition*, s. 69-71.
- 19 Neufeldt, "The Response", s. 66-67.
- 20 Gupta, *The Gospel*, II, 540.
- 21 Neufeldt, "The Respons", s. 67-69.
- 22 Gupta, *The Gospel*, II, 547-549; Neufeldt, "The Respons", s. 69-70.
- 23 Neufeldt, "The Respons", s. 75.
- 24 Neufeldt, "The Respons", s. 76.
- 25 Neufeldt, "The Respons", s. 76.
- 26 Neufeldt, "The Respons", s. 77.
- 27 Vivekananda, *Addresses on Vedanta Philosophy*, s. 67.
- 28 Rambachan, "Swami Vivekananda", s. 9-10; Sharma, "Ancient Hinduism", s. 175-192.
- 29 *The Complete Works of Swami Vivekananda*, II, 500.
- 30 Rambachan, "Swami Vivekananda", s. 12
- 31 Rambachan, "Swami Vivekananda", s. 12-13; Neufeldt, "The Respons", s. 77.
- 32 Vivekananda, *Chicago Addresses*, s. 6-7; Rambachan, "Swami Vivekananda", s. 13.

- 33 *Bhagavad Gita*, IV, 6-8.
- 34 Ayrıntılı bilgi için bk. Rambachan, "Swami Vivekananda", s. 16.
- 35 Jordens, "Gandhi and Religious Pluralism", s. 7-8.
- 36 Jordens, "Gandhi and Religious Pluralism", s. 8.
- 37 Jordens, "Gandhi and Religious Pluralism", s. 8.
- 38 Jordens, "Gandhi and Religious Pluralism", s. 8-9.
- 39 Jordens, "Gandhi and Religious Pluralism", s. 10.
- 40 Jordens, "Gandhi and Religious Pluralism", s. 11.
- 41 Jordens, "Gandhi and Religious Pluralism", s. 11-13.
- 42 Radhakrishnan, *Eastern Religions*, s. 307-308.
- 43 Radhakrishnan, *Eastern Religions*, s. 310.
- 44 Radhakrishnan, *Eastern Religions*, s. 310-312.

Ek - 3 Bölüm

Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan

- 1 Keith, *The Religion*, I, 234.
- 2 Wilkins, *Hindu Mythology*, s. 437.
- 3 Keith, *The Religion*, I, 231-232; Wilkins, *Hindu Mythology*, s. 238-240.
- 4 Wilkins, *Hindu Mythology*, s. 240.
- 5 Keith, *The Religion*, s. 233-235.
- 6 Keith, *The Religion*, s. 234.
- 7 Keith, *The Religion*, s. 234.
- 8 *Rig Veda*, VII, 104; X, 87.
- 9 Keith, *The Religion*, s. 233-236.
- 10 Keith, *The Religion*, s. 238-239.
- 11 Keith, *The Religion*, s. 239.
- 12 Tripathi, *Indian View*, s. 94-98'den özetle.
- 13 *Brhadaranyaka Up.*, III.5.1.
- 14 *Katha Up.*, I.2.20.
- 15 *Svetasvatara Up.*, IV.16.
- 16 *Bhagavad Gita*, II, 70.
- 17 *Bhagavad Gita*, IV, 40.
- 18 *Bhagavad Gita*, II, 51; XII, 12.
- 19 Rahula, *What the Buddha Taught*, s. 17-18.
- 20 Rahula, *What the Buddha Taught*, s. 29-31.
- 21 *The Fo-Sho-Hing-Tsen-King*, s. 147-156'dan özetlenerek.

- 22 Matta, 4/1-11; Luka, 4/1-13.
- 23 *The Fo-Sho-Hing-Tsen-King*, s. 148.
- 24 *Bhagavad Gita*, 2, 46-53.
- 25 "Dhaniyasutta", s. 3-5.

Sözlük

adho: Hinduizm'de kötülerin sürekli veya geçici olarak kalacakları kabul edilen yer altı dünyası.

anatanrıça kültü: Çok eski dönemlerden itibaren birçok politeist inanç sisteminde görülen ve yaratıcılığı, bereketi, doğurganlığı, çocuk büyütmeyi ve gelişmeyi temsil eden analık sembolü tanrıçalara inanç ve tapım etrafında oluşan dinsel sistem.

apavarga: Hint dinlerindeki nihaî kurtuluşu ifade etmek için kullanılan kavramlardan biri.

arhat: Ermiş veya eren. Budizm'de eşyanın/varlığın hakikatini kavrayarak nirvana derecesine ulaşmış ve doğum-ölüm ve yeniden doğuş döngüsünden ebediyen kurtulduğuna inanılan kişi. Hinayana mezhebi mensuplarına göre sadece kendini rahipliğe adayan ve manastır hayatı yaşayan kimseler arhatlık derecesine ulaşabilir.

ashrama-dharma: Hinduizm'de *Manu-smṛiti* ve benzeri eserlere göre ilk üç üst sınıfı oluşturan bireylerin dinsel sorumluluk ve gayelerinin, bulunduğu kasta/sosyal sınıfa göre değiştiğini savunan sistemin adı. Buna göre bilhassa brahminler, hayatlarını öğrencilik, aile hayatı, orman veya ıssız yerlerde tefekkür dönemi ve dilencilik dönemi olmak üzere dört devreye ayırmalıdır. Hayatın gayeleri de ilk iki dönem için, geleneksel dinsel inanç ve pratikleri öğrenme ve uygulama (*dharma*), ailesini geçindirmek için bir meslek öğrenme (*artha*) ve evlenip bir aile kurmak suretiyle atalarına ve tanrılara karşı sorumluluklarını yerine getirme (*kama*) iken, son iki basamak için tek gaye nihaî kurtuluş (*mokṣa*) olarak belirlenmiştir.

Asoka: Milâttan önce 272-232 yılları arasında Hindistan'ın kuzey ve orta bölgelerine hâkim ve Budizm'in yayılmasında etkili olmuş bir hükümdardır. Onun kitâbeleri bugün Budizm'in ilk tarihsel dökümanları olarak kabul edilir.

aşrama: Hinduizm'de geçici keşişlik yaşantısının yanı sıra çeşitli Hindu mezheplerinde manastır veya topyekün manastır hayatını ifade etmek için kullanılan bir terimdir.

atman: Sanskritçe "nefes" ve "ruh" anlamlarına gelen kavram, Hint felsefesinde evrenin öz ruhu ve "ilk prensip" anlamında kullanılan bir terimdir.

avatara: Sözlük anlamı "iniş" anlamına gelen avatara, Hinduizm'de bir tanrının (özellikle Vişnu) kötülüğün arttığı dönemlerde kötülükleri yok etmek amacıyla insan veya hayvan şeklinde bedenleşerek yeryüzüne inmesini ifade eder.

Boddhisattva: Kurtuluşu yalnızca kendisi için aramayıp, sevgi ve bilgelik erdemleriyle acı çeken herkesin kurtuluşa ulaşmasına çalışan ve bunun için nirvanaya girmekten kaçman Budist azizi.

Bön dini: Tibet'in yerli dini. Bu inanç sisteminde, göktanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görülen yöneticilere ve bir tür "şaman" diyebileceğimiz din adamı ve keşislere saygı göstermek, muhtelif yeryüzü ve yer üstü tanrılarına inanmak ve onlar için kurban törenleri düzenlemek ve takdimeler sunmak başlıca dinsel pratiklerdir.

chun tzu: Konfüçyanizm'de Jen ideali ile yaşayan ve kibir, öfke ve intikam gibi dünyevî ihtiraslardan kurtulduğuna inanılan kimsedir. Bu insanların en önemli özelliği, herkese karşı kibar davranmalarıdır.

çakra: Tekerlek veya dönüş anlamına gelir. İnsanda bulunduğu kabul edilen enerji merkezleri de girdap şeklinde dönen enerji alanından oluştuğu için onlara da bu isim verilmiştir.

deva: Hint Vedik geleneginde melekler/iyi ruhanî varlıklar anlamında kullanılan bir terimdir. Zerdüştlük'te ise aynı kavram, kötülük tanrısı Ehrimen ve onun meleklerle karşı savaşan yardımcılarını ifade eder.

devaraja kültü: Güneydoğu Asya'da krallara tanrısal özellikler atfeden bir tapım biçimidir.

Dravidyen: Âriler'in bölgeye göçü ve istilâsı döneminde Hindistan'daki yerli halk.

Durga: Hinduizm'deki en yaygın tanrıçadır. Bir aslan üzerine oturmuş biçimde, bir elinde yılandan bir kırbaç, diğer ellerinde ise farklı silâhlar taşıyan veya mudra işareti yapan bir tanrıça olarak tasvir edilir. Tanrıçanın bu formu, dişil ve yaratıcı enerjinin vücut bulması olarak tanımlanır.

fenomen: Somut, algılanabilir ve denenebilir olay ya da nesne demektir. Aynı zamanda bir nesne, olay ya da sürecin nesnel gerçekliğini vurgulayan bir ifadedir.

Gelugpa: Gelug, Tibet Budizmi'nde dört ekolden birisidir. Liderleri Dalai Lama'dır. Bu ekole mensup olanlara da "gelugpa" adı verilir.

go-loka: Hinduizm'de bereketli, doğal güzelliği korunmuş ve semitik dinlerdeki Aden Bahçesi'nden (cennet) yüzlerce milyon kat daha büyük olduğuna inanılan semavî âlem.

Gotra: Hindu geleneğinde aile veya sülâlelere verilen isim. Özellikle Hindu brahminler, soylarının, isimlerini aldığı efsanevî bilge kişilere/rişilere büyük değer verirler.

guru: Mürşit, mânevî rehber. Hinduizm ve Sihizm'de "öğretmen, hoca, rehber"; talebelerine yol gösteren, onları irşat eden kişiler için kullanılan bir unvandır.

Hanuman: Hindu mitolojisinde maymun/maymun yüzlü tanrı. Rüzgâr Pavana'nın oğlu olan ve havada uçabildiğine inanılan Hanuman, özellikle Ramayana ve bundan kaynaklanan dinsel inanç ve pratiklerde önemli yer tutar.

Harappa: Kuzey Hindistan'daki İndus vadisinde yer alan eski bir yerleşim merkezi.

Helenizm, Helenistik dönem: Büyük İskender'in istilâlarıyla başlayan Antik Dünya'da Grek etkisinin doruğa ulaştığı dönemi ifade etmek için kullanılan bir terimdir.

hierogami: Kutsal evlilik.

İndra: Hinduizm'de hava ve savaş tanrısı. Bu tanrı aynı zamanda "swargaloka"nın da (semavî âlem/cennet) yöneticisidir.

jen: Çin düşüncesinde iyilik, aşk, insanlık ve güzellik ilkesi; kısaca iyilik severlik.

jiva: Hinduizm ve Jainizm'de, canlı varlık veya ölümsüz ruh için kullanılan bir terimdir.

jnana: Sanskritçe'de "bilgi" anlamına gelir.

ka: Eski Mısırlılar'ın inancında ruh ya da ilâhî ruh.

Kali: Siyah ve kan içmeye düşkün Hindu tanrıçası. Aynı zamanda Tanrı Şiva'nın da eşi olduğuna inanılır.

Kamadhenu: Surabhi olarak da bilinir. Hindu mitolojisinde "İneklerin anası/bütün istekleri karşılayan" olarak da tanımlanan tanrıçadır.

Kathenoteizm: Çok tanrıcı bir yapı içerisindeki her bir tanrının, aynı ve tek tanrının farklı isimlerle çağrılması veya bu tanrılardan her birinin farklı zaman ve ortamlarda yüce tanrı algılanmasıdır.

Keltler: Tarih öncesinde Avrupa'da yaşayan bir kavim.

khalsa: Sihizm'de dine giriş töreni.

lama: Tibet Budizmi'nde genellikle başrahip için kullanılan bir sıfattır. Günümüzde ise neredeyse bütün rahipler haline gelmiştir.

li: Çin dinlerinde kutsal atalar tapımına verilen isim.

loka: Hindu geleneğinde üç loka (*tri-loka*); hava, su ve topraktan oluşur. Yedi loka ise tanrılar ve azizlerin mekânını içerir.

madhya: Sanskritçe'de "orta" anlamına gelir.

Mahadeva: Hinduizm'de Tanrı Şiva'nın, Budizm'de ise Buda'nın isimlerinden biridir.

mahasiddhi: Sanskritçe'de "büyük, yetkili" anlamlarına gelen terim, aynı zamanda Hint ve Tibet geleneklerinde birtakım meditasyonlarla siddhalık makamına ulaşan büyük yogilere denir.

mandala: Hindu ve Budist âyinlerinde kullanılan ve üzerindeki şekil ve desenlerle evreni, ilâhî âlemleri, ruhsal tabakaları ya da tanrıları sembolize eden dairesel bir kült objesidir.

mantra: Meditasyon amacıyla sürekli tekrarlanan dinsel nitelikli herhangi bir cümle, söz ya da formüldür.

Maruta: Vedik rüzgâr tanrısıdır.

meditasyon: “Derin düşünme” anlamına gelen terim, “kişinin iç huzuru, sükûnet, değişik şuur halleri elde etmesine ve öz varlığına ulaşmasına imkân veren, zihnini denetleme teknikleri ve deneyimlerine verilen ad” olarak tanımlanır.

Mohenjo-Daro: Pakistan-Sindh’te yaklaşık milâttan önce 2600’de inşa edilen arkeolojik bir sit alanıdır. İndus vadisinde kurulan en büyük medeniyetlerden biri olduğu düşünülmektedir.

monizm: Her şeyi bir tek ilkeyle açıklamaya çalışan felsefî sistem; tekçilik.

mukta: Kurtuluşa ermiş kişidir.

nama-karana: Hinduizm’de doğumun altıncı veya on ikinci gününde yapılan, çocuğa isim verme töreni.

Nyingma(pa): Tibet Budizmi’nin dört büyük ekolünün en eskilerinden biridir.

om: Hint dinlerinin hemen hepsinde çok önemli bir kelime olup Sanskritçe bir mantra ve mistik bir sestir.

pandit: Hinduizm’de Vedik metinler, Hindu ritüeller, şeriat, ilâhîler vb. konularda yetkin olan din bilgini.

prajapati: Hinduizm’de yaratılışın efendisi; bir baba figürü. Tanrıların ve şeytanların onun çocukları olduğu düşünülür.

prakrti: “Doğa” anlamına gelen Sanskritçe kelimedir. *Bhagavad Gita*’da “temel itici güç” olarak tanımlanır.

prithi: Hindu mitolojisine göre egemen bir kuvvettir. Adı Vedik metinlerde zikredilen bu tanrının, Tanrı Vişnu’nun avatarası olduğu düşünülür.

pudgala: Jainizm’de altı “dravya”dan biri ve yaşadığımız dünya gerçekliğinin görünüşlerinden biridir.

puja: Hindular tarafından tanrılara, kutsal kişilere ve misafirlere yönelik düzenlenen dinî bir âyindir.

purdeh: Sosyal hayatta kadın ve erkeği ayıran mahremiyet perdesi.

Purusa: Hinduizm’de bir mistik cüce tanrı; ezeli kişi ya da kozmik adam. İnanişâ göre onun gözleri yoktur, ama görür; ayakları yoktur, ama hareket eder; her şeyi bilir.

Rama: Hinduizm’de Vişnu’nun avatarası olduğuna inanılan savaş tanrısıdır.

Ratri: Aynı zamanda Ratridevi olarak da anılır. *Vedalar*'da ve Hint mitolojisinde zikredilen gece tanrıçalarından biridir.

Ravana: Hint mitolojisinde Tanrı Rama'ya karşı savaşan Lanka'nın şeytan kralıdır.

rişi: Hint geleneğinde tanrıların oğulları, kurbanları yöneten meleklerdir. *Vedalar*'ın onlara vahyedildiğine inanılır.

rta: *Vedalar* dönemi dinsel anlayışta, evrendeki denge ve âhenk prensibini ifade eder. *Upanişadlar* dönemindeki "karma yasası"nın *Vedalar*'daki adıdır.

Rudra: *Rig Veda* tanrılarından biri olup fırtınayla özdeşleştirilen ve birçok özelliği Tanrı Şiva ile ortak olan tanrı.

sadhu: "İyi, kutsal" anlamına gelen kelime, Hindistan'da kutsal kişiler için kullanılan genel bir isimdir. Bu isim, aşırı asketiklerden gezginlere kadar birçok kişiye atfedilir.

sakti: "Güç ve güçlenmek" anlamına gelen kavram, ilksel kozmik enerjiyi ifade eder.

Sarvastivada: Budizm'in tarihteki ilk ekollerinden biridir.

Savitri: *Rig Veda*'da adı geçen güneş tanrısı ve Adityalardan biridir.

semitik: Ortadoğu kökenli tek tanrı inancına dayalı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'a atıf yapan çatı bir kavramdır. Kelime aynı zamanda Arapça, İbrânîce, Habeşçe gibi günümüz dillerinin yanı sıra Akkadça, Ârâmîce, Asurca gibi antik dillerin köken birliğini de ifade eder.

siddha: Aydınlanmaya ulaşmış ve tabiat üstü birtakım güçler kazanmış kimse, ruhanî lider.

soma: Hinduizm'de bazı bitki köklerinin ezilerek suyunun çıkarılması ve sonra da fermentasyona tâbi tutulması sonucu elde edilen kutsal içecek. Antik Hindistan'da soma, tanrılara takdim edilir.

sraddha: Hint din ve öğretilerinde önemli olan kavram genel olarak "inanç" anlamında kullanılır.

Sthaviravâdinler: Literal anlamda "büyüklerin öğretileri" anlamına gelen kelime, aslında ilk kurulan Budist ekollerinden biridir.

Surya: "Phar Athit" adı da verilir. Başlıca güneş tanrısıdır. Kelime genellikle ilk anlam olarak güneşe de atfedilir.

Şiva: Brahma ve Vişnu ile birlikte Hindu panteonunun zirvesinde yer alan önemli bir tanrısal varlıktır. Kendisine aynı zamanda Mahadeva, Mahayogi ve Nataraja gibi adlar da verilir.

Şiva-lingam: “İşaret ve sonuç” gibi anlamlara da gelen kelime, tapınaklarda bir tapım aracı olarak kullanılan Tanrı Şiva’nın temsillerinden biridir ve bu tanrının potansiyelini simgeler.

Talmud: Yahudilik’teki sözlü geleneği temsil eden *Mişna* ile bunun yorumuna dayalı *Gemara*’yı ihtiva eden eser.

Tantra: Literal olarak “sistem, kural” anlamına gelen kelime, Hindu dinsel ve sihirsel metinleri ve bunlardan çıkarılan uygulamalarla ilişkili bir ekol ismidir.

tirthankara: Kelime, kişinin kendi sorunlarına çözüm bulması anlamının yanında Jainizm’de kişinin “arhant” olarak aydınlanmasını ve kurtuluşa ermesini sağlayan beşerî varlığını ifade eder.

Trimurti: Yeryüzündeki birçok inanç, gelenek ve mitolojide bulunan üçlü ilâh grubuna (üçleme) Hinduizm ve Hint mitolojisinin çeşitli ekollerinde verilen addır. Bu üçlü ilâh grubu Hindu geleneğinde Brahma, Vişnu ve Şiva’dan oluşur.

Triratna: Budizm’in temel inanç esaslarını oluşturan üç esastır. Buda, Dharma ve Sangha’ya imandan müteşekkildir.

Upanayana: Hinduizm’de ilk üç kasta mensup (Brahmin, Kşatriya ve Vaisya) olan erkek çocukların dine giriş törenidir. Bu törende erkek çocuğa hiçbir zaman çıkartmaması gereken ve dine bağlılığı sembolize eden asalet ipliği takılır.

vairagya: Hint felsefesinde kullanılan ve maddî dünyadan (*maya*) vazgeçmeyi ifade eden Sanskritçe bir terimdir.

Varuna: Antik Hint mitolojisinde gök tanrısı ve âlemlerin kralı olarak tasvir edilir.

Vişnu: Hinduizm’in en önemli tanrılarından birisi olarak tanrıça Lakşmi/Shri’nin eşi ve âlemin koruyucusu kabul edilir. Vişnu’ya tapanlar, onun tek tanrı olduğunu, diğer tanrıların ise aslında onun bir tezahürü olduğunu söylerler.

Vratya: Eski Hindistan’ın Magadha bölgesinde yerleşik olan etnik bir mezhebin gezgin, asketik üyelerine verilen addır.

Zend Avesta: Antik İran'ın eski dini olan Zerdüştiliğin kutsal kitabıdır. Ayrıca *Zend*, kutsal kitap *Avesta*'nın metniyle beraber bu metne yapılan bütün yorumları da içerir.

Zerdüştilik: Eski İran'da Zerdüş'tün öğretisi ve uygulamalarına dayanan dinsel sistemin adıdır. Mecûsilik de denir.

Kaynakça

- A Dictionary of Comparative Religion*, ed. S. G. F. Brandon, New York: Scribner, 1970.
- A Handbook of Living Religions*, ed. John R. Hinnels, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1985.
- A World Religions Reader*, ed. Ian S. Markham, Oxford: Blackwell Pub., 1997.
- Anuruddha, R.P., *An Introduction into Lamaism: The Mystical Buddhism of Tibet*, Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1975.
- Apte, Vaman Shivram, *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Bakhle, S. M., *Hinduism Nature and Development*, Patna: Sterling Publishers Private, 1991.
- Basak, Radhagovinda, "The Hindu Concept of the Natural World", *The Religion of Hindus*, ed. K.W. Morgan, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Basham, A. L., *The Wonder That Was India*, New Delhi: Rupa Co., 1992.
- Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi*, I-III, Ankara: TTK Basımevi, 1987.
- Bhagavad Gita, with Commentary of Sankaracharya*, trc. Swami Gambhirananda, Calcutta: y.y., 1991.
- Bhargava, P. L., *Fundamentals of Hinduism: A Rational Analysis*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982.

- Birunî, Ebu Reyhan, *Alberuni's India*, ed. Edward Sachau, New Delhi: S. Chand & Co., 1964.
- Budda, Hilmi Ömer, *Dinler Tarihi*, İstanbul: Vakit Gazete Matbaa Kütüphanesi, 1935.
- Burke, T. Patrick, *The Major Religions*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.
- Caillat, Colette, "Jainism", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York: The Macmillan Co., 1987, VII, 507-514.
- Chapple, Christopher Key, *Yoga and the Luminous: Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, New York: State University of New York Press, 2008.
- Chatterjee, Satischandra - Dhirendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta: University of Calcutta, 1984.
- Cole, W. Owen, *Six Religions in the Twentieth Century*, Great Britain: Hulton Educational Pub., 1984.
- Cole, W. Owen - Piara Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices (The Sikhs)*, New Delhi: Vikas Pub., 1978.
- Cooper, J. C., *Taoculuk Nedir? Eski Çin Bilgelik Öğretisine Giriş*, trc. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Omega Yay., 2003.
- Coward, Harold, Ronald Neufeldt, Eva K. Neumaier, *Readings in Eastern Religions*, ed. Wilfrid Laurier, Ontario: University Press, 2007.
- Dasgupta, S. N., *Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, I-V, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- "Dhamma-kakka-pravattana Sutta", *Buddhist Suttas*, trc. T. W. Rhys Davids, SBE serisi: XI. c., Delhi: Motilal Banarsidass, 1968, s. 146-155.
- "Dhaniyasutta", *The Dhammapada*, trc. F. Max Müller, SBE serisi: X. c., Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.
- Dhyansky, Yan Y., "The Indus Valley Origin of a Yoga Practice", *Artibus Asiae*, LXVIII/1-2 (1987), s. 89-108.
- Dowson, John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, New Delhi: Manu Publications, 1987.

- Dubois, Abbe J. A., *Hindu Manners Customs and Ceremonies*, New Delhi: Rupa Co., 1992.
- Dumoilin, Heinrich, "Ch'an", *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, I-XVI, New York: The Macmillan Co., 1987.
- Edgerton, Franklin, "Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture", *Traditional India*, ed. O. L. Chavarría-Aguilar, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964, s. 29-37.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, trc. Ali Berktay, I-III, İstanbul: Kabalcı Yay., 2003.
- Eliade, Mircea, *Yoga: Immortality and Freedom*, trc. Willard R. Trask, London: Arkana, 1989.
- Evans, Allan S., *What Man Believes: A Study of the World's Great Faiths*, Toronto: McGraw-Hill Ryerson, 1973.
- Farquar, J. N., *A Primer of Hinduism*, New Delhi: Bharatiya Book Cor., 1976.
- Feuerstein, G., *The Shambhala Encyclopedia of Yoga*, Boston: Shambhala Publications, 1997.
- Feuerstein, G., *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Arizona: Hohm Press, 2001.
- Fisher, Mary P. - Robert Luyster, *Living Religions*, New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2008.
- Gopalan, S., *Outlines of Jainism*, New Delhi: Wiley Eastern Private Ltd., 1973.
- Grewal, J. S., *The Sikhs of the Punjab*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Guenther, Herbert V., *Buddhist Philosophy: In Theory and Practice*, Great Britain: Penguin Books, 1971.
- Gupta, Mahendranath, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, trc. Swami Nikhilananda, Madras: y.y., 1985.
- Güç, Ahmet, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, İstanbul: Düşünce Yay., 2011.
- Gündüz, Şinasi, "Sih Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Ankara: DİB Yayınları, 2007, s. 373-381.
- Halbfass, Wilhelm, *Tradition and Reflection*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

- Hinduism Reconsidered*, ed. Günther D. Sontheimer - Hermann Kulke, New Delhi: Manohar Publications, 1991.
- Hopkins, E.W., *The Religions of India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1970.
- Hume, R. E., *Thirteen Principal Upanishads*, New Delhi: Oxford University Press, 1990.
- Humphreys, Christmas, *Buddhism*, Great Britain: Penguin Books, 1952.
- Hymns of the Atharva Veda: Together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries*, trc. Maurice Bloomfield, SBE series: XLII. c., Delhi: Motilal Banarsidass, 1964.
- Jacobi, Herman, "Jainism", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hasting, Edinburgh: T. & T. Clark, 1940, VII, 465-474.
- Jaina Sutras*, trc. Herman Jacobi, I-II, SBE series: XXII, XLV. c., Delhi: Banarsidass, 1968.
- Jordens, J.F.T., "Gandhi and Religious Pluralism", *Modern Responses to Religious Pluralism*, ed. Harold G. Coward, New York: State University of New York Press, 1987.
- Joshi, K.S., "On the Meaning of Yoga", *Philosophy East and West*, XV (1965), s. 53-64.
- Joshi, L. M., "Historical Survey", *Buddhism*, ed. K. L. Seshagiri Rao, Patiala: y.y., 1969.
- Kalsi, Sewa Singh, *Sikhism*, Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005.
- Kane, P. V., *History of Dharmasastra*, I-V, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 2007.
- Keith, Arthur Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I-II, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Keown, Damien, *Dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Konow, Sten - Poul Tuxen, *The Religions of India*, Copenhagen: G. E. C. Gad Publisher, 1949.
- Kulke, Hermann - Dietmar Rothermund, *A History of India*, Calcutta: Rupa Co., 1986.
- Küçük, Abdurrahman - Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yay., 2009.

- Ling, Trevor, *A History of Religion East and West*, London: Macmillan Press Ltd., 1974.
- McLeod, W. H., *Guru Nanak and the Sikh Religion*, New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- McLeod, W. H., *Historical Dictionary of Sikhism*, New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- McLeod, W. H., *The Evolution of the Sikh Community*, New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- McLeod, W. H., *Who is a Sikh?*, New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- Mohany, William K., "Hindu Dharma", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: The Macmillan Co., 1987, IV, 329-332.
- Müller, M., *The Vedas*, Calcutta: Susil Gupta (India) Limited, 1956.
- Nesbitt, Eleanor, *Sikhism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Neufeldt, R.W., "The Response of Ramakrishna Mission", *Modern Responses to Religious Pluralism*, ed. Harold G. Coward, New York: State University of New York Press, 1987.
- Pancheli, Nila, "Hinduism", *Comparative Religions: A Modern Textbook*, ed. Douglas Charing, Dorset: Blendford Press, 1982.
- Pande, G. C., *Buddhism*, Patiala: Punjabi University, 1969.
- Parrinder, Geoffrey, *Worship in the World's Religions*, London: Faber and Faber, 1961.
- Radhakrishnan, S., *Eastern Religions and Western Thought*, Delhi: Oxford University Press, 1975.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, I-II, New Delhi: Oxford University Press, 1999.
- Radhakrishnan, S., *Religion and Society*, London: y.y., 1948.
- Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, London: Gordon Fraser, 1978.
- Rambachan, Anantanand, "Swami Vivekananda: The Hindu Model for Interreligious Dialogue", *Hinduism Reconsidered*, ed. G.D. Sontheimer, New Delhi: Manohar Publications, 1991, s. 9-19.

- Rose, H. A., "Granth", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark, 1937, VI, 389-390.
- Sen, M. K., *Hinduism*, London: Penguin Book, 1978.
- Sharma, Arvind, "Ancient Hinduism as a Missionary Hinduism", *Numen*, XXXIX/2 (1992), s. 175-192.
- Sharma, Chandraraj, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Sidhu, G. S., *Sikh Religion and Hinduism*, London: Guru Nanak Charitable Trust, ts.
- Singh, B. N., *Dictionary of Indian Philosophical Concepts*, Varanasi: Asha Prakashan, 1988.
- Singh, Daljeet, *Essentials of Sikhism*, Amritsar: Singh Brothers Pub., 1994.
- Singh, Dharam Vir, *Hinduism*, Jaipur: Travel Wheels, 1991.
- Singh, Harbans, *The Message of Sikhism*, Delhi: Gurdwara Parbandhak Committee, 1968.
- Singh, Nikky - Guninder Kaur, *Sikhism*, New York: Chelsea House Pub., 2009.
- Singh, Nikky - Guninder Kaur, "The Myth of the Founder: The Janamsakhis and Sikh Tradition", *History of Religions*, XXXI/4, Sikh Studies (1992), s. 342.
- Singh, Trilochan, "Sikhism and Yoga: A Comparative Study in the Light of Guru Nanak's Encounter with the Yogis", *Perspectives on Guru Nanak: Seminar Papers*, ed. Harbans Singh, Patiala: Guru Gobind Singh Department of Religious Studies, 1975.
- Skorupski, Tadeusz, "Buddhist Dharma and Dharmas", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: The Macmillan Co., 1987, IV, 332-338.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, London: Fontana, 1971.
- Stcharbatsky, Theodore, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Stutley, Margaret, *Hinduism: The Eternal Law*, New Delhi: Harper-Collins, 1993.
- Suzuki, Beatrice L., *Mahayana Buddhism: A Brief Outline*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1959.

- Sümer, İbrahim, *Lotus'un İçindeki İnci: Lamaizmle Nirvanaya Yolculuk*, İstanbul: Kara Kutu Yay., 2003.
- Tatia, Nathmal, *Studies in Jaina Philosophy*, Banaras: Jain Cultural Research Society, 1951.
- Thakur, Shivesh Chandra, *Christian and Hindu Ethics*, London: Allen & Unwin, 1969.
- "The Buddha-carita of Aśvaghoṣa", *Buddhist Mahayana Texts*, trc. E. B. Cowell, ed. F. Max Müller, SBE serisi: XLIX. c., Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.
- The Complete Works of Swami Vivekananda*, I-VIII, Calcutta: Advaita Ashrama, 1964-71.
- The Dhammapada*, trc. F. Max Müller, SBE serisi: X. c., Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.
- The Fo-Sho-Hing-Tsen-King*, SBE serisi: XIX. c., Delhi: Motilal Banarsidass, 1965.
- The Hymns of Rgveda*, trc. Ralph T. H. Griffith, ed. J.L. Shastri, Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.
- The Laws of Manu*, trc. Wendy Doniger - Brian K. Smith, New Delhi: Penguin Books, 1991.
- The Questions of King Milinda*, trc. T. W. Rhys Davids, I-II, SBE serisi: XXXV-XXXVI. c., Delhi: Motilal Banarsidass, 1965.
- The Religion of the Hindus*, ed. Kenneth W. Morgan, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- The Upanishads*, trc. F. Max Müller, I-II, Delhi: Motilal Banarsidass, 1965.
- Tiwari, Kedar Nath, *Comparative Religion*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- Traditional India*, ed. O. L. Chavarria-Aguilar, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.
- Tripathi, B. N., *Indian View of Spiritual Bondage*, Varanasi: Aradhana Prakashan, 1987.
- Tzu, Lao, *Öğrettiler*, trc. İsmail Taşpınar, İstanbul: Kaknüs Yay., 2007.
- Vivekananda, S., *Chicago Addresses*, Calcutta: Advaita Ashrama Publication, 1992.

- Vivekananda, S., *Addresses on Vedanta Philosophy*, vol. II. *Bhakti Yoga*, London: y.y., 1896.
- Wallis, H.W., *The Cosmology of the Rigveda*, London: Williams and Norgate, 1887.
- Weigtman, M. Simon, "Hinduism", *A Handbook of Living Religions*, ed. John R. Hinnels, Harmondsworth/Middlesex: Penguin Books, 1985.
- White, David Gordon, "Transformations in the Art of Love: Kama-kala Practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions", *History of Religions*, XXXVIII/2 (1998), s. 180.
- Wilkins, W.J., *Hindu Mythology*, Bombay: Rupa & Co., 1986.
- Wong, Eva, *The Shambala Guide to Taoism*, New Delhi: Rupa and Co., 1997.
- Yaşayan Dünya Dinleri, ed. Şinasi Gündüz, Ankara: DİB Yay., 2007.
- Yitik, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh Madde Yayınları, 1996.
- Yogakanti, Swami, *Sanskrit Glossary of Yogic Terms*, Bihar: Yoga Publications Trust, 2007.
- Yogiji, Sri Singh Khalsa, *The Teaching of Yogi Bhajan: A Practical Demonstration of the Power of the Spoken Word*, New York: Hawthorn Book, 1977.
- Zaehner, R.C., *Hinduism*, London: Oxford University Press, 1966.

Dizin

- Abhidhamma Pitaka* 87, 93, 96
abhyasa 40, 41
Adhikâra 243
adhikârabheda 250
Adi Grand/Adi Grand Sahib 28,
161, 164, 167, 171, 173,
175-177
Aditi 26
Advaita hareketi 32
Advaita Vedanta 30, 247
ahimsa 135, 139, 148, 150, 153,
154, 156, 157, 233
Aitareya Aranyaka 36, 61
Aittereya Brahmana 60
Aitareya Upaniṣad 61
ajuni 177, 196
akali 177
Altın Tapınağı (Harmandir) 172
Amar Das 171, 172, 176
amitabha 111, 112, 129, 131
Amritsar 172, 183, 184, 195
Ananda 85
ana tanrıça kültleri 23
Anatman 105
Anavatapta gölü 83
anekântavâda 254
Angad 171, 176
Angalar 143, 144, 146
Anguttra-Niyaka 95
Apadâna 95
aparigraha 154, 233
apavarga 30
Aranyakalar 33, 60, 61
Arcun 172, 173, 176, 196
arhat 85, 127
Arya/Aryalar 22, 25, 26
Arya Samaj 72, 76
arti 193
asana 43
ashrama-dharma 48
Asoka 84, 86-88, 90, 92, 114, 122
astanga-yoga 45
Astasahasrikaprajnaparamita 97
asteya 150, 154, 233
Asvina 71
ataerkil 25, 189
Atalar Diyarı 68
Atharva 36, 265
Atharva Veda 38, 57
atman 31, 91, 125
Avalokisvara 135
Avalo-kiteşvera 111, 112
avatara 35, 129, 162, 163, 165,
182, 212, 252, 253
Avidyâ inancı 27
Aziz Asita 83

Aziz Valmiki 63

Bağımlı Varoluş Yasası 100, 125

bahudha 241

Banerjee 239

Beas 161

Benaras 69

Beş Ölçek Pirinç Yolu 221

Bhadrapada 71

Bhagavad Gita 39, 63, 64, 74, 162,
230, 234, 252, 257, 268, 269,
273

Bhagavata Purana 33, 36

bhajan 66, 74

Bhakti hareketi 13, 32, 34, 44, 75,
143, 162-165, 232, 246

bhakti-yoga 34, 44, 45, 64, 163,
191

Bhikhunivibhanga 93

Bihar 139, 140

Bîrûnî 29

Blyth, R.H. 133

bo/bodhi (aydınlanma) ağacı 11,
114, 119, 120, 122, 136

Bodh Gaya 69, 114, 115, 119, 122,
123, 131, 136

bodhisattva 96, 98, 131

Bodhisattva bk. Buda

Bose 239

brahmacârin 48

brahmacarya 154

Brahman 31, 241

brahmanik 91

Brahmanizm 65

Brahma Samaj 32, 35, 72, 76

brahmin 46

Brihadaranyaka 36

Briharanyaka 28

Buda 11, 81, 82-84, 86-88, 90-95,
98-102, 111, 112, 114-116,

118, 119, 122-125, 127-131,
134-136, 141, 240, 269-275

budalık 98, 127

Budda; dharma 81; ~ sasana 81;
~ vacana 81

Buddhavamsa 95

Budizm 11, 12, 14, 15, 27, 81,
82, 84-90, 92, 93, 96, 97,
99, 100, 104, 106, 111-115,
117, 119, 121-124, 126, 130,
133, 134, 139, 140, 148, 151,
152, 235, 238, 239, 241, 254,
258, 259, 269-273; ilk ~
dönemi 84

Burma 87, 89, 90

Büyük Bansın (Taiping) Yolu 220

Cariyapitaka 96

Carvaka 28, 151, 241

caturaşrama 60

Celum 161

Cenab 161

Chaitanya 73

Chakra 92, 94

Ch'an 130

Christmas Humprey 133

Chullavagga 94

chun tzu 208

Çakra 119

Çandogya 36

Çin 11, 12, 14, 15, 82, 89, 90,
97, 124, 130, 133, 136, 201,
203, 205, 207-213, 215,
216, 218, 220, 221, 223; ~
Budizmi 82, 124

Çiştî tarikatı 164

Dada 77

Dalai Lama 90, 134, 136

dalit 171

dana 168
Dasabhumisvara 98
Dasam Grand 175, 176
Değişiklikler Kitabı (Yi-King) 211
demon 261
Destanlar 65; ~ Dönemi 33
deva 174, 262
Devlet Han 168
Dhammapada 95, 105
Dhammasamgani 96
Dhaniye 273, 274, 275
Dharamsala 90, 136
dharana 43
dharma 21, 96, 119, 120, 127-129,
148, 228-236, 238, 239, 243,
254, 272
Dharmaguptaka 87
dharma-kaya 111, 129
Dharma-şastralar 64
Dhatukatha 96
dhyana 43, 130
Digha-Niyaka 94
dişil/feminen 74
Divali 71, 190
diyaspora 88
dosa 29
Dört Temel Hakikat 100
Dravid kültürü 26
Durga 24, 71, 171, 261

Ekber 13, 171, 172
Elâm 262
eril (erkek) tanrılar 26

fenomenler âlemi 28
Ferid 162, 164, 176

Gandavyuha 98
Ganj 12, 66, 83, 84, 139, 165, 169,
187
Garutman 51

Gautama 81, 82, 84, 129
Ge Chaofu 222
Gelugpa 134
Gita bk. *Bagavad Gita*
Gobind Singh 167, 174, 182, 184,
195
Gorakhnath 162, 170
göçebe-çoban kültürü 25
göğün oğlu 212
gök tapınağı 213
Göktanrı 133, 202, 207, 209
grhasthya 48
Guayin 131
gurdwara 35, 183, 184, 189
Guru Angad 171
Guru Nanak 35, 162, 167, 169,
170, 174, 175, 181, 184-186,
192-194
Guruluk 165
Güney Hindistan 34, 90

hakikat 28, 240, 241, 255, 257
Harappa 23
Harbhajan Singh 191
Hargobind 173, 190, 195
Har Krishan 174
Har Rai 173, 174
Hatha-yoga 45
haumai 178
Helen dünyası 81
Himalayalar 83, 161
Hinayana Budizmi 84
Hindu teslisi 73
Hinduizm 11, 14, 15, 27, 89, 91,
92, 99, 104, 129, 141, 151,
152, 162, 165, 169, 172, 196,
227, 228, 231-233, 237, 239-
244, 248, 250, 252-254, 256-
260, 262, 263
Hindukuş dağları 161

- Hint; ~düşüncesi 26; ~
 filozofları 72; ~Avrupa 25
- Hiranya-Garbha 51, 52
- Holi 71, 190
- Homeros 63
- Itivuttaka 95
- İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları*
 (Chun Chiu) 210
- İndra 50, 99, 260, 261, 263, 265
- İndus vadisi 37
- İpek yolu 12, 89
- İsâ 36
- ishnan 169
- ishtadevâta 253
- İskitler 88
- iyilikler diyarına (svarga) 27
- Jainizm 27
- Jap 177
- Japji 177, 184, 187
- Japonya 82, 89, 90, 118, 124, 130,
 205, 208, 215
- Jataka 95
- Jayanta 243
- Je Tsongkhapa 134
- jiva 140, 148, 149, 235; ~
 atomu 29
- jivanmukti 31, 170
- jnanamarga 91, 92, 242
- jnana-yoga 34, 44, 45, 64
- Jodo Shinshu mezhebi 90
- Ka 52
- Kabir 35, 162, 164, 165
- Kagyû 134
- Kaivalyapada 42
- Kali 24, 261
- Kalpa Sutralar* 33, 242
- kâma 49, 58, 270
- Kane 239
- Kanişka 84, 88
- Kanjur 97
- karma 27, 99, 104, 140, 149, 151,
 152, 179, 182, 191, 230, 231,
 232, 234, 269
- karmamarga 91, 246
- karma-tenâsûh 26
- karma-yoga 34, 44
- Karttika 71
- kast sistemi 46
- Kasyapa 85
- katenoteizm 51
- Katha 36
- Katha Upaniṣad* 39
- Kathavatthu 96
- Kaushitaki Brahmana* 36, 60
- Kaushitaki Aranyaka* 36, 61
- Kaushitaki Aranyaka* 61, 62
- Kelt kültürü 25
- Keşmir 12, 81, 88
- Khalsa 175, 182-184
- Khandaka 94
- Khuddaka-Niyaka* 95
- Khuddaka-Patha* 95
- Kızıl Kale 184
- kirtan 74, 168, 184, 185
- koan 132
- Konfüçyüs 201, 203, 205-213, 215
- Konfüçyüsçülük 14, 201, 212,
 213, 215
- Kore 89, 124, 130, 205, 208, 215
- kötüler diyarı (loka veya
 narakaloka) 27
- Krishna Janamashtami 70
- Krişna 36, 69, 70, 73, 74, 252,
 253, 273
- Krişnacılık 72
- Krişnalila 74
- kṣatriya 46, 141, 166, 273
- Kumarila 34, 72, 242, 243

kundalini 74, 187, 191
Kushinagar 122, 123
Kuşhanlar 88

Lalitavistara 99

lama 133

Lamaizm 97, 124, 133

langar 171, 188

Lankavatara 98

Laya-yoga 45

li 12, 85, 201, 209, 227

Lieh-tzi 217, 218

Ling Pao âyinleri 222

Ling Pao Ching 222

lobha 29

Lodi hânedanlığı 168

lotus çiçeği 112

Lumbini 122

Ma 24

Madhva 73

Madhyamika 97, 127

Magha 71

Mahabharata 33, 268

Mahabodhi 122

Mahadeva 86

Mahamaya 83

Maharişi Maheş Yogi 77

Mahasanghika 85, 86

mahasiddhi 170

Mahatma Gandhi 76, 253, 257

Mahavagga 94

Mahāvibhanga 93

Mahayana 12, 82, 84, 85, 88, 89,

90, 92, 97, 98, 99, 112, 115,

117, 118, 124-126, 129-131,

133, 134

Mahayana Budizmi 12, 82, 84,

88, 98, 130, 131

Mahayana Kanon 97

Mahayanist 97

mahayogi 73

Majjhima-Niyaka 94

Mandala 53

Mandukya 36

Manjusri 98, 131, 135

mantra 32, 119, 163, 191

Mantra-yoga 45

Manu Kanunnâmeleri 33

Mâra 268, 270-273, 275

Margasirsha 71

Marshall, J. 23

Maruti 50

Matsyendranath 162

Maurya Krallığı 88, 90

maya 27, 148, 162, 178, 180

meditasyon 23, 77, 98, 111-115,
117, 120-123, 131-134, 155,
156, 166, 168, 170, 171, 181,
182, 186, 191, 192, 197, 201

Mensiyus 208, 209, 211

Mezopotamya 262

Milarepa 90

Milinda 96, 106-110

Milindapanha 96, 106

Mimamsa 234, 244

Ming hânedanı 213, 222

mîr 173

Mohenjo-Daro 23, 24

mokşa 27, 99, 162, 231

monist 34, 228, 260

monoteist 260

Mundaka Upanişad 31, 36, 62

mutlak ruh 46

Müller, Max 50

Nagarjuna 90

Nagasena 97, 106-110

Nam Simran 185, 186

nama karana 68

Namdev 162, 164, 176

Nath Geleneği 162

- neem 24
 nefeslerin birliği 221
 neidan 220
 Nepal 82, 89, 122, 133, 136
 nibbana 30, 236
 Nichiren 90, 99, 124
 Niddesa 95
 nirguna 177
 nirvana 27, 99, 103, 106-110, 127, 128, 271, 272
 niyama 42
 Nyingma(pa) 134

 om 66
Om mani padme hum 120
 Orta Asya 81, 87, 88, 89
 orta yol 82, 90, 99

 Pali 84, 85, 87, 89, 92, 96, 97, 117, 126
 Pali dili 90
Pali Kanon 84, 92, 93, 126
 Pali metinleri 84, 89
 panchaklesa 40
 Pani 263
 Panini 39
 Paravairagya 41
 Parivara 94
 parya 47
 pashupati 23
 Pataliputra Konsili, I. ve II. 86, 87, 144
 Patisambhidamagga 95
 Patthanapakarana 96
 Pausa 71
 peepul 24
 Pencap 12, 81, 161, 162, 164, 172
 Petavatthu 95
 Phalguna 71
 piçaka 264
 Pîr 173

 Politeist 65
 Politeizm 196
 Pragapati 51
Prakirnalalar 146
 Prakrit dili 161
 prakriti/prakrit dili 28, 40, 143, 161
 pranayama 43
 prasada 41
 Pratimokşa 93
 pratyahara 43
 Pravattana 92, 94
 Proto-Şiva 23
 pudgala 29, 127, 148, 149, 152, 235
 Puggalapannatti 96
 puja 66, 112, 115, 116, 193, 195, 196
Puranalar 34, 145, 195, 252, 268
 Puranalar Dönemi 34
 purdah 188
 purusa 28, 187
 Purusa-sukta 54
 Purvalar 144

 Radhakrişna, S. 76, 239, 240
 Raghuvamsa 38
 Raja-yoga 45
 Rajgir/Rajagrha Konsili 84, 90
 Rama 70, 196, 268
 Ramakrişna 35, 245, 247-250, 257; ~ hareketi 76
 Ramananda 73, 165
 Ramanuja 34, 73, 165
 Ramayana 33, 268
 Ram Das 172, 176
 Ramlila 74
 Ram Mohan Roy 33, 257
 Ram Navami 69
 Ratri 26
 Ravana 63
 Ravi 161

- Ravidas 162, 164, 176
 reenkarnasyon 99, 104
 Revata 85
Rig Veda 28, 36, 183, 195, 196, 230, 238, 240, 252, 257, 262, 264
 rişi 50, 183
 riyâzet 82, 91, 100, 140-143, 145, 150, 153, 154, 158, 197, 220, 254, 273
 Rudra 72
 ruh göçü 29
 rupa-kaya 128, 129

 Saddharma-Pundarika 98
 sadhu 46
 saguna 163
 Sağlıklı, Mutlu ve Kutlu Teşkilât (Healthy, Happy and Holy Organization) 191
 Saivism 36
 Sakta/Sakti mezhebi 36
 sakti 23, 24, 74
 Sakti mezhebi/Saktizm 36, 72
 Sakya mezhebi 134
 Sakya Krallığı 82
 Sakyamuni 82
 Sama 36, 167
 samadhi 40, 43, 121, 165
 Samadhipada 42
 Samadhiraja 98
 Samantabhadra 131
Sama Veda 57
 Samhita 57
 Sâmi 262
 samkhya felsefesi 42
 samnyasa 179
 samsara 27, 91, 102, 106, 114, 119, 126, 140, 157, 162, 163, 179-181, 185, 194, 231
 Samyutta-Niyaka 95
 sanatana dharma 21, 231, 232, 238, 239, 240
 sangha 93, 112
 Sankhya 28
 sannyâsa 49
 sannyasin 49
 Sanskritçe 49, 89, 97, 113, 161, 167, 227-229, 240, 243
 Sant Hareketi 163
 Sarnath 90, 122, 123, 136; ~ vaazı 23, 90
 sarvam dukham 269
 Sarvastivada 87, 235
 sastra 41
 sat 163, 169, 177, 192
 sa-ta-na-ma 192
Satapatha Brahmana 36, 60
 Sati 197
 satya 150, 153, 233
 Schipper, K.M. 223
 sekiz dilimli yol 82, 102, 129
 Semavî Üstatlar Yolu 221, 222
 semitik 15, 27, 259, 261
 sesshin 131
 seva 169, 179
 Shang hânedanlığı 201, 202
 Shang-ti 202, 213
 Siddharta Gautama
 Sakyamuni 81-84
 Sih 161, 163-166, 170, 172, 173, 175-177, 182-189, 196
 Sihizm 15, 27, 35, 161-165, 167, 168, 170-175, 177, 178, 180-182, 184, 186, 187-189, 191, 195-197, 258, 259
Sih Kutsal Metinleri 175
 sikh 161
 simran 169, 182
 Siri Chand 168, 171
Smriti 63, 242
 soma 25, 57

- Soma 230, 263
 Son Darsana Dönemi 34
 Song hânedanı 222
 sradha 26, 151
 sramanik 91
 Sravana 70
 Sri Aurobindo 76
 Sri Lanka 87, 89, 93, 113, 124, 169
 Srongtsen Campo 134
 sruti 49, 59
 Sruti 242, 247
 Sthavira/Theravâda 86
 Sthaviravâdinler 85
 stupa 113
 sudra 46
 sukla 57
 Sultanpûr 168, 177, 192
 Sunga 88
 Sunga hânedanlığı 88
 Sung hânedanı 211, 212
 Sunyata 98
 sunyavada 90, 148
 sura 25, 262
 Surya 50
 Sutlej 161, 164
 Sutralar Dönemi 33
 Sutta-nipata 95
 Sutta Pitaka 84, 87, 93, 94
 Suttavibhanga 93
 Suvarnaprabhasa 99
 Suzuki, D.T. 133
 Svetasvatara 39
 Swadhyaya hareketi 76
 Swami 247, 248
 swastika 24
 syâdvâda 254
 Şah Cihan 174
 Şankara/Şankaraçarya 34, 72,
 241-244, 246
 Şeytan 259, 269
 Şiirler/Şarkılar Kitabı (Şi
 King) 210
 Şiva 24, 163, 257, 261
 Şivacılık 36, 72, 239
 Şiva-lingam tasvirleri 72
 Şri Lakşimi 73
 Taç Mahal 184
 Tagore, R. 76
 Tahkik 227
 Tahkik mâ li'l-Hind 29
 Taittiriya 36, 57, 60-62
 Taittiriya Aranyaka 36, 61
 Taittiriya Brahmana 36, 60
 Taittiriya-Samhita 57, 60
 Taittiriya Upanişad 62
 Talmud 56
 Tang hânedanı 222
 Tantralar 74
 tantrik yoga uygulamaları 164
 Tao 203, 215-219, 221, 222
 Taoizm 14, 130, 201, 207
 tapas 54
 Tarih Kitabı (Şu King) 210
 tathagatha-garbha 111
 Tathagata-garbha-sutra 99
 Teg Bahadur 173, 174, 176, 184,
 195
 Tenjur 97
 thangka 112
 Theragatha 95
 Theravâdinler 85
 Therigatha 95
 Tibet 89, 90, 92, 97, 112, 113, 120,
 124, 133-136, 163, 169
 Tibet'in Ölüler Kitabı 135
 Tien 202
 tirthankara 140-142, 144, 148-
 150, 153, 156-158
 Törenler Kitabı (Li King) 210
 Transandantal Meditasyon 77

- Tri-pitaka* 84, 93
 triratna 149, 153
 Tulsidas 63
 Tusita cenneti 83
 türban 188
- Udana 95
 Ugadi bayramı 69
 Uma 24
 Upali 85
 upanayana 68, 167, 234
Upaniṣad 30, 33, 44, 46, 49, 59-62,
 65, 151, 247, 266-269
 uposatha 93, 115, 117
- vairagya 40
 Vaisakhi/Baisakhi 190
 Vaisali 85, 90, 93, 141
 Vaishnath Athevale Shastri 77
 Vaisnavizm 36
 vaisya 46
 Vajrayana/Mantrayana 89
 Vallabhacharya 253
 vānaprastha 48
 Varuna 50, 230, 260
 Vassa 118
 vayu 56
 Veda metinleri 25, 167
Vedalar 27, 33, 38, 46, 49, 53, 55,
 56, 59, 63, 65, 67, 72, 73,
 140, 142, 151, 178, 195, 228,
 230, 232, 241-244, 246, 247,
 256, 260, 262, 265-269; ~
 Dönemi 33, 73
 Vedanta topluluğu 76
 Vibhanga 96
 Vibhutipada 42
 Vihara 111
- Vimanavatthu 95
Vinaya Pitaka 84, 87, 93, 147
 Vipassana 121
 Viraj 55
 Visisthâdvaita felsefesi 34
 Viṣṇu 24, 240, 252, 257, 268, 270
 Viṣṇuculuk 36, 72, 163, 239
 Vivekananda 35, 76
 Vrijiputrakas 85
- Visak festivali 118
- Watts, Alan 133
 Wu Di dönemi 220
 wu-wei 219
- Yajnavalkya 33
 Yajnavalkya Vagasaneya 57
 Yajur 36
 yama 42
 Yamaka 96
 Yang 203, 216, 218, 220, 222
 Yin 203, 216, 218, 220
 yoga 37, 185, 186, 187, 191, 194,
 197; ~ egzersizleri 32, 232
 Yogacara 97, 98
 yogacılık 72
 yoga-prajna 42
Yoga-sutra 42
 yogi 23, 167, 170, 186, 194
 yujir 38
 yüce kudret 29
- Zafernâme 177
 Zen Budizmi 82, 90, 124, 130-132
 Zerdüştilik 27
 Zhou hânedanlığı 202
 Zhu Xi 214

İSAM YAYINLARI

TEMEL KÜLTÜR DİZİSİ

1. Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*
2. Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş*
3. Casim Avcı (editör), *Son Peygamber Hz. Muhammed*
4. Murteza Bedir, *Sünnet*
5. Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*
6. İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*
7. Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*
8. İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*
9. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*
10. Turan Koç, *İslâm Estetiği*
11. Ekrem Demirli, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri*
12. Yaşar Aydın, *Fârâbî*
13. Selçuk Mülayim, *İslam Sanatı*
14. Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş*
15. Kasım Küçükakp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefî Temeller-*
16. İlyas Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları*
17. Halil İnalçık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları 1302-1481*
18. Feridun Emecen, *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları*
23. Selçuk Mülayim, *Sinan bin Abdülmennan*
24. Ulvi Murat Kılavuz - Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*
25. Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*
26. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd*
27. Ramazan Şeşen, *Eyyûbiler (1169-1260)*
28. Ömer Faruk Akün, *Divan Edebiyatı*
29. Mehmet Özdemir, *Endülüs*
30. Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*
31. Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*
32. Nahide Bozkurt, *Abbasiler*

Oysa Hint ve Çin dinlerine özgü pek çok mistik görüş ve uygulama, hem tasavvufi uygulamalar hem de günümüzdeki yeni dinî hareketlerin en önemli kaynakları arasında yer alır. Özellikle 1950 sonrasında Batıda ortaya çıkan ve yılların bazı akımların son yıllarda ülkemizde de taraftar bulmaya başladığı bilinmektedir. Bu zaman hiçbir din veya tarikatla ilgili olmadıklarını, sadece deneysel araştırmalara ve çağdaş yöntemlere dayandıklarını iddia eden bu akımların temel amacı ve uygulamalarının doğru anlaşılabilmesi için ait oldukları dinlerin bilinmesi ihtiyacı doğuyor. Ülkemizdeki çalışma böyle bir ihtiyacı karşılamak amacıyla yapılmıştır.

ç. İslamizm, Budizm, Konfüçyüsçük, Hinduizm, Taoizm, Jainizm



7 86054 829163

9 7 8 6 0 5 4 8 2 9 1 6 3