

Dr. Ali İhsan YİTİK

Hint Kökenli Dinlerde
KARMA İNANCININ
TENASÜH İNANCIYLA İLİŞKİSİ



Ruh ve Madde Yayınları



Bu Kitabın Yayın Hakkı
İnsanlığı Birleştiren Bilgiyi Yayma (BİLYAY) Vakfı'nın
bir kuruluşu olan
Ruh ve Madde Yayıncılık ve Sağlık Hizmetleri A.Ş.'ne aittir.
Ruh ve Madde Yayıncılık ve Sağlık Hizmetleri A.Ş.'nden
Yazılı İzin Alınmadan Hiçbir Alıntı Yapılamaz ©
İstanbul, Ekim 1996
ISBN 975-8007-16-5

- **Kapak Düzeni ve Baskı**
Meta Basım Yayım Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
(0 212) 281 62 00 - 268 37 28 - 269 07 34
- **Yayın**
Ruh ve Madde Yayıncılık ve Sağlık Hizmetleri A.Ş.
Hasnun Galip Sok. Pembe Çıkma No: 4, D: 6
80060 Beyoğlu / İSTANBUL
Tel: (0 212) 243 18 14 Fax: (0 212) 252 07 18

SUNUŞ

Karma ve tenasüh inancını yanlışlardan ve keyfi anlayış ve yorumlardan kısmen olsun kurtarmak ve konuyu dedikodu malzemesi olmaktan çıkarmak amacıyla, özellikle tenasühün REENKARNASYON olmadığını, tenasühü incelemiş bir bilenin ifadeleriyle anlatabilmek amacıyla Ali İhsan YİTİK'in bu çalışmasını yayınlamayı doğru bulduk.

Yazar bütün objektifliği ve bilimsellik gayreti ile, hemen hemen ilk kez ülkemizde bu konuyu işleme liyakatini göstermiştir. Kendisini tebrik eder, başarılarının devamını dileriz.

Ergün ARIKDAL

BİLYAY Vakfı
Ruh ve Madde Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
GİRİŞ	13
A- Kaynaklar ve Araştırmalar	13
B- Hint Kökenli Dinlerin Ortaya Çıkışı	17
C- Hint Kökenli Dinlerin Ortak İnançları	34
KARMA ve TENASÜHÜN MAHİYETİ ve BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ	40
A- Karmanın Anlamı ve Mahiyeti	40
1- Kavram Olarak Karma	40
2- Fiil Olarak Karma	44
3- İnanç Olarak Karma	51
B- Tenasühün Anlamı ve Mahiyeti	68
1- Tenasüh İnancının Anlamı ve Değerlendirilmesi	68
2- Tenasüh İnancının Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Gelişimi	74
3- Tenasüh İnancının Dayandığı Temel Varsayımlar	81
C- Karma ve Tenasüh İnançlarının Birbiriyle İlişkisi	86
HİNDUİZMDE KARMA-TENASÜH İNANCI	89
A- Hindu Kutsal Literatüründe Karma-Tenasüh İnancı	89
1- Upanişadlara Göre Karma-Tenasüh İnancı	89
2- Ramayana ve Mahabharata Destanlarında Karma-Tenasüh İnancı	96
3- Dharmasâstralarda Karma-Tenasüh İnancı	104
B- Hindu Düşünce Sistemlerinde Karma-Tenasüh İnancı	114
C- Sihizmde Karma-Tenasüh İnancı	120

BUDİZMDE KARMA-TENASÜH İNANCI	123
A- Budizmin Kozmoloji ve Ahiret Anlayışı	123
1- Kozmoloji Anlayışı	123
2- Ahiret Anlayışı	128
B- Budist Karma-Tenasüh İnancının Anlamı ve Mahiyeti	132
1- Budizme Göre Karma ve Oluşumu	132
2- Karmanın Tasnifi	135
3- Budizmde Karma-Sonuç İlişkisi	140
4- Budizmde Karma-Yeniden Doğum İlişkisi	144
5- Budizmde Karma-Nirvana İlişkisi	148
CAYNİZMDE KARMA-TENASÜH İNANCI	153
A- Caynizmde Karma-Tenasüh İnancına Giriş	153
1- Caynist Kozmoloji Anlayışı	153
2- Caynist Ontoloji Anlayışı	156
B- Caynizmde Karma Anlayışı	160
C- Caynizmde Tenasüh	170
KARŞILAŞTIRMA	176
A- Hint Kökenli Dinlerde Karma-Tenasüh İnancı	176
B- Karma-Tenasüh İnancının İslâm Dini Açısından	
Durumu ve Bazı İslâm İnançlarıyla Mukayesesi	180
1- Bazı İslâm Mezheplerinde Tenasüh Anlayışı	181
2- İslâmın Ahiret Anlayışı ve Karma-Tenasüh İnancı	185
3- İslâmdaki Kaza-Kader Anlayışı ve	
Karma-Tenasüh İnancı	195
SONUÇ	198
BİBLİYOGRAFYA	204
BU KONUDA YARARLANABİLECEĞİNİZ	
DİĞER YAYINLARIMIZ	219

ÖNSÖZ

Karma inancı, bütün Hint kökenli dinlerin ortak inançlarından biridir ve bu dinlerin her biri için merkezî öneme sahiptir. Kelime anlamı itibarıyla, Sanskritçe *kri* (yapmak, etmek) kökünden türeyen bir isim olan **karma** kavramı **bedenî, kavî ve zihnî her türlü fiil, amel, iş** anlamına gelir. Terim veya inanç olarak ise karma, *iradî yolla icra edilen böyle fiillerin, gözle görülebilen somut sonuçlarının yanı sıra, zorunlu olarak ahlâkî nitelikleriyle doğru orantılı, gözle görülemez, metafizik sonuçlar ortaya çıkarmasını* ifade eder. Buna göre, yapılan her iradî işin sonucunda ortaya çıkan potansiyel mahiyetteki bu etkiler, hemen veya belli bir süre sonra eylem hâline dönüşür ve kendilerinin nedeni olan fiillerin cezası veya mükâfatı olarak ortaya çıkarlar. Semere olarak bilfiil ortaya çıkmadıkça, bu karmik birikimlerin yok olmaları söz konusu değildir. Potansiyel mahiyetteki karmik etkilerin bu özelliği, Hintliler tarafından bir borca karşılık verilen **senede** benzetilir. Nasıl ki, karşılığında alınan mal veya para harcansa, yok olsa bile **senedin** değeri borç ödeninceye kadar devam ederse, potansiyel enerji hâlindeki birikimler de bilfiil ortaya çıkıp semerelerini vermedikçe yok olmazlar.

Üstelik, karmik birikimlerin semerelerini vermeleri sadece içinde yaşadığımız hayatla da sınırlı değildir. Onlar, ölümden sonra da enerji ve varlıklarını muhafaza ederek, nitelik ve nicelikleri bakımından yeni varoluşları tayin ve tespit eder. Şu anda içinde yaşadığımız şartlar ve bu varo-

luş sürecinde yaşayacağımız ömür, karma kanununun bir gereği olarak, önceki hayatlarımızda işlenilen amellerin karmik birikimleriyle belirlendiği gibi, gelecekteki varoluşlarımızla ilgili ayrıntılar da bu hayatta işleyeceğimiz amellerin sonuçlarına göre belirlenecektir.

Böylece karma inancı, Radhakrishna'nın da haklı olarak işaret ettiği gibi, insanı hem geçmişe, hem de geleceğe bağlayan bir bağıdır. Dolayısıyla o böylece, Hint kökenli dinlerin diğer bir ortak inancı **samsara** (ruh göçü, tenasüh) anlayışını da ihtiva etmektedir. Karma inancının genellikle **karma-tenasüh inancı** şeklinde tek bir inanç veya anlayış olarak ele alınıp değerlendirilmesi de onun samsara inancıyla olan bu yakın ilişkisine dayanır.

Nitekim söz konusu inanç bu şekliyle Hintliler tarafından âlemdeki mevcut adaletsizlik ve eşitsizliklere getirilen makul bir izah tarzı olarak öne sürülür. Zaten âlemde böyle eşitsizlik ve farklılıkların mevcudiyeti de onun varlığının ve gerçekliğinin apaçık delilidir.

Karma inancının tenasüh inancıyla olan bu yakın ilişkisinin yanı sıra, onun, Hint kökenli dinlerin diğer iki ortak inancı **maya** ve **nirvana** ile de çok yakın bir münasebet içerisinde olduğu görülür. Zira söz konusu bu iki inançtan **maya**, bilhassa kötü fiiller ve onların faili kayıtlayıcı nitelikteki karmik birikimlerinin ortaya çıkmasının temel nedeni kabul edilen inançtır. Bundan dolayı **maya**, **karmayı** meydana getiren temel unsurdur denilebilir. Diğer taraftan **nirvana/mokşa** ise, insanların, bütün karmik birikimlerin kayıtlama ve tesirlerinden tamamen kurtularak mutlak aydınlanmaya kavuşmasını ifade eden bir inançtır. Bütün bunlar göz önüne alındığında, karma inancının Hint kökenli dinlerde arz ettiği merkezî önemin mahiyeti ve anlamı sanırım daha iyi anlaşılabilir.

M.Ö. 6. veya 7. asırdan beri Hint dinî hayatında önemli bir yeri olan karma-tenasüh inancının İslâm dünya-

sına girişi, İslâmın doğuş ve gelişme asrı olarak nitelendirilebilecek M.S. 7. asrın sonlarına kadar uzanır. Bununla birlikte söz konusu inancın tarih içerisinde İslâm dünyası üzerindeki tesiri yok denecek kadar azdır. İslâma nispet edilen, fakat ana Müslüman kitle tarafından sapık mezhepler (fırak-ı dalle) olarak nitelendirilen bazı topluluklar bir yana bırakılacak olursa, Müslümanların bu doktrinlere hiç itibar etmedikleri bile söylenebilir.

Buna rağmen özellikle son zamanlarda, Hint kökenli bu inançların gerek televizyon programlarında gerekse yazılı basında daha fazla yer almaya başladığı dikkati çekmektedir. Tabiatıyla bu durum birçok kişiyi etkilemektedir, nitekim bir kısım Müslümanların bile, tıpkı Hint kökenli dinlere mensup kimseler gibi karma-tenasühü dinî bir inanç olarak görmelerinin ötesinde, önceden birçok hayatlar yaşadığını ileri sürenlerine rastlanmakta; diğer bazıların da bu kabil inançları Kur'an'a dayandırma gayreti içerisinde oldukları görülmektedir. Öyle görünüyor ki, çağımızın iletişim alanındaki başdöndürücü gelişmelerine paralel olarak, bu tür yabancı inanç ve düşüncelerin insanımız üzerindeki tesiri günden güne artacaktır.

İşte bizim bu çalışmamızın hedefi, aslında Hint kökenli dinler için bir inanç konusu olan, ancak her geçen gün biraz daha artan bir şekilde Türk insanının hayatına giren karma-tenasüh inancını ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemektir. Böyle bir çalışma, mümkün olduğu ölçüde tarafsız kalınarak ve bilhassa söz konusu dinlerin kutsal metinlerine dayanarak yapılmaya gayret gösterilmiştir.

"Hint Kökenli Dinlerde Karma-Tenasüh İnancı" başlığını taşıyan bu araştırma, "Giriş" kısmının dışında beş bölüme ayrılmıştır. Giriş bölümünde, araştırma yapılan alanın okuyucuya tanıtılması hedeflenmiştir. Bu nedenle, Hint kökenli dinlerin ortaya çıkışı ve genel özellikleri kısaca verildikten sonra, bütün bu dinlerin ortak özelliklerine

temas edilmiştir. *Karma ve Tenasühün Mahiyeti ve Birbiriyle İlişkisi* adlı bölümde, araştırma konumuz olan karma ve tenasüh inançlarının genel özellikleri ve birbiriyle olan münasebeti üzerinde durulmuştur. Bunu takip eden diğer üç bölümde ise, sırasıyla, karma-tenasüh inancının Hinduizm, Budizm ve Caynizm dinlerindeki yeri ve önemi belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak Sihizm de burada sözü geçen diğer dinler gibi aynı bölgede ortaya çıkan ve zamanla ayrı bir hüviyet kazanan bir dinî sistem olmasına rağmen, onun için ayrı bir bölüm açılmamıştır. Bu dinî sistemdeki karma-tenasüh anlayışı, büyük ölçüde Ramânuja ekolünün görüşlerinden etkilendiği göz önüne alınarak, *Hinduizmde Karma-Tenasüh İnancı* başlıklı bölümde incelenmiştir.

Karşılaştırma bölümünde ise, ilk olarak, Hint kökenli dinlerin Karma-Tenasüh anlayışları arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulmuş, daha sonra de Hint karma-tenasüh inancının ilgili İslâm inançlarıyla olan benzerlik ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise Hint karma-tenasüh inancı ile ilgili bazı problemlere temas edilerek çalışma tamamlanmıştır.

Çalışmalarım esnasında kıymetli mesailerini ayırarak bana yol gösteren merhum hocam Prof. Dr. Günay TÜMER'e; gerek tez konusunun seçiminde, gerekse dil ve kaynak problemlerinin halledilmesi için yurt dışına çıkmamda yakın ilgi ve desteklerini gördüğüm çok değerli hocalarım Prof. Dr. E. Ruhi FİGLALI ve Prof. Dr. Mehmet AYDIN'a; Sanskritçe ile ilgili problemleri çözmede ve ihtiyaç duyduğum kaynakları temin etmede yardımlarını esirgemeyen kıymetli Prof. Dr. İnci MACUN'a; son olarak, çalışmamız süresince hiçbir yardımını esirgemeyen Dr. O. Seyfi YÜCETÜRK ve diğer arkadaşlarıma teşekkür ederim.

İzmir 1992

Ali İhsan YİTİK

GİRİŞ

A- KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

Araştırma konumuz "*Hint Kökenli Dinlerde Karma-Tenasüh İnancı*" olduğu için, Hint dinlerine ait bütün kutsal metinler tabii olarak temel kaynaklarımızı teşkil etmektedir. Ancak çoğu Sanskritçe olarak kaleme alınmış, irili ufaklı yüzlerce kitaptan oluşan bu kutsal metinler koleksiyondan **Rig-Veda İlâhileri**, temel **Upanişadlar**, **Manu Kanunnamesi**, **Ramayana** ve **Mahabharata** destanları, **Milindapañha**, **Jaina Sutraları** ve **Sri Guru Grant Sahib** konumuz açısından özellikle zikredilmeye değer mahiyettedir.¹ Bunların dışındaki diğer kutsal metinlere de araştırmamız boyunca zaman zaman müracaat edilmişse de, yukarıda zikrettiğimiz kutsal metinler karma-tenasüh konusunda vazgeçilemez nitelikte temel kaynaklar olarak dikkati çekmektedir.

Bilindiği gibi **Rig-Veda Samhita** Hinduizmin en önemli kutsal metinlerinden birisi olmanın ötesinde, aynı zamanda Hint kültürünün ilk yazılı eseri olma özelliğini de taşımaktadır. Bundan dolayı o, gerek karma-tenasüh inancının, gerekse onunla ilgili diğer inançların Upanişadlar öncesi Hint dinî düşüncesindeki yerini ve durumunu belirleme açısından son derece önemli bir kaynaktır.

1- Biz, büyük çoğunluğu Sanskritçe olmak üzere, Pali, Prakiti ve Pencâbi gibi çok çeşitli dillerde yazılmış olan kutsal metinlerin İngilizce çevirilerini kullanmak zorunda kaldık. (Bu metinlerin İngilizce çevirilerinin baskı tarihi, baskı yeri ve benzeri bilgiler Bibliyografya'da verilmiştir.) Ancak araştırmamız açısından büyük önem arz eden bazı ibare ve kavramları uzmanlarıyla tartışarak mümkün olduğu ölçüde doğru anlamaya gayret gösterdik.

Öte yandan temel Upaniṣadlar arasında yer alan ve Hint dinî düşüncesinin Upaniṣadlar dönemi olarak bilinen ikinci devresinde kompoze edildikleri kabul edilen **Katha**, **Briharanyaka**, **Chandogya**, **Mundaka** ve **İsa Upaniṣadlar** ise, araştırma konumuzun ilk olarak açık seçik ifade edildiği kutsal metinlerdir. Her ne kadar zikredilen bu kutsal metinlerde ifadesini bulan karma-tenasüh inancı, daha sonraki dönemlerde **Manu Kanunnamesi** veya Caynist literatürdeki kadar ayrıntılı değilse bile, bu inancın Hint dinî düşüncesinde yer aldığı ilk kutsal metinler olmaları itibarıyla araştırmamız açısından ayrı bir önem taşırlar.

Ramayana ve **Mahabharata** destanları ise, kompoze edildikleri dönemin halk inançları ve dinî inançların halk üzerindeki tezahürlerini yansıtan eserler olarak dikkati çeker. Dolayısıyla Hint kökenli dinlerin her biri için inanç konusu olarak kabul edilen karma-tenasüh inancının tarih içerisinde toplum üzerindeki etkilerini ve onun toplum hayatında arz ettiği önemi tespit edebilmek bu destanlar olmaksızın neredeyse imkânsızdır.

Aynı şekilde **Manu Kanunnamesi**, araştırma konumuzun **Dharmasastralardaki** şeklinin ortaya konulması ve böylece onun Hindu hukukundaki yerinin belirlenebilmesi açısından zikredilmeye değer bir başka kutsal metindir. **Dharmasastralar** adıyla tanınan kutsal literatürü meydana getiren diğer bazı sutralarda da konuyla ilgili ayrıntılı ifadelerle rastlamak mümkün olmakla beraber, **Manu Kanunnamesi** hemen hemen diğer bütün sutralara kaynaklık etmesi itibarıyla bizim açımızdan ayrı bir öneme sahiptir.

Hinduizmdeki karma-tenasüh inancını belirlerken istifade ettiğimiz bu kutsal kaynakların yanı sıra, **Milindapanha**, Budizmdeki karma-tenasüh inancı ve onunla ilgili problemleri çözmede; **Jaina Sutralar** da -özellikle **Uttarâdhyayana** bölümü- Caynist karma-tenasüh inancının

mahiyetini belirlemede; **Sri Guru Grant Sahib** ise, Sihizmdeki söz konusu inancı ortaya koymada faydalandığımız diğer kutsal metinler olmuştur.

Hint dinî düşüncesinin önemli özelliklerinden biri olan karma-tenasüh inancı, Hintli ve Avrupalı birçok araştırmacının da ilgi duyduğu konulardan biridir. Onun hakkında kaleme alınmış bütün araştırma ve incelemeler burada sayılamayacak kadar çoktur. Bununla birlikte, çalışmamız süresince kendilerinden çok istifade ettiğimiz bazı araştırma ve incelemeler ise şunlardır:

1- **Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions**, Ed. Wendy Doniger O'Flaherty, Delhi, 1984. 25-27 Mart, 1977 ve 26-29 Ocak 1978 yıllarında Amerika'da yapılan iki ayrı Karmavâda konferansına sunulan tebliğlerden on ikisini ihtiva eden bu eser, araştırmamızın her safhasında yararlandığımız önemli bir çalışmadır.

2- **Indian Philosophy (The Concept of Karma)**, Kewal Krishna Anand, Delhi, 1982. Kendisi Hindu dinine mensup bir akademisyen olan Anand bu araştırmasında, karma-tenasüh anlayışının Hint dinî düşüncesindeki yerini belirlemeye ve ortaya çıkardığı problemleri çözmeye gayret göstermiştir. Dolayısıyla bu eser, hem konuyla ilgili problemleri hem de bu problemlere Hindular tarafından getirilen çözüm önerilerini öğrenmemizde yararlı olmuş; bize yol göstermiştir.

3- **Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy**, Paul Yevtic, Londra, 1927. Yaklaşık 70 yıl önce bir doktora çalışması olarak meydana getirilen bu eser, bilhassa karma -tenasüh inancının Hint dinî düşüncesinde gösterdiği gelişme seyrini tespit ederken, oldukça faydalandığımız bir araştırma olarak dikkati çeker.

4- **Theory of Karma in Indian Thought**, Koshelya Walli, Varanasi, 1977. Yukarıda zikrettiğimiz K.K. Anand

ve eseri gibi, Koshelya Walli'nin bu çalışması da, araştırma konumuzla doğrudan ilgilidir. Ayrıca bir Hindu akademisyen tarafından yapılmış bir inceleme olduğundan bizim için ayrı bir önem taşımaktadır.

5- **Law of Karma as Perceived by M. Gandhi, Sri Aurobindho, S. Vivekanand, S. Radhakrishnan, Nirmala Jha**, Yeni Delhi, 1985. Hint düşüncesinde dört ayrı geleneğin temsilcileri durumundaki çağdaş dört düşünürün karma-tenasüh inancı konusundaki görüşlerini ele alıp değerlendiren bu araştırma, konumuzun, Upanişadlardan bugüne geçirdiği değişiklikleri tespit edebilmemiz açısından oldukça yararlıdır.

6- **Development in Early Buddhist Concept of Karma/Kamma**, Paul James McDermott, Yeni Delhi, 1984. Hinayana Budizmindeki karma-tenasüh anlayışını ele alıp tartışan bu değerli çalışma, bizim de aynı konuyu ele alırken karşılaştığımız çeşitli problemlerin çözümünde kendisinden epeyce yararlandığımız bir eser olmuştur.

7- **The Doctrine of Karman in Jaina Philosophy**, Helmut von Glasenapp, (Almancadan İngilizceye çeviren G.Barry Gifford) Bombay, 1942. Başlığından da kolayca anlaşılabileceği gibi, bu eser Caynizmdeki karma-tenasüh anlayışı ve onunla ilgili diğer inançları incelemektedir. Çalışmamızda Caynist karma-tenasüh inancını araştırırken her bakımdan istifade ettiğimiz araştırmalardan biri olmuştur. Zaten 1930 yıllarında yapılan bu çalışma, o tarihten sonra aynı konuyla, hatta Caynizmle ilgili bütün araştırmalarda mutlaka başvurulacak klâsik bir eser hüviyeti kazanmıştır.

Araştırma konumuzla doğrudan alakalı bu araştırmaların yanı sıra Nathmal Tatia'nın **Studies in Jaina Philosophy**² isimli çalışması, Harbans Singh'in **The Message of Sikhism**³, Arthur L. Herman'ın **The Problem of**

Evil and Indian Thought⁴ ve B.N. Tripathi'nin **Indian View of Spiritual Bondage**⁵ isimli eserleri çalışmamızda kendilerinden oldukça faydalandığımız araştırmalar arasında yer almıştır.

B - HİNT KÖKENLİ DİNLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Hint veya Hindistan, Asya'nın güneyinde, tabanı kuzeydeki Himalaya sıradağları olan ve güneye doğru uzanan, üçgen şeklindeki geniş yarımada verili bir isimdir. Mısır ve Mezopotamya bölgeleri gibi dünyanın en eski yerleşim merkezlerinden biri olan bu yarımada, coğrafi konumu nedeniyle Mısır ve Mezopotamya'ya göre daha az yabancı istilasına maruz kalmıştır. Bölgenin kuzeyinde bir baştan bir başa uzanan Himalaya sıradağları, onu dünyanın diğer bölgelerinden ayıran tabii bir engeldir. Nitekim tarih içerisinde bölgenin dışarıyla münasebeti ve bölgeye yabancı orduların girişi, büyük oranda, ancak bu dağ silsilesinde yer alan Hayber, Bolan, Kavak ve Bamyan geçitleri sayesinde mümkün olmuştur.⁶ Dolayısıyla dünyadaki diğer klâsik kültürlerden önemli farklılıklar gösteren Hint kültür ve medeniyetinin gelişmesi ve uzunca süre orijinalliğini muhafaza etmesinde bölgenin bu coğrafi özelliğinin önemli katkısı olduğunu söylemek mümkündür.

Biz bu çalışmamızda, Hint kökenli dinler ifadesiyle bu bölgede doğan, gelişen Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihiizmi kastediyoruz. Şüphesiz, tarih boyunca Hint yarımadasındaki dinî sistemler sadece bunlarla sınırlı değildir. Bunların yanı sıra, Âjîvika inancı gibi yine Hindis-

4- Arthur L. Herman, **The Problem of Evil and Indian Thought**, Delhi, 1976

5- Banhist Narain Tripathi, **Indian View of Spiritual Bondage**, Varanasi, 1987

6- Y.Hikmet Bayur, **Hindistan Tarihi (I-III)**, Ankara, 1987, I/2

2- Nathmal Tatia, **Studies in Jaina Philosophy**, Varanasi, 1951

3- Harbans Singh, **The Message of Sikhism**, Delhi, 1968

tan'da ortaya çıkan ancak bugün ne mensubu olan ne de kutsal metinleri bize kadar ulaşan Hint menşeli dinî sistemler olduğu gibi, dünyanın başka bölgelerinde ortaya çıkmış ve zamanla bu bölgede de yayılmış İslâm, Hristiyanlık, Parsilik gibi dinler de vardır. Ancak biz çalışmamızda, sadece bu bölgede ortaya çıkan, dolayısıyla önemli benzerlikler gösteren ve günümüzde hâlâ varlıklarını sürdüren dinî sistemleri ele aldık.

Bu dinî sistemler arasında tarih itibarıyla en köklü geleneğe sahip olan din şüphesiz Hinduizmdir. Kendi mensupları tarafından "Sanatana Dharma" (ezelî-ebedî şeriat) veya sadece "Dharma" olarak anılan⁷ bu dinî sistemin, aynı bölgede ortaya çıkan diğer dinî sistemlerle münasebeti, bazı araştırmacılar tarafından Yahudiliğin Hristiyanlık ve İslâm gibi diğer semitik dinlerle ilişkisine benzetilir.⁸ Bu benzetmenin nedeni, söz konusu bu iki dinî geleneğin, günümüz dünyasının en eski dinî sistemleri olmalarının ötesinde, her ikisinin de etnik kökenli millî dinler olmaları ve misyonerliğe yer vermemeleridir.

Bununla birlikte Hinduizmi Yahudilik ve diğer dinlerden ayıran en önemli özellik, onun, belli bir **kurucusu** ve **amentüsünün** bulunmayışındır. K.M. Sen'in ifadesiyle o, büyük bir mimar tarafından belirli bir zamanda özenle inşa edilmiş bir yapı, sistem değil, tedricen gelişen ve zamanla bir orman hâline gelen bir ağaç gibidir.⁹

Başlangıç tarihini tam olarak tespit etme imkânı bulunmamakla birlikte Hinduizmin bilinen tarihi, yaklaşık otuz beş asırdan daha uzun bir zaman dilimini kapsar.

Mevcut kaynaklara göre, en geç M.Ö. 2 bin yılın ortalarında Doğu Avrupa steplerinden gelen Arîler önce kuzey-batı Hindistan'ı, daha sonra da bütün Kuzey Hindistan'ı istila eder. Onların Hint yarımadasını yavaş yavaş istila ettikleri bu dönem, aynı zamanda iki ayrı kültürün birbiriyle karşılaştığı ve kaynaştığı bir devredir. Hinduizm, işte bu dönemde Arî dinî inanç ve gelenekleri ile yerli Dravidyen inanç ve geleneklerinin birbiriyle karışımı sonucu ortaya çıkan yeni dinî sistemin adıdır.¹⁰ Bununla beraber, ilk dönemlerle ilgili yazılı kaynak ve belgelerin yokluğundan ötürü, Hinduizmin ihtiva ettiği unsurlardan hangisinin yerli Hint kültürüne ait, hangisinin de Arî katkısı olduğunu tespit etmek, en azından bugün için mümkün değildir. Belki 1921 yılından bu yana **Mohenje-daro** ve **Harappa** höyüklerinde yapılan kazılarda ortaya çıkarılan Arîler öncesi Indus Vadisi medeniyetine ait hiyerogliflerin çözülmesiyle, bu konuda kesin şeyler söyleme imkânı doğabilir. Fakat bugün bu konuda söylenecek her şey bir varsayım veya tahminin ötesinde bir anlam taşımayacaktır.¹¹

Hinduizmin o günden bugüne gösterdiği gelişme seyrini, Klâsik Hinduizm, Ortaçağ Hinduizmi ve Modern Hinduizm olmak üzere üç ana bölümde inceleyebiliriz.¹² Klâsik Hinduizm dönemi, dinin teşekkülünden M.S. 9. asırdaki Advaita hareketinin ortaya çıkışına kadar olan devreyi kapsar. Bu dönemin en önemli özelliği, söz konu-

10- Ekrem Sarıçioğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İst., 1988, s.135

11- S.N.Dasgupta, *History of Indian Philosophy* (I-V), Delhi, 1975, I/10 v.d.

12- Kaynaklarda Hinduizmin gelişme devreleri konusunda çeşitli tasniflere rastlamak mümkündür. Ancak biz Hinduizmin gelişme seyrini genel özellikleri itibarıyla daha iyi yansıttığını düşünüp Vedizm, Brahmanizm ve Hinduizm konusundaki tartışmaları da bir yana bırakarak D.S. Sharma'nın tasnifini tercih ettik. Bkz., D.C.Sharma, "The Nature and History of Hinduism", *The Religion of Hindus*, Ed. Kenneth Morgan, Delhi, 1987, s.27-28. Ayrıca krş. S. Radhakrishnan- C.A.Moore, "History of Indian Thought", *Traditional India*, Ed. O.L. Chavarría- Agulíar, New Jersey, 1964, s. 39-43; Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, London, 1971, s. 82

7- S.E.Bose, *A Catechism of Hindu Dharma*, Yeni Delhi, 1978, s.1

8- Radhakrishnan, *Indian Religions*, Delhi, 1982, s.73; H.Singh-L.M. Moni, *An Introduction to Indian Religions*, Patiala, 1973, s.13

9- A.L.Basham, "Hinduism", *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Ed.R.C.Zaehner, İngiltere, 1977, s.217

9- K.M. Sen, *Hinduism*, Londra, 1978, s.14-15

su din içerisinde meydana gelen değişme ve gelişmelerin başka bir dinin tesiriyle değil, tamamen kendi içerisinde ortaya çıkmasıdır. Ortaçağ Hinduizmi adını verdiğimiz ikinci dönem ise, Bhakti hareketinin¹³ hızla yayıldığı; söz konusu dinin İslâm ile karşılaştığı ve buna bağlı olarak din içerisinde ortaya çıkan gelişmeler ve değişmelerin büyük ölçüde ondan etkilendiği bir devre olarak dikkati çeker. Modern Hinduizm ise, dindeki değişikliklerin, 19. yüzyılda ortaya çıkan Râm Mohan Roy'un Brahma Samaj hareketindeki gibi, daha ziyade Hristiyanlık tesiriyle meydana geldiği dönemdir. Bu devre 1830 yıllarından günümüze kadar olan dönemi içine alır.

Söz konusu bu ana devreleri biraz daha yakından ele aldığımızda, Klâsik Hinduizm döneminin kendi içerisinde şu beş alt devreye ayrıldığını görürüz:

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). Bu dönem, Hinduizm içerisinde kurban törenlerinin giderek büyük önem kazanmaya başladığı ve zamanla karmaşık hâle geldiği bir devredir. O, aynı zamanda kurban törenlerinin el kitabı niteliğindeki Kalpa Sutraların kompoze edildiği bir dönem olarak da dikkati çeker. Ayrıca ilk olarak Hinduizm içerisinde birer reform hareketi şeklinde ortaya çıkan Mahavira ve Buda hareketlerinin müstakil birer din hüviyeti kazanmaları da yine bu döneme rastlamaktadır.

3- Destanlar Dönemi (M.Ö. 200- M.S. 300). Bu dönem

13- Bhakti; kelime olarak "kendini adanma veya kendini verme" anlamına gelir. Terim olarak, 10. asırda ilk olarak güney Hindistan'da ortaya çıkan ve zamanla bütün Hint alt kıtasında yayılan dinî hareketin adıdır. Onun temel karakteristiği, fert için nihai kurtuluşun, ancak ihlâs ve sevgi ile yapılacak ibadet sayesinde mümkün olduğunu savunmasıdır. Geniş bilgi için bkz., B.N. Tripathi, *Indian View of Spiritual Bondage*, Varanasi, 1987, s. 292-294; *A Dictionary of Comparative Religion* (DCR), Ed. S.G.F. Brandon, New York, 1970, s.138

de tıpkı Vedalar dönemi gibi, Ramayana ve Mahabharata destanları, Yacnavalkya ve Manu Kanunnameleri ve Bhagavad Purana gibi Hinduizm açısından büyük öneme sahip kutsal literatürün teşekkül ve kompoze edildiği, dolaşısıyla Hinduizmin bugün mevcut bütün inançlarının tamamlandığı bir devre olarak dikkati çeker. Aynı dönemin diğer bir özelliği ise, Hinduizmin din adamlarının tekelden kurtulup, halka mal olmasıdır, denilebilir. Teknik bir ifadeyle, bu devre, söz konusu dindeki Brahmanizm devresinin sona erdiği ve dinin gerçek anlamda Hinduların dinî hâline geldiği bir dönemdir.¹⁴

4- Puranalar Dönemi (M.S. 300- 750). Bu dönemin bilhassa ilk iki asrı, Hinduizmin yayılması açısından altın çağlar olarak kabul edilir. Çünkü Hinduizm bu dönemde, bütün Hint yarımadasında hâkim duruma gelmiştir. O, yine aynı dönem içerisinde halka mal olma ve sistemleşme sürecini de devam ettirmiştir. Ayrıca Puranalar adıyla anılan kutsal literatür ve Hint felsefî sistemlerinin klâsik metinlerinin tamamlanması da bu dönemde meydana gelen diğer önemli gelişmeler arasında sayılabilir.

5- Son Darsana Dönemi (M.S. 750-1000). İki büyük Hint filozofu Kumarila ve Şankara'nın Advaita sistemini tesis ettikleri bir devredir. Başka bir deyişle, bu dönem, monizmin Hinduizm içerisinde bütün dinî sisteme hâkim olduğu bir dönem olarak da karakterize edilebilir.

Ortaçağ Hinduizmi adını verdiğimiz, 10. asırdan 17. asra kadar süren, dinin ikinci ana devresinde ise, iki önemli gelişme dikkatimizi çeker. Bunlardan birincisi, güney Hindistan'da ortaya çıkan bhakti düşüncesinin, karma-yoga ve jnana-yoganın yanında üçüncü bir kurtuluş yolu olarak bütün Hindistan'a yayılmasıdır. Ferdin ancak "kendini muhabbetle Tanrı'ya vermesi, adaması"¹⁵ sayesinde kurtu-

14- Bkz., D.S. Sharma, a.g.m., s.34

15- DCR, s. 138; N. Smart, *The World's Religions*, Cambridge, 1989, s.85

luşa ulaşabileceğini savunan Bhakti düşüncesi, ilk olarak Ramanuja (ö.1137) tarafından ortaya atılan Visisthâdvaita düşüncesinde yer almış ve zaman içerisinde bütün Hint yarımadasına yayılmıştır. Ramanuja, Sankara'dan (ö.820) farklı olarak, Tanrı sevgisini, O'na ulaşmada bilgiden daha üstün tutmuş; ve Tanrı'ya muhabbetle teslimiyetin nihai kurtuluş için en kısa yol olduğunu savunmuştur.¹⁶

Aynı dönemde ortaya çıkan diğer önemli gelişme ise, Kabir (M.S.1440- 1518) ve Guru Nanak (M.S.1469-1538) tarafından 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında ortaya atılan ve zamanla ayrı bir din hüviyeti kazanan Sih hareketidir. Bu hareket, bilhassa başlangıcı itibarıyla Hinduizm ile İslâmı uzlaştırmayı hedefleyen sinkretistik bir harekettir. Bu nedenle, söz konusu harekette her iki din-den de unsurların yan yana bulundukları göze çarpar. Meselâ, gurdwaralarda hiçbir put, resim veya heykelin yer almaması ve açık seçik bir monoteizmi savunarak Hindu avatar doktrinini reddetmelerinde şüphesiz İslâmın etkisi büyüktür. Bunun yanı sıra Hinduizmdeki karma ve tenasüh anlayışı gibi bir kısım doktrinleri aynen kabul ettikleri görülür.¹⁷

Modern Hinduizm döneminde de aynı şekilde zikredilmeye değer iki gelişme vardır. Bunlardan birincisi, 1830 yıllarında Ram Mohan Roy'un önderliğinde başlayan, Hinduizmi politeistik inanç ve uygulamalardan kurtararak onu aslı formuna yeniden döndürmeyi amaçlayan Brahmo Samaj hareketidir. İkinci gelişme ise, Ramakrishna (1834-1886) tarafından başlatılan mistik harekettir.¹⁸

Bu kısa tarihten de anlaşılacağı gibi, bugün yakla-

şık 600 milyon mensubuyla dünyanın büyük dinleri arasında yer alan Hinduizm, aynı zamanda dünyanın en eski dinî geleneklerinden birisidir. Bu geniş tarihi süreçte, söz konusu din içerisinde çok değişik mezhepler, hatta dinler ortaya çıkmıştır. Sadece bugün yaşayan Hinduizmin üç temel mezhebinden Vaisnava mezhebinin (Vişnuistler) 20, Saiva mezhebinin (Şivaistler) 10, Sakta/ Sakti mezhebinin 5 ve bunların dışında da irili ufaklı yaklaşık 15 mezhebin daha bulunduğu gözönüne alınacak olursa, Hinduizmdeki çeşitliliğin boyutları daha iyi anlaşılabilir.¹⁹ Bu çeşitlilik ve farklılığın yanı sıra bütün bu mezhepleri Hinduizm çatısı altında toplamamıza imkân veren ortak özellikler de mevcuttur. Bu müşterek unsurlar genel olarak dört grupta toplanabilir:

1- Ortak Kutsal Metinler: Bütün Hindu mezhepleri Veda ilâhileri başta olmak üzere, Chandogya, Katha, İsa, Mandukya, Brihadaranyaka, Mundaka gibi temel Upanişadları, Kaushitaki, Taittiriya ve Satapatha Brahmana'yı, Brihadaranyaka, Taittiriya, Aitteraya ve Kausitaki Aranyaka'yı, Mahabharata ve Ramayana destanları ve Bhagavata Purana'nın kutsiyetini kabul etmektedir.²⁰

2- Ortak Olarak İbadet Edilen ve Hürmet Gösterilen Tanrılar: Her ne kadar yukarıda zikredilen ortak kutsal metinlerde bahsi geçen bütün tanrılara Hindular tarafından hürmet ve saygı gösterilmekte ise de, değişik nedenlerle bunlardan bazıları diğerlerinden ön plâna çıkmıştır. Meselâ, Vaisnava mezhebinde Vişnu, Saiva mezhebi için Şiva, Sakti mezhebi için Durga ve Krishna'nın yüce tanrı olarak görülmeleri böyledir. Ancak Hinduizmde tanrı inancı söz konusu olduğunda Rig-Veda'nın şu ifadesinin daima göz önünde tutulması gerekir: *Aslında hakikat birdir,*

16- D.S. Sharma, a.g.m., s. 39-40

17- N.Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Londra-Glasgow, 1971, s.179

18- N.Smart, *The Religious Exp. of Mankind*, s.181-182

19- D.S.Sharma, a.g.m., s. 6

20- D.S.Sharma, a.g.m., s. 7-9

ancak azizler ondan değişik isimlerle bahsetmişlerdir.²¹ Bu nedenle denilebilir ki, her ne kadar pratikte farklı isimlerdeki tanrılara ibadet ediliyorsa da, aslında bütün Hinduların ibadet ettiği Tanrı birdir, hatta aynı tanrıdır.

3- Ortak Ahlâkî ve Manevî İdealler: Bunlar; a-Zihnin ve kalbin manevî olarak temizlenmesi, b-İbadet ve oruç ile nefsin kontrol altına alınması, c-Az ile yetinme, d-Fani ve geçici olanla yetinmeyip, bunların ardındaki gerçeği, hakikati öğrenme isteği ve sevgisi, e-Hiçbir canlıyı öldürmeme, yaralamamadır (ahimsa).

4- Diğer Ortak İnançlar: Bunları da, a-Âlemin oluşumu ve yapı ile ilgili inançlar, b-Toplumsal organizasyonla ilgili inançlar, c-Bireyin ruhî gelişimiyle ilgili inançlar, d-Hayatın gayesiyle ilgili inançlar, e-Karma ve yeniden doğuş inancı olmak üzere beş ana grupta ele alabiliriz.

a- Âlemle İlgili İnançlar: Upanişadlara göre, âlemin gelişme seyri, madde ile başlar; ve sırasıyla hayat, şuurluluk, akıl ve yetkinlik basamaklarıyla devam eder. Bu sürecin bir ucunda, hemen hemen hiç ruhî veçhesi bulunmayan saf madde, diğer ucunda ise, maddî yönü neredeyse hiç olmayan saf ruh bulunur. Bu iki uç arasında da kısmen madde, kısmen de ruh olmak üzere iki temel unsurdan oluşan varlıklar sıralanır. Bu varlıklar da kendi aralarında cansız nesneler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde kategorilere ayrılır. Ayrıca onların Mutlak Ruha 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 derece-

si daha fazladır. İşte bu varlık anlayışı bütün Hinduları birleştiren müşterek inançlardan biridir.²²

Bunun yanı sıra âlemin Brahma'dan sudur ederek oluştuğu bütün Hindu dini mensuplarını birleştiren bir diğer inançtır. Başlangıçta sadece Brahma vardı; O'nun dışındaki her şey O'ndan sudur ederek varlık sahasına çıkmıştır. Ancak bu oluşumun ne zaman ve niçin meydana geldiği belli değildir. Çünkü o ezelidir, dolayısıyla zaman sürecinin dışındadır.²³

b - Bütün Hindu mezheplerini birleştiren sosyal organizasyonla ilgili inanç ise, günümüzde Hinduizmin en belirgin karakteristiği hâline gelen **kast anlayışıdır**. Buna göre, toplum brahmanlar (din adamları), ksatriyalar (yöneticiler ve askerler), vaisyalar (tüccar, esnaf ve çiftçiler) ve sudralar (hizmetçiler) sınıfı olmak üzere dört kategoriye ayrılır. Bunların dışında, başta mensup olduğu kastın kurallarını çiğnemek olmak üzere değişik nedenlerle kast dışına itilmiş ve bugün sayıları yüz milyonlara varan "paryalar" (dokunulmazlar) sınıfı da mevcuttur.

Böyle bir anlayışın kaynağı meselesine gelince; onun, Hindistan'ın etnik yapısından kaynaklanan bir zaruret olduğu ve Arilerin bu bölgeyi istilasından sonra ortaya çıkan basit "toplumsal işbölümü" anlayışından kaynaklandığı şeklinde değişik görüşler²⁴ ileri sürülmekle birlikte, Hindu-lara göre kast yapısı dinî bir inançtır ve Rig-Veda'ya dayanır. Bu inanca göre, kastlar tanrı Brahma'nın insan şeklinde tasavvur edilen vücudunun çeşitli kısımlarından yaratıl-

22- D.S.Sharma, a.g.m., s.15

23-Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Rig-veda, I, 164, 20; X, 90, 121, 129; Mundaka Up. I. 7; Brh. Up. I.4; H. Jacobi, "Cosmogony and Cosmology (Indian)", Encyc. of Rel. and Ethics (ERE), IV/156-161

24- Kast sisteminin menşei konusunda bkz., J.Eggeling, Satapatha Brahmana (I), SBE; 12, s.VII v.d.; Max Weber, The Religion of India, New York, 1968, s.55-133; P.L.Bhargava, Fundamentals of Hinduism, s. 88-93; K.M.Sen, Hinduism, Londra, 1978, s.25-31; D.S.Sharma, a.g.m., s.16-17

21- The Hymns of Rig-Veda (Rig-veda), ing. çev. Ralph T.G. Griffith, Delhi, 1973, I, s.169

mıştır.²⁵ Buna göre, brahmanlar Brahma'nın ağzından, kşatriyalar kollarından, vaisyalar midelerinden, sudralar da ayaklarından yaratılmışlardır. Muhtemelen bu menşe farklılığından dolayıdır ki, gerek psikoloji gerekse yapı itibarıyla insanlar farklı işleri yapmaya mütemayildir. Bundan dolayı herkesin her şeyden önce, kendi kastının gereklerini yerine getirmesi gerekir.

Bu sistem içerisinde, ferdin şu andaki hayatında çalışarak kastını değiştirmesi mümkün değildir. Daha üst kastlardan birine mensup olarak yeniden dünyaya gelmek ise, ancak şu anda içinde yaşadığımız kastın gereklerinin eksiksiz yerine getirilmesine bağlı olarak ölümden sonra gerçekleşebilir.²⁶

c - Hinduları birleştirici nitelikteki bir başka inanç da, ideal bir insan hayatının dört devreye ayrılması anlamına gelen **Ashrama-dharma** inancıdır. Buna göre, ferdin ruhî tekâmülünün sürekli ve düzenli olabilmesi, ömrünün şu dört safhaya bölünmesine bağlıdır:

ca - **Brahmacarin** (öğrencilik dönemi): Genellikle 10-25 yaşları arasında, kişinin evini terk ederek bir brahmin-den kutsal metinleri okuyarak dinini öğrendiği ve hayata hazırlandığı dönemdir. Bu ferdin kendini tamamıyla öğrenmeye adanmış bir devre olarak karakterize edilebilir. O bu dönemde dinî emirleri öğrenmekle yükümlüdür, bunların icrasından sorumlu değildir.

cb - **Grhasthya** (evlilik dönemi): Ferdin birinci safhada öğrendiği bilgileri uygulamaya koymakla yükümlü olduğu ikinci devredir. Ayrıca o, ferdin içinde yaşadığı topluma ve ülkesine karşı sorumluluklarını yerine getirmek durumunda olduğu tek devre olarak da dikkati çeker.

cc - **Vânaprastha** (ibadet ve oruç): Kişinin evini ve ailesini terk ederek, mümkün olduğu kadar beşerî hayatın problemlerinden uzak bir şekilde ormanda veya bir ashramda tefekkür ve zikretme temrinlerine başladığı dönemdir.

lesini terk ederek, mümkün olduğu kadar beşerî hayatın problemlerinden uzak bir şekilde ormanda veya bir ashramda tefekkür ve zikretme temrinlerine başladığı dönemdir.

cd - **Sannyâsa** (gezgincilik ve dilencilik dönemi): Kişinin ailesiyle bütün bağlarını kopararak, kendini tamamen din yoluna adanmış son devredir. Kişi bu dönemde sadece dilenerek topladığı yiyecek ve giyeceklerle hayatını devam ettirmek zorundadır. Böyle bir hayat sürdüren kimselere **sannyasin** denir.²⁷

d- Dördüncü ortak inanç, hayatın dört temel gayesi olarak **dharma, artha, kama** ve **mokşanın** kabul edilmesidir. Bunları da kısaca açıklamak gerekirse, dharma, dinî ve ahlâkî kurallarla benimsenen bir hayat sürdürmeyi; artha, ferdin en azından kendine ve ailesine yetecek kadar mal-mülk sahibi olmasını; kama, cinsel arzu ve isteklerini meşru olarak yerine getirmesini; mokşa ise, onun yukarıdaki amaçları bir yana bırakarak, samsara çarkından kurtulup, mutlak kurtuluşa ulaşmayı gaye edinmesi ve buna ulaşması anlamına gelir.²⁸

5 - Bütün Hindularca benimsenen son inanç ise, **karma ve tenasüh inancıdır**. Bu da, kısaca ferdin bu hayatındaki yapıp etmelerine bağlı olarak, ölümden sonra yine bu dünyada yeniden bedenleşmesi anlamına gelir. Bu yeniden bedenleşmelerin insan formunda meydana gelmeleri mümkün olduğu gibi, bitki, hayvan veya geçici bir süre de olsa cansız varlık formunda olmaları da mümkündür. Bu ortak inanç, ilerideki sayfalarda ayrıntılı şekilde ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır.

27- İnsan hayatındaki basamaklarla ilgili bu bilgiler şu kaynaklardan özetlenmiştir: D.S.Sharma, a.g.m., s.19-21; K.N. Tiwari, *Comparative Religion*, Delhi, 1990, s. 32-33

28- Ayrıntılı bilgi için bkz. B.N.Tripathi, *Indian View of Spiritual Bondage*, s. 64; D.S. Sharma, a.g.m., s. 21-22

25- *Rig-veda*, X, 90, 12; G.Tümer-A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1988, s.65

26- Bkz. Max Weber, *The Religion of India*, s.121

"Hint kökenli dinler" kategorisinde yer alan diğer iki din, Caynizm ve Budizmin ortaya çıkışına gelince; bu dinî sistemlerin her ikisi de, M.Ö. 6. asrın sonları ile 7. asrın başlarında, ilk olarak Hinduizm içerisinde birer reform hareketi şeklinde ortaya çıkmış ve zamanla ayrı birer din hüviyeti kazanmıştır. Bize göre, söz konusu bu iki hareketin ortaya çıkışında, geleneksel Hindu dini içerisindeki şu iki hareketin önemli rolü olduğu görülür: Birincisi, Hindu dinî âyin ve törenlerinin, bilhassa Asvamedha ve Agnihotra gibi kurban törenlerinin, başlangıçtaki "sade ve herkes tarafından kolaylıkla icra edilebilir" özelliğini kaybederek, akıl almaz derecede karmaşık ve sadece brahmanlar tarafından icra edilebilir hâle gelmesidir. Diğer bir ifadeyle, dinî törenler önceden olduğu gibi, "Tanrı'nın lütfuna ulaşmak veya onun gazabından emin olmak" gayesi için yapılan birer araç olmaktan çıkmış, kendileri bizatihi gaye hâline gelmiştir. Netice itibarıyla bu durum, dini, geniş halk kitlelerinin benimsediği bir sistem olmaktan çıkarmış, ve onun tam anlamıyla brahmanların tekeline girmesine yol açmıştır. Artık böyle bir sistem içerisinde bir dindarın içinden geldiği şekilde Tanrıya yalvarıp yakarak kurtuluş dilemesi, onun adına kurban kesmesi veya hediyeler sunması imkânsız hâle gelmiştir. Bütün dinî ibadetleri insanlar adına icra etme yetkisi ancak brahmanlara aittir.²⁹

Üstelik onların tekeli sadece dinî ibadetlerle de sınırlı kalmamıştır. Öyle ki yine aynı dönemde, kutsal metinlerin klâsik dili olan Sanskritçenin halk tarafından öğrenilmesi ve konuşulmasının yasaklandığını görüyoruz.³⁰

İkinci neden ise, böyle bir din anlayışına bağlı olarak gelişen kast anlayışıdır. Biraz önce de işaret ettiğimiz gibi,

29-Bool Chand, *Lord Mahavira*, Varanasi, 1987, s. 2-3; S.Radhakrishnan, *Indian Religions*, Delhi, 1985, s. 27

30-Bkz., Abidin İtil, *Sanskrit Kılavuzu*, Ankara, s. 5

her ne kadar bu sistemin temelleri Rig-Veda'ya kadar uzanıyorsa da, onun sosyal hayatta tam olarak uygulanmaya başlaması yine bu döneme rastlamaktadır.³¹

İşte böyle bir çevrede dünyaya gelen Mahavira (M.Ö. 599-527) ve Buda (M.Ö. 563-481), her ikisi de Hindu geleneklerine göre yetişmiş ve kşatriya kastına mensup kimse-lerdi. Yine her ikisinin de çocukluk dönemleri refah ve mutluluk içerisinde geçmişti. Dinî törenlerin giderek mekanikleştiğini ve dindar insanların brahmanların hegemonyası altında ezildiğini gören bu iki prens, birbirinden habersiz ve farklı zamanlarda, yeniden ilk ve saf Hinduizme dönmek ve böylece bütün insanlığı acı ve ıstıraptan kurtararak mutluluğa kavuşturmak gayesiyle yola çıkmıştır.³²

Bu iki liderden birisi olan Mahavira'nın sistemleştirdiği ve bugün için sadece Hindistan'da iki milyon civarında mensubu bulunan Caynizm, ibadet ve oruç hayatına aşırı önem veren bir dindir. Bu dinin gayesi, insanı, Tanrı veya tanrıların yardım ve inayetini beklemeden katı ibadet ve oruç hayatı yaşatarak, içinde bulunduğu acı ve ıstırap çemberinden kurtarmaktır. Diğer bir ifadeyle, kişiyi, hareketin kurucusu Parsva, sistemleştiricisi Mahavira ve diğer Tirt-hankaralar (köprüyü geçenler) gibi, "samsara" okyanusunu geçerek kevalajnana veya jivanmukti denilen kutsal sahile ulaştırmaktır. Zaten dinin isminin kaynağı "jain" veya "cina" terimleri "muzaffer, fatih" anlamına gelir ki, burada kazanılan zafer dışarıdaki bir düşmana karşı değil, nefsin ar-

31-J.Eggeling, *Satapatha Brahmana* (I)'ya yazdığı Önsöz'den, SBE: 12, s.XII-XIII; B. Chand, *Lord Mahavira*, s. 3; E.R.Pike, *Encyc. of Rel. and Religions*, London, 1951, s. 84; Brandon, *DCR*, s.176

32- Görüldüğü gibi gerek ortaya çıktıkları dönemin şartları, gerekse din adamlarının bu dönemdeki tutumları itibarıyla Mahavira ve Buda'nın ortaya çıkışı ile, Hristiyanlıkta XVI. yüzyılda M. Luther'in başlattığı reform hareketi arasında önemli benzerlikler vardır. Bkz., D.S. Sharma, a.g.m., s.32; G.Tümer- A.Küçük, *Dinler Tarihi*, s.71

zu ve isteklerine karşı kazanılan bir zaferdir. Bütün Tirt-hankaralar bu konuda başarı sağlamış oldukları için "cay-nalar" olarak isimlendirilmektedir.³³

Önerdiği katı ibadet ve oruç hayatıyla dikkati çeken bu sistemin ikinci önemli karakteristiği de "ahimsa" anlayışıdır. Caynizm için ahimsa, tek hücreli canlıdan insana varıncaya kadar hiçbir canlıyı öldürmeme, yaralamama, hat-ta incitmeme anlamına gelir. Bilhassa Caynist rahipler bu kuralı ihlâl etmemek için, nefes alıp verirken veya yürür-ken en küçük böceğin ölümüne meydan vermemeye endişe-siyle ağızlarından sürekli bir örtüyü, ellerinden de süpür-geyi eksik etmezler. Ayrıca bütün Caynistlerin çiftçilik, ka-saplık ve alkol alım satımı gibi başka canlıların zarar gör-mesine yol açacak mesleklerde çalışmaları yasaklanmıştır.

Tarih içerisinde bu dinî sistem, M.Ö. 3. asırda Digam-bara (hava giyinen) ve Svetambara (beyaz giyinen) olmak üzere iki mezhebe ayrılmıştır. Ancak bu bölünmenin teorik temellere dayanmaktan ziyade, öngörülen reçeteyi uygula-ma aşamasında elbise giyip giymeme tartışmasından orta-ya çıktığı kabul edilir. Bununla birlikte, 15. yüzyılda Sve-tambara mezhebi içerisinde ortaya çıkan Stahanakavasi ekolü ise, muhtemelen İslâmın etkisiyle, ibadet anında her-hangi bir heykel veya put üzerine tefekkür edilmesine kar-şı çıkmıştır. Bu nedenle o, Caynizm içerisinde teorik ve pratik görüş ayrılıklarından ortaya çıkan ilk ve tek mezhep olarak görülebilir.

Buda tarafından kurulan diğer dinî sistem ise, bilindi-ği gibi, kurucusuna nispetle Budizm adıyla anılır. Budizm, hemen hemen aynı dönemde sistemleştirilen Caynizmin aksine, kısa zamanda Hint Yarımadası dışına çıkmış ve ev-rensel bir din hâline gelmiştir. Günümüzde o, Çin, Tay-

33- B.Chand, a.g.e., s.46-47; H.Singh-L.M. Joshi, a.g.e., s.77

land, Birmanya, Kore, Moğolistan ve Sri Lanka başta ol-mak üzere bütün doğu ve güneydoğu Asya'nın hâkim dini durumundadır. Bunun yanı sıra Avrupa ve Amerika kıta-larında da azımsanmayacak sayıda Budist vardır. Ayrıca Budizm, bugün dünyada en hızlı yayılan dinlerin başında gelir.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Hinduizmdeki katı kast anlayışına, mekanikleşen dinî törenlere ve Brahmanla-rın dindarlar üzerindeki giderek artan baskısına bir reaksi-yon olarak ortaya çıkan Buda, Tanrı, ahiret, kozmoloji, on-toloji gibi metafizik konulara hiç temas etmemiştir. O, in-sanların böyle problemler yerine, "dört temel hakikat" adı-nı verdiği gerçekler üzerinde düşünmelerini telkin etmiş-tir.³⁴ Bilindiği gibi bu dört temel hakikat, a) ıstırabın varlı-ğı, b) onun bir kaynağının bulunduğu, c) bu ıstırabın gide-rilerek iç huzurun elde edilmesinin imkânı, d) ıstırapları giderme yolunun ne olduğudur.

Buda bu hakikatlerden ilk üçünün varlığını idrak et-tikten sonra, dördüncünün, yani ıstırabı dindirmenin çare-sinin ne olduğunu araştırmaya koyulur. Bu aşamada, sıra-

34- Kaynaklarda, Buda'nın şu sorulara olumlu veya olumsuz bir cevap vermek-ten ısrarla kaçındığı zikredilmektedir:

- a- Âlem ve nefis ezeli-ebedî midir?
- b- Yoksa ezeli-ebedî değil midir?
- c- Hem "ezeli-ebedî" hem de "ezeli-ebedî değil" midirler?
- d- Ne "ezeli-ebedî" ne de "ezeli-ebedî değil" midirler?
- e- Âlem ve nefis sonlu mudur?
- f- Yoksa onlar sonsuz mudur?
- g- Hem sonlu hem sonsuz mudur?
- h- Ne sonlu ne de sonsuz mudur?
- ı- Tathâgata (nirvanaya kavuşmuş kimse) ölümden sonra yaşamaya devam e-der mi?
- j- Yoksa devam etmez mi?
- k- Hem devam eder hem de etmez mi?
- l- Ne devam eder ne de devam etmez mi?
- m- Canlılık veren prensip bedenle aynı mıdır?
- n- Yoksa ondan farklı mıdır?

Bkz. Randolph Kloetzli, *Buddhist Cosmology*, Delhi, 1988, s. 1-2; L. de la Vallee Poussin, "Agnosticism" (Buddhist)", *ERE*, 1/220-225

siyla iki aşırılık adını verdiği, her türlü maddî imkâna sahip bulunduğu saray hayatı ile katı bir nefis kontrolü ve çile hayatı yaşadktan sonra, kendisinin **orta yol** adını verdiği nihaî kurtuluş yolunu keşfeder. Bu yol, a) **doğru söz**, b) **doğru davranış**, c) **doğru geçim**, d) **doğru muhakeme**, e) **doğru murakabe**, f) **doğru anlayış**, g) **doğru düşünce**, h) **doğru niyet** basamaklarından oluşur.

Buda, nirvanaya ulaşmasından ölümüne kadar geçen yaklaşık kırk beş yıllık zaman içerisinde keşfettiği bu hakikatleri diğer insanlara anlatarak, onları acı ve ıstırap çemberinden kurtarmaya çalışmıştır. Onun ölümünden sonra bu tebliğ görevinin, öğrencileri tarafından günümüze kadar başarı ile yerine getirildiği de bir gerçektir.³⁵

Son olarak, "Hint kökenli dinler" grubunda ele alınan ve 16. yüzyılda Guru Nanak (M.S.1469-1538) tarafından sistemleştirilen dördüncü dinî gelenek, **Sihizm** temas etmek istiyoruz. Yine Hinduizm içerisinde ortaya çıkan bu yeni dinî sistemin temelinde de başlıca iki önemli olayın etkili olduğunu düşünüyoruz. Bunlardan birincisi, İslâmın bilhassa Hindistan'ın kuzeybatı bölgelerinde yayılması ve bunun sonucunda ortaya çıkan İslâm ve Hinduizmi uzlaştırma gayretleridir. Bu açıdan bakıldığında Sihizm, bilhassa başlangıcı itibarıyla uzlaştırmacı bir hareket olarak görülebilir. Nanak, Hinduizmin örf, âdet ve kültürünü tasfiye etmek, politeizmi, putçuluğu ve kast sistemini ortadan kaldırıp İslâm ile Hinduizm arasında orta bir yol bulmak istemiştir.³⁶

Bilhassa Guru Nanak tarafından öğretilen dindarlık

disiplini ve kurtuluş yolu dikkatlice incelendiğinde görüleceği gibi, Sih hareketinin ortaya çıkışındaki ikinci neden, 11. asırdan beri Hindistan'da hızla yayılmakta olan Bhakti geleneğidir. Nitekim Sihizm de, tıpkı Bhakti geleneği gibi, ısrarla nihaî kurtuluşun ancak kişinin Tanrı'yı severek, kendini O'na adanmasıyla mümkün olabileceğini savunmuştur.³⁷

Kabîr ve Guru Nanak'ın çalışmalarıyla başlayan, bunlardan sonra gelen dokuz gurunun çalışmalarıyla sistemleşen ve müstakil bir din hüviyeti kazanan Sihizmin günümüzde, çoğunluğu Hindistan'da olmak üzere 15-20 milyon civarında mensubu bulunmaktadır.³⁸

Sihizmin en önemli özelliklerinden biri, şüphesiz, savunduğu tek Tanrı inancıdır. Maya, samsara ve mokşa gibi bazı Hindu inançlarına kendi sistemi içerisinde yer vermiş olmasının yanı sıra o, Tanrı konusundaki tutumuyla bu dinden önemli ölçüde ayrılır. Adi Grant'da Sat, Ram, Mohan, Hari, Hüda, Gobind gibi çok değişik isim ve sıfatlarla anılan Tanrı, her şeyin kendisinden sudur ettiği yegâne Hakikattir. O'nun varlığı ve birliği hissedilebilir, ancak kelimelerle ifade edilemez. O hiçbir şekilde tanımlanamaz; yani o nirgunadır. O'nun değişik özelliklerini ifade etmek için kullanılan antropomorfik vasıflamalar, O'nu tam olarak anlatmaktan uzaktır. Kısacası O, her şeye gücü yeten, her şeyin kendisinden sudur ettiği, âlemde olup bitenden haberdar, ancak kelimelerle ifade edilemeyen bir Haki-
kat'tir, yüce Kudret'tir.³⁹

35-Budizmle ilgili bu bilgiler şu kaynaklardan özetlenmiştir: W. S. Rahula, *What the Buddha Taught*, s. 1-15; E.W. Hopkins, *The Religions of India*, New Delhi, 1970 s. 298-347; G.Tümer -A.Küçük, a.g.e., s.91-97; DCR, s.157-161

36- Abdurrahman Küçük, " Sihizm ", A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, c.XXVIII/397-417, s.414-415; Harbans Singh, *The Message of Sikhism*, Delhi, 1968, s.87; G.Tümer-A.Küçük, a.g.e., s.74-75

37- A.Küçük, " Sihizm ", a.g.e., s. 414; H. Singh, a.g.e., s. 87

38- W. Owen Cole-S.S. Sambhi, *The Sikhs, Their Religious Beliefs and Practices*, New Delhi, 1978.

39- Bkz., W. Owen Cole-P. S. Sambhi, *The Sikhs*, s.64, 82; W.H. McLeod, *Guru Nanak and The Sikh Religion*, New Delhi, 1968, s. 163-176

C - HİNT KÖKENLİ DİNLERİN ORTAK İNANÇLARI

Tanrı ve varlık konusunda nispeten farklı anlayışlara sahip Hint kökenli dinlerin, hayata ve insana bakış açıları ise şaşırtıcı bir benzerlik göze çarpar. Nitekim yukarıda zikredilen dört dinî sistemin her biri için de, varoluş-ister yeryüzünde isterse başka bir metafizik ortamda olsun- acı ve kederden ibarettir. Bu nedenle, insanoğlu hangi varoluş basamağında bulunursa bulunsun, nihaî kurtuluşa ulaşamadığı sürece acı ve kederle dolu bu hayatı tekrar tekrar yaşamak durumundadır.

Hint kökenli dinlerde, ferдин böyle sıkıntılı bir varoluş girdabına düşmesinin temel nedeni, bu varoluşun mahiyeti ve ondan kurtuluşun imkânı konusundaki ortak görüşleri yaygın olarak *maya*, *karma*, *samsara* ve *mokşa* (nirvana) öğretileriyle ifade edilir. Şimdi biz bu ortak inançlar üzerinde biraz daha durmak gerektiğini düşünüyoruz.

a - Maya veya Avidyâ İnancı: Maya kelime olarak, *yanılgı, illüzyon ve gerçekliği olmayan bir şeyin hakikat olarak algılanması* demektir. Hint kökenli dinlerde ise o, kişinin gerçeği kavrayarak nihaî kurtuluşa ulaşmasını engelleyen unsur anlamını ifade eder. Ancak gerek Rig-Veda ve Briharyaka Upanişad Hindu kutsal metinlerinde, gerekse Sihizmin kutsal kitabı Adi Grant'da *maya* teriminin, genellikle "Tanrı'nın yaratıcı ve değiştirici kudreti; veya bu kudretin eseri olarak yarattığı tabiat" anlamında kullanıldığını görüyoruz.⁴⁰ Bu nedenle, söz konusu terimin delâlet ettiği illüzyon veya yanılgı mânâsının mutlak değil; ferдин, fenomenler âlemindeki varlıkların varlığı ve mahiyetiyle ilgili yanılgısı şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü fert, tabiattaki varlıkların mahiyetini id-

rak edemediği için, tek ve yegâne hakikat olan Tanrı'yı unuttur ve sadece bu varlıklara yönelir. İşte bu fani şeylere karşı gösterilen aşırı arzu ve istek, onun hem varoluşunun hem de burada maruz kaldığı acı ve ıstırapın temel nedeni-
dir.

Muhtemelen bu nedenledir ki, *maya* terimi birçok araştırmacı tarafından *avidyâ* terimiyle aynı anlamda kullanılmıştır. Nitekim Hinduizm -Sankhya ve Carvaka ekolleri hariç- ve Sihizme göre *avidyâ* terimi de, fenomenler âlemindeki varlıkların çokluk ve çeşitliliğine kapılarak aslında tek olan Hakikat'in idrak edilememesidir. Sankhya ekolüne göre ise *avidyâ*, fenomenler dünyasının temelindeki iki temel prensip Prakriti ve Purusa'nın varlığının farkına varamamaktır. Carvaka ise, materyalist bir sistem olduğu için eşyanın hakikati ve onun ardındaki gerçeğin araştırılması gibi bir problemle ilgilenmez.

Budizme göre *avidyâ*, gerçekte nedensellik çemberine bağlı olarak sürekli değişen varlıkların, mutlak hakikat ve değişmez zannedilmesidir. *Avidyâ* aynı zamanda, 12 halkadan oluşan Budist nedensellik çemberinin ilk halkasını ve âlemdeki her türlü kötülüğün üç temel nedeninden birisini de teşkil eder.⁴¹ Hatta bu nedenlerden diğer ikisi *lobha* (açgözlülük) ve *dosan*ın (nefret) da, eşyanın gerçek mahiyetini kavrayamamaktan kaynaklandığı göz önüne alındığında, *avidyâ*, tıpkı Hinduizm ve Sihizmdeki gibi Budizme göre de, âlemdeki kötülüğün tek ve yegâne sebebi olduğu iddia edilebilir.

Caynizm açısından bakıldığında da, *avidyâ*, jiva atomunun ilk hareketinin, dolayısıyla varoluşun temel nedenidir. Çünkü Caynist düşünceye göre, fenomenler âleminin oluşumu, jiva atomlarının böyle bir hareketi sonucu etrafındaki pudgala atomlarının onunla temasa geçmesi ve

40- B.N. Singh, Dictionary of Indian Philosophical Concepts, Varanasi, 1988, s.162-164; Cole-Sambhi, The Sikhs, s. 82-83

41- B.N.Tripathi, Indian View of Spiritual Bondage, s. 141

bu ilişki sonrasında jivanın tekâmülüyle devam eden bir süreç sonucundadır. Böyle bir varoluş sürecinin hiçbir basamağında Tanrı veya benzeri bir yüce Kudret'in müdahalesi söz konusu değildir. Sistemin bu özelliği de dikkate alınınca, avidyânın, gerek varoluş âleminin oluşumu, gerekse bu âlemdeki acı ve sıkıntının mevcudiyetinde ne kadar önemli bir faktör olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Sonuç itibarıyla maya veya avidyâ, bütün Hint kökenli dinlere göre ferdin maruz kaldığı her türlü acı ve ıstırapın nihaî sebebi olan ezeli prensiptir. Bunun da ötesinde o, Budizm ve Caynizme göre acı ve sıkıntılı varoluşun temel nedenidir.

b - Samsara ve Karma İnancı: Samsara dünyevî hayattaki doğum-ölüm-yeniden doğuş döngüsünü ifade eder. Karma ise, ruhun bu fasit dairedaki hareketini düzenleyen prensibin adıdır.

Samsara inancı, dilimizde daha ziyade tenasüh kavramıyla ifade edilir. El-Birûnî et-Tahkik isimli eserinde Hindu tenasüh anlayışı konusunda şöyle diyor: "Şehadet kelimesi İslâm, teslis Hristiyanlık, cumartesi gününe saygı da Yahudilik için ne derece önemli ise, tenasüh de Hindular için aynı derecede önemlidir. Bundan dolayı tenasühe inanmayan bir Hindu düşünülemez; zaten söz konusu din mensupları da böyle bir kimseyi Hindu kabul etmezler."⁴²

Yine el-Birûnî'den öğrendiğimize göre, Hinduların tenasühe inanmalarının nedeni, ruhun nihaî kurtuluşunu temin edecek mutlak bilginin, ancak böyle silsile hâlindeki varoluşlar süresinde cüzlerin tek tek tecrübe edilmesiyle elde edilebileceğine inanmalarıdır. Çünkü tek bir varoluş müddetince böyle bir tecrübenin tamamlanabilmesi mümkün değildir.⁴³

Gerçekten, Birûnî'nin de açıkça ifade ettiği gibi, tenasüh ve onun düzenleyicisi karma inancı Hinduizmin temel özelliklerindendir. Üstelik onun, bu din içerisinde birer reform hareketi şeklinde ortaya çıkan ve zamanla ayrı dinler hâline gelen Caynizm, Budizm ve Sihizm tarafından da benimsendiği görülür. Tarihi Hindu tenasüh anlayışının yanı sıra, ondan nispeten farklı özellikler gösteren Budist ve Caynistlerin bu konudaki inançları önümüzdeki sayfalarda ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Sihizm ise, Hindu tenasüh anlayışını aynen benimsediği için onun ayrıca incelenmesine gerek görülmemiştir.

c - Mokşa veya Nirvana İnancı: Hint kökenli dinlerin üçüncü ortak özelliği, avidyâ ve samsara çarkından kurtuluş imkânının kabul edilmesidir. Söz konusu dinlere ait kutsal literatürde böyle bir kurtuluşu ifade etmek için **mokşa, mukti, nirvana (nibbana)** ve **apavarga** gibi pek çok terimin kullanıldığı görülür. Ancak bütün bu terimlerden, bilhassa günümüz literatüründe, **mokşa** ve **nirvana**nın diğerlerinden daha sık kullanıldığını görüyoruz. Bu iki terim, kelime olarak, "mutlak sükûnet, aydınlanma, kayıtsız şartsız özgürlük ve en yüksek mutluluk" anlamlarına gelir. Nirvana/Mokşa'nın terim anlamı ise, kişinin doğum-ölüm girdabından, dolayısıyla bunun neden olduğu her türlü acı ve kederden kurtulup mutlak aydınlanmaya kavuşması demektir.⁴⁴

Teistik dinler olması dolayısıyla Hinduizm ve Sihizm için böyle bir kurtuluş/aydınlanma, fenomenler dünyasının temelindeki tek ve yüce Hakikatın idrak edilmesidir.⁴⁵ Bu arada Upanişadlar ve ona dayanan Advaita Vedanta ekolüne göre ise, nihaî kurtuluş, ferdî ruhun (atman) ev-

42- Ebu Reyhan el-Birûnî, *Alberuni's India*, New Delhi, 1964, s. 50

43- Alberuni's India, s.50

44- Bu konuda bkz., C.A.F. Rhys Davids, "Moksa", *ERE*, VIII/770; E.M. Esnoul, "Moksa", *ER*, X/28-29; L.de la Vallee Poussin, "Nirvana", *ERE*, IX/376; T.P. Kasulis, "Nirvana", *ER*, X/448-456

45- B.N. Singh, *Dictionary*, s.176-177; Cole-Sambhi, *The Sikhs*, s.85

rensel ruhla (Brahman) özdeşliğini idrak etmesidir. Nitekim Mundaka Upanişad'da nihaî kurtuluşun mahiyeti ve onunla birlikte ortaya çıkan özellikler şöyle tasvir edilmektedir: "Ferdî ben'in Yüce Brahman'la özdeşliği idrak edilerek, hakikatin aslında tek ve bir olduğu kavranılınca, kalbin bütün düğümleri çözülür, bütün şüpheler ortadan kalkar ve arzu-istekten kaynaklanan her türlü karma da sona erer." ⁴⁶

Budizm ve Caynizme göre mutlak aydınlanma/nihaî kurtuluş, Tanrı veya benzeri bir Yüce Kudret'in idrak edilmesi değil, sadece eşyanın aslının kavranılmasıdır. Budizm açısından bunun anlamı, eşyanın hiçliğinin, faniliğinin idrak edilerek içimizdeki varoluş arzusunun sona ermesidir. Caynizm için ise, jivanın her türlü karmik birikim ve maddî unsurdan arınarak yeniden aslî formunu kazanmasıdır. Bu da cehaletin, her türlü arzu-isteğin ve bunun sonucunda ortaya çıkan sıkıntıların sona ermesi anlamına gelir. ⁴⁷

Son olarak, burada sözü edilen **mutlak aydınlanma** hâlinin, ancak ölümle birlikte gerçekleşecek bir durum olmadığına da işaret etmek gerekir. O, kişinin henüz yaşarken ulaşacağı bir mertebedir. Nitekim böyle kimselere **jivanmukti** adı verilir. ⁴⁸ Kişinin bu noktadan ölümüne kadar geçen zaman süresince icra edeceği her türlü fiil ise, şahsî arzu-isteklerden kaynaklanmadıkları için, fert açısından kayıtlayıcı nitelik taşımaz. Bu tür karma, Hint düşüncesinde kavrulmuş tohum örneğiyle ifade edilir. Nasıl ki kavrulmuş tohumların filiz vermesi tasavvur edilemezse, aynı şekilde jivanmuktinin amellerinin onu kayıtlaması

46-Mundaka Up., II.2.8

47-B.N.Singh, Dictionary, s.166-167; L.De la Vallee Poussin, "Nirvana", ERE, IX/376-377

48- S.Gupta, "Jivanmukti", ER, VIII/92-93

söz konusu değildir. ⁴⁹

Buraya kadar sayılan ortak inançlara ilâve olarak, bütün Hint kökenli dinlerin, ferdin böyle bir nihaî kurtuluşa ulaşabilmesi için önerdikleri reçetelerdeki benzerliğe de işaret etmek istiyorum. Her ne kadar her bir dinî sistemin reçetesi ayrıntıları yönünden farklı ise de, hepsi **oruç hayatı ve yoga egzersizlerini** böyle bir gayenin tahakkuku için zorunlu görmektedir. Bu da onların bir diğer ortak inancı veya uygulaması olarak telâkki edilebilir.

49- B.N. Singh, Dictionary, s. 181; L. De la Vallee Poussin, "Nirvana", ERE, IX/378

KARMA ve TENASÜHÜN MAHİYETİ ve BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ

A- KARMANIN ANLAMI ve MAHİYETİ

1 - Kavram Olarak Karma

Karma terimi Batı dünyasına ilk defa, teozofistlerin¹ 18. yüzyıl sonrasındaki çalışmaları sonucunda Hint düşüncesiyle ilgili teknik bir terim olarak girmiş; zaman içerisinde günlük dilde kullanılmaya başlanmıştır. Ülkemize de onun, Batı dünyasında ortaya çıkan bu yöndeki gelişmelerin bir yansıması olarak Hint sübjektif düşüncesi ile çağdaş Batı teknolojisini uzlaştırdıklarını iddia eden yarı mistik bazı dernek ve kuruluşların² yazılı ve sözlü faaliyetleri sonucunda girdiği söylenebilir. Bu terim, aynen Batı'da olduğu gibi bizde de önceleri sadece Hint düşüncesine ait eserlerde, bu düşünceye ait teknik bir terim olarak kullanılmıştır. Bugün ise, "karma" veya "karmik birikim" gibi ifadele-

1- Teosophy veya Theosophical Society: 1870 yıllarında ilk olarak Hindistan'da Madras yakınlarındaki Adyar'da Bayan Helena Blavatsky ve Colonel Olcott tarafından kurulan mistik organizasyon. Hint düşüncesinin diğer düşüncelerden daha üstün olduğunu ve Tanrı'nın ancak sezgisel olarak mistik yolla idrak edilebileceğini savunan bu düşünce kısa sürede genişlemiş ve Hint düşüncesinin Batı'da yayılması ve tanınmasında önemli rolü olmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Basham, A.L., "Hinduism", *The Concise Encyc. of Living Faiths*, Ed. R.C. Zaehner, Great Britain, 1977, s. 217-254

2- Metapsişik Tetkikler ve İlmî Araştırmalar Derneği (Ruh ve Madde Yayınları), Maharishi Birleşik Alan Teknolojisi Derneği (Transandantal Meditasyon Merkezleri), Dostluk Derneği ve benzeri kuruluşlar.

KARMA ve TENASÜHÜN MAHİYETİ ve BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ

rin konuşma dilinde ve bilgisayar oyunlarında yer almaya başladığı görülmektedir. Öyle görünüyor ki, muhtelif kültürlerle özgü bu ve benzeri terimlerin kullanım alanları, iletişim alanındaki baş döndürücü gelişmelerle birlikte hızla gelişecek ve genişleyecektir.

Hint dinî düşüncesinin dört temel kavramından biri olan *karma* terimi, kelime anlamı itibarıyla Sanskritçe "yapmak, hareket etmek, ortaya koymak" anlamlarına gelen *Kri* kökünden türeyen bir isimdir.³ Pali dilinde *kamma*, Tibetçede *las*, Çince *yeh* veya *yin-kou*, Japoncada ise *go* ve *inga* terimleriyle ifade edilen karmanın sözlük anlamı, "yapılan şey" veya "fiil" demektir.⁴

Bunun yanı sıra onun, bilhassa Hint dinî literatüründe başlıca şu üç anlamda kullanıldığını görüyoruz:

1- Karma, belirli bir istek ve arzu sonucunda ortaya çıkan dinî ve dünyevî karakterli her türlü fiildir, eylemdir, iştir.⁵ Nitekim o, Veda ilâhileri ve Brahmanalar'da, sadece dinî ve ahlâkî öneme sahip kurban töreni, adak, kefareti ve riyazet teminleri anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı, Brahmanalar'da ferdi nihaî kurtuluşa götüren bu yola "karma marga", yani dinî ayin ve törenleri tam olarak yerine getirerek kurtuluşa ulaşma yolu adı verildiğini görüyoruz.⁶

Aynı kavram Upanişadlar ve Gita'da ise, çoğunlukla kişinin manevî bakımdan gelişmesine yardımcı her türlü

3- W. Mohany, "Karma: Hindu and Jain Concepts", *Encyclopedia of Religion (ER)* (I-XVI), VIII/262; L. De la Vallée Poussin, "Karma", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)* (I-XVI), VII/673-674; M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1967, s.118

4- ER, VIII/262; ERE, VII/673-674;

5- S.C. Bose, *A Catechism of Hindu Dharma*, New Delhi, 1978, s.39; R. Paudya, *Indian Studies in Philosophy*, s.208; K.K. Anand, *Indian Philosophy*, Delhi, 1982, s. 12

6- P.V. Kane, *History of Dharmasastras* (I-V), Poona, 1977, V/II, s. 1532-1533. Kane, Karma teriminin söz konusu literatürde bu anlamda kullanıldığını göstermek için Rig-Veda, I,22,12; 61,13; 62,6; 101,4; X,54,4; 131,4 ve daha birçok beytini delil olarak gösterir; M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, s.118

dinî ibadet anlamında kullanılmış⁷ ve ferdin geleceğini belirleyen ve samsara çarkını döndüren yegâne âmil⁸ olarak nitelendirilmiştir.

Onun Hint kutsal literatüründe daha ziyade "dinî bakımdan önemli eylem veya kurban töreni" anlamında kullanılması, bazı dilcilerin onu, İngilizce "ceremony" kelimesinin eşanlamısı gibi düşünmelerine de yol açmıştır. Zira bilindiği gibi, **ceremony** terimi İngilizcede, "belirlenmiş kurallara göre icra edilen hareketler kombinezonu" anlamını ifade eder ki, bu anlam da karma teriminde saklıdır.⁹ Ancak **karma** ve **ceremony** terimleri, ilk bakışta eşanlamlı iki terim gibi görünüyorsa da, karma terimi bu anlamın ötesinde Hint düşüncesinde bir inancı da ifade etmektedir. Bu nedenle onun anlamının, **ceremony** teriminin İngilizcede delâlet ettiği anlamdan daha şumullü olduğu söylenebilir.

2- **Karma** ikinci olarak, birinci şıkta anlatılan **iradî fiiller ve davranışlar sonucunda ortaya çıkan mistik güç veya bunların ruhta bıraktıkları manevî etkiyi** ifade eder.¹⁰ Birinci anlamına nispetle daha az kullanılan bu ikincisini en bariz şekilde Gita'nın şu ibaresinde görüyoruz: Savaş arabası sürücüsü formundaki Krişna, Arjuna'ya şöyle sesleniyor: " ...Herkes çaresiz bir şekilde kendi karmasına bağlı hareketlere sürüklenir."¹¹ Burada **karma** terimiyle kastedilen, dinî veya dünyevî mahiyetteki herhangi bir eylem değil, aksine ferdin şu ana kadar işlediği böyle eylemler sonucu oluşan ve ferdi, şu anda içinde bulunduğu, kötü

7- ERE, VII/677; Örnek için bkz. Brihadarayaka Upanişad (Brh.Up.) I,4,15; Mundaka Upanişad (Mun.Up.) II,2-8; Bhagavad-gita (Gita), III/5, V/7-8

8- Brh.Up.IV .4 .5-6; Chandogya Up. V.10; Katho Up.XI.5.7; Gita,II.47.49

9- ER, VIII/262

10- B.N.Singh, Dictionary of Indian Philosophy (Dictionary), s.132; R.Das, "The Theory of Karma and Its Difficulties" Quest 22 (1959),15-18,s.18; R. Paudya, Ind. Studies in Philosophy, s. 208

11- Gita, III/5; XVIII/60

durumlara iten, gözle görülemez nitelikteki etkilerdir.

Yine mahiyeti itibarıyla biraz farklı olmakla birlikte, karma teriminin Caynizmde delâlet ettiği anlam da buna çok yakındır. Nitekim bu dinî sistemde karma, Tanrı'ya bile gerek olmaksızın, bilfiil ortaya çıkma ve ferdin kaderini belirleyebilme kudretine sahip gizli güç şeklinde yorumlanır.

3 - Üçüncü olarak **karma**, **iradî fiiller ile sonuçları arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve âlemdeki adaleti temin eden bir prensip veya doktrin** anlamında kullanılmaktadır. Buna göre iyi veya kötü her iradî fiil, zorunlu olarak mahiyetine uygun bir sonuç ortaya çıkaracaktır. Faili kayıtlayıcı nitelikteki bu sonuç belli bir süre kuvve hâlinde kaldıktan sonra, bilfiil ortaya çıkar, yani fail üzerinde açıkça etkisini gösterir. **Karma**, işte böyle bir sonucun zorunluluğunu ifade eden bir prensibe verilen isimdir. Bu anlamı itibarıyla o, fizikteki sebeplilik ilkesinin ahlâkî alandaki uzantısı olarak veya determinizm şeklinde anlaşılabilir.¹² Nitekim W.Mohany, karmayı bir kimsenin mevcut statüsünü, onun geçmişteki fiilleri ve psişik özelliklerince ekilen tohumların bir semeresi, geleceği de bugün sahip olduğumuz kişisel özelliklerin ve sergilediğimiz davranışların zorunlu bir sonucu olarak gören; fert ve toplum hayatı üzerinde belirleyici özelliğe sahip bir sistem şeklinde tarif ederken¹³, böyle bir anlayıştan yola çıkmaktadır.

Diğer taraftan **karma** teriminin, Hindistan'ın dinî ve kültürel hayatında daha ziyade reenkarnasyon veya yeneden doğuş kavramlarıyla birlikte kullanıldığı gözönüne alındığında, onun bu şekilde anlaşılmasının diğer iki anlamından daha yaygın olduğu söylenebilir. Ayrıca **karma**

12-ERE, VII/674; ER, VIII/262; S.D. Chatterjee-D.Datta, Introduction to Philosophy, Calcutta,1984, s.15; R. Paudya, a.g.e., s.208; B.C. Sinha, Hinduism and Symbol Worship, Delhi, 1983, s.10

13- ER, VIII/262; Ayrıca bkz. Chandogya Up.V,10.7; S. Radhakrishnan, Idealistic View of Life, London, 1947, s.275;

başlığını taşıyan bir kısım makale ve kitaplarda sadece karmanın bu anlamı üzerinde durulması da, bizim bu görüşümüzün ne kadar isabetli ve onun bu anlamının ne kadar yaygın olduğunu gösteren bir başka delil olarak zikredilebilir.¹⁴

Biz, bir sistem veya inanç olarak karmayı önümüzdeki sayfalarda ayrıntılı bir biçimde ele alıp incelemeyi düşünüyoruz. Ancak bundan daha önce, iradî fiil anlamındaki karmanın ortaya çıkışı ve çeşitleri üzerinde durmanın, onun Hint dinî düşüncesindeki yerini ve anlamını kavramaya yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

2 - Fiil Olarak Karma

a- Karmanın Meydana Gelişi

Bilindiği gibi, zahirî bir fiil veya eylem ya bir görev duygusuyla veya karşılaşılan bir durum sebebiyle iradî olarak ya da bir refleks şeklinde otomatik olarak ortaya çıkar.¹⁵ İşte karma terimi genellikle bu iki tür hareketten birincisine, yani iradî olarak icra edilen fiil veya eylem anlamına gelir. Hint düşüncesine göre, fizikî anlamdaki böyle bir karmanın oluşumu ise en azından üç merhaleyi içerir. **Birinci merhale**, hazırlık dönemi olarak da isimlendirebileceğimiz "prayoga"dır. **Prayoga**; niyet, yapılacak işi zihinde tasarlama ve onun için gerekli diğer bütün ön hazırlıkları yapma gibi fiilin tahakkukuna kadar geçen zaman içerisinde olup biten her türlü zihnî ve bedenî faaliyetleri kapsar. Söz gelimi, hırsızlık yapmak isteyen bir kimsenin

14- Örnek olarak bkz. *Karma: The Universal Law of Harmony*, Ed. Virginia Hanson-Rosemarie Stewart, A Quest Book, Illinois (USA), 1981; Annie Besant, *Karma*, Theosophical Publication Society, 1985; Christmas Humphreys, *Karma and Rebirth*, London, 1959

15- Lawrence H. Davis, *Theory of Action*, New Jersey, 1977, s.15

onu düşünmesi, plânlaması, gireceği ev veya işyeri hakkında bilgi toplaması, oraya nasıl ve ne zaman gireceğini tasarlaması gibi bütün ön hazırlıklara **prayoga** denir.¹⁶

Prayoga aşaması, bilhassa karmanın ahlâkî açıdan değerlendirilmesinde büyük öneme sahiptir. Çünkü Hint düşüncesine göre, dinî veya seküler nitelikteki her türlü karmanın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi, İslâm'da olduğu gibi, tamamıyla bu dönem içinde yer alan ve karmanın oluşum sürecinin başlangıcı sayılabilecek niyete bağlıdır.¹⁷

Karmanın oluşumundaki ikinci merhale, Sanskritçede **maula karmapatha** diye isimlendirilen, onun bilfiil gerçekleşme aşamasıdır.¹⁸ Yukarıdaki misalimize devam edecek olursak bu aşama, zaman açısından hırsızın eve girmesiyle başlayan ve evden çıkışıyla son bulan süreci içine alır. Bu aşama, karmanın ahlâkî niteliğinin belirlenmesi açısından birinciye göre çok önemli olmamakla birlikte, onun tamamlanması ve oluşabilmesi için zorunlu bir merhaledir.

Üçüncü ve son merhale ise, Hint dinî ve felsefî düşüncesinde **karma vipaka** ve **karma phala** gibi değişik isimlerle anılan, hatta bazen sadece karma terimiyle ifade edilen sonuçtur. Başka bir ifadeyle, karmanın ilk iki safhasının gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkan sonuçtur. **Prstha** olarak da anılan bu sonuç, karmanın tamamlanmasından hemen sonra yeni bir karma veya en azından böyle bir karmanın prayoga aşamasının bir parçası şeklinde ortaya çıkabileceği gibi, ruhta veya egoda uzun süre kuvve hâlinde kalarak, daha sonra semeresini veren bir sonuç da olabilir. Yukarıda örnek olarak verilen hırsızlık olayındaki sonuç,

16- K.K. Anand, *Indian Philosophy*, s.7-8; J.P. McDermott, "Karma and Rebirth in Early Buddhism", *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Ed. W.D. O'Flaherty, Delhi, 1983, s.188

17- Niyetin Hint dinî düşüncesi ve karmanın ahlâkî açıdan tasnifi hakkında bkz., Ebu Reyhan el-Birûnî, *Alberuni's India*, s.62; F. Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy*, London, 1965, s. 33v.d.

18- J.P. McDermott, a.g.m., s.188

hırsızın hemen yakalanıp adalet önüne çıkarılarak cezasını çekmesi şekliyle olabilir yahut onun karşılığının gelecekteki yeni varoluşlarda değişik şekillerde görülmesi de muhtemeldir. Karmanın sonucunun hemen veya gecikmeli olarak semeresini vermesinde en önemli faktör, onun gerçekleşmesine neden olan arzunun şiddeti olmakla birlikte, icra edilen karmanın, Hint kökenli dinlerce büyük günah sayılan fiillerden olup olmaması da oldukça önemlidir. Şiddetli arzudan kaynaklanan veya büyük günah sayılan karmalar hemen veya kısa bir zaman sonra tesirini gösterirken, bunların dışındaki karmalar uzun süre olgunlaşmak için bekler ve daha sonra semeresini verir. Hinduizm ve Caynizme göre, söz konusu bu potansiyel tesirlerin ruhta uzun süre saklanmaları sesin teyp kasetinde saklanması gibidir.¹⁹

Sonucu ister derhal isterse gecikmeli olsun, böylece tamamlanmış bir karmanın, ferdin geleceğini olumlu veya olumsuz olarak etkilemesi kaçınılmazdır. Nitekim Gita'ya göre, nefret, şehvet ve muhabbet gibi arzulardan kaynaklanan karmalar ferdi, doğum-ölüm çemberine (samsara) sürükler. Buna karşılık temelinde böyle bir arzunun bulunmadığı, sonucu gözönüne alınmaksızın icra edilen sattvika türü karmalar ise, yine aynı kutsal metin tarafından, kişiyi **mokşaya** (nihaî kurtuluş) kavuşturan üç yoldan biri olarak kabul edilir ve **karma-marga** olarak isimlendirilir.²⁰

Upanişadlara göre ise, bu **sattvika** türü karmalar **mokşa** için yeterli görülmemekle birlikte, kişinin manevî açıdan tasfiyesinde büyük rol oynar.²¹ Çünkü ferdi, yegâne kurtuluş yolu olarak öne sürülen jnana-margaya hazırlayan **karma-margadır**. Yani ferdin bilgi ve tefekkür yolu

19- J.P. McDermott, aynı yer

20- Gita, III/19; XI/55

21- Brh.Up.I.4.17; Mundaka Up. II,2-8

olan jnana-margaya girebilmesi için, karma-marga basamağından geçmesi zorunludur. Bundan dolayı karma, Upanişadlara göre **mokşa** için zorunlu sebeptir, ancak yeter sebep değildir, denilebilir.

b - Karmanın Çeşitli Tasnifleri

Karma teriminin, birbiriyle ilgili olmakla birlikte yukarıda sözü edilen üç ayrı anlamda kullanılması, tabii olarak onun çeşitli tasniflerinin yapılmasına da yol açmıştır. Karmanın Hint dinî ve felsefî düşüncesindeki yerinin ve ifade ettiği anlamların daha iyi anlaşılabilmesine yardımcı olacağı düşüncesiyle bu tasniflerden bazıları burada ele alınacaktır.

1 - S.C.Bose, Hindu dinî inançlarıyla ilgili eserinde karmayı, "belli bir istek sonucu iradî olarak yapılan fiil" şeklinde tarif ettikten sonra onu, **nitya karma**, **naimittika karma** ve **kamya karma** olmak üzere üç kategoriye ayırdığı görülmektedir.²² Söz konusu bu ifadelerin sırasıyla, Hindu dinince her gün yapılması zorunlu beş ibadet (**nitya**); doğum, ölüm ve evlenme gibi özel durumlarda yapılması gereken dinsel törenler (**naimittika**) ve belirli bir isteğin gerçekleşmesi için yapılan dinî tören (**kâmya**) anlamlarına geldikleri gözönüne alınınca,²³ Bose'un, karma terimiyle daha ziyade dinî öneme sahip iradî fiilleri kastettiği kolayca anlaşılabilir.

2 - Karmanın diğer bir tasnifi **srauta karma**, **smarta karma** ve **pauranika karma** şeklindedir.²⁴ İlk bakışta he-

22- S.C.Bose, A Catechism of Hindu Dharma, s.37; K.K.Anand'ın benzeri bir karma tasnifinde dördüncü grup olarak, "kutsal metinlerce yapılması yasaklanan fiiller anlamındaki **nisidha karmayı**" ilâve ettiğini görüyoruz. Bkz.K.K.Anand, a.g.e., s.316.

23- S.C.Bose, a.g.e., s.37,49; K.K.Anand, a.g.e., s.315-316

24- K.K.Anand, a.g.e., s.315

men görüleceği gibi, karma terimi burada sritu, smriti ve Puranalar adı verilen kutsal literatürde yer alan dinî emir ve yasaklar anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla zikredilen tasnif de dinî emir ve yasakların yer aldığı kutsal metinlere göre yapılmıştır.

3 - Karmayla ilgili üçüncü tasnif de şöyledir: a - **kayika karma** (bedenî fiiller); b - **vacika karma** (sözlü fiiller); c - **manasika karma** (zihnî fiiller).²⁵ Bu tasnifte ise, bizim açımızdan dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Birincisi, burada karma terimine yüklenen anlam, yukarıdaki anlamlarından daha geniştir; zira ilk iki tasnifte sözü edilen karma terimi, sadece dinî öneme sahip fiillere işaret ederken, burada o, dünyevî karakterli fiilleri de kapsamaktadır. İkincisi, bu tasnif karmanın menşesine göre yapıldığı için onun ahlâkî değeri konusunda bize hiçbir bilgi vermez. Üstelik sadece ahlâka ait fiiller kastedilmediği için, burada sadece iradî fiillerin söz konusu edildiğini söylemek de mümkün değildir.

4 - Yoga ekolünde kabul edilen şu karma tasnifinde ise, onun ahlâkî niteliğinin esas alındığını görüyoruz. Buna göre karma yine üç grupta ele alınabilir: a - **akusula karma** (iyi fiiller); b - **kusala karma** (kötü fiiller); c - **avyakrita karma** (ne iyi ne de kötü fiiller).²⁶ Bunun yanında karmanın ahlâkî niteliği esas alınarak yapılan bir başka tasnif de **punya, apunya ve aninnya** şeklindedir.²⁷ Bu kavramların ifade ettikleri anlamlar ise, sırasıyla akusala, kusala ve avyakrita ile aynıdır.

Hint düşüncesine göre, bir karmanın iyi veya kötü olarak değerlendirilişindeki en önemli kriter, biraz önce de belirttiğimiz gibi, onun ortaya çıkışına neden olan arzu ve

25- K.K.Anand, a.g.e., s.312

26- K.K.Anand, a.g.e., s.117-118; S.N.Dasgupta, *Yoga Philosophy*, Delhi, 1979, s. 320

27- K.K.Anand, a.g.e.,s117-118

isteğin mahiyetidir. Buna göre, bencilliği ön plânda tutan ve kaynağında nefret, şehvet ve muhabbet gibi arzuların bulunduğu karmalar kötü, bencilce bir gaye taşımayan, daha açık bir ifadeyle, getireceği menfaat gözönüne alınmaksızın icra edilen karmalar da iyi olarak telâkki edilir.

Öte yandan karmanın ahlâkî niteliğini tespitle ilgili bir başka kriter ise, onun kutsal metinlere uygun olup olmamasıdır. Buna göre, eğer karma kutsal metinler tarafından emredilen bir fiil ise iyi, aksine bir emir veya yasağın çiğnenmesi şeklinde ise kötü olarak kabul edilir. Buna karşılık esnemek, yürümek, kolumuzu kaldırmak vb. gibi tabii olarak icra edilen iradî veya gayri iradî fiiller de avyakrita veya aninnya diye isimlendirilen üçüncü gruba giren fiillerdir.

5 - Sankhya ekolüne göre yapılan karma tasnifi de şöyledir: a - **sattvika karma**, b - **racasika karma**, c - **tamasika karma**. Bu tasnifin tam olarak anlaşılabilmesi ise, büyük ölçüde bu sistemin varlık anlayışının kavranmasına bağlıdır.

Bilindiği gibi Sankhya düalist bir varlık anlayışına sahiptir. Sankhya'ya göre topyekûn varlık âlemi manevî cevher **puruşanun**, avidya nedeniyle maddî cevher **prakriti** ile ilişkiye geçmesi ve böylece meydana gelen tekâmül sonucunda oluşmuştur. Böyle bir ilişki prakritinin **sattva**, **rajas** ve **tamas** adı verilen üç temel niteliği arasındaki mevcut dengeyi bozar ve bunlar arasında şiddetli bir mücadele başlamasına neden olur. Bu mücadelenin sonunda nesneler oluşmuştur. Bu nedenle âlemdeki her varlık özünde bu üç temel özelliği taşır. Sattvika, racasika ve tamasika olarak isimlendirilen bu özelliklerden hangisi fiilin ortaya çıkışı esnasında hâkimse, fiil de o isimle anılır. Buna göre, sattvika karma mahiyeti itibarıyla iyi olmakla birlikte, belli bir arzu-istek sonucu meydana gelmedikleri için fail açısından

kayıtlayıcı bir özellik taşımayan karmalardır. Mokşa veya nirvanaya ulaşmış bir *arahatın* fiilleri bu kategoriye girer. Racasika karmalar ise, belirli arzu-istek sonucunda ortaya çıktıkları için iyi veya kötü karakter taşıyan ve faili kayıtlayıcı fiillerdir. Tamasika ve tamas olarak anılan karmalar ise, avidya veya maya nedeniyle ortaya çıktıkları için mutlak olarak kötü ve yine kayıtlayıcı nitelikteki karmalardır. Bu son iki karma nevi de sonuçları itibarıyla kişiyi sürekli olarak samsara çarkına iten karmalar oldukları kabul edilir.²⁸

6 - Karmanın burada zikredilmeye değer son bir tasnif şekli de *prarabdha-karma*, *sancita-karma* ve *kriyamana* veya *agamin-karma*dır. Hemen belirtmek gerekir ki, burada kullanılan karma terimi "genel veya dinî öneme sahip iradî fiiller sonucu meydana gelen *tesir*" anlamını ifade etmektedir. Söz konusu bu tesirlerin, hemen veya uzunca bir süre sonra, failin mevcut varoluş sürecinde veya gelecekteki varoluş basamaklarında değişik şekillerde semeresini verebileceklerine biraz önce işaret etmiştik. İşte bu tasnif de karmik birikimlerin semerelerini verecekleri zaman gözönüne alınarak yapılmıştır.

Prarabdha karma, önceki varoluşlarımız süresince icra edilen karmalar sonucunda oluşan ve şu anda bilfiil ortaya çıkmakta veya çıkmak üzere olan sonuçlarıdır. Çok yaygın olarak kullanılan bir misalle açıklamak gerekirse, bu karmalar halihazırda yaydan çıkmış ve havada ilerlemekte olan bir ok gibidir. Yaydan çıkan okun önünü almak ve hedefine ulaşmasını engellemek mümkün olmadığı gibi, prarabdha karmalar da mevcut varoluş süresince mutlaka bilfiil ortaya çıkacaklar; yani semeresini vereceklerdir. Hint düşüncesine göre böyle karmaların bilfiil tahakkukunun önlenmesi mümkün değildir. Zira prarabdha karmaların bir kısmı zaten mevcut bedenimizi, duyu organlarımızı, bu

28- K.K.Anand, a.g.e., s.316; B.N.Singh, Dictionary, s.100

bedenle varoluş süremizi yani ömrümüzü ve bu ömür süresince tecrübe edilecek olayları belirleyen karmalardır.²⁹

Sancita karmalar da, tıpkı birinciler gibi önceki varoluşlarımızda işlediğimiz fiillerin sonuçları olmakla birlikte, onlardan farklı olarak, potansiyel hâldeki bu sonuçların kefare, tövbe ve benzeri yollarla bilfiil tahakkuk edişlerinin önlenmesi mümkündür.³⁰ Üstelik yine birincilerin aksine sancita karmaların semerelerini ne zaman verecekleri de kesin olarak belli değildir. Halbuki prarabdha-karmanın bu varoluş süresinde ortaya çıkmaları ve gerçekleşmeleri kaçınılmazdır.³¹

Agamin veya kriyamana karma ise, bu varoluş süresince işlenecek ve semereleri gelecek varoluşlarda ortaya çıkacak karmalardır. Başka bir ifadeyle, bunlar henüz potansiyel olarak bile mevcut olmayan sonuçlardır.³²

3 - İnanç Olarak Karma

a - Karma İnancının³³ Anlamı ve Mahiyeti

Türkçedeki "ne ekersen onu biçersin" atasözüyle tanımlanabilecek karma inancı, bazı anlayış farklılıkları olmakla birlikte, bütün Hint kökenli dinlerce benimsenen or-

29- P.V.Kane, History of Dharmashastras, V/II,s.1574; B.N. Singh, Dictionary, s.132; S.Chatterjee, a.g.e., s.16; K.K. Anand, a.g.e., s.314

30- The Vedānta Sūtras with Sankārācārya's Commentary (II), Trans. by G. Thibaut, SBE; 38, s.357-358

31- K.K. Anand, a.g.e., s.118

32- P.V.Kane, a.g.e.,V/II,s.1574; B.N.Singh, Dictionary, s.132; S.Chatterjee, a.g.e., s.16

33- İnanç olarak karmayı ifade etmek için kaynaklarda *karma inancı*, *karma prensibi*, *karma doktrini*, *karma teorisi* ve *karma kanunu* gibi çeşitli isimler kullanılmıştır. Ancak bu kavramların delâlet ettikleri anlamlar arasında fark olmaması ve karmanın, her şeyden önce Hint kökenli dinler için bir inanç konusu olması münasebetiyle biz bu çalışmamızda yukarıdaki isimler arasından mümkün olduğunca *karma inancı* terimini kullanmaya gayret gösterdik ise zaman zaman diğerlerini de kullanmak zorunda kaldık.

tak bir inançtır. O, varlık âlemindeki canlı cansız her şeye dünyevî varoluş ve yeniden aslî formlarına dönme imkânı veren, hem ahlâkî hem de kozmolojik öneme sahip bir prensip veya inanç olarak da tanımlanabilir. Genel anlamda bu inanç, fert tarafından işlenen her fiilin -ister dinî bir ibadet, isterse sıradan ahlâkî bir davranış olsun- zorunlu olarak mahiyetine uygun iyi veya kötü sonuçlar doğurmasını ifade eder.³⁴ Hintlilere göre böyle bir prensibin varlığı ve doğruluğu, hiçbir delile ihtiyaç göstermeyecek kadar açıktır. Her ne kadar biz mevcut durumumuz itibarıyla onun doğruluğunu sınavacak durumda değilsek bile, karmanın âlemdeki varlığı *sruti* adı verilen kutsal metinlerce bildirilmiş ve bu kutsal bilgi aydınlanmaya kavuşmuş yüzlerce aziz tarafından tasdik edilmiştir.³⁵

Ayrıca nesneler dünyasındaki her olayın sebeplilik kanuna göre cereyan etmesi gibi, ahlâk alanında olup biten her şey de belli bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelir. Kişi tarafından işlenen her fiil, ilk anda gözle görülmese bile mutlaka bir sonuç ortaya çıkarır. Belli bir süre kuvve hâlinde kalan bu sonuç, olgunlaşarak bir süre sonra semeresini verir. Karma inancına göre failin, nihâî kurtuluşa ulaşmadığı sürece yaptığı fiillerin sonuçlarından azade olması mümkün değildir. Dahası ruhta veya egoda potansiyel hâlde bulunan karmik birikimlerin bilfiil ortaya çıkmadıkça yok olmaları veya ortaya çıkışlarının engellenmesi söz konusu olamaz.³⁶

Karma inancına göre, içerisinde yaşadığımız sosyal çevre ve sahip olduğumuz sosyal statü geçmiş hayatları-

34- Kane, P.V., a.g.e., V/II, s.1573; Edgerton, Franklin, "Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture", *Traditional India*, Ed. O.L. Chavarría, U.S.A., 1964, s. 32; S.D.Chatterjee-D.Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, s.15; *Cultural Heritage of India (I-V)*, Ed.S.Bhattacharya, II. Baskı, Calcutta, 1970, I/537; S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy (I-II)*, London, 1966, I/113

35- T.G. Kalgati, *Karma and Rebirth*, Ahmedabad, 1972, s. 17

36- ERE, VII/674; P.V.Kane, a.g.e., V/II,s. 1561; B.N.Tripathi, *Indian View of Spiritual Bondage*, s. 62-63

mızdaki karmalarımız sonucunda belirlendiği gibi, gelecekteki varoluşlarımız da, şimdiki hayatımız süresince işlediğimiz karmalarla tayin ve tespit edilir. Buna göre karma, geçmiş, şimdi ve geleceğe birbirine bağlayan bir bağ olarak düşünülebilir.³⁷

Bununla birlikte biraz önce de ifade ettiğimiz gibi karma prensibi, Hintlilerin çoğu tarafından ispata bile gerek duyulmayacak kadar aşikâr bir hakikat olarak kabul edilip benimsenmesine rağmen, o, empirik (deneysel) yolla elde edilmiş ve her an doğrulanabilir tecrübî bir anlayış değildir. P.V. Kane ve daha birçok araştırmacının belirttiği gibi her şeyden önce o, içinde yaşanılan şartların ortaya çıkardığı ahlâkî bir zorunluluktur.³⁸ Çünkü, eğer böyle bir prensip kabul edilmeyecek olursa, fenomenler dünyasındaki kötülük ve insanların içerisinde yaşadıkları şartlar ve durumlar arasındaki farklılıkları izah edebilmek güçleşir ve hatta mümkün olmaz. Halbuki karma inancı kabul edildiğinde âlemdeki bu ve benzeri bütün problemleri izah edebilmek oldukça kolaylaşacaktır. Eğer bugün bir kimse servet sahibi ve mutlu bir hayat sürdüğü hâlde, başka biri hem ekonomik sıkıntı çekiyor hem de dermansız bir hastalığın pençesinde inliyorsa, karma inancına göre böyle bir eşitsizliğin sebebi söz konusu kişilerin geçmiş varoluşlarında ettikleri tohumların farklı oluşudur. Birinci şahıs geçmişte yaptığı iyi fiillerin tabii bir sonucu olarak şu andaki hayatında mutlu bir hayat sürerken, ikinci şahıs da yine geçmiş varoluşlarında işlediği kötü fiillerin zorunlu sonucu olarak bugünkü sıkıntıları çekmektedir. Kısacası, her iki insan da lâıyk oldukları şekilde yaşamaktadır ve görünüşte adaletsizlik gibi görünen durum aslında adaletin bir gereğidir.

37- R.E. Hume, *Thirteen Principal Upanishads*, I. Baskı, Delhi, 1983, s. 55-56; S.Radhakrishnan, *An Idealistic View of Life*, s.274-275

38- P.V. Kane, a.g.e.,V/II, s. 1561; T.G.Kalgati, *Karma and Rebirth*, s. 4; Chatterjee-Datta, a.g.e., s.16

Dolayısıyla ortada adaletsizlik veya herhangi bir haksızlık söz konusu olmadığı gibi âlemde şansa ve keyfiliğe de yer yoktur.

Böylece bütün teist dinlerin izahta güçlük çektiği kötülük problemine, karma inancı sayesinde, ilk bakışta oldukça makul bir çözüm önerilmesi, Hintliler kadar birçok Batılı araştırmacıyı da etkilemiş görünmektedir. Örneğin Max Weber, karma doktrini hakkında şöyle demektedir: "Karma doktrini dünyayı tam anlamıyla rasyonel ve ahlâken sıkıca belirlenmiş bir sisteme, bir düzene dönüştürmüştür; o, tarih boyunca şimdiye kadar ortaya konulmuş en tutarlı **teodiseyi** temsil eder." ³⁹

Aynı şekilde Arthur L. Herman da karma inancını kötülük problemi açısından değerlendirirken şöyle diyor: "Eğer Batı dünyası, kötülük problemine makul, mantıklı ve tatmin edici bir çözüm getirmek istiyorsa, Hinduizm ve Budizmdeki karma inancı ile ruhun bir bedenden diğerine geçmesi anlamına gelen tenasüh fikrini kendi düşünce sistemine kazandırmak zorundadır." ⁴⁰

Aynı araştırmacı, kısaca karma-tenasüh inancı şeklinde de ifade edebileceğimiz bu anlayışın, kötülük problemi için makul ve tatmin edici bir çözüm oluşunun sebebini ise, bu doktrinin ihtiva ettiği ruh anlayışının bütün varlık sahalarını içine alması ve yeterliliğin üç kriteri olan **uygunluk, tamlık ve sağduyuya uygunluk** şartlarına sahip olması olarak zikretmektedir. ⁴¹

M.Weber ve A.L.Herman'ın yanı sıra Christmas Humphreys ⁴² ve John David Frodsham ⁴³ da, aynı şekilde

39- Max Weber, *The Religion of India*, s.121

40- Arthur L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi, 1976, s. 139

41- A.L.Herman, a.g.e., s. 287-88

42- Christmas Humphreys, *Buddhism*, London, 1975, s. 100-101

43- John D. Frodsham, "Karma and the Problem of Rebirth: The Hindu Contribution to the Christian Theodicy", *Assembly of World Religions* (Nov. 15-21, 1985), New Jersey sunulan tebliğin ayrı basımı.

bu konuyla ilgili araştırmalarında, karma inancıyla kötülük problemine getirilen izahın makul ve tatmin edici nitelikte olduğunu ifade etmekten geri kalmamışlardır.

Karma inancı, hakikaten Hintlilerin ve Hint düşüncesi konusunda araştırma yapan birçok araştırmacının düşünceleri gibi, kötülük problemine makul ve tatmin edici bir izah mıdır? Başka bir ifadeyle, insanlar arasında görülen adaletsizlik ve dengesizliklere karma ile nihaî bir çözüm getirilebilir mi? Bu soruya olumlu veya olumsuz bir cevap vermeden önce, karma anlayışı sayesinde probleme nasıl bir izah getirildiğini bir defa daha yakından ele almak gerektiğini düşünüyorum.

Yukarıda da ifade olunduğu gibi **karma** inancına göre fertler veya toplumlar arasındaki farklılıkları ve adaletsizlik gibi görülen durumları, fertlerin veya toplumların önceki varoluşlarında taşıdıkları ferdi ve kolektif karmaların tabii bir sonucu olarak görülmektedir. Dolayısıyla tek tek fertler veya toplumlar, şu anda, geçmişte yine kendileri tarafından, hür iradeleriyle belirledikleri bir hayatı yaşamaktadır. Bu nedenle gerçekte adaletsizlik ve eşitsizlik diye bir şey söz konusu değildir, âlemdeki her şey lâayık olduğu yerde ve durumdadır.

Ancak bize göre, görünüşte makul ve tatmin edici olan böyle bir izah tarzı, başlangıçtaki eşitsizliği açıklamadığı sürece, kötülük problemine nihaî bir çözüm olmak şöyle dursun, onu daha fazla bir belirsizliğin içine sürüklemektedir. Eğer, karma inancının öngördüğü gibi, varoluş sürecinde yer alan her varlık halkasındaki formlar, içinde yaşanan sosyal şartlar vb. ondan daha önceki varoluş formlarında belirleniyorsa, ilk varlık formu neye göre ve nasıl belirlenmiştir? Şu anda değişik formlarda ve statülerde bulunan varlıklar ilk formları ve statüleri itibarıyla ilk anda eşit durumda mıydılar? Eğer böyle ise, bu varlıklar

arasındaki eşitlik niçin ve nasıl bozuldu? Görebildiğimiz kadarıyla bu ve benzeri soruları, ne Hint kozmoloji anlayışıyla ne de buna bağlı olarak ortaya atılan karma inancıyla cevaplayabilmek mümkündür. Çünkü Hint kökenli dinlerde, semitik dinlerde olduğu gibi, âlem yaratılmış değil, ezelidir. Ayrıca onun işleyişine yön veren karma inancı da ezelidir, yani başlangıcı ve sonu yoktur.⁴⁴ Hatta bir kısım Hindu ve Budist araştırmacılarca âlemdeki doğum-ölüm çarkının ezeliliğinin kabul edilmesi gerektiği ve karma yasasının başlangıcını araştırmanın gereksiz, hatta saçma olarak görüldüğüne şahit oluyoruz. Nitekim çağdaş Budist araştırmacı W. Sri Rahula, âlemdeki ezelî samsara ve karma prensiplerinin başlangıcını araştırmayı, Samî kökenli dinlerdeki Allah'ı kim yarattı sorusunu sormak kadar gereksiz ve anlamsız bulmaktadır.⁴⁵

Bu durumda sonuç olarak denilebilir ki, karmik izah, varlıklar arasındaki farklılıkların nasıl başladığını açıklayamadığı sürece, iddia edildiği gibi, kötülük problemine nihai bir çözüm olarak teklif edilemez.

Bunun yanı sıra karma inancı, bilhassa popüler Hinduizmde katı bir determinizm şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Gita'da yer alan ve yukarıda aktardığımız ifadede sözü edilen karma inancı bir çeşit determinizmden farklı bir anlam taşımaz. Hatırlanacağı gibi burada Tanrı Krişna, savaşmaktan vazgeçmek için çırpınan Arjuna'yı, "...Herkes çaresiz bir şekilde geçmiş karmalarına bağlı hareketlerine sürüklenir." diye uyarıyordu.⁴⁶ Yani Krişna Arjuna'ya, ne yaparsa yapsın, geçmişte işlediği fiillerin zorunlu sonucu olarak savaşmak mecburiyetinde olduğunu hatırlatıyordu. Gerçekten de savaş bütün karşı çabalara rağmen vuku bul-

44- P.L.Bhargava, *Fundamentals of Hinduism*, s. 52-53. Ayrıca Hint kozmoloji anlayışı konusunda bkz. *Rig-Veda*, X, 90, 121, 129

45- Walpola Sri Rahula, *What the Buddha Taught*, s.27

46- Gita, III/5 ; Ayrıca benzeri anlayışlar için bkz. *Gita*, XVIII/59-60

muştur. Aynı şekilde Mahabharata'nın diğer bölümlerinde ve Ramayana destanında da, kişinin geçmiş karmalarının esiri olduğu şeklinde bir anlayışın hâkim olduğu ve destan kahramanlarının karşılaştıkları birtakım olayları bu anlayışa göre değerlendirdiği dikkati çekmektedir.⁴⁷

Karmanın fatalistik veya deterministik bir inanç olarak görülmesi anlayışı, daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Hatta yerinde yaptığımız müşahedeler sonucunda gördük ki, karma inancı, günümüz Hindularının neredeyse tamamı tarafından, insanın elini kolunu bağlayan, onu, içinde bulunduğu şartlar bağlamında hayatını sürdürmeye mecbur eden bir inanç olarak anlaşılmaya devam etmektedir. Böyle sıkı bir determinizm şeklinde yorumlanarak, ferde irade hürriyeti bile tanımayan bir inanç biçiminde anlaşılan karma inancının, kötülük problemine nihai bir çözüm getirdiğini iddia etmek gülünç olacaktır. Eğer bizimle ilgili her şey (varoluş formu, sosyal statü, ferdi kabiliyetler, ömür vb.) önceden belirlenmiş ve biz şu anda böyle bir programa göre hareket etmek zorunda isek; bütün bunlar ezelî olarak devam edip gidiyorsa herkesin kendi iradesiyle belirlediği ve lâıyk olduğu yerde ve formda olduğunu iddia etmek son derece anlamsızdır. Zira olup biten her şey kişinin bireysel herhangi bir müdahalesi söz konusu olmaksızın sebep-sonuç zinciri içerisinde devam edip gitmektedir.⁴⁸

Son olarak, gerçek ve yegâne fail olarak ferdi gören ve

47- Mahabharata, Anupurva, 6, 8; 6, 49 (G.M. Ram, *Bible of Hinduism*, New Delhi, 1985, s. 177'den naklen); *Ramayana*, XV, s. 65.; XXII, 95-96

48- Böyle bir karma anlayışının bütün Hindu kutsal literatürünü anlamsız kılacağını anlayan, Hindu bazı çağdaş araştırmacılar onu kısmi determinizm olarak nitelendirebileceğimiz bir tarzda açıklamışlardır. Buna göre, kişinin karakteri ve sahip olduğu kişisel özellikleri ve organlarının mevcut durumu önceki hayatındaki karmik birikimleri sonucunda belirlenir. Ancak bütün bu özelliklerin iyi veya kötü yolda kullanılması konusunda kişi tamamiyle hürdür. Onları iyi yolda kullanarak daha yüksek varoluş basamaklarına tırmanabileceği gibi, kötü yolda kullandığında aşağı basamaklara inebilir. Bu konuda bkz. G.M.Ram, a.g.e., s.177; B.N.Tripaṭhi, *Indian View of Spiritual Bondage*, 63-64,72

ferdî sorumluluğa önem veren karma anlayışı, kanaatimizce sonucu birden fazla kişiyi ilgilendiren olayları yorumlamakta da yetersiz kalmaktadır. Sözgelimi, on yaşındaki oğullarını elim bir trafik kazası sonucu kaybeden bir aileyi göz önüne getirelim. Böyle bir olay anne veya babadan herhangi birinin veya ikisinin birden müştereken geçmişte işledikleri kötü bir fiilin karmik birikiminin tabîî bir sonucu mudur? Yoksa o, kazada ölen çocuğun kendi karmik birikimlerinin bir sonucu olarak mı meydana gelmiştir? Karma anlayışına göre bu hazin olayın, çocuğun karmik birikimlerinin tabîî bir sonucu olması gerekir. Zira kişilerin ömürlerini belirleyen kendi karmik birikimleridir. Ancak unutmamak gerekir ki böyle bir olay en az çocuk kadar, hatta daha da fazla ana babayı etkilemiştir. Karmik izaha göre onların bu olaydan ötürü duydukları acı ve ıstırapın sebebini açıklamak epeyce güçtür. Bunu yine ana-babanın karmalarına bağladığımızda ise, trafik kazasının sebebini tayin etmek mümkün olamaz. Sonuç itibarıyla, karma, öyle iddia edildiği gibi her olayı izah edebilen sihirli bir formül veya inanç değildir.

b - Karma İnancının Kaynağı

Hint kutsal literatüründe karma inancının ilk olarak, M.Ö. 800-400 yılları arasında kompoze edildikleri kabul edilen temel Upanişadlar arasındaki **Chandogya**, **Brihadaranyaka** ve **Kanda** Upanişadlarda açık seçik ifade edildiğini görüyoruz. Tarih itibarıyla Upanişadlardan daha önce kompoze edilen Veda İlâhileri ve Brahmanalarda ise, karma inancına açık şekilde rastlanmaz.⁴⁹ Tabiatıyla bu durum söz konusu inancın kaynağı ile ilgili bazı tartışmaları

49- R.E. Hume, *Thirteen...*, s.55-56; G. Parrinder, *Upanishads, Gita and Bible*, London, 1962, s.59

da beraberinde getirmiştir. Karma inancı Hint kültürüne ait yerli bir inanç mı, yoksa bu kültüre bir Arî katkısı mıdır? Eğer karma inancı Hindistan'a ait yerli bir inanç ise, niçin Upanişadlardan önceki kutsal metinlerde yer almamıştır? Rig-Vedik, Upanişadik ve tarihî süreçte oluşum teorileri diye isimlendirebileceğimiz, karmanın kaynağı ile ilgili teorilerde hem bu sorular cevaplandırılmakta, hem de onun başlangıcıyla ilgili görüşlere yer verilmektedir. Bu nedenle söz konusu teorileri biraz daha yakından ele almak gerekmektedir.

ba - Karma inancını Rig-Veda'ya dayandıran görüş:

Bu görüşe göre karma inancı, öyle zannedildiği gibi, Upanişadlarda aniden ortaya çıkan yeni bir inanç değildir. Aksine, ismen zikredilmemiş olsa bile, onun ihtiva ettiği bütün inançlar Hint kültürünün ilk yazılı kaynağı olarak kabul edilen Rig-Veda ilâhilerinde yer alır. Her şeyden önce, Rig-Veda İlâhilerindeki tanrıların nitelendirildiği bazı ifadelerde Asvin için Suphaspatih⁵⁰ (iyi amellerin koruyucusu), İndra ve Marut için de yine aynı anlama gelen Dhiyaspatî⁵¹, Agni için Vicarsani⁵² veya Visvacarsani (iyi ve kötü fiilleri gören) ve son olarak İndra için Visvasya Karmnodhartta⁵³ (bütün fiillerin kaynağı) gibi sıfatların kullanılması, K.K.Anand ve N. Jha'nın da belirttiği gibi, söz konusu tanrıların insan fiilleriyle ilişkisini göstermesinin ötesinde, karma inancındaki gibi herkesin kendi amelinden sorumlu olduğunu ve tanrılar tarafından verilecek ceza ve mükâfatların da ferdin fiillerine bağlı olduğunu gösterir.⁵⁴

50- Rig -Veda, I. 3.1; 47.5

51- Rig -Veda, I.23.3

52- Rig -Veda, II. 22.3; V.6.3

53- Rig -Veda, I.2.4

54- K.K.Anand, a.g.e., s. 26; N. Jha, *Law of Karma*, Delhi, 1985, s. 125-126

Ayrıca Rig-Veda'nın I.164.20 ve III.38.2 numaralı mısralarındaki "Apracyutâni Vratani " ifadesinin, kişinin geçmişteki amellerinin ortaya çıkardığı birikimler anlamına geldiğine dikkat çekilerek, bunun karma inancı içerisinde yer alan sancita ve prarabdha karmalara delâlet ettiği ileri sürülmüştür.⁵⁵

Bunlardan başka RV.VII.86.6'da Vamadeva'nın geçmişte Manu, Surya gibi çeşitli formlarda yaşadığı ifade edilirken, diğer bazı ilâhilerde de ruhun ölümden sonra çeşitli hayvan bedenlerine veya ağaç, çalı vb. hareketsiz varlıklara geçtiği zikredilmektedir.⁵⁶ Bu da karmanın ikiz doktrini olarak kabul edilen tenasüh inancının Veda ilâhilerinde yer aldığına delâlet eder. Sonuç olarak, eğer tenasüh inancı Vedalarda mevcut ise, tenasüh çarkını döndüren bir dinamo niteliğindeki karma inancının orada yer almadığını düşünmek mümkün değildir.

Bunların yanı sıra, yine Rig-Veda'da karma inancıyla büyük benzerlikler gösteren *rta* anlayışının mevcut olduğu görülmektedir. Vedalara göre âlemde olup biten her şey ezeli ve değişmez nitelikteki *rta* kanununa göre cereyan eder. Mevsimlerin düzenli olarak birbirini takip etmesi, gece ve gündüzün arka arkaya gelişi, bütün ırmakların okyanuslara boşaldıkları hâlde onların hiç dolmamaları gibi çeşitli tabiat olaylarındaki düzen ve intizam işte bu kanun sebebiyledir. Agni, Mitra ve Varuna gibi Veda tanrıları da *rta* kanununun koruyucuları olarak, âlemdeki olayların düzen ve ahenk içerisinde cereyan etmesini temin eden tanrılar olarak kabul edilirler.⁵⁷

Bu durumda âlemdeki top yekûn ahengi sağlayan *rta* kanununun, daha ziyade ahlâkî uyum ve ahenk yasası ola-

55- K.K.Anand, a.g.e., aynı yer; N. Jha, a.g.e., s.126

56- Rig-Veda, VII.9.3; 101.6; 102.2

57- Rig-Veda, I.1.8; 123, 9; 124, 3; II. 23,15; IV.23, 15; VI.75,10

rak nitelendirilebilecek karma anlayışını hariçte bıraktığını düşünmek mümkün değildir. Üstelik *rta* teriminin, olumsuz *anrta* kavramıyla birlikte "doğru-yanlış veya iyi-kötü davranış" anlamlarında kullanılması da⁵⁸, karma anlayışının Vedalar döneminde *rta* anlayışı içerisinde saklı olabileceğine dair görüşü destekleyen başka bir delil olarak ortaya atılmaktadır ki, bütün bunlar, karma inancının ihtiva ettiği **sebept-sonuç arasındaki ahlâkî uyum, ferdî sorumluluk** gibi bazı özelliklerin aynı başlık altında olmasa bile Vedalar döneminde de mevcut olduğunu gösterir. Bu da, karma inancının Arîlere özgü, Rig-Veda'ya dayanan bir inanç olduğu görüşünü büyük oranda haklı çıkarır. Ayrıca bazı araştırmacıların karmayı, evrensel ahenk yasası⁵⁹ şeklinde tanımlamaları da gözönüne alınacak olursa, en azından bir kısım araştırmacılara göre karma inancını Vedalar dönemindeki *rta* anlayışının bir devamı olarak görmek bile pekâla mümkün olabilir.

bb - Karma inancının yerli Hint kültürüne ait bir inanç olduğunu savunan görüş: Buna göre karma inancı, yukarıda iddia edildiği gibi Rig-Veda'ya dayanan Arî kökenli bir inanç değildir. Aksine o, Dravidyen asıllı Hint yerlilerine ait bir inançtır. M.Ö. 2000-1500 yıllarında, ilk olarak Hint yarımadasının kuzeybatısında yer alan Indus Vadisi'ni işgal eden ve daha sonra Hindistan'ın bütün kuzey ve orta bölgelerini ele geçiren Arîler, istilâ ettikleri bu topraklarda yaşayan ve büyük oranda tarımla uğraşan yerlilere ait bir inanç, karma inancını benimsemiş ve böylece onlar tarafından kompoze edilen kutsal literatüre geçmiş-

58- Rig-Veda, I.124, 4; IV. 23,8; Chandogya Up. VIII. 3,2; P.V.Kane, a.g.e., V/3; Paul Yevtic, a.g.e., s.7

59- Meselâ, Virginia Hanson'un editörlüğünde hazırlanan eserin başlığı bile, Karma: Evrensel Ahenk Kanunu şeklindedir. Sadece bu bile bize karma kanunun Rta ile aynı nitelikte olduğunu gösterir. Kaldı ki gerek bu eserde gerekse benzeri diğer eserlerde bu konuda pek çok delil bulmak mümkündür. Geniş bilgi için bkz., Karma: Universal Law of Harmony, Ed.Virginia Hanson, ; Annie Besant, Karma, s.3 v.d.

tir. Arîlerin burada zikredilen bütün bölgeleri ele geçirme süreci ancak M.Ö.VIII-VII asırlarda tamamlandığı içindir ki, karma anlayışı ilk olarak Upanişadlarda yer almıştır.⁶⁰ Nitekim, onu açıklamak için Sanskritçe *phala* (meyve), *bi-ca* (tohum) gibi terimlerin kullanılması da söz konusu inancın kaynağı konusunda ipucu olarak görülebilir. Zira bu ifadeler, göçebe topluluklara nazaran, tarımla uğraşan yerleşik toplulukların daha sık kullandıkları terimlerdir. Bu itibarla onun kaynağını göçebe bir topluluk olan Arîlerin kültüründe aramak yerine, onların egemenliğine girmiş, ancak kültür itibarıyla onlardan daha köklü kültüre sahip ve geçimleri büyük oranda tarıma dayalı toplumlar da aramak daha doğru bir görüş olarak görülmektedir.⁶¹

Nitekim Gananath Obeyesekere ve W. Mohany gibi iki çağdaş Hindolog da bu düşünceden yola çıkarak, karma inancının Hindistan'ın kuzey bölgelerinde yaşayan yerli kabilelere ait bir inanç olduğunu ileri sürmüştür.

Peki, bu anlayışa göre, karma inancının Rig Vedik kökenli olması niçin mümkün değildir? Biraz önce de belirttiğimiz gibi, karma inancına benzeyen birtakım inançlar Rig-Veda ilâhilerinde yer almaktadır. Dahası onun ihtiva ettiği özellikleri Rig-Veda'daki çeşitli inançlar içerisinde bulabilmek mümkündür. Ancak bütün bu deliller karma inancının Veda ilâhilerinden kaynaklandığını söyleyebilmek için yeterli değildir. Çünkü Rig Vedik eskatolojiye göre, ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhlar yeryüzünde değil, *svarga* veya *naraka-loka* olarak bilinen ve sırasıyla cennet ve cehennem olarak tarif edebileceğimiz metafizik mekânlarda varlıklarını ezelî olarak sürdürecektir ve bir da-

60- F. Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy*, s.28-30; ER, VIII/262; Parrinder, G., *Upanishads, Gita and Bible*, s.59-60

61- Geniş bilgi için bkz. ER, VIII/262; Gananath Obeyesekere, "Rebirth Eschatology and Its Transformations", *Karma and Rebirth in Classical Indian Thought*, Ed.W.D. O'Flaherty, s.138

ha yeryüzüne dönmeyecektir.⁶² Görüldüğü gibi böyle bir anlayış, karmik eskatolojinin öngördüğü, "ölümle birlikte bedenlerinden ayrılan ruhların, nihaî kurtuluşa ulaşmaya kadar varlıklarını yeryüzünde devam ettirirler" anlayışından farklı ve tamamen ayrı bir anlayıştır. Zira ruhun ölümden sonraki akıbeti konusunda bugüne kadar ortaya atılan görüşler başlıca üç grupta ele alınabilir. Bunlar, a - Bedenle birlikte yok olma; b - Cennet veya cehennem gibi farklı isimlerle anılan metafizik mekânlarda varlığını sürdürme; c - Yeniden bedenleşerek varlığını yeryüzünde sürdürmedir.⁶³ Bu durumda Rig Vedik eskatoloji ile karmik eskatolojinin birbirinden farklı olduğu bir kere daha ortaya çıkmaktadır.

Üstelik bu konuda ileri sürülen deliller de tatmin edici olmaktan oldukça uzaktır. Meselâ, Vamadeva'nın geçmiş hayatlarının söz konusu edildiği mısralar, karma inancının ikizi olarak kabul edilen tenasüh anlayışına delil olarak ileri sürülür. Halbuki bu mısralarda ifade edilen, bilinen tenasüh anlayışı değildir. Aksine, bu mısralarda anlatılan husus, âlemdeki bütün varlıkların Vamadeva'dan yayılması ve bu nedenle onun her şeyin kaynağı olarak düşünülmesidir. Çünkü Vamadeva, Tanrı Şiva için kullanılan bir isimdir.⁶⁴

Bunlardan başka, Vedalarda en yüksek gaye olarak, "svarga"ya (cennete) ulaşmak kabul edildiği hâlde, Upanişadlara göre cennet arzusu kişinin nihaî kurtuluşunu engelleyen bir istek olarak düşünülür. Ayrıca Vedalar ve Brahmanalar'ca, kutsal âyin ve törenlerin kusursuz şekilde icra edilmesi en yüksek gayeye ulaşabilmek için yeterli sebep olarak görüldüğü hâlde, Upanişadlara göre, dinî tö-

62-Bkz, Rig-Veda I. 35. 5-6; 154. 5; II. 29. 6; IV. 5. 5; VII. 104. 3, 17

63- Kane, P.V., a.g.e., V/II, s.1550-51

64- John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, Delhi, 1987, s. 334; K.K.Anand, a.g.e., s.28

renlerin icrası aynı gaye için gerekli ancak yeterli şart değildir.⁶⁵

Üstelik, yukarıda da belirttiğimiz gibi, karma terimi, Vedalar ve Brahmanalarda "dinî tören, fiil" anlamlarında kullanılırken, Upanişadlarda ise daha ziyade birbirini takip eden varoluşlar arasındaki ilişkiyi sağlayan bağ, rabita veya prensip anlamında kullanılmıştır. En azından onun bu ikinci anlamına Vedalar ve Brahmanalarda rastlamak söz konusu değildir.

bc - Karma inancının kaynağı konusunda burada zikredeceğimiz üçüncü ve son görüş ise, yukarıdaki iki anlayışı uzlaştırmacı mahiyetteki anlayıştır. Buna göre, karma inancı, Arî kültürü ile yerli Hint kültürünün kaynaşması sonucu ortaya çıkan yeni bir inançtır.⁶⁶ Ancak hemen hatırlatmak gerekir ki, o aniden veya tesadüfî olarak ortaya çıkmış, her yönüyle tamamen yeni bir inanç değildir. Onun ihtiva ettiği özelliklerin hemen hepsi -ferdî sorumluluk, ruhun ölümsüzlüğü ve istikbaldeki ceza veya mükâfatın ferdin işlediği fiillere göre meydana geliş vb.- Upanişadlardan önce kompoze edilen kutsal literatürün değişik anlayışları içerisinde yer alır. Bu nedenle, bilhassa Vedalar ve Brahmanalar döneminde yaygın olan **yajna** ve **rta** anlayışları ile Vedalara göre ahiret anlayışı konularının daha ayrıntılı biçimde ele alınması yararlı olacaktır.

1 - Rta Kanunu: Biraz önce de belirtildiği gibi **rta**, Rig-Veda'nın birçok ilâhisinde söz konusu edilen ve kâinatın top yekûn düzeni, ahengi ifade eden, değişmez nitelikteki evrensel ve ezeli bir kanundur.⁶⁷ Böyle genel bir kanunun,

65- K.K.Anand, a.g.e., s.28

66- Paul Yevtic, a.g.e., s.6; The Cultural Heritage of India, I/537

67- Kane'ye göre, **rta** bu anlamının yanı sıra bilhassa Rig-Veda'da şu anlamlarda da kullanılmıştır: 1- Dinî törenlerle ilgili olarak kullanıldığında, onların belirtilen kurallara uygun olarak icra edilmesi anlamını ifade eder. 2- Ferdin ahlâkî davranışı anlamına gelir. 3- Yine o, RV. I.75.5 ve X.66.4 ilâhilerinde ise tapınlan, ibadet edilen bir İlâh anlamında kullanılmıştır. Krş., Kane, a.g.e., V/I, s.3

ahlâk ve diğer sosyal sahalardaki uyumu ve ahengi dışında bıraktığını düşünmek doğru değildir. Dolayısıyla karma inancının sadece ahlâk sahasına ait bir inanç olduğunu düşünsek bile, onun Vedalar döneminde Rta kanunu içerisinde saklı olduğunu düşünmemiz pek de yanlış olmayacaktır. Diğer taraftan, eğer **karma**, bazı araştırmacıların savunduğu gibi, evrendeki top yekûn ahengi temin eden kozmolojik bir kanun olarak kabul edilecek olursa, zaten bu durumda karma inancının **rta** anlayışından farkı muhteva itibarıyla değil, sadece isim itibarıyla olacaktır. Ayrıca kozmik düzeni ifade etmek için Zerdüştlükte **asha**, Eski Mısır dininde de **maat** prensiplerinin kabul edildiği ve böyle bir anlayışın Vedalar dönemi Hindu inancında **rta** kanunu şeklinde mevcut olduğu göz önüne alınırsa, karma anlayışının da bu anlayışların Upanişadlar dönemindeki devamı veya çeşidi olarak görülmesi ve buna göre değerlendirilmesi kanaatimizce daha doğru olabilir.⁶⁸

2 - Yajna (Kurban Törenleri): Kurban törenleri, Veda İlâhileri tarafından öngörülen dinî hayatta merkezî bir yer tutar. Öyle ki hemen hemen bütün Veda ilâhileri ve Brahmanaların konusu, çeşitli sebeplerle Tanrılar adına yapılan kurban törenleri ve bu esnada yapılan dua ve yakarışlardır. Bu törenler hem şu andaki hem de ölümden sonraki kaderimiz açısından büyük öneme sahiptir. Kişinin ruhî tekâmülünü tamamlayabilmesi ve tanrıların inayetine kavuşabilmesi ancak kurban törenlerinin tam ve eksiksiz olarak icrasıyla mümkündür. Hatta kâinatın yaratılışı ve varlığını devam ettirebilmesinin bile kurban törenleri sayesinde mümkün olduğu yine söz konusu kutsal metinlerde ifade edilmektedir.

Diğer taraftan *Agnihotra*, *Asvamedha* gibi çok çeşitli şekilleri bulunan ve günlük, haftalık, mevsimlik ve yıllık ol-

68- A.B.Keith, The Philosophy of the Veda and Upanishads (I-II), I. Baskı, Oxford, 1920; I/454-455; DCR., s.547

mak üzere değişik zaman dilimlerinde tekrar edilen bu törenlerin, Tanrıların, tanrılık mertebesine yükselişlerini temin eden yegâne âmilleri oldukları kabul edilir.⁶⁹ Dahası ilk kurban törenlerinin, tanrıların bizzat kendileri tarafından icra edildiği ve bunun yeryüzündekilere örnek teşkil ettiği de Hindu dindarlar arasında tam kabul görmüş bir anlayıştır.⁷⁰ Yeryüzünde insanlar tarafından icra edilmekte olan kurban törenleri ise, ya servetin artması, erkek evlât sahibi olmak, yağmurların vaktinde ve gerektiği ölçüde yağması... gibi dünyevî gayelerle ya da ölüm sonrası hayatta acı ve ıstırap çekmeden mutlu bir hayata kavuşmak gibi ölüm ötesi amaçlarla icra ediliyordu.

Yine aynı dönemde, kurallara uygun şekilde icra edilen törenlerin, insanların arzuladıkları şeylere kavuşmasını yardımcı olan veya tanrılara ulaştıran gemiler olarak tasvir edildikleri dikkati çeker.

Başlangıçta son derece basit bir şekilde icra edilmekte olan dinî törenler zamanla çok kompleks hâle geldikleri gibi, fert açısından arz ettikleri anlam da önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır. Önceleri insanların çeşitli arzularının tanrılar tarafından gerçekleştirilmesi için sadece araç olarak görülen kurban törenleri, zaman içerisinde ortaya çıkan kardıkları sonuçlarla, tanrılara bile gerek olmaksızın, arzulanan gayeleri gerçekleştiren yegâne âmil olarak görülme-ye başlanmıştır.

Bunun Upanişadlar döneminde karma tarafından yerine getirildiği göz önüne alındığında, Vedalar dönemi yajna anlayışıyla karma anlayışı arasındaki ilişki açık olarak ortaya çıkmış olur.

Aynı şekilde Vedalar dönemindeki *sraddha* ve *istapurta* törenleri de, karma inancının temel özelliklerinden olan, **fiillerin sonucunda ortaya çıkan iyi veya kötü neticelerin**

69- S.N.Dasgupta, *History of Indian Philosophy* (I-V), 1/22

70- Geniş bilgi için bkz. S.N.Dasgupta, a.g.e., aynı yer

ölümünden sonraki varoluşlara veya başka kimselere intikal edebilirliği özelliğini ihtiva ettiği için burada zikredilmeye değer niteliktedir. *Sradha*, ölen bir kimsenin ardından oğulları, eğer oğlu yoksa erkek yakınları tarafından belirli günlerde icra edilen törenlere verilen isimdir. Böyle bir törenin yapılmasından amaç ise, ölen kimsenin ruhunun, "*preta*" formundan daha kısa sürede kurtularak, hızla *pitryana* veya *devayana*'ya ulaşmasının temin edilmesidir.⁷¹

Istapurta ise, tanrılar adına kesilen kurban törenleri (*Ista*) ile bunları icra eden Brahmine verilen hediye (purta) birlikte ifade eden bir kavramdır. Böyle bir tören sonucunda ortaya çıkan sonuçların, icra eden bir kimseyi ölümünden sonraki hayatta koruyucu bir melek gibi beklediği kabul edilir.⁷² Bu törenlerin bizi ilgilendiren yönü ise, *Istapurta* töreni sonunda ortaya çıkan sonucun, aynen karma inancında kabul edildiği gibi ölüm sonrasındaki başka âlemlere taşınabilirliğinin kabul edilmesidir.

3 - Vedalara Göre Ölüm Sonrası Hayat: *Rig-Veda*'ya göre insan hayatı sadece içinde yaşadığımız hayatla sınırlı değildir. Dolayısıyla hayat ölümle birlikte son bulmaz. Cesedin yakılmasıyla birlikte bedenden ayrılan ruh, ya sınırsız iyilik ve mutluluk diyarı *candra-loka* veya *svargaya* ya da sınırsız acı ve ıstırap yeri olan *naraka-lokaya* gider.⁷³

Ruhun, her ikisi de ezelî ve ebedî⁷⁴ mahiyetteki bu diyarlardan hangisine gideceği, onun bu dünyada iken yaptığı iyi veya kötü fiillere göre belirlenir. *Rig-Veda* ve Brahmanalarda telkin edilen çeşitli törenlerin eksiksiz icra edil-

71- W.D.O'Flaherty, "Karma and Rebirth in the Vedas and Puranas", *Karma and Rebirth in Classical Indian Thought*, Ed. W.D.O'Flaherty, s. 10; M. Hiriyana, a.g.e., s.80; *Sanskrit-English Dictionary*, s.1097

72- M.Hiriyana, a.g.e., s.80

73- *Rig-Veda*, I. 35. 5-6; 154. 5; II.29. 6; IV, 5.5; VII. 104. 3, 17

74- *Rig-Veda*, IX. 113. 1, 10; Ayrıca bkz. B.N.Tripathi, *Spiritual Bondage*, s.87

mesi ruhun candra-loka'ya ulaşması için gerekli ve yeterli şart olarak görülürken, hırsızlık, soygun, dinî törenlerin icrasındaki kusur ve benzeri davranışlar ise, onun, "karanlık veya dipsiz çukur" ⁷⁵ olarak da tasvir edilen naraka-loka'ya düşmesinin belli başlı sebepleri arasında sayılır. Bu arada gerçek bilgiye ulaşan iyi kimselerin ise, yine candra-loka'da ancak Vayu, Brhaspati ve Brahma gibi tanrılarla birlikte olacakları kabul edilir. ⁷⁶

Böylece herkesin dünyada iken yaptığı iyi veya kötü amellere göre candra-loka veya naraka-loka'da ceza ve mükâfat göreceği kabul edilmiş oluyordu.

Sonuç itibarıyla, Vedalarca kabul edilen böyle bir anlayış ile Upanişadlarda açık seçik ifade edilen karma inancı arasında şu ortak noktaların bulunduğu söylenebilir: Birincisi, her iki inanç için de "ruhun ölümsüzlüğü" temel aksiyom olarak kabul edilmiştir. Bunun dışında yine her iki inanç açısından, fert tarafından icra edilen fiillerin gerçek faili ve onların sonuçlarından olumlu ya da olumsuz olarak etkilenecek olan ruhtur. İkincisi, ferdî sorumluluk fikri söz konusu iki anlayışta da ortaktır. Yani herkes, işlediği iyi ve kötü fiillerin sonuçlarından sorumludur. Üçüncü ve son olarak ise, zaman itibarıyla fiillerin ortaya çıkardığı sonuçların faili etkilemesi sadece söz konusu fiillerin ortaya konduğu hayatla sınırlı değildir.

B - TENASÜHÜN ANLAMI ve MAHİYETİ

1 - Tenasüh İnancının Anlamı ve Değerlendirilmesi

Hint samsara anlayışı Türkçede genellikle tenasüh ve reenkarnasyon kavramlarıyla ifade edilir. Kelime anlamı itibarıyla tenasüh, Arapça N S H fiilinden türeyen bir mas-

⁷⁵- Rig-Veda, IV. 4. 4-5; VII.104. 3; X.132.4; 152.4

⁷⁶- B.N. Tripathi, *Spiritual Bondage*, s.87-89; K.K.Anand, a.g.e., s.28

tardır ve lügatta, "birbirini izale ile müteakip olmak" ⁷⁷, yani bir şeyin başka bir şeyi ortadan kaldırarak, onun yerine geçmesi anlamına gelir. Terim olarak ise, ruhun bir bedenden diğerine geçmesini ifade eder. ⁷⁸ Başka bir deyişle terim olarak tenasüh, insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen manevî unsurun, ölümden sonra tekrar bu âlemde, yeniden kendine uygun canlı veya cansız başka bir bedene geçmesi olayını ifade eden bir kavramdır. ⁷⁹

Bilindiği gibi, insan ruhunun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra onun yeniden bu dünyada veya başka âlemlerde varlığını sürdüreceği inancı, yeryüzünün geçmiş veya çağdaş hemen hemen bütün dinlerinde bulunan yaygın bir inançtır. İşte ruhun ölümden hemen veya belli bir süre sonra yeniden yeryüzüne dönerek, başka bedenlerde varlığını sürdürmesini ifade eden tenasüh anlayışı da böyle yaygın bir inancın bir çeşidi olarak görülebilir. Onun da kökleri tarih öncesi dönemlere uzanır. Ayrıca gerek Doğu gerekse Batı dillerinde bu olayı ifade etmek için kullanılan terimlerin çokluğu, bir anlamda, onun ne kadar yaygın bir kavram olduğunun bir delili olarak görülebilir. ⁸⁰

⁷⁷- İbni Manzur, *Lisânü'l-Arab* (I-XX), Bulak, Tarihîsiz, IV/29; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi* (I-IV), İstanbul, 1304, I/1054

⁷⁸- Kışacası, ruh göçü demek olan tenasühün dört derecesi vardır. Bunlar, a-nash; İnsan ruhunun ölümden sonra yeniden başka bir insan bedenine geçmesini, b-fash; İnsan ruhunun ölümden sonra cansız cisimlere geçmesini, c- mash; onun hayvan bedenine geçmesini, d-rash ise, ruhun bitkilere geçmesini ifade eder. Bkz, B. Carra de Vaux, "Tenasüh", *Is. Ans.*, XII/1, s.158-159

⁷⁹- A.L.Herman, a.g.e., s.146; "Transmigration", *ER*, XV/21

⁸⁰- Kaynaklarda tenasüh olayını ifade etmek için kullanılan terimlerden bazıları şunlardır: Lâtince kökenli İngilizce terimler, *Rebirth* (yeniden doğuş), *Reincarnation* ve *Reembodiment* (yeniden bedenlenme), *Transmigration* (ruh göçü). Grekçe terimler ise, *Metempsychosis* (yeniden canlanma), *Palingenesis* (yeniden oluş), *Metempsychosis* (yeniden bedenlenme) ve *Metaggenesis* (yeniden canlanma). Süryanicede ise, ruhun bir bedenden başka bedene intikali ifade etmek için sadece "Taspikha" veya "taspikha denafshatha" kullanırken, Yahudi dinine ait Kabbalist metinlerde "sodha-ibbur" veya "gilgul" terimleri kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. C.J.Ducasse, *The Belief in a Life After Death*, U.S.A., 1961, s.207; "Transmigration", *ER*, XV/21

Türkçemizde ruh göçü, tekrardoğuş, yeniden doğuş, reenkarnasyon gibi muhtelif terimlerle de ifade edilen tenasüh anlayışı, Eski Mısır, Yunan, Roma ve Kelt dinleri gibi tarihî dinlerce benimsenmiş bir inanç olmanın ötesinde, bugün yaşayan bir kısım dinî sistemlerce hâlâ geçerliliği olan bir inançtır. Tenasüh fikrini bir inanç konusu olarak benimseyen günümüz inanç sistemleri arasında, bütün Hint kökenli dinler, bazı yerli Afrika dinleri, Yahudi Kabbalist geleneği ve İslâma nispet edilen Nusayriye, İsmailiyye, Dürzilik ve Yezidilik gibi mezhepler sayılabilir. Tahminî olarak, bu din veya mezheplere mensup kimselerin toplam sayısının yaklaşık bir milyar olduğu gözönüne alınırsa, günümüz dünyasındaki en az altı kişiden birinin tenasühe inandığı söylenebilir.⁸¹

Temelde ruhun varlığı ve ölümsüzlüğü anlayışlarına dayanan böyle bir inancın ortaya çıkış sebepleri konusuna gelince; tenasüh olayına inanan herkes, bu anlayışını haklı çıkarabilmek için değişik gerekçeler ileri sürmüş ve birbirinden farklı izah tarzları geliştirmiştir. Ancak onu rasyonalize etmek için ileri sürülen gerekçeler arasında, karma konusunda da belirttiğimiz gibi, **genelde, kötülük problemine akla yatkın bir cevap bulma ve ruhun kimliğini koruma endişesinin, özelde ise, kişilerin ahlâkî özellikleriyle içinde bulundukları şartlar arasındaki çelişkiyi izah etme zorunluluğunun** en önemli faktörler olduğu söylenebilir.⁸²

Tenasüh öğretisi, bilinç ve hatırayı taşıyan, koruyan bir benin, bir bedenden başka birine geçtiği varsayımına dayanır. Ayrıca söz konusu bu benin intikal edeceği yeni bedenlerin formları ve mahiyetlerinin, onun önceki bedenlerde iken işlediği amellere göre belirleneceği varsayımı

81- Geniş bilgi için bkz. R.Garbe, "Transmigration (Indian)", ERE, XII/425 v.d., "Tenasüh", İs. Ans., XII/I, s.158-159; C.J.Ducasse, a.g.e., s. 207-220

82- ERE, XII/429; C.J.Ducasse, a.g.e., s.209

da, bu öğretinin dayandığı temel görüşlerden bir diğeridir. Böylece her yeni var olma bir öncekine bağlı olarak oluştuğu için âlemde bir keyfilik veya tesadüfiliğe yer kalmaz. Ayrıca insanların kaderlerindeki eşitsizlik veya adaletsizlikten de söz edilemez. Çünkü her şey belli bir sebep-sonuç zincirine göre devam edip gitmektedir.⁸³

Söz gelimi, X olarak isimlendirdiğimiz bir ben'in, tenasüh öğretisine göre A,B,C gibi birbirini takip eden muhtelif bedenlere geçtiğini farz edelim. Bu durumda X, A bedeninde iken yaptığı amellerin sonucunda B bedenine, orada yaptığı fiiller sonucunda da C bedenine intikal etmiştir ve bu olay Z'ye kadar bu şekilde devam edip gidecektir. Dolayısıyla hiçbir bedenleşme rastgele değil, aksine, belli bir sebep-sonuç ilişkisine göre oluşmaktadır. İlk bakışta hemen fark edileceği gibi, tenasüh öğretisiyle getirilen bu izah, ancak A'dan sonraki bedenleşmeler için geçerlidir. Ancak aynı anlayışı sürdürerek söz konusu benin niçin bir başka bedeni değil de A'yı seçtiğini ve bu seçimin nasıl yapıldığı açıklanamamaktadır. İşte bu, bize göre tenasüh öğretisinin zayıf noktalarından biridir.

Öte yandan değişik bedenlerde dolaştığı kabul edilen benlerin özdeşliği konusunda da bir belirsizlik söz konusudur. Halbuki, tenasüh öğretisiyle insanlar arasındaki eşitsizliklere akla yatkın bir çözüm bulabilmek mümkündür diyebilmemiz, her şeyden önce böyle bir özdeşliğin kesin olarak ortaya konulmasına ve söz konusu benin de bunun idrakinde olmasına bağlıdır. Aksi takdirde, önceki amellerinin ceza veya mükâfat olarak karşılığını gören ben, bu tecrübeleri niçin yaşadığının farkında olmayacaktır. Böyle bir durumda ise, her yeniden bedenleşmenin ruhun tekâmülüne yardımcı olduğunu ileri sürmek anlamsızlaşacaktır.

83- ERE, XII/435; John Hick, *The Philosophy of Religion*, New Delhi, 1987, s.136

Çünkü muhtelif bedenlerde dolaşan benlerin özdeş olduğunu söyleyebilmemiz için, John Hick'in de işaret ettiği gibi, iki cisim arasındaki ayniyeti belirleyen **hatıra bütünlüğü, bedensel (maddî) süreklilik ve psikolojik özelliklerde benzerlik** gibi bazı şartların mevcut olması gerekir.⁸⁴ Tenasüh veya reenkarnasyon söz konusu olduğunda ise, sayılan bu şartlardan, ilk olarak, bedensel veya maddî bir süreklilikten söz etmek mümkün değildir. Çünkü tenasüh öğretisinde hiçbir zaman bedensel süreklilikten söz edilmez. Bu öğretiye göre bir ruhun veya benin, amellerine bağlı olarak insan, hayvan, böcek veya cansız herhangi bir nesne formunu alması aynı ölçüde muhtemeldir.

İkinci olarak hatıra bütünlüğüne gelince, gerek bugün gerekse geçmişte bir kısım kimselerin, geçmiş hayatlarından bazı anları veya onlardan bazılarının tamamını hatırladıklarına dair iddiaları birçoklarımız duymuştur. Hatta dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan böyle kimselerin durumları ve ortaya attıkları iddialar **Ian Stevenson** ve **Hemandra Banerjee** gibi araştırmacıların başlıca ilgi konusu olmuş ve böyle iddiaları ihtiva eden eserler kaleme alınmıştır.⁸⁵ Ancak söz konusu bu iddialardan ancak çok az bir bölümü ispat edilebilmiş, geriye kalan büyük çoğunluğu ise, ispat edilemeyen ve ispat edilmesi de mümkün görünmeyen sübjektif iddialar durumunda kalmıştır. Hiç şüphesiz bizim bu görüşümüze, bugün 30-40 yaşlarındaki birçok kimsenin bile, çocuklukları veya gençlikleriyle ilgili pek çok detayı hatırlayamadığı, dolayısıyla bunun, onların aynı benini veya ruhu taşımadıkları şeklinde yorumlanamayacağı ve aynı şeyin reenkarnasyon ve tenasüh olayları için

84- J.Hick, a.g.e., s.135-137

85- Ian Stevenson'un bu konudaki çalışmaları ilk olarak değişik dergilerde müstakil makaleler hâlinde yayınlanmış, daha sonra onun bu konudaki bütün çalışmaları dört ciltlik bir eser hâlinde toplanmıştır. Bkz. Ian Stevenson, *Cases of Reincarnation Type (I,IV)*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1975-1980

de pekâlâ mümkün olabileceği şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Böyle bir itiraza şu şekilde cevap verilebilir: Bu kişilerin aynen tenasüh ve reenkarnasyon olaylarındaki gibi, çocukluk ve gençlikleriyle ilgili pek çok teferruatı hatırlayamadıkları doğrudur; ancak burada bedensel devamlılık söz konusu olduğu için onun tenasüh veya reenkarnasyon durumlarıyla mukayese edilmesi doğru değildir. Hatta hatıra bütünlüğü olmasa bile, bedensel bütünlüğün söz konusu olduğu bir yerde onların aynı benini taşıyıp taşımadıkları konusundaki bir tartışma gereksizdir. Halbuki tenasüh veya reenkarnasyon olaylarında hatıra bütünlüğü olmadığı gibi, bedensel bir devamlılık da söz konusu değildir.⁸⁶

Sonuç itibarıyla bu durumda iki ben arasındaki benzerlik veya ayniyetin ortaya konulması, sadece kişisel karakterler ve psikolojik özellikler arasındaki benzerlikle sınırlı kalmaktadır. Bu ise bizi, sahip oldukları kişilik özellikleri itibarıyla birbirine benzeyen pek çok kimsenin birbiriyle özdeş olduklarını iddia etmeye götürür ki, kanaatimce bu son derece hatalı bir sonuçtur. Meselâ, acımasız ve gururlu bir kişiliğe sahip Mohan'ın öldüğünü farz edelim. Onun ölümünden sonra dünyaya gelen ve aynen Mohan gibi acımasız ve gururlu kişilik özellikleri sergileyen onlarca, hatta yüzlerce kimsenin hepsinin, benzer özellikler gösterdikleri için Mohan'ın reenkarnasyonu olarak görülmesi mümkün hâle gelir. Bu durumda onlarca kişi arasından, eğer varsa hangisinin, Mohan'ın gerçek reenkarnasyonu olduğunu belirleyebilmek imkânı ortadan kalkar. Ayrıca tenasüh öğretisine göre, insan olarak ölen bir kimsenin mutlaka insan formunda yeniden bedenlenmesi de şart değildir. Onun insan formunda yeniden bedenlenme ihtimali ne ise, hayvan, bitki formunda yeniden bedenleşme ihtimali en az onun kadar, hatta ondan daha fazladır. Bu ne-

86- J.Hick, a.g.e., s. 136-137

denle sadece kişisel psikolojik özellikler arasındaki benzerliklere dayanarak tenasüh veya reenkarnasyon olaylarını ispat edebileceğini iddia etmek, bize göre makul bir düşünce olamaz.⁸⁷

Öyleyse sonuç olarak diyebiliriz ki, tenasüh öğretisi mantıksal, metafizik ve empirik (deneysel) yollardan ispat edilemez. Buna rağmen, yeryüzündeki milyonlarca kimse onu dinî bir inanç olarak benimsemekte ve ispat etme ihtiyacı bile hissetmeden onu devam ettirmektedir.

2 - Tenasüh İnancının Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Gelişimi

a - Hindistan Dışındaki Kültürlerde Tenasüh Anlayışı

Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi tenasüh anlayışı, farklı şekillerde bile olsa, tarih öncesi çağlardan beri insanoğlunun kabul edegeldiği bir inançtır. Dün olduğu gibi bugün de insanlar aynı inancı sürdürmektedir. Tenasüh inancının, ilk olarak ne zaman ve nerede ortaya çıktığı, geliştiği konusu, bu alanda yapılan birçok araştırmancının odak noktalarından biri olmuştur. Onunla ilgili temel problemlerden birisi, dünyanın birbirinden uzak, değişik bölgelerinde yaşayan çok sayıda kimse tarafından benimsenen bu inancın ilk olarak ortaya çıktığı bölge problemidir. Başka bir deyişle, tenasüh anlayışı dünyanın değişik bölgelerine belli bir bölgeden mi yayılmıştır? Yoksa sözünü ettiğimiz bu inanç, temel psikolojik özellikleri ve aslı ihtiyaçları itibarıyla birbirine benzeyen insanoğlunun ortak olarak ulaştığı bir inanç mıdır?

87- J.Hick, a.g.e., s.136-137; Koç, Turan, Ölümsüzlük Açısından Ruh-Beden İlişkisi (Basılmamış doktora tezi), İzmir, 1990, s. 94-95

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu inanç, tarihin çok eski çağlarından bu yana Eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Hindistan gibi dünyanın ilk yerleşim bölgelerinden birçoğunda kabul edilmiş, günümüzde ise, başta Hindistan olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde benimsemeye devam etmekte olan bir inançtır.⁸⁸

Yunan düşüncesindeki tenasühle ilgili ilk fikirler, M.Ö. 450 yıllarında yaşadığı kabul edilen ve Örfizm'le ilgili bir tarikat kurduğu rivayet edilen Fisagor'un düşünce sisteminde yer alır.⁸⁹ Rivayete göre Fisagor, dövuken bir köpeğin çıkardığı çığlıkların ölen bir arkadaşının sesine benzemesinden hareketle, arkadaşının ruhunun köpekte yeniden bedenleşmiş olduğu iddiasını ortaya atar. Bu örneğin dışında Fisagor'un, ruhun her zaman değilse bile, bazen değişik hayvan bedenlerine geçebileceğine inandığına dair bilgiler kaynaklarda zikredilmiş⁹⁰ ve onun tenasühle ilgili bu görüşleri çağdaşı Empedokles tarafından da benimsenmiştir. Ancak ne Fisagor ne de Empedokles'in tenasüh görüşlerinin mahiyetiyle ilgili ayrıntılı malûmata kaynaklarda rastlamak mümkündür.

Eski Yunan'daki tenasüh anlayışıyla ilgili en detaylı bilgiler Eflâtun'un diyaloglarında yer alır. *Phaedros*'ta, insan ruhunun **hakikati** kavrayabilme derecesine bağlı olarak, ölümden sonra uygun bedenlerde yeniden cisimleneceği görüşü yer alır. Buna göre, gerçeği birinci derecede kavrayabilen insan ruhları, ölümden sonra filozof, sanatkar veya müzisyen bedenlerinden birinde yeniden be-

88- Geniş bilgi için bkz. "Transmigration", ERE, XII/425-440; C.J.Ducasse, a.g.e., s.211

89- Her ne kadar bazı kaynaklarda, Yunandaki tenasüh düşüncesinin ilk defa, M.Ö.VI. yüzyılda yaşadığı sanılan, Fisagor'un hocası Pherecydes'in düşüncelerinde yer aldığı iddia ediliyorsa da, ona atfedilen eserlerin bugüne ulaşmamış olmasından ötürü bu iddiaları doğrulayabilme veya yalanlayabilme imkânı aynı şekilde mümkün değildir. Bkz. "Transmigration", ERE, C.XII/432; Walther Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, Çev.Suat Y. Baydur, İstanbul, 1976, s. 32

90- ERE, XII/432; C.J.Ducasse, a.g.e., s. 211; W.Kranz, a.g.e., s.32

denleştirecektir. İkinci derecede hakikati kavrayabilen ruhlar âdil bir kral, kahraman bir savaşçı veya efendi olarak; üçüncü derecede kavrayabilenler ise, politikacı veya tüccar olarak yeniden bedenleştirecektir.... Eflâtun ruhları bu şekilde dokuz kategoriye ayırır. Hakikati en düşük düzeyde kavrayabilen ruhların ise zalim bir hükümdar veya despot olarak dünyaya geleceklerini ileri sürer.⁹¹ Eflâtun, **hakikatten** tamamıyla habersiz ruhların ise, statü itibarıyla daha aşağı varlık kategorileri olarak kabul ettiği hayvan, böcek veya sürüngen bedenlerinde yeniden cisimleneceklerine inanır.⁹²

Görüldüğü gibi Yunan düşüncesinde Fisagor'la görmeye başlayan tenasüh düşüncesi Eflâtun'da daha detaylı ve sistematik bir hâle gelmiştir. Başka bir ifadeyle, Yunan düşüncesindeki tenasüh anlayışının, bütün ayrıntılarıyla ancak Eflâtun'un **Phaedo**, **Phaedros** ve **Cumhuriyet** diyaloglarında ortaya konulduğu söylenebilir.

Eflâtun'un Upanişadlarda ifadesini bulan Hint tenasüh anlayışıyla büyük benzerlikler gösteren tenasühle ilgili bu düşünceleri daha sonra Roma İmparatorluğu içerisinde ve Avrupa'nın diğer bölgelerine yayılmıştır. Hatta onun, Eski Mısır düşüncesine de buradan intikal ettiği iddiaları bazı kaynaklarda yer almakla birlikte tartışmalı bir konudur. Söz gelimi, Herodot, tenasüh anlayışının Yunan'a Mısır'dan geldiğini ve Yunanlıların onu kendi orijinal düşünceleriymiş gibi takdim edişlerinden şikâyet eder.⁹³ Öte yan-

91- Phaedros, *The Dialogues of Plato* (I-II), Translated by Benjamin Jowett, London, 1970, II/265,

92- Phaedros, II/266; Phaedo, I/457-459

93- Eski Mısır'da cesetlerin mumyalanarak muhafaza edilmesi, ve bunun âdeti bir endüstri hâline gelmesi, ruhun cesede bu dünyada geri döneceği inancına bağlanabilir. Ayrıca bu Mısır'daki reenkarnasyon anlayışının ilk aşaması olarak kabul edilebilir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Ali Sayı, **Kur'an'da Hz. Musa** (yayınlanmamış doktora tezi), İzmir, 1990, s. 89-93. Yine Mısır'daki ruh göçü inancı hakkında bkz. Herodotus, **Herodot Tarihi**, (Türkçeye çev. Muntekim Ökmen), Neş. haz. Azra Erhat, İstanbul, 1983, s. 129; C.J.Ducasse, a.g.e., s.216

dan, W. Kranz da, Fisagor'un Hindistan'a kadar uzanan Doğu seyahatinden sonra, tenasüh fikrinin onun düşünce sisteminde yer almaya başladığına işaret eder.⁹⁴ Öyleyse sonuç olarak diyebiliriz ki, tenasüh anlayışı Eski Yunan düşüncesine nereden geldiği kesin olmamakla birlikte o, bu düşüncenin orijinal bir fikri değil, buraya dışarıdan gelmiş ve zamanla yerleşmiş bir düşüncedir. (3)

Diğer taraftan Flinders Petrei, **Ölümler Kitabı** ve Eski Mısır kültürüne ait hiyerogliflerdeki bazı resimlere dayanarak, Eski Mısır düşüncesindeki tenasüh fikrinin ise, en geç M.Ö. 5. yy'a giden bir tarihe sahip olduğunu ileri sürer.⁹⁵ O, Mısır dinî düşüncesindeki bu inancın, büyük ihtimalle İran'ın M.Ö. 5. yy'daki istilâsı döneminde İran'dan Mısır'a geçmiş olabileceği düşüncesindedir.⁹⁶

Aynı şekilde Yahudi Kabala ve Hasidizm ekollerince benimsenen tenasüh anlayışının da Ortodoks Yahudiler tarafından, söz konusu ekollerdeki diğer pek çok düşünce gibi, Hint, İran veya Mezopotamya düşüncelerinden Yahudiliğe sokulmuş sapık inançlar olarak görüldüğü dikkati çekmektedir.⁹⁷

Buna göre sonuç olarak, en azından burada sözü edilen kültürlerdeki tenasüh fikrinin, onların kendilerine ait orijinal anlayışlar olmadığı, aksine İran kanalıyla bu kültürlerle geçtiği söylenebilir. Ancak gerek klâsik gerekse çağdaş İran kültüründe, Hint kültüründeki gibi yaygın bir tenasüh anlayışına rastlanmaz. Bu nedenle onun, Hint kültüründen sözü edilen bu kültürlerle geçmiş olması kuvvetle muhtemeldir. (5)

94- Herodot Tarihi, Türkçeye çev. Muntekim Ökmen, Neşr. Azra Erhat, İstanbul, 1983, s.129; W.Kranz, a.g.e., s.3

95- Bkz. W.M.Flinders Petrei, " Transmigration (Egyptian) ", ERE, XII/431-432

96- Aynı yer.

97- Bkz. Reincarnation, Ed. Joseph Head- S.L.Cranston, New York,1979, s. 126-134

b - Hint Kültüründe Tenasüh İnancı ve Tarihî Gelişimi

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, ruhun ölümden sonra başka bedenlerde yeniden cisimlenerek varlığını devam ettirdiği düşüncesi Hint dinî düşüncesinde *samsara* terimiyle ifade edilir. Tıpkı karma anlayışı gibi, Carvaka mezhebi dışında bütün Hint dinî ve felsefî mekteplerince kabul edilen *samsara* anlayışı, eldeki mevcut kaynaklara göre Veda İlahilerinde mevcut değildir. Çünkü bunlarda ortaya konan ahiret anlayışına göre, ruh ölümsüzdür; ancak ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh, *samsara* anlayışınca öngörüldüğü gibi, hemen veya belirli bir zaman sonra yeniden yeryüzünde bedenleşerek varlığını sürdürmez. Veda ahiret anlayışına göre, ruhun ölümden sonraki yolculuğu ya iyilikler diyarı *svarga*'ya ya da işkence ve eziyet diyarı *naraka-loka*'yadır. Ruhlar, her ikisi de ezeli mahiyetteki bu âlemlerde, dünyada iken yaptıkları iyilik ve kötülöklere bağlı olarak ya mutlu bir hayat sürecektir ya da işkence çekecektir.⁹⁸

Ruhun, ölümden sonraki kaderiyle ilgili bu anlayışın, Hint dinî düşüncesinin ikinci devresine ait Upanişadlar ve Brahmanalar döneminde *samsara* anlayışına dönüştüğünü söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle, Upanişadlar devresinde artık önceki eskatolojik anlayış terk edilmiş, onun yerine, *svarga* ve *narakanın* varlığı yine de kabul edilmekle birlikte, ruhların tekâmüllerini tamamlayabilmeleri için yeniden yeryüzüne dönüşlerine imkân veren *samsara* anlayışı gelmiştir.

Bununla birlikte *samsara* inancının tam anlamıyla Rig-Veda düşüncesinde yer aldığını iddia eden araştırmacılar da vardır. Bunun yanı sıra A. L. Herman gibi bir kı-

98-Rig-Veda, X.113. 1, 10; ERE, XII/434; Paul Yevtic, *Karma and Reincarnation*, London, 1927, s.1

sım çağdaş araştırmacılar ise, *samsara* anlayışını, kökü Vedalara dayanan, tarihî süreç içerisinde gelişen ve Gita'da son şekline ulaşan bir inanç olarak görürler. Onlar bu gelişmeci görüşlerini, *samsara* inancının ihtiva ettiği varsayımlardan hareket ederek temellendirmeye çalışırlar: Buna göre, *samsara* inancının içerdği temel varsayımlar şunlardır:

1 - Ruh vardır; ve o, beraber bulunduğu maddî bedenle hiçbir şekilde özdeşleştirilemez.

2 - Ruh bir bedeni terk ederek, çok değişik mahiyetteki başka bedenlere girebilme ve bu bedenlerde yeniden bedenleşebilme özelliğine sahiptir.

3 - Ruhun yeniden bedenleşme için hareketi yeryüzüne doğrudur.

4 - Ruhun gideceği âlem ve gireceği beden, onun henüz veya daha önceden terk ettiği bedenlerde iken işlediği amellerin ahlâkî niteliğine göre değişir.⁹⁹

Herman'a göre, *samsara* anlayışını meydana getiren bu varsayımlardan ilk ikisi Veda İlahilerinde, üçüncüsü Brahmanalarda, dördüncüsü ise Upanişadlar döneminde ortaya çıkmıştır. Herman bu düşüncesini şöyle açıklar: Rig-Veda'nın ahiret görüşünü hatırlayacak olursak, ilk iki sıkta zikredilen ruhun ölümsüzlüğü ve hareketliliği ilkelelerinin bu anlayış içerisinde bulunduğu hemen anlaşılabilir. Nitekim RV.I.35.6'da, ölümle birlikte, bedenden ayrılan ruhların gideceği farklı mekânlardan söz edilir. Aynı şekilde RV.X.14. ilâhîde ise, bir kısım ruhların henüz sona eren varoluş süresince, Tanrılara gösterdikleri saygı ve onlara sundukları kurbanlar sebebiyle, ölümden sonra mutlu bir hayat süreceklerinden bahsedilir.

Dahası Rig-Veda'nın şu ifadelerinde de ruhların gittikleri bu mekânlarda yeniden bedenlendikleri düşüncesi-

99- Kane, P.V., a.g.e., V/II, s.1537; A.L.Herman, a.g.e., s.148-152

nin mevcut olduğu görülür. RV.X.14.8'de ruha hitaben şöyle deniliyor;

"Yama ve Ata ruhlarıyla bütünleş! Yapmış olduğun her türlü dinî ibadetin karşılığını En Yüksek Sema'da gör...

Günah ve kötülüğü bırak, bundan sonraki mekânın enerjiyle dolu bedene gir..."

Yine diğer bir ilâhîde, Ata ruhlarının iyi ruhlar için şöyle dua ettikleri zikrediliyor:

"Ateşe atılan, fakat onun yakamadığı ruhlar, gökyüzünde kendilerine sunulan nimetlerden dolayı büyük haz ve mutluluk içerisinde."

Ey Hükümran Tanrı! Onlara hayat veren ve hoşlarına giden yeni bedenler ihsan et!"¹⁰⁰

Görüldüğü gibi Rig-Veda'nın bu cümlelerinde, ruhun varlığı, ölümsüzlüğü ve hareket edici özelliğinin yanı sıra, onun, ölümden sonra yeni bedenlere girebileceği söz konusu edilmektedir.¹⁰¹ Ancak bu yeniden bedenlenmesinin mekânı, samsara anlayışındaki gibi yeryüzü değildir. Eğer böyle anlaşılacak olursa, bu anlayış, Rig-Veda'nın ruhların ikametgâhları olan svarga ve naraka-loka'da ezeli olarak kalacaklarını bildiren diğer ifadeleriyle çelişki teşkil eder.

Bununla birlikte Herman, Satapatha Brahmana'nın aşağıdaki ifadesinde, ruhun ölümden sonraki yeniden bedenleşmesinin yeryüzünde olacağının açıkça beyan edildiğini ve böylece samsaranın üçüncü temel özelliğinin de ortaya çıktığını ileri sürer. Onun delil kabul ettiği ifade şöyledir: "İlkbahar mevsiminin tekrar gelişinin, yeni bir kış mevsiminin geçmesine bağlı olduğu gibi, bir kimsenin yeniden doğuşu da mevcut varoluşunun sona ermesine bağlıdır. Bu hakikati idrak eden herkes bu dünyada yeniden doğar."¹⁰²

100- Rig-Veda, X, 15,14

101- A.L.Herman, a.g.e., s. 148

102- Satapatha Brahmana, I.53.14 (SBE Serisi, c.XII, s.148)

Netice olarak, gelişmeci teoriye göre, ferdin, amellerinin ahlâkî niteliğine bağlı olarak yeniden bedenleşeceğini öngören Hint samsara anlayışı Rig-Veda'dan başlayarak Upanişadlarda nihaî şeklini almıştır. Upanişadların samsara ile ilgili görüşleri ileride ayrıntılı şekilde ele alıp incelemeye için, Upanişadların samsara anlayışı ile ilgili detaya burada girmiyoruz.

3 - Tenasüh İnancının Dayandığı Temel Varsayımlar

Kısaca, ruhun ölümden sonra içinde yaşadığı bedeni terk ederek, çoğunlukla aynı türden başka bedenlere geçmesi olarak tanımlanan tenasüh olayının başlıca şu varsayımlara dayandığı söylenebilir:

1 - Ruh vardır ve içinde yaşadığı bedenle özdeş değildir.

2 - Ruhun değişik sebeplerden dolayı, umumiyetle caza olarak yaşamaya mahkûm olduğu, beden olarak bilinen bir mekân vardır. Ruhun her türlü fiili icra edebilmesi, onun bir bedene sahip olmasına bağlıdır.

3 - Ruh hareketli bir cevherdir. Sahip olduğu arızî özellikler nedeniyle ruh değişik bedenlere girebilir.

4 - Ruhun değişik bedenlere geçişini belirleyen temel kriter, onun, çeşitli bedenlerde iken işlemiş olduğu fiillerdir.¹⁰³

Şimdi tenasühün dayandığı bu temel varsayımları biraz daha yakından ele alalım:

a - Ruhun Varlığı: İnsanın maddî ve manevî iki unsurdan mürekkep olduğu fikri, Hint düşüncesinde kökü

103- Bkz. A.L.Herman, a.g.e.,s.155-156; P.V. Kane'ye göre ise bu inancın dayandığı temel varsayımlar şunlardır: 1- İnsanoğlu fizikî bedenden ayrı, ezeli bir ruha sahiptir. 2- İnsandan başka hayvanlar, bitkiler hatta cansız nesnelerin de ruhları vardır. 3- İnsanlar ve ona göre daha aşağı varlık derecesinde bulunan varlıkların ruhları birbirine intikal edebilir. 4- Fiillerin gerçek faili ve onların ortaya çıkardığı sonuçlardan etkilenen ruhtur. Bkz., Kane, P.V., a.g.e., V/II, s.1532

çok eskilere dayanan bir anlayıştır. Jiva, Atman, purusa, pudgala ve suksma-sarira gibi kavramlarla ifade edilen manevî unsur, insanın ve diğer bütün varlıkların aslını, özünü oluşturan bir cevherdir.¹⁰⁴ Prakriti veya maddî beden olarak bilinen unsur, ölümle birlikte dağılıp yok olduğu hâlde, ruh varlığını devam ettirir. Gita'nın ifadesiyle o, ne suda ıslanır ne de rüzgârda ve güneşte kurur; bedenimiz yok olsa da o, varlığını devam ettirir.¹⁰⁵

Mahiyeti konusunda görüş ayrılıkları olsa bile, ruhun varlığı, Carvaka dışındaki bütün Hint felsefe ekolleri ve dinlerince kabul edilmiştir.¹⁰⁶ Hayat veren öz, her türlü kusur ve noksanlıktan uzak, saf cevher şeklinde tasvir edilen ruhun mahiyetiyle ilgili görüşleri başlıca iki kategoride toplayabiliriz:

1 - Ruh, kendi başına ayrı bir ferdiyeti olmayan ve Tanrı'yla özdeş bir cevherdir. Bu anlayışa göre, tenasüh olayında değişik bedenlere geçtiği kabul edilen şey nihai anlamda Tanrı'dır. Bu durumda tenasüh hadisesi de Tanrı'nın kendi bilgisinin, belli bir zaman sürecindeki tezahüründen başka bir şey olmayacaktır. Ancak unutmamak gerekir ki Tanrı'nın tek hakikat oluşu transandantal anlamdadır. Empirik anlamda ise âlemdeki birçok fenomen gibi, birçok hakikatın varlığı söz konusudur.¹⁰⁷

2 - Ruh, birincinin aksine bizatihi ferdiyeti olan, saf, basit ve ezeli bir cevherdir. Eflâtun'un "psyche"si gibi, böyle bir ruh geçmişte yaptığı fiilleri hatırlayabilme, kendisinin gelecekteki statüsüyle ilgili isteklerde bulunabilme ve bunları önceden kestirebilme özelliklerine sahiptir. Ayrıca o, algılama, düşünme, hatırlama ve bilme gibi faaliyetlerin

merkezi ve bedene hayat veren bir cevher olmasının yanı sıra, tenasüh veya reenkarnasyon olayında değişik bedenlere giren ve bedenle birlikte işlediği amellere bağlı olarak ceza veya mükâfat gören de odur.¹⁰⁸

b - Ruhun Mekâna İhtiyacı: Hint düşüncesinde, ruhun mahiyeti itibarıyla farklı özelliklerde olsa bile, mutlaka bir mekânının bulunduğu kabul edilmiştir. Onun mekânı, bazen bir insan veya başka herhangi bir canlı bedeni olabildiği gibi, cansız bir nesne veya insan üstü bir varlık da olabilir. Üstelik ruhun tenasühe konu olabilmesi de tamamen buna bağlıdır.

Ezelî, saf bir cevher olan ruhun bedenle ilk münasebeti, avidya sebebiyledir. Ruh kendisi gibi ezeli mahiyetteki avidya nedeniyle empirik dünyanın cazibesine kapılır ve böyle bir arzu sonucunda muhtelif bedenlerde varlığını sürdürmeye başlar. Onun empirik âlemdeki serüveni, yeniden aslî formunu kazanmasına kadar devam eder. Upa-nişadlar ve Gita'da, insan bedeni, dokuz¹⁰⁹ veya on bir kapılı¹¹⁰ bir kaleye, ruh da böyle bir kaleye hapsedilmiş, bir an önce özgürlüğüne kavuşmayı bekleyen bir mahkûma benzetilmektedir. Buna göre, ezeli bir cevher olan ruhun maddî bedenle birleşmesinin, ruh açısından hiç de arzulan bir olay olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü ruh bedenle olan münasebetinden sonra kirlenir ve bir kısım aslî özelliklerini kaybeder.

Yine Gita'nın bir başka ifadesinde, ruh-beden ilişkisinin elbise-vücut analogisiyle ifade edildiğini görüyoruz. Buna göre, beden giydiğimiz elbiseye benzer. Nasıl ki, elbiselerimizi eskiyinceye kadar giyip, daha sonra yenileri ile değiştiriyorsak, ruh da aynı bedende çocukluk, gençlik

104- "Soul (Indian Concepts)", ER, XV/438-439

105- Gita, II, 20-25

106- S.N.Dasgupta, a.g.e., I/75; A.L.Herman, a.g.e., s.167

107- K.K.Anand, a.g.e., s.191-192

108- A.L.Herman, a.g.e., s. 164

109- Gita V,13

110- Katha Upanishad, V. 1

ve ihtiyarlık hâllerini idrak ettikten sonra varlığını başka bedenlerde devam ettirir.¹¹¹

Az önce de belirttiğimiz gibi, ruhun, samsara çarkı olarak isimlendirilen bu doğum-ölüm çemberinden kurtuluşu, onun aslî formuna yeniden kavuşmasına kadar devam eder. Nihai kurtuluştan sonra ise, ruh, Vedanta dışındaki diğer bütün düşünce sistemlerine göre, Tanrı formuna girecektir. Vedanta'ya göre ise, yegâne hakikat olan Tanrı'ya katılacaktır. Dolayısıyla o, her iki durumda da tenasühe konu olmaktan çıkacaktır.

Bu statik ruh anlayışı ve ona bağlı olarak gelişen ruh-beden ilişkisi anlayışının yanı sıra, günümüz Hint felsefesinde Sri Aurobindo tarafından temsil edilen ve ondan yaklaşık on asır önce yaşamış Biruni'nin de *et-Tahkik* isimli eserinde haber verdiği ayrı bir "gelişmeci ruh" anlayışı da mevcuttur. Bu anlayışa göre ruh, tekâmülünü tamamlayabilmek için yeniden bedenleşmelere muhtaçtır. Gelişmeci ruh teorisine göre, ruhun mekânı olan çeşitli bedenler, birer hapisane değil, aksine onun sürekli olarak gelişmesine yardım eden vasıtalar konumundadır. Çünkü, her yeniden bedenleşme ruha, daha fazla fenomeni tanıma ve tecrübe etme imkânı vererek, bir an önce mutlak aydınlanmayı getirecek küllî bilgiye ulaşmasına yardımcı olmaktadır.¹¹²

Ancak böyle bir anlayış, tenasüh olayını anlamlı kılması açısından yararlı olmakla birlikte, gerek Upanişadların gerekse Gita'nın yukarıda örneklerini verdiğimiz anlayışla çelişki arz etmekte, dolayısıyla orijinal Hint düşünceyle uzlaşması mümkün görünmemektedir.¹¹³

c - Ruhun Hareketlilik Özelliği: Yukarıda çeşitli vesilelerle tanımlamaya çalıştığımız tenasüh olayının gerçekleş-

111- Gita, II, 18,22

112- Ebu Reyhan Muh. b. Ahmed el-Biruni, *Alberuni's India*, New Delhi, 1964, s. 45, 50-51; A.L. Herman, a.g.e., s.196-180;

113- Krs. Katha Upanishad, V.1; Gita, V.13

şebilmesi için ruh mutlaka hareket edici nitelikte olmalıdır. Aksi takdirde, ruhun değişik bedenlerde dolaşmasına dayanan tenasüh olayının gerçekleşmesi imkânı ortadan kalkar ve tenasüh anlayışı saçma hâle gelir. Böyle bir sonuca mahal vermemek için Hint düşüncesinde ruh, ister kendi başına ferdiyeti olan bir cevher olsun, isterse Brahma olarak kabul edilsin mutlaka hareket özelliği olan bir unsur olarak kabul edilmiştir. Ayrıca onun hareket alanı sadece fenomenler dünyasıyla da sınırlı değildir. O, fenomenler dünyasının ötesindeki svarga-loka, naraka-loka gibi mahiyetleri itibarıyla oldukça farklı âlemlere de gidip gelebilme özelliklerine de sahiptir.¹¹⁴

d - Ruhun Hareketlerinde Karma'ya İhtiyacı: Hint düşüncesine göre, tenasüh ve reenkarnasyon olayında, ruhun bir bedeni ne zaman ve nasıl terk edeceği, söz konusu bedenden sonra alternatif yollardan hangisini izleyeceği ve bu süreç sonunda şayet yeryüzüne geri dönecekse hangi bedene veya forma gireceği hemen hemen tamamıyla ferdi karmalara göre belirlenir. Kısacası karma, bu düşünce geleneğine göre tenasüh tekerleğini döndüren yegâne faktördür, denilebilir.¹¹⁵ Hint düşüncesinde yaratıcı Tanrı fikrini kabul etmeyen Budist ve Caynist ekollerin yanı sıra ortodoks sistemler içerisinde yer alan Sankhya ve Mimamsa ekolleri için de karma, bütün varoluşu belirleyebilme gücüne sahiptir. Yani yeni varlıkların yaratılması, ruhların değişik formlara girip çıkışları vb. her şey başka herhangi insanüstü bir kudretin müdahalesi olmaksızın, tamamen karmanın mistik kudreti sayesinde meydana gelir. Hatta Caynist ve Budist mekteplerine göre, karma, tanrıların tanrılık formunu kazanmalarının sebebi olduğu gibi, onların

114- Ruhun fenomenler âlemi ötesindeki hareket alanları hakkında bkz. Rig-Veda, I.XXV. 7-10; IV.V.5; Brh.Up. IV.5; Mund. Up. I.II.7,10; Katha Up., I.III.6-9; Gita, II,22,IV.41-42; VIII.16,21; XIII.21,23; XVI.19-20

115- F.Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy*, s. 30

geleceğini de belirleyen yegâne âmildir.¹¹⁶

C - KARMA ve TENASÜH İNANÇLARININ BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ

Buraya kadar verdiğimiz açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, karma ve tenasüh Hint kökenli dinlerin müştereken paylaştıkları iki ayrı inançtır. Yine hatırlanacağı gibi, bunlardan birincisi, karma, " fert tarafından icra edilen her türlü iradî fiilin, zorunlu olarak ahlâkî niteliğine uygun sonuçlar ortaya çıkarmasını"; tenasüh inancı ise, ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun yeniden başka bedenlere geçmesini ifade eder. Ayrıca tenasüh fikri, Hindistan'ın dışında Eski Yunan, Eski Mısır gibi klâsik düşünce sistemlerinde kabul edilmiş bir inanç olmasının yanı sıra, Yahudi Kabala ve Hasidizm geleneği, Nusayriyye, İsmailiyye, Yezidîlik gibi İslâm fırkalarınca da hâlâ benimsenmekte olan bir inançtır. Ancak Hint tenasüh anlayışını diğerlerinden ayıran en önemli fark, onun, sürekli olarak "karma" inancıyla birlikte sanki tek bir inançmış gibi "karma-tenasüh inancı" şeklinde ele alınmasıdır.¹¹⁷

Nitekim bu husus, söz konusu inançların ele alındığı Upanişadların şu ifadelerinde açıkça görülür:

"Burada iyi, güzel amel işleyen kimseler, bir brahmana, ksatriya ve vaisya rahmine girerek, iyi bir rahme girecektir. Buna karşılık, kötü amel işleyenler ise bir köpek, sürüngen veya paryanın rahmine girerek, kötü bir rahme girmiş olacaklardır."¹¹⁸

"Cisimlenmiş ruh, amellerine bağlı olarak sürekli iyi ve kötü pek çok formlara girer. O, bu formları kendi nite-

116- Bkz. N.Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, Varanasi, 1951, s. 221

117-S.Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, London, 1953, s.114; M.Weber, *The Religion of India*, s.119

118- Chandogya Up. ,V.10.7

liklerine göre seçer. Onun formlarla birlikteliği, işlediği ameller ve kendi niteliğinin bir sonucudur."¹¹⁹

"Mevcut durumu itibarıyla **ben**, şu veya bu bedenle bütünleşmiş durumdadır. O, şu anda nasıl davranır veya hareket ederse, müteakip hayatları ona göre şekillenecektir. Yani iyi amel işleyen iyi, kötü amel işleyen ise kötü bir durumda yeniden bedenleşir. İyi, güzel davranışların sonucu iyi, kötü davranışların sonucu ise kötüdür."¹²⁰

Karma-tenasüh arasındaki bu ilişki Sri Aurobindo tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Karma ve yeniden doğuş arasındaki bu yakın ilişki **tesadüfî** veya **arızî** nitelikte bir ilişki değildir. Aksine bu, tamam olabilmek için birbirine muhtaç ilgili iki hakikatin birlikteliğidir. Bu ikisi, bir ve aynı kozmik sistemin maddî ve ruhî yanlarıdır. Zira **karma** olmaksızın **yeniden doğuş** anlamsızdır, yani ahlâkî bir nitelik taşımaz. Buna karşılık **karma**, eğer ruhun daimî tecrübesinin düzeni ve ahengi için bir vasıta değilse, zorunlu başlangıcı olan bir kaynaktan yoksun kalır; ahlâkî ve rasyonel açıdan varlığının bir anlamı kalmaz. Ancak biz, ruhun tekrar tekrar yeniden doğduğunu kabul ederek, bu varoluş halkalarını birbirine bağlayan bir bağ bulunduğunu; önceki varoluşların sonrakiler üzerinde bir etkisinin bulunduğunu kabul ettiğimizde karma yasası için manevî bir temel kabul etmiş oluruz."¹²¹

L.H.Leslie, N.K.Devaraja gibi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından temsil edilen diğer anlayış ise, tenasüh inancının, karmanın zorunlu bir sonucu olduğu şeklindedir. Yani karma, tenasühü zorunlu kılan güçtür, kudrettir. Çünkü, belli bir ömür süresince işlenen bütün fiillerin se-

119-Svetasvatara Up.,V.11-12

120- Brh. Up. 3.2.14

121-Sri Aurobindo, *The Problem of Rebirth*, s.98. Söz konusu ilişki konusunda benzer anlayış hemen hemen aynı ifadelerle T.G.Kalghathi tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. T.G.Kalghathi, *Karma and Rebirth*, s.1-2.

meresi o ömür içerisinde ortaya çıkmamaktadır. Öte yandan karma yasasına göre ise, her amelin mutlaka bir semeresi vardır. İşte tenasüh inancı böyle bir zorunluluk sonucunda ortaya çıkmıştır.¹²² Ancak biz, iki inanç arasındaki ilişkinin bu şekilde izah edilmesinin doğru olmadığı düşüncesindeyiz. Çünkü Hint düşüncesine göre, potansiyel hâldeki karmik birikimlerin semerelerini mutlaka yeryüzünde vermeleri zorunlu değildir. Nitekim Upanişadlar ve Gita'da ifadesini bulan eskatolojik anlayışa göre, karmik birikimler başka âlemlerde de semeresini verebilirler. Ayrıca semerelerin olgunlaşarak ortaya çıkabilmeleri için bedenleşme zorunlu bir şart değildir.

Dolayısıyla sonuç olarak denilebilir ki, karma ve tenasüh inançları arasındaki yakın ilişki, her şeyden önce her iki inanç açısından da ahlâkî bir zorunluluk arz eder. Bu inançların, yukarıda belirtildiği gibi kötülük problemine çözüm olarak önerilebilmeleri de ancak böyle sıkı bir ilişkinin mevcudiyetine bağlıdır. Onlar birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan inançlar olarak düşünüldüğünde ise, karma inancının mükemmelliği ve ahlâkiliğini, tenasüh inancının da ahlâkiliğini iddia etmek mümkün olmayacaktır. Öyleyse, Aurobindo'nun dediği gibi, söz konusu iki inancı, ayrı inançlar olarak görmek yerine, aynı inancın iki tarafı olarak ele almak daha isabetli bir yaklaşım tarzı olacaktır.

HİNDUIZMDE KARMA-TENASÜH İNANCI

A - HİNDU KUTSAL LİTERATÜRÜNDE KARMA-TENASÜH İNANCI

1 - Upanişadlara Göre Karma-Tenasüh İnançı

Upanişadlara göre, her iradî fiil mutlaka iyi veya kötü bir semere verecek, tenasüh çarkı da buna göre düzenlenecektir.¹ Ancak Manu Kanunnamesi'nde yer aldığı gibi, Upanişadların hiç birisinde fiillerin ortaya çıkaracağı semereler ayrıntılı olarak ifade edilmemiştir. Bu literatürde yer alan karma anlayışının en önemli özelliği, yukarıda da belirtildiği gibi, onun, tenasüh anlayışıyla birlikte tek bir inanç şeklinde ele alınmasıdır. Bilindiği gibi, karma yasasına göre ferdin mevcut varoluşu süresince işlediği dinî veya dünyevî nitelikteki her türlü iradî fiil onun şu andaki hayatını ve gelecekteki varoluşlarını etkileyecektir. Ancak Upanişadlarda, karmanın şu andaki hayat üzerindeki etkilerinden hemen hemen hiç söz edilmeyerek, daha ziyade onun ölümden sonraki varoluş serüvenine tesirleri üzerinde durulur. Hatta bundan dolayı denilebilir ki, Upanişadlara göre karma inancı, ahlâkî yönü itibarıyla değil, daha ziyade eskatolojik bakımdan dikkati çeken bir inançtır.

Mundaka ve Katha Upanişadlarda yeniden doğumun nedenleri olarak **adî karmaya** düşkünlük, yani kurban

¹²²-L.H.Leslie, "Karma and Reincarnation", Karma, Law of Harmony, Ed.V.Hanson-R.Stewart, s. 53; N.K.Devaraja, Hinduism and Christianity, s. 16

1- Brihadaranyaka Up., IV. 4. 5

törenleri ve riyazet temrinlerine aşırı önem verilmesi, bençillik, maddî şeylere karşı gösterilen hırs, yeniden doğma ihtirası ve dikkatsizlik gibi hususlar gösterilir. Bu özelliklere sahip kimseler, kurtuluşa ulaşamayacaklarından, nihaî kurtuluş gerçekleşinceye kadar tekrar tekrar yeryüzünde yeniden bedenlenmeye mahkûmdurlar.²

Vedalarda pek rastlanmayan tenasüh anlayışının Upanişadlarda iki farklı şekilde ifade edilmeye başladığını görüyoruz. Birinci ifade ediliş şekline göre, ölümle birlikte maddî bedenden ayrılan ruhun önünde üç yol vardır. Ancak ruhun bunlardan hangisini izleyeceği, henüz sona eren hayatında veya daha önceki hayatlarında yaptığı fiillerin neticelerine bağlı olarak önceden belirlendiği için, ruh bunlardan kendi özelliklerine uygun olan yolu takip etmek mecburiyetindedir.³ Bunlardan birincisi, Devayana'ya (Tanrılar âlemi) giden yoldur. Chandogya Upanişad'a göre, hayatın doğuş evreleri olan beş merhaleyi (gökyüzü, yağmur, yeryüzü, erkek ve kadın) müdrik olanların -isterse ev reisliği döneminde bulunsunlar-, ormanlarda riyazet ve mücadele nefsi yenme çalışması hayatı yaşayarak, Brahma'ya ibadet eden zahitlerin ruhlarının ölümünden sonra Devayana'ya ulaştıran yolu izleyecekleri kabul edilir.⁴ Söz konusu bu yol; ışık, gündüz, ayın karanlık yarısı, güneşin kuzey kutbunda bulunduğu altı aylık zaman dilimi, yıl, güneş, ay ve şimşek basamaklarından oluşur.⁵

2- Mundaka Upanişad, I.2.7.10; Katha Upanişad, I.3.6-9;

3- Bri.Up., VI.2.2-4.

4- Chandogya Upanişad, V.10.1; Brihadaranyaka Up., VI.2.15; Şankara bu yolu, Brahma'yı idrak eden ruhların rotası olarak tanımlamaktadır. Krş. Enc. of Indian Philosophies (I-IV), Ed.Karl Potter, Delhi, 1981 (Halen basımı devam ediyor.), II/24

5- Chandogya Up., IV.15.5-6; V.9.1-2; V.10.1-2; Brihadaranyaka Upanişad VI.2.15'te, ruhları tanrılar âlemine götüren basamakların sıralanışında Chandogya Upanişad'a göre bir farklılık görülür. Buradaki yükseliş basamakları şöyledir: Işık, gündüz, ayın artan yarısı, güneşin kuzey kutbunda bulunduğu altı ay, Devaloka, güneş, şimşek. Bu noktadan sonra bir ruh onlara yaklaşır ve sınırlı Brahmana yükselmeleri için onlara kılavuzluk eder. Görüldüğü gibi, dördüncü basamaktan sonraki basamaklar en azından isim itibarıyla farklılık arz etmektedir.

Şimşek basamağına ulaşan ruhlar artık tanrılık vasfını kazanmış oldukları için bir daha geri dönmezler. Dolayısıyla bu mertebeye ulaşan ruhlar için artık tenasüh olayı söz konusu değildir.⁶

Pitryana (Atalar diyarı) adı verilen ikinci yola gelince; bu, taşrada yaşayan ve emredilen dinî âyin ve törenlere katılan, halk için yararlı işler yapan ve yoksullara yardım edenlerin takip edecekleri yoldur.⁷ Şankara'ya göre Pitryana, dinî ibadetleri yapan ancak tanrının bilgisine sahip olmayan ruhların ölümünden sonra izleyecekleri yoldur.⁸ Ruhları ölümünden sonra Ata Ruhlarına götüren bu yol duman, gece, ayın karanlık yarısı, güneşin güney kutbunda bulunduğu altı aylık dönem basamaklarından oluşur. Bu basamaklardan geçen ruhlar Atalar dünyasına ulaşırlar. Buradan Esir basamağına, oradan da Ay diyarına geçerler. Ay âlemi, Tanrı Soma'nın hâkim olduğu alandır. Buraya ulaşan ruhlar, tanrılarla birlikte mutlu bir hayat sürerler. Onların ay âleminde kalış süreleri, henüz sona eren hayatlarında işlemiş oldukları iyi amellerin miktarına bağlıdır. Ruhlar yaptıkları iyi amellerin karşılıklarını burada gördükten sonra yeniden yeryüzüne dönerler. Onlar esir, hava, duman, sis, bulut ve yağmur basamaklarından oluşan yolu takip ederek yeryüzüne dönerler.⁹

Chandogya Upanişad'a göre, yeryüzüne ulaşan ruhun bundan sonra izleyeceği rota yine onun karmik birikimleriyle belirlenir. Eğer bu karmik birikimler ahlâkî açıdan iyi ise, ruh üç üst sınıf kasttan birine mensup olarak yeniden bedenleşir. Karmik birikimler ahlâkî açıdan kötü ise ruh, derhal köpek ve domuz bedeninde yeniden cisimlenir.¹⁰

6- Aynı yer

7- Chandogya Up., V. 10, 3; Bri. Up., VI. 2. 16

8- Enc. of Indian Philosophies, Ed.Karl Potter, II/24'den naklen.

9- Chandogya Up., V. 10. 3-6; Krş. Bri. Up., VI. 2.16

10- Chandogya Up., V. 10. 7

Brihadaranyaka ve Katha Upanişadlarda ise, yeryüzüne ulaşan ruhların yiyecek, erkek ve kadın basamaklarından sonra yeniden bedenleşecekleri ifade edilerek, bir bakıma Chandogya'nın yukarıdaki ifadeleri açıklanmaktadır.¹¹ Yani yağmur damlalarıyla yeryüzüne inen iyi karmik birikime sahip ruhlar, yağmur sularının bitkiler tarafından absorbe edilmesiyle meyve ve sebzelere, oradan da bunları tüketen kimselere geçer. Yeniden bedenleşmeyi bekleyen böyle ruhlar bilhassa yiyecekler vasıtasıyla erkeğe geçer, oradan cinsî münasebet yoluyla da kadına intikal eder. Kadına intikal etmiş olan bu ruhlar belli bir süre sonra bir bebek şeklinde yeniden bedenlenmiş olurlar. Buna karşılık, kötü karmik birikime sahip ruhlar ise, yine yağmur damlalarının muhtelif hayvanlar tarafından tüketilmesi sonucunda hayvana intikal ettikten sonra, biraz önce açıklanan prosedüre uygun şekilde herhangi bir hayvan şeklinde cismaniyet kazanırlar.

Son olarak, bedenden ayrılan ruhlardan henüz sona eren hayatı süresince dine hiç inanmamış, dolayısıyla emredilen dinî ibadetlerden tamamıyla habersiz olan üçüncü sınıf ruhlar ise, Pitryana'ya gitmeksizin ölümden hemen sonra böcek, kuş veya sürüngen formunda yeniden tecesüm etmektedir.¹² Ancak ölümden sonra hemen meydana geleceği zikredilen böyle bir yeniden bedenleşmenin mahiyeti konusuna kaynaklarda ayrıntılı bilgi verilmemiştir.

Upanişadlarda ifade edilen ikinci tür tenasüh anlayışına göre ise, ruhlarda varoluş arzusu bulunduğu ve mokşaya ulaşmadıkları sürece, iyi amelleri bile olsa, bunların karşılığını görmek için başka âlemlere gitmeksizin doğrudan yeryüzünde yeniden bedenleşeceklerdir. Böyle bir tenasüh anlayışı Brihadaranyaka Upanişad'da şöyle ifade

edilmektedir: "Kişi zayıflayarak bilinçsiz bir duruma düşünce, bütün duyu özellikleri ruhunda toplanır. Bundan sonra o, bütün bu özelliklerle donanmış vaziyette kalbe yerleşir. İnsanlar, ölüm döşegindeki böyle bir kimsenin gözlerini yumduğunda artık rengi algılayamadığı, sesi duymadığı, kokuyu ve tadı alamadığı, konuşamadığı ve dokunamadığını düşünür. Çünkü onun bütün duyu organları ruhla bütünleşmiş ve bir hâle gelmiştir. O kimsenin kalbinin hareketiyle veya parlamasıyla ruh dışarı çıkar. Göz, burun veya bedenin herhangi bir organından dışarı çıkan ruhla birlikte prana (canlılığı veren şey), bilinçlilik, bilgi ve karmik birikimler de dışarı çıkar. Tırtılın bir ekin yaprağının sonuna kadar ilerledikten sonra ayrı bir hareketle başka ekin yaprağına geçmesi veya bir sarrafın bir altın parçasına yeni ve daha güzel bir şekil vermesi gibi, ruh da bedenin tahrip olması ve cehaletin ortadan kalkmasından sonra başka bir bedene yaklaşır ve aynen tırtılın hareketi gibi kendisini ona doğru çeker. Böylece Pitṛ, Gandharva, melek veya başka herhangi bir varlık şeklindeki yeni ve farklı bir forma girer. Kişinin söz konusu bu formlardan hangisini kazanacağı ise, onun amel ve davranışları sonucunda otomatik olarak belirlenir. Kişi arzularla dolu olduğu sürece bu böyle sürecektir. Çünkü arzu istek sonucunda bir şeyi irade etme, bunun sonucunda da fiil ortaya çıkar. Fiil karmik birikimi, o da zorunlu olarak semereyi ortaya çıkarmaktadır.¹³

Upanişadların karma-tenasüh inancını ifade eden bu ifadeleri detaylıca incelendiğinde, burada tasvir edilen ruh göçü olayının anlaşılması güç bazı yönlerinin bulunduğu hemen görülecektir. Şimdi ilk olarak, birinci nevi karma-tenasüh anlayışıyla ilgili güçlülere işaret edelim: Bu anlayışla ilgili olarak tespit edebildiğimiz birinci güçlük, gerek

11- Bri. Up., IV. 4. 6; VI. 2. 16; Katha Up., II. 5. 7

12- Bri. Up., VI. 2. 16; Chandogya Up., V. 10. 8

13- Bri. Up., IV. 4. 1-5

devayana'yı gerekse pitryana'yı oluşturan basamakların mahiyetiyle ilgilidir. Bunlar gerçekten ruhun ölüm ötesi yolculuğunda geçtiği manevî basamaklar mıdır, yoksa Şankara'nın dediği gibi, ona belirli mekânlarda yardım eden, ona yol gösteren Tanrıların metaforik isimleri midir?¹⁴ Upanişadların kendi ifadelerinden bunu belirleyebilmek mümkün değildir.

Bu konudaki ikinci güçlük, pitryana'yı izleyerek ay âlemine ulaşan ruhların yeniden doğumlarının nasıl olacağı ve bunun neye göre belirleneceğiyle alakalıdır. Eğer bir ruh bütün karmik birikimlerinin karşılığını ay âleminde görmüş ise, onun yeniden cisimlenmesi neye göre ve nasıl olacaktır? Karl Potter bu problemi şöylece çözmeye çalışır: Pitryana'yı izleyerek "Ay" âlemine ulaşan ruhlar, karmik birikimlerinin **çok az bir kısmı** kalıncaya kadar orada kaldıktan sonra yeniden bedenleşme için yeryüzüne dönerler. Ruhların gerek ay âleminden yeryüzüne dönüşlerinde izleyecekleri yolun durumu ve yolculuk müddeti, gerekse yeniden bedenleşecekleri formla ilgili bütün teferruat arta kalan bu karmik birikimlere göre belirlenir.¹⁵ Ancak bu izah da şu iki sebepten dolayı problemi gerçekte çözememekte fakat onu çözer görünmektedir: Birincisi, ruhun karmik birikimlerinden az bir kısmının dünyadaki yeniden bedenleşme için saklandığı fikri, tespit edebildiğimiz kadarıyla temel Upanişadlarda yer almaz. İkincisi, böyle bir açıklama mümkün olsa bile, yeryüzündeki yeniden bedenleşme için gerekli karmik birikim miktarı ve mahiyeti nasıl belirlenecektir? Şüphesiz bu problem, Caynist karma anlayışında olduğu gibi her karmanın veya karmik birikimin farklı fonksiyonlar icra ettiği kabul edildiğinde kolaylıkla çözülebilir. Ancak unutmamak gerekir ki, Upanişadlarda karmik

14- Enc. of Indian Philo., II/25

15- Enc. of Indian Philo., II/26

birikimlerin mahiyeti ve tasnifi ile ilgili ayrıntılar hiçbir şekilde yer almaz.

Bu konudaki üçüncü güçlük ise, yine "ay âlemi"ne giden ruhların yeryüzüne dönüş serüveniyle ilgilidir. Yukarıda zikredilen Upanişadların ifadelerinden anladığımıza göre, karmik birikimlerinin el verdiği zaman sürecinde ay âleminde kalan ruhlar, esir, hava, duman, sis, bulut ve yağmur basamaklarından oluşan dönüş yolunu izleyerek yeryüzüne ulaşırlar. Upanişadlardaki rivayete göre, yağmur damlası içerisinde toprağa düşen bu ruhlar, yağmur damlalarının bitkiler tarafından absorbe edilmesiyle bitkilere, buradan da ya doğrudan doğruya ya da hayvanlar vasıtasıyla insanlara intikal eden bu ruhlar, böylece dönüş güzergâhını tamamlayarak yeniden yeryüzünde bedenleşirler. Ancak bu konudaki Upanişad ifadeleri üzerinde biraz düşünecek olursak, ruhun yeniden bedenleşmesinin büyük ölçüde tesadüflerin sonucunda gerçekleştiği anlaşılır. Çünkü ay âleminden yeryüzüne dönen ruhları taşıyan yağmur damlasının münbit bir toprağa düşme ihtimali ne ise, onun bir ırmak, göl veya bir okyanusa düşerek buharlaşması ve bu olayın pek çok kereler tekrarlanma ihtimali de en az onun kadar, belki de ondan daha fazladır. Ayrıca bir çöl veya taşlık bir zemine düşen yağmur damlasında gizli ruhun da hemen bedenlenme ihtimali yok denecek kadar azdır. Bunun gibi daha başka ihtimaller de düşünülebilir. Bu durumda ay âleminden gelen bir ruhun yeryüzündeki yeniden bedenlenme süresini tayin etmek mümkün olamaz. Hatta bu konuda bir şey söylemenin imkânsızlığı ve yeniden bedenleşmelerin şans eseri olduğu bile iddia edilebilir. Böyle bir iddia veya tespit de âlemdeki varoluşun keyfi ve şans eseri değil, belirli bir sistem ve nizamla göre meydana geldiği hipotezine dayanan karma-tenasüh inancıyla açık bir çelişki teşkil eder.

2 - Ramayana ve Mahabharata Destanlarında Karma-Tenasüh İnancı

a - Ramayana Destanında Karma-Tenasüh İnancı

Ramayana ve Mahabharata, destan tarzında kompoze edilmiş olmakla birlikte, kompoze edildikleri dönemin/dönemlerin Hindu halk inançlarını ihtiva etmeleri bakımından Hint dinî düşüncesinde önemli yeri olan iki destandır. Söz konusu bu destanların ne zaman kompoze edildikleri ve bugünkü şekle nasıl ve kimin tarafından getirildiği problemi Hindoloji araştırmacıları arasında hâlâ tartışılan bir konudur. Araştırma konumuzla doğrudan alâkalı olmadığı için biz burada bu konuyla ilgili tartışmalara yer vermiyoruz.¹⁶ Biz burada, çoğunluk tarafından kabul edilen bir görüş olarak düşündüğümüz, Ramayana destanının diğerinden önce kompoze edildiği görüşüne¹⁷ uygun olarak, önce Ramayana destanında ifadesini bulan karma-tenasüh anlayışını, bilahare Mahabharata destanında ortaya konan karma-tenasüh anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Rsi Valmiki tarafından M.Ö. V-IV. yüzyılları arasında kompoze edilen Ramayana destanında, karma anlayışının hemen ilk satırlardan itibaren **katı bir determinizm** şeklinde anlaşıldığı göze çarpmaktadır. Destan kahramanları bilhassa karşılaştıkları musibetleri önceki fiillerinin tabii bir sonucu olarak görmekte ve olayları böyle yorumlayarak bir bakıma psikolojik tatmin aramaktadırlar. Örneğin, destan kahramanı Dasaratha, oğlu Rama'nın tahta çıkışı öncesinde başına gelen musibetleri bu şekilde yorumlamaktadır. Dasaratha, kendisini son derece üzen bu olayları, geç-

16- Bu konudaki tartışmalar için bkz., M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, s.327; John Dowson, *A Classical Dictionary*, s.260 v.d.

17- John Dowson, a.g.e., s. 261

mişte işlediği bir hatanın sonucu olarak görmekte ve bu hatanın cezasının sevgili oğlu Rama'dan ayrılmak zorunda kalmak şeklinde ortaya çıkmasından son derece üzüntü duymaktadır. Nitekim, onun üzüntüsünü şu ifadelerle dile getirdiğine şahit oluyoruz: "... gençliğimde bir Aziz'in oğlunu öldürerek, ebeveynine büyük acı ve ıstırap vermiştim. Benim bu günahım sevgili oğlumu kaybetmenin acısından başka bir şeyle tazmin edilemez miydi?"¹⁸

Dasaratha, destanın başka bir yerinde hata sonucu bir zahidi öldürmesini de aynı şekilde, önceki hayatlarında bilinçsizce yaptığı fiillerin kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirmektedir.¹⁹

Bunlardan başka yine destanda zikredilen Sita'nın Ravana tarafından Lanka'ya kaçırılması olayında, Ravana'nın, Sita'ya söylediği şu sözlerde de karma prensibinin aynı şekilde anlaşıldığı görülmektedir: "Bugüne kadar geçmişteki kötü karmalarınızın sonucu olarak çok sıkıntı çektiniz. Artık bundan böyle, iyi amellerinizin karşılığı olarak benim sarayımda zevk ve sefa içerisinde yaşayacaksınız."²⁰

Verilen bu örneklerden de kolayca anlaşılabileceği gibi, destan yazarı Valmiki'ye göre karma inancı ahlâkî bir nedensellik kanunudur. Buna göre, iyi amellerin iyi, kötülerin de kötü netice vermesi kaçınılmazdır. Kişinin kendi amellerinin etkilerinden kurtulabilmesi söz konusu değildir. Karmik tesirler bir gölge gibi faili izleyecek ve buzağının binlerce sığır arasında anasını tanıması gibi sahibini tanıyacaktır.

Ramayana destanına göre, bir fiilin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinde en önemli kriter failin niyetidir. Destanın Sundarakanda ve Yuddhakanda bölümlerinde bunun, açık seçik şu şekilde ortaya konulduğuna şahit olu-

18- Ramayana, XV, s.65; XXII, s.95-97

19- Ramayana, Aranyakanda, XXII, s.97

20- Ramayana, XXXVII, s.165

yoruz. Bu bölümlerden birincisinde, maymun tanrı olarak tanınan Hanuman, Lanka'da Sita'yı ararken Ravana'nın sarayında çıplak kadınlarla karşılaşır ve onlar tarafından zinaya mecbur edilir.²¹ Diğer bölümde ise Rama, karısı Sita'nın uzun süre Ravana'nın haremde mahpus kalmasına rağmen onu yeniden geri alır.²² Anlatılan bu olayların her ikisinde de Hanuman ve Sita'nın bu kötü fiilleri zorlama sonucunda istek dışı icra ettikleri için herhangi kötü bir sonuçla karşılaşmalarının söz konusu olmadığı vurgulanmıştır. Halbuki o dönemin geçerli Hindu ahlâk yasalarına göre, kendi arzusuyla zina etmiş bir kimsenin yeniden eş olarak geri kabul edilmesi mümkün değildir. Ama Rama her ne kadar başlangıçta tereddütlü davranmışsa bile, sonunda, kendine eş olarak kabul ettiğine göre bunun anlamı, fiillerin ahlâkî ve dinî açıdan değerlendirilmelerinde gözönünde tutulan en önemli kriterin, fiilin ortaya çıkışında asıl olanın niyet olduğu meydana çıkar. Buna göre eğer işlenen fiil iradî değilse, o, görünüşte kötü olarak görülse bile hakikatte kötü değildir.

Karmik birikimlerin semeresini verme süresiyle ilgili olarak Valmiki, sonuçları itibarıyla fiilleri **laukika** ve **paralaukika** olmak üzere iki gruba ayırır. Laukika adı verilen fiiller, sonuçları şöhret kazanmak, servet veya erkek çocuk sahibi olmak gibi şu andaki varoluş süresinde ortaya çıkan fiillerdir. Paralaukika diye isimlendirilen fiillerin semerele-ri ise, ölüm sonrası Svarga denilen iyilikler diyarına veya Naraka denilen eziyet ve işkence diyarına ulaşmak şeklindedir.²³ Ancak hangi fiillerin laukika, hangi fiillerin ise paralaukika oldukları destanda ayrıntılı olarak yer almamıştır.

21- Ramayana, Sundarakanda, 11. 40-42

22- Ramayana, Lankakanda, 118. 24; 119. 8-9

23- H.G.Narahari, " The Doctrine of Karma in Popular Hinduism ", The Aryan Path, February, 1972, s.54; K.K.Anand, a.g.e., s.237-238

Öte yandan yine destandan anlaşıldığına göre, **svarga** veya **narakaya** giden ruhlar, tıpkı Upanişadlarda ifade edildiği gibi, bu mekânlarda sürekli değil sadece amellerinin karşılığına göre söz konusu bu mekânlarda kalacak ve daha sonra yeryüzüne dönerek yeniden bedenleşeceklerdir.²⁴ Dolayısıyla bu durumda Valmiki'nin öte dünya ile ilgili bu görüşlerinin Vedaların Svarga ve Naraka ile ilgili görüşlerinden epeyce farklı olduğu hemen görülecektir. Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi Vedalara göre, ruhun ölümden sonra bu mekânlarda kalışı devamlıdır. Bu anlayış aynı şekilde, Upanişadların eskatolojik anlayışından da farklıdır. Yeryüzündeki yeniden bedenlenmelerin mahiyeti konusunda, destanda ayrıntılı malûmata rastlamak mümkün değilse de, verilen bazı örneklerden, Dharmasastralarda tasvir edilen yeniden bedenleşmeye benzer anlayışın Valmiki tarafından benimsendiğini çıkarmak pekâlâ mümkündür. Destanda Dasaratha, yaşlı bir arkadaşının işlediği bir suç sebebiyle "akbaba" ²⁵ şekline, bir gandharva'nın da büyü nedeniyle "yırtıcı bir hayvan" ²⁶ şekline dönüştüğünden söz etmektedir. Her ne kadar bu örneklerde sözü edilen şekil değiştirmelerin mahiyeti belli değilse de, bunların belirli kusurların sonucu olarak meydana geldikleri ve bu örneklerin önümüzdeki sayfalarda ifade edilecek Dharmasastralardaki örneklerle büyük benzerlikler gösterdiği göz önüne alındığında, Valmiki'nin, Upanişadlardan itibaren Hint düşüncesinde yaygın olarak benimsenen karma-tenasüh görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz.

Ramayana'da yer alan karma-tenasüh anlayışının en önemli özelliklerinden biri, sosyal karma anlayışıdır. Yani yapılan bir fiilin sadece faili değil, kimsenin içerisinde ya-

24- Ramayana, Ayodyakanda, 13.1; K.K.Anand, a.g.e., s. 235-236

25- Ramayana, XXXI, s.135

26- Ramayana, XXIX, s. 129

şadığı toplumun diğer bireylerini de etkilemesidir. Bu anlayışı en açık şekilde, destanın Yudhakanda adı verilen ve Sita'nın Lanka kralı Ravana'nın elinden kurtarılışını hikâye eden bölümünde görüyoruz. Söz konusu bu bölümde, Ravana'nın kötü fiili sebebiyle bütün adanın tahrip olduğu ve böylece Ravana'nın yanı sıra bütün Lanka halkının da acı ve ıstırap çektikleri anlatılmaktadır. Destan'a göre bu insanların büyük acı ve üzüntüye maruz kalmalarının nedeni bizzat kendi fiilleri değil, kralları Ravana'nın gerek Sita'ya gerekse kocası Ramaya yaptığı zulümlerdir.²⁷ Ayrıca yine destanın diğer bir bölümünde Marica, Ravana'yı kötü düşüncelerinden vazgeçirmeye çabalarken ona, yapılan kötülüklerin sadece faili değil, onun üyesi olduğu toplumun tümünü etkileyeceğini hatırlatmaktadır.²⁸ Bu örneklerin ortaya koyduğu gerçek şudur ki, Ramayana destanında, Upanışadlardaki karma anlayışından farklı olarak karma inancının sosyal veçhesi üzerinde durulmuştur.

Ramayana'daki karma-tenasüh görüşüyle ilgili olarak belirtilmesi gereken son husus ise, Veda İlâhilerinde olduğu gibi, bilhassa iyi fiiller sonucu elde edilen sevabın başkalarına da intikalinin imkânıdır. Nitekim destanın değişik bölümlerinde riyazet ve mücadele sonunda elde edilen sevapların destan kahramanları tarafından başka kimselere hediye edildiği görülmektedir.²⁹

b - Mahabharata Destanına Göre Karma-Tenasüh İnancı

Mahabharata destanında karmanın, zaman ve Tanrı'nın yanı sıra insan kaderini belirleyen temel faktörlerden biri olarak sayılması araştırma konumuz açısından çok

27- Bkz., Ramayana, Yudhakanda, 10.25

28- Bkz., Ramayana, Aranyakanda, 38.26;39.1

29- Bkz., Ramayana, Aranyakanda, 5. 31; 6.14; 7.12-13

önemlidir. Destanın efsanevî ve didaktik tarzdaki birçok bölümünde, kişinin önceki hayatlarında yapmış olduğu her fiilin mutlaka semeresini göreceği ve karşılaşacağı çeşitli durumların da onun karmik birikimlerinin sonucu olarak meydana geleceği ifade edilmektedir. Meselâ, destanın yazarı kabul edilen Vyasa'nın, eserin bir yerinde şöyle dediğini görüyoruz: "Önceki varoluşlar süresince yapılan fiiller, o canlının peşini hiç bırakmaz... ve kişi, karmanın sürekli kontrolünde olduğu için dengesini devam ettirme ve kötü fiillerden kaçınmada son derece dikkatli olmalıdır."³⁰

Yine destanın Uttarayati bölümünde ise, destan kahramanlarından Devayani, içine düştüğü derin kuyudaki mutlak ölümden Kral Yayati tarafından kurtarıldıktan sonra, babası Sukra tarafından şu şekilde uyarılmaktadır: "İnsanların acı çekmeleri veya mutlu olmaları, tamamen onların kendi amelleri sebebiyledir. Dolayısıyla görünen odur ki, karşılaştığınız bu olay da işlediğiniz bir hata sonucu meydana gelmiş olmalıdır."³¹ Bilge Sukra, bundan başka Kaca'yı öldüren Vrsparvanaya da şöyle nasihat etmektedir: "Ey Kral! Bilesin ki, yapılan her kötü fiil hemen semeresini vermez. İneğin yedikleri ancak hazmedildikten sonra süte dönüştüğü gibi, kötü fiiller de belli bir süre sonra sonuçlarını verir. Bu sonuçlar sizin tarafınızdan görülme bile, mutlaka oğullarınız veya torunlarınız tarafından görülecektir."³²

Aynı şekilde zalim bir çiftçi ile sadhu Gautami arasında, birincinin oğlunun yılan sokması sonucu ölmesi üzerine aralarında geçen bir konuşmada çocuğun muhtelif ölüm sebepleri üzerinde durulur; sonuçta yılan ve zaman gibi değişik faktörler muhtemel ölüm sebepleri olarak suçlanır. Ancak Gautami derin bir tefekkür sonucu, çocuğun

30- Mahabharata, 3. 207. 19-20

31- Mahabharata, 1.73.79

32- Mahabharata, 1. 75.2

gerçek ölüm nedeninin, çocuğun geçmişte yaptığı bir hata olduğunu idrak eder.³³

Zikredilen bu misaller karma inancının, Mahabharata destanında da ahlâkî bir nedensellik yasası şeklinde anlaşıldığını göstermeye yeter kanaatindeyim. Ayrıca burada verilen misaller dikkatlice incelenecek olursa, destandaki karma inancının, karmik birikimlerin sonuçlarının sadece ortaya çıktıkları varoluş süreciyle sınırlı olmadığı; istikbaldeki varoluş halkalarında da semeresini verebileceği; ve failin dışında onun yakınlarını da etkileyeceği değişik özellikleri ihtiva ettiği görülecektir.

Bundan başka karmik birikimlerin neden olduğu tenasüh olayının mahiyeti ve ayrıntıları destanın bir bölümünü oluşturan ve yaygın olarak Bhagavad-Gita olarak bilinen Bhisma Parvan (25-42) bölümünde de yer alır. Gita'ya göre insan, beden ve ruhtan oluşmuş bir varlıktır. Bunlardan birincisi ölümle birlikte dağılıp yok olduğu hâlde, ikincisi yok olmayan, ezeli-ebedî bir cevherdir. Krişna Gita'da onu şöyle nitelemektedir: "Ruh doğmamıştır, hiçbir zaman yok olmayacaktır da... O bir kere var oldu mu, ikinci kere bir defa daha var olmaz. O doğmamış, ezeli-ebedî, ilk varlıktır... Bir kimsenin eskiyen elbiselerini çıkarıp, yenilerini giymesi gibi, ruh da bir bedeni bıraktığında hemen diğerine geçer. Ona silâh işlemez, ateş yakmaz, su ıslatmaz, rüzgâr kurutmaz. O hiçbir okun yaralamadığı, yanmayan, ıslanmayan ve kurumayan ezeli bir cevherdir."³⁴

Gita'ya göre ölümle birlikte bedenden ayrılan insan ruhları genel olarak iki gruba ayrılır:

1 - Tanrının hakikî bilgisine ulaştıkları ve bu bilgi sayesinde eşyanın özüne vakıf oldukları için tenasüh çemberinden kurtularak aslı hüviyetlerine kavuşan ruhlar. Ay-

33- Bkz., Mahabharata, I. 86. 7

34- Ruhun özellikleri konusunda detaylı bilgi için bkz. Gita, II. 20-25

nen Upanişadlardaki gibi Gita'ya göre de böyle ruhlar için artık yeniden bedenlenme, dolayısıyla yeryüzüne dönüş söz konusu değildir.³⁵ Böyle ruhlar, "aydınlık yol" olarak isimlendirilen ve aşağıdan yukarı sırasıyla Ateş, Alev, Gündüz, Aydınlık On Beş Gün ve Kuzey Yolu basamaklarından oluşan yolu izleyerek Brahma'ya kavuşacak ve bir daha geri dönmeyeceklerdir.³⁶

2 - Henüz tekâmülünü tamamlayamamış beşerî ruhlar ise, kutsal metinlerce emredilen bir kısım dinî törenleri icra etmiş olsalar bile, taşıdıkları muhtelif arzu-istekler sebebiyle "karanlık yol" olarak nitelendirilen³⁷ ve Duman, Gece, Karanlık On Beş Gün ve Güney Yolu basamaklarından meydana gelen yolu izleyerek faziletli kimselere ait mekânlara, Ay âlemine ulaşırlar.³⁸ İyi amellerinin semeresini görünceye kadar burada kalan ruhlar yeniden yeryüzüne dönerler. Ruhların Ay âleminden yeryüzüne dönüşlerinde hangi yolu izledikleri Gita'da zikredilmez. Ancak Ay âlemine gidecek ruhların, gerek temel özellikleri gerekse Ay âlemindeki kalış sürelerinin ruhun karmik birikimleriyle belirlenmesi konusundaki benzerliklerden hareketle, Upanişadların bu konudaki görüşlerinin Gita tarafından da benimsendiğini iddia etmek sanırım hatalı olmaz. Dolayısıyla burada söz konusu edilen basamakların da ruha bu alanlarda rehberlik eden insanüstü varlıkların isimlerinden mecaz olması mümkündür.

Yeryüzüne dönen bu ruhlar ya kutsal ve zengin bir ailenin ferdi olarak ya da yogi formunda yeniden bedenleşirler. Ancak yogi formunda yeniden bedenleşmek, diğerine göre oldukça zordur. Ruhlar bu şekilde bedenleştikten sonra, önceki varoluşlarda edindikleri tecrübelerin yardı-

35- Gita, VII. 28-30; Krş., Gita, SBE, C.VIII, s. 81

36- Gita, VIII, 24

37- Gita, VIII, 25; SBE, VIII/81

38- Gita, VI, 41; SBE, VIII/81

myla nihaî kurtuluş yolunda büyük bir hızla mesafe alırlar. Upanişadlardan farklı olarak Gita'ya göre, Ay âlemin-den dönerek yeryüzünde bedenleşen bu ruhların daima mükemmelliğe doğru tırmanacakları ve birçok ruh için bu bedenlenmenin son bedenleşme olacağı kabul edilir.³⁹

Bununla birlikte, arzu ve isteklerin esiri olarak yaşayan ve dinî emir ve yasaklardan habersiz ruhların ise, ölümden sonraki durumları konusunda Gita'da hiç bilgi verilmez.

3 - Dharmasâstralarda Karma- Tenasüh İnancı

Dharmasâstra, Hindu diniyle ilgili ahlâkî ve hukukî kuralları ihtiva eden kutsal metinlerin her biri için kullanılan bir terimdir. Bu nitelikteki eserlerin oluşturduğu kutsal kitap koleksiyonuna Hindu dininde Dharmasâstralar adı verilir. Bilindiği gibi Hindu toplumu kast sistemine göre çeşitli sınıflara ayrılmıştır. Toplumu oluşturan her sınıfın kendine ait belirli imtiyaz ve sorumlulukları vardır. İşte Dharmasâstralar olarak isimlendirilen bu literatürde, toplumdaki muhtelif gruplara ait imtiyazlar ve onların ahlâkî ve hukukî sorumlulukları zikredilmiştir. Dharmasâstralar içerisinde en popüler olanı Manu Kanunnamesidir. Bundan başka Yajnavalkya Kanunnamesi, Vishnu Sutra, Nârada ve Brihaspati Sutra, Apastamba, Gautama, Vasistha ve Baudhâyâna'nın sutraları Dharmasâstraları oluşturan diğer eserler arasında sayılabilir.⁴⁰

39- Gita, VI, 40-46; SBE, VIII/72-73

40- Ludo Rocher, "Sâstra Literature", ER, c.XIII/80-81. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz., The Laws of Manu, Trs. by Geoge Buhler, SBE serisi, c.XXV, Introduction. s. XI-XVIII; The Sacred Law of Aryas (I-II), (Apastamba, Gautama, Vasistha ve Baudhâyâna'nın sutralarını ihtiva eder.), Trs. by G.Buhler, SBE, c.II,XIV. Her sutra için yazılan Introduction bölümleri; The Institutes of Vishnu (Nandapandita'nın Vishnu Sutrasi), Trs. by Julius Jolly, SBE, c.VII, Introduction bölümü; The Minor Law Books (Nârada ve Brihaspati Sutra), Trs. by J.Jolly, SBE, c. XXXIII, Introduction bölümü

Biz burada, Dharmasâstralara göre karma-tenasüh inancını belirlemeye çalışırken, hem tarih itibarıyla diğer sutralardan önce kompoze edilmiş olması ve bu konudaki diğer eserlere kaynak oluşu, hem de araştırma konumuzun ayrıntılı şekilde ele alınmış olmasını göz önüne alarak Manu Kanunnamesini esas aldık. Bu arada, eğer varsa diğer sastralardaki farklılıkları belirtmek suretiyle Dharmasâstralardaki karma-tenasüh inancını belirlemeye çalıştık.

Manu Kanunnamesinin "Ruh göçü" başlığını taşıyan XII. bölümü tamamıyla Hint düşüncesindeki karma-tenasüh anlayışına hasredilmiştir. Bu bölümde karma-tenasühle ilgili genel bilgi ve analizden ziyade, her şeyden önce bir kanun kitabı olmasından ötürü, genellikle çeşitli nitelikteki fiillerin sebep olduğu yeniden varoluş formları belirtilmiştir. Bunun yanı sıra karma-tenasüh inancıyla ilgili bazı genel ifadeler de rastlamak mümkündür. Söz gelimi, bölümün daha üçüncü maddesinde; insandan sadır olan fiiller başlıca zihinsel, sözel ve bedensel olmak üzere üç temel gruba ayrılmakta ve her çeşit fiilin mutlaka iyi veya kötü bir sonuç ortaya çıkaracağı belirtildikten sonra, insanların aşağı, orta ve yüksek sınıflarda yer almalarının, onların işlediği fiillerin çeşitliliğinden kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁴¹ Aynı bölümün 52. maddesinde ise, eşyaya aşırı bağlılık, dinî vazifelerin ihmal edilmesi ve kefaretlere yerine getirilmemesi kişilerin aşağı derecelerde yeniden bedenlenmelerinin sebebi olarak zikredilir.⁴²

Manu'ya göre, fiillerin sonuçları ya mevcut varoluşumuz süresinde ortaya çıkan acı veya haz şeklinde, ya mahiyetleri itibarıyla içinde yaşadığımız âlemden farklı cennet (heaven) veya cehennemdeki acı ve ıstırap şeklinde ya da istikbaldeki yeni varoluşlarda karşılaşılabilecek acı veya sı-

41- The Laws of Manu (Manu), XII, 3

42- Manu, XII, 52

kıntı şeklinde ortaya çıkacaktır.⁴³

Manu, Hint karma-tenasüh inancını böylece beyan ettikten sonra, söz konusu bölümün diğer maddelerinde çeşitli fiillere bağlı olarak meydana gelecek yeniden varoluş formlarını zikreder. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, samsara çarkındaki ruhların, burada zikredilen formlarda yeniden bedenleşmeleri, aynen Upanişadlar ve Gita'da ifade edildiği gibi, ölüm olayının vuku bulmasından hemen sonra değildir. Manu'ya göre, iyi amelleri fazla kötü amel-leri az olan ruhlar şeffaf bir bedenle donanmış olarak cennette belli bir süre mutlu bir hayat sürdürdükten⁴⁴, kötü amel-leri iyi amellerinden fazla olan ruhlar ise, ancak Yama'nın hâkim olduğu çeşitli cehennemlerde belli bir süre acı ve işkence çektikten sonra yeryüzünde yeniden bedenleşirler.⁴⁵

Şimdi Manu Kanunnamesi'nde değişik türdeki yeniden varoluşların nedeni olarak ileri sürülen fiiller ile bunların neticesinde meydana gelen yeniden bedenleşmeleri, Ludo Rocher'in tasnifine⁴⁶ bir ilâve yaparak altı kategoride ele alabiliriz.

A - Yeniden varoluşların, yapılan fiillerin menşesine göre belirlenmesi: Manu Kanunnamesinde fiillerin menşelerine göre zihinsel, sözel ve bedensel olmak üzere üç temel kategoriye ayrıldıklarını biraz önce belirtmiştik.⁴⁷ Bu kategorilere giren bazı fiiller ve bunların neden oldukları

43- Manu, VI, 61-64 ; XII, 74-80

44- Manu, XII, 20

45- Manu, XII, 21; Muhtelif cehennemler için ayrıca bkz., Apastamba, 2. 1. 2. 2; Gautama, 11. 29-30

46- Ludo Rocher "Karma and Rebirth in the Dharmasâstras" isimli makalesinde, Dharmasâstraların karma ve samsara ile ilgili düşüncelerini beş sisteme ayırarak incelemiştir. Biz de çalışmamızın bu bölümünde onun bu tasniflerini kullandık. Ludo Rocher, "Karma and Rebirth in the Dharmasâstras", s.61-90, Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions, Ed. W.D.O'flaherty, Delhi, 1980

47- Manu, XII, 3

yeniden varoluş kategorileri Kanunname'de şöyle ifade edilmektedir:

1 - Zihinsel fiiller:⁴⁸

- a - Başkasına ait bir şeyi kıskanmak (Hasetlik)
- b - Başkaları hakkında kötü zanda bulunmak.
- c - Yanlış inanç ve fikirlere bağlanmak.

2 - Sözel fiiller:⁴⁹

- a - Küfretmek.
- b - Yalan söylemek.
- c - Düşünmeden konuşmak.
- d - Nankörlük etmek.

3 - Bedensel fiiller:⁵⁰

- a - Hırsızlık
- b - Zina
- c - Başkasını yaralama

Kanunname'nin sekizinci maddesinde, bir kimsenin iyi veya kötü zihinsel fiillerin karşılığını zihninde, sözel fiillerin karşılığını konuşmasında, bedensel fiillerin karşılığını da bedeninde göreceği zikredildikten sonra, müteakip maddede bedeniyle günah işleyenlerin yeni varoluşlarında cansız olarak, diliyle günah işleyen ve kötülük yapanların kuş veya böcek olarak, fikrî düzeyde günah işleyen ve kötülük yapanların ise aşağı sınıf kast mensubu olarak yeniden bedenleşecekleri beyan edilir.⁵¹

B - Maddenin özündeki üç temel özelliğin birbiriyle münasebetine dayalı olarak fiillerin ve yeniden varoluşların değerlendirilmesi: Manu'nun XII.24 ve bunu izleyen sonraki maddelerinde, eşyanın özünü oluşturan üç temel nitelik *sattva* (iyilik), *racas* (hareketlilik) ve *tamas* (cehalet

48- Manu, XII, 5

49- Manu, XII, 6

50- Manu, XII, 7

51- Manu, XII, 8,9

veya kötülük) olarak belirtildikten sonra bu unsurların her birinin mahiyetleri konusunda ayrıntılı bilgi verilir.⁵² Bundan sonra 39. maddeden itibaren, bu temel unsurlardan herhangi birinin diğerlerine hâkim olduğu zaman, söz konusu unsurun rengini alarak bilfiil ortaya çıkan fiillerin belirledikleri yeniden varoluş kategorileri ise şöyle açıklanır:

1 - Sattvik nitelikli fiillerin meydana getirdiği yeniden varoluş formları: Bunlar Manu Kanunnamesi'nde birinci, ikinci ve üçüncü derecedeki sattvik fiillerin belirlediği formlar olmak üzere üç alt kategoriye ayrılır. Buna göre,

a - Birinci derecedeki sattvik fiiller: Bu nitelikteki fiiller sahibini asıl formuna döndürerek onu samsara çarkından ebediyen kurtarır. Böyle ruhlar En Yüce, Yegâne Hakikat gibi sıfatlarla nitelenen Brahma'ya kavuşarak ebedi sükûnete ulaşır ve bir daha yeryüzüne dönmezler.⁵³

b - İkinci derecedeki sattvik nitelikli fiiller: Manu'ya göre böyle fiiller de, Takdime Sunucular, Azizler, Melekler, Vedaların Koruyucu Tanrıları, Semavî Işıklar, Ata Ruhları ve Sadhyalar şeklinde yeni bir varoluşa yol açarlar.⁵⁴

c - Üçüncü derecedeki sattvik karakterli fiiller. Bunların ise, zahit, derviş, brahmin veya benzeri bir formda yeniden varoluşa neden oldukları kabul edilir.⁵⁵

2 - Racas nitelikli fiiller: Bunların sonucunda ortaya çıkan varoluş formları ise şöyledir:

a - Birinci derecedeki racas karakterli fiillerin sebep olduğu yeniden varoluş formları Gandharva, Guhyaka, Tan-

52- Eşyanın üç temel niteliğinin mahiyeti konusunda bkz., Manu, XII, 24-38

53- Bkz., Manu, XII, 50

54- Manu, XII, 49; Burada isimleri zikredilen varlıklar, Hint kozmolojisine göre yeryüzü ile gökyüzü arasında yaşayan semavî varlıklardır. Bunlar sahip oldukları birtakım özellikler itibarıyla Tanrılara benzer. Ancak hiçbir zaman Tanrı değildirler. Bu konuda geniş bilgi için bkz. John Dowson, A Classical Dictionary, s.271; H. Jacobi, "Brahmanism", ERE, II/809

55- Manu, XII, 48

rıların Hizmetçileri ve Apsaralardır.⁵⁶

b - İkinci derecedeki racas karakterli fiillerin ortaya çıkardıkları yeniden varoluş kategorilerinden bazıları ise şunlardır: Kral, asil, saraydaki din danışmanı, kahraman bir asker veya bilgili bir din adamı.⁵⁷

c - Üçüncü derecedeki racas karakterli fiiller. Bunların ise, Ghalla, Malla, Nata, hayatını değersiz işlerde çalışarak kazanan kimse, kumarbaz veya ayyaş bir kimse formunda yeniden bedenlenmeye neden oldukları zikredilir.⁵⁸

3 - Eşyanın üçüncü temel niteliği olan tamas karakterli fiillerin neden oldukları yeniden varoluş formları ise şunlardır:

a - Birinci derecedeki tamas karakterli fiillerin neden oldukları varoluş formları; Karana, Suparna, Râkhasa ve Pisaka.⁵⁹

b - İkinci derecedeki tamas karakterli fiiller, fil, at, sudra veya arslan, kaplan ve ayı gibi yırtıcı bir hayvan formunda yeniden bedenlenmeye neden olurlar.⁶⁰

c - Üçüncü derecedeki tamas karakterli fiiller ise, herhangi cansız bir varlık veya böcek, balık, kaplumbağa ve yabanî herhangi bir hayvan gibi canlı formunda yeniden bedenlenmeye neden olurlar.⁶¹

C - Dört büyük günaha göre yeniden varoluşların belirlenmesi: Söz konusu Kanunname'nin XI. 55 maddesinde

56- Manu, XII, 47; Gandharva, Apsara, Guhyaka; Hint kozmolojisine göre, Tanrılardan daha aşağı seviyede, ancak özellikleri itibarıyla insandan üstün kabul edilen semavî varlıklara verilen isimlerdir. Bkz., J. Dowson, A Classical Dictionary, s.19-20, 115, 105-106; H. Jacobi, "Brahmanism", ERE, II/809-810; E. Sarıkçıoğlu, Dinler Tarihi, s.,141

57- Manu, XII, 46

58- Manu, XII, 45

59- Manu, XII, 44; Burada zikredilen ve karana, suparna, rakhasa ve pisaka adlarıyla anılan varlıklar âlemdeki kötü ruhlara verilen isimlerdir. Bkz., J. Dowson, A Classical Dictionary, s.234-235, 254-255, 309

60- Manu, XII, 43

61- Manu, XII, 42

bir brahmanın katledilmesi, **sura** adı verilen içkinin içilmesi, brahmanlara ait bir eşyanın çalınması, Guru'nun hanımıyla zina edilmesi ve bunları yapan kimselerle işbirliği yapılması ölüm cezasını gerektiren günahlar ve İslamî terminolojiyle ifade etmek gerekirse günah-ı kebâir (mahâpâ-fahe) olarak zikredilmektedir. XII. 54'te ise, bu fiillerden herhangi birini işleyen kimselerin uzun yıllar cehennemlerde acı ve işkence gördükten sonra, samsara çarkına girecekleri bildirilir. Aynı bölümün 55-58. maddelerinde bu ölüm-cül günahlardan herhangi birini işlemiş olan kimselerin muhtemel yeniden doğum formları ise, şöyle ifade edilir:

a - Bir brahmanı katleden kimse müteakip varoluşunda köpek, domuz, eşek, deve, keçi, koyun, inek, kuş veya ceylan vb. bir hayvan formunda yeniden bedenleşecektir.⁶²

b - Sura olarak bilinen alkollü içkiyi içen bir brahman ise yeniden varoluşunda, böcek, solucan, fare, yırtıcı hayvan vb. formlardan birinde yeniden bedenleşecektir.⁶³

c - Başka bir brahmanın eşyasını çalan brahman ise, yeniden varoluşlarında binlerce defa örümcek, yılan, kertenkele, suda yaşayan herhangi bir canlı veya Pisaka formunda yeniden bedenleşecektir.⁶⁴

d - Guru'nun yatağını kirleten bir kimse ise, yüzlerce defa ayrı otu, çalı, sarmaşık gibi bitkiler formunda ya da zehirli bir böcek formunda yeniden dünyaya gelecektir.⁶⁵

D - Hırsızlığın neden olduğu yeniden varoluş formları: **Manu Kanunnamesi**'nin XII. 61-69 maddelerinde, hırsızlık yapan kimselerin gelecek varoluşlarında alacağı formların ayrıntılı şekilde tasvir edildiğini görüyoruz. Burada otuzdan fazla eşyayı çalan kimsenin yeni varoluşunda alacağı formlar şöylece ifade edilmektedir:

62- **Manu**, XII, 55

63- **Manu**, XII, 56

64- **Manu**, XII, 57

65- **Manu**, XII, 58

Çeşitli Hırsızlık Olaylarının Sebep Olduğu Varoluş Formlarını Gösterir TABLO*

ÇALINAN EŞYA	SEBEP OLDUĞU YENİDEN VAROLUŞ FORMU		
	Manu	Yacnavalkya	Vişnu
Tahıl	Fare	Fare	Fare
Altın	Kaz	-	Fare
Su	Su kuşu	Su kuşu	Su kuşu
Bal	İğneli böcek	İğneli böcek	İğneli böcek
Süt	Karga	Karga	Karga
Meyve	Köpek	Köpek	Köpek
Tereyağı	Tırtır	-	Tırtır
Et	Akbaba	-	Akbaba
İç yağı	Martı	Akbaba	-
Domuz veya domuz yağı	-	-	Martı
Caz yağı	Yağ içen kuş	-	Yağ içen kuş
Tuz	Cırcır böceği	Cırcır böceği	Cırcır böceği
Yoğurt	Turna kuşu	-	Turna kuşu
İpek	Keklik	-	Keklik
Keten bezi	Kurbağa	-	Kurbağa
Siğır	Yılan ebesi	Yılan ebesi	Yılan ebesi
Pamuk	Balıkçıl	-	Balıkçıl
Marmelat	Tilki	-	Tilki
Parfüm	Fare suratlı canlı	Fare suratlı canlı	Fare suratlı canlı
Sebze	Tavus kuşu	Tavus kuşu	Tavus kuşu
Yemek	Kirpi	-	Kirpi
Ateş	Turna kuşu	Turna kuşu	Turna kuşu
Ev araç-gereci	Eşek arısı	Eşek arısı	Eşek arısı
Boyalı kumaş	Kirpi	-	Kirpi
Ceylan veya fil	Kurt	-	-
Fil	-	-	Kaplumbağa
At	Arslan	-	Arslan
Meyve kökü	Maymun	-	-
Meyve	-	Maymun	-
Meyve veya çiçek	-	-	-
Kadın	Ayı	-	-
İçme suyu	Saksağan	-	-
Davar	Keçi	-	Keçi
Elbise	-	Cüzzamlı	-

* Bu tablo, **Manu Kanunnamesi**, XII, 61-69, **Vişnu Kanunnamesi** (*The Institutes of Vishnu*, Trans. by Julius Jolly, SBE, VII), s. 144-146 ve Ludo Rocher'in "Karma and Rebirth in the Dharmasastras", *Karma and Rebirth*, Ed. W.D. O'Flaherty, s.72-73 eserlerinden yararlanılarak çizilmiştir.

Hırsızlığın neden olduğu yeniden varoluş formlarını konu alan bölüm, başkasının malını gasp eden veya kendine sunulmamış kutsal bir yiyeceği yiyen kimselerin herhangi bir hayvan formunda bedenleşeceğini; yukarıda sayılan eşyaları çalanın kadın olması durumunda ise, yine yukarıda belirtilen formların dişisi şekline gireceğini bildiren şu ifadelerle sona ermektedir: "Başkasına ait bir şeyi zorla alıp götüren veya kendisine sunulmamış kutsal bir yiyeceği yiyen bir kimse kaçınılmaz olarak hayvan hâline gelir. Hırsızlığı kadının yapması durumunda, o da cezalandırılacaktır. Ancak onun, bu fiili nedeniyle kazanacağı form yukarıda sayılanların dişisi şeklinde olacaktır."⁶⁶

E - Ferdin, mensup olduğu kasta ait sorumlulukları yerine getirmemesi nedeniyle maruz kaldığı yeniden doğuş formları: Yukarıda işaret edildiği gibi, değişik kastlara mensup olmak, ferde birtakım imtiyazlar verdiği gibi, ona bazı sorumluluklar da yükler. Manu Kanunnamesi'nin 70. maddesinde, herhangi bir zorunluluk olmaksızın sorumluluklarını yerine getirmeyen kast mensuplarına ait ruhların, aşağı derecedeki istenmeyen bedenlerde bir süre dolaştıktan sonra Dasyuların⁶⁷ hizmetçisi olacakları zikredilir.⁶⁸ Kanunnamenin aynı bölümünün 71 ve 72. maddelerinde ise, dört temel kasttan her birine mensup olanların sorumluluklarını ihmal etmeleri hâlinde maruz kalacakları yeni varoluş formları şu şekilde belirtilmiştir: "Sorumluluğunu yerine getirmeyen bir Brahman, kusmukla beslenen bir **ulkâmukha preta** hâline; bir Kşatriya ise, leş ve mundar şeylerle beslenen bir **kataputana preta** hâline dönüşür. Aynı şekilde görev ve sorumluluklarından habersiz bir Vaisya pislikle beslenen bir canlı, **maitrâksajyotika preta** şekli-

66- Manu, XII, 68-69

67- Dasyu: Vedalara göre Tanrılar ve insanların düşmanı olan kötü varlıklara verilen isim. Bkz. J. Dowson, A Classical Dictionary, s.84

68- Manu, XII, 70

ne, sudra kastına mensup aynı durumdaki bir kimse ise, fare veya bitle beslenen bir canlı, yani **calisâsaka preta** hâline gelir."⁶⁹

Apastamba'da ise değişik kastlara mensup kimselerin kasta ait sorumluluklarını tam olarak yerine getirmeleri durumunda, ölümden sonra bir üst kast mensubu olarak, yerine getirmedikleri zaman ise bir alt sınıfın mensubu olarak yeniden bedenleşeceği beyan edilir ki, görüldüğü gibi bu da Manu'nun yukarıdaki beyanlarından oldukça farklıdır.⁷⁰

F - Yukarıdaki beş gruba girmeyen karma-tenasühle ilgili kurallardan bazıları: Gerek Manu Kanunnamesi'nin gerekse benzeri diğer eserlerde zikredilen ve ancak yukarıda anlatılan beş grup içerisine girmeyen, karma-tenasühle ilgili kurallardan bazıları da şöyledir: XII. 59'a göre, başkalarına eziyet etmekten zevk alan kimseler et yiyen yırtıcı bir hayvan formunda, haram yiyecekleri yiyenler solucan formunda, aşağı sınıflara mensup kadınlarla zina eden kimseler Preta formunda, hırsızlar ise kendi türünün canlılarını yiyerek beslenen bir canlı varlık formunda yeniden bedenleşecektir. 60. maddeye göre ise, kast dışı (Parya) kimselerle ilişki kuran, başka kimselerin kadınlarına sarkıntılık eden ve brahmanlara ait bir eşyayı çalan kimseler **Brahmarâkshasa**⁷¹ olarak yeniden bedenleşecektir.⁷²

Bundan başka, sudra kastına mensup birisinden yardım dilenen bir brahman ölümünden sonra **Kandâla**⁷³; başkalarının Tanrılara takdime gayesiyle kendisine emanet verdiği herhangi bir eşyayı bu amaçla kullanmayan bir

69- Manu, XII, 71-72

70-Bkz., Apastamba, 2. 5. 11. 10-11

71- **Brahmarâkshasa**: Kötü ruh veya böyle ruha sahip kimse anlamına gelir. Bkz., Manu, s.497, 60 no'lu dipnotta.

72- Manu, XII, 59-60

73- Manu, XI, 24; Ayrıca bkş. The Institutes of Vishnu, LIX,11

brahman ise, ölümünden sonra yüzlerce kere akbaba veya karga⁷⁴; açgözlülük ve kıskançlık nedeniyle tanrılara veya brahmanlara sunulan yiyecek, eşya vb. hediyeleri gasp eden günahkâr kimseler ise akbaba ve benzeri yırtıcı hayvanların artıklarıyla beslenen canlılar⁷⁵ formunda bedenleşeceklerdir. Yine kadınların kocalarına karşı vazifelerinin söz konusu edildiği maddelerden bazıları konumuz açısından ilginçtir. Söz konusu maddelerden birisinde kocasına itaat eden kadınların ölümünden sonra da kocasıyla birlikte semavî mekânlarda huzurlu ve mutlu bir hayat sürecekleri ifade edilirken, diğer maddede ise kocasına isyankâr kadınların hayatlarında çeşitli hastalıklara maruz kalmanın ötesinde ölümünden sonra çakal formunda bedenleşecekleri belirtilmiştir.⁷⁶

B - HİNDU DÜŞÜNCE SİSTEMLERİNDE KARMA-TENASÜH İNANCI

Hindu düşünce sistemleri klâsik olarak âstika (ortodoks) ve nâstika olmak üzere iki temel gruba ayrılır. Âstika sınıfına giren sistemler Mimamsa, Vedanta, Sankhya, Yoga, Nyaya ve Vaisesikadır. Bunların âstika olarak isimlendirilmelerinin nedeni, söz konusu bu sistemlerin, Hindu dininin en eski kaynağı ve kutsal kitabı olan Vedaların otoritesini kabul ettikleri içindir. Nâstika adı verilen sistemler ise, birincilerin aksine Vedaların otoritesini ve kutsallığını tanımayanların ötesinde, yaratıcı ve müteal bir tanrının varlığını da kabul etmeyen Carvaka, Cayna ve Budist ekolleridir. Bu üç sistemden son ikisi, zaman içerisinde Hinduizmin yanı başında müstakil birer din hâline geldik-

74- Manu, XI, 25; Krş., Vişnu, LIX,12; Yajnavalkya, I. 127 (L.Rocher, a.g.m., s.76'dan naklen)

75- Manu, XI, 26

76- Manu, V, 165-166; IX, 29-30

leri hâlde, Hint materyalizmi olarak niteleyebileceğimiz Carvaka ekolü gerek kaynakları gerekse mensupları itibarıyla günümüze kadar ulaşmamıştır.⁷⁷

Biz burada âstika kategorisine giren sistemlerin karma-tenasüh anlayışıyla ilgili görüşlerine yer vereceğiz. Nâstika sistemlerden Caynizm ve Budizm ise, sırasıyla üçüncü ve dördüncü bölümlerde müstakil olarak ele alınacaktır. Diğer nâstika sistem Carvaka ise, karma kanunun sadece mevcut hayatta geçerli olduğunu ileri sürerek onun metafizik ve eskatolojik boyutlarını inkâr etmesi ve bunun da tabii olarak tenasüh veya reenkarnasyon olayını inkâr anlamına gelmesi dolayısıyla konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için araştırılmaya değer görülmemiştir.

Theos Bernard, Hindu felsefesi ile ilgili bir eserinde genel olarak Hindu düşüncesinin gayesini şöyle ifade etmektedir: Hindu felsefe sistemlerinin hepsi, felsefenin gayesinin acı ve ıstırapın yok edilmesi olduğunu ve bu gayenin de ancak eşyanın hakikî bilgisinin elde edilerek, ıstırapın kaynağı olan "avidya"nın giderilmesiyle gerçekleşebileceğini belirtmekte hemfikirdir.⁷⁸ Hint düşünce sistemlerinin amacı ile ilgili olarak ileri sürülen bu veya benzeri görüşlere, onu konu edinen hemen her eserde rastlamak mümkündür. Ancak, bizim burada ilgimizi çeken nokta, aynı düşünce sistemlerinde kişinin acı ve ıstırap çemberine düşüş nedeni ile, onu bu acı ve ıstıraptan kurtaracak ve nihai aydınlanmaya götürecek yolun aynı, yani karma oluşudur. Başka bir deyişle, karma -ister geçmiş varoluş hallerinde isterse şu andaki varoluşumuz süresince icra edilmiş olsun- bütün sistemlerce acı ve ıstırapa neden olan avidyanın en önemli âmili olarak değerlendirilirken, aynı zamanda da kişiyi acı ve ıstıraptan, yani doğum-ölüm

77- Datta-Chatterjee, *Introduction...*, s.6-7; S.N.Dasgupta, *A History of...*, I/67-68

78- Theos Bernard, *Hindu Philosophy*, Delhi, s.2

çemberinden kurtaracak yeterli veya zorunlu faktör olarak görülmektedir. Aşağıdaki satırlarda, bütün sistemlerce bu derece önem verilen ve üzerinde durulan karma anlayışı mahiyeti, sonuçları ve karma- tenasüh ilişkisi açısından ele alınmıştır.

Astika sistemlerin karmanın tanımı ve tasnifi ile ilgili görüşleri başlıca iki grupta toplanabilir. Sankhya-Yoga⁷⁹ ve Nyaya-Vaisesika⁸⁰ tarafından benimsenen birinci anlayışa göre karma, ferdin, belli bir arzu-istek sonucunda icra ettiği dinî veya seküler nitelikteki her türlü zihinsel, sözel ve bedensel faaliyettir. Sankhya-Yoga'ya göre, eğer böyle bir fiil cehalet, aşırı muhabbet, nefret veya öfke gibi duygular sonucu meydana gelmişse, onun meydana getireceği tesir elemdir. Dolayısıyla böyle duygulardan kaynaklanan karmalar "kötü karma" olarak nitelendirilir. Diğer taraftan bir fiil hoşgörü, merhamet, şefkat, sevecenlik, yardımseverlik vb. duygular sonucunda ortaya çıkmış ise, ortaya çıkaracağı tesir haz veya mutluluk şeklinde olacaktır. Sankhya-Yo-

79- Aslında Sankhya ve Yoga ekolleri Hint düşüncesi içerisinde farklı zamanlarda ortaya çıkmış iki ayrı sistemdir. Ancak Yoga ekolü, kendisinden daha önce ortaya çıkmış olan Sankhya sistemince benimsenen kozmolojik doktrinleri aynen kabul eder. İki sistem arasındaki yegâne fark, Sankhya sistemi tabiatın evrensel durumu ile ilgilenirken, Yoga sistemi tabiatın ferdî durumuyla ilgilenmesidir. Her iki sistemin dayandıkları temel varsayım da aynıdır: Hiçbir şey yoktan var olmaz, eğer bir gölge söz konusu ise, mutlaka ona neden olan bir varlık olmalıdır. Bu nedenle Sankhya ekolü, âlemin oluşumunu iki ezeli cevher, *purusa* (manevî cevher) ile *prakriti*'nin (maddî cevher) birbiriyle ilişkisine dayandırırken, Yoga sistemi de beden ve ruhtan müteşekkil bir bütün olarak kabul eder. Sankhya ile Yoga arasındaki ilişki bazen de teori-pratik ilişkisi şeklinde telâkki edilir ve bu münasebetle de, söz konusu bu iki sistem tek bir sistem gibi Sankhya-Yoga sistemi olarak anılır. Bkz., T. Bernard, *Hindu Philosophy*, s.89; K.K. Anand, a.g.e., s.128

80- Nyâya ve Vaisesika da farklı zamanlarda ortaya çıkmış iki felsefe sistemidir. Nyâya ekolü daha ziyade mantık ve epistemolojik problemlerle uğraşırken, Vaisesika ekolü de daha ziyade ontolojik ve metafizik problemleri ele alır. Bu nedenle Nyâya daha ziyade bir mantık ve metodoloji sistemi olarak karşımıza çıkarken, Vaisesika ise metafizikle uğraşan bir sistem olarak tanınır. Ancak Nyâya, Vaisesika'nın metafizikle ilgili görüşlerini aynen kabul etmesi ve Vaisesika'nın da Nyâya ekolünün mantık ve epistemoloji ile ilgili görüşlerini aynen kabul etmesinden ötürü iki sistem birlikte, Nyâya-Vaisesika Ekolü olarak tanınır. Bkz., K.K. Anand, a.g.e., s.170

ga'ya göre bu şekilde haz veya mutluluk ortaya çıkaran fiillere "iyi karma" adı verilir.⁸¹

Nyâya-Vaisesika'ya göre ise, karmaların ortaya çıkacağı tesirlerin *punya* mı yoksa *papa* mı olacağı, aynen Sankhya-Yoga sistemindeki gibi fiilin ortaya çıkışındaki temel duygunun niteliğine bağlıdır. Eğer fiilin ortaya çıkış nedeni, yine aşırı sevgi, kıskançlık ve nefret gibi duygular ise, onun fail üzerinde bırakacağı tesir olumsuz, aksine, ahlâkî bakımdan iyi olarak nitelenen duygular sonucunda ortaya çıkan fiillerin faile tesiri ise olumlu yönde olacak ve onun daha iyi şartlar ve imkânlar içerisinde yeniden doğuşunu temin edilebilecektir.⁸²

Mimamsa ve Vedânta sistemlerince benimsenen ikinci anlayışa göre ise, karma terimi, "Hindu kutsal literatüründe (Vedalar, Upanişadlar ve Brahmanalar) emredilen âyin ve törenlerin icra edilmesi" şeklinde ve birinciye nazaran daha dar bir anlamda kullanılmıştır. Yani, Mimamsa ve Vedânta ekollerinde karma teriminin ifade ettiği anlam sadece dinî özellik taşıyan fiillerle sınırlandırılmıştır. İlk bakışta hemen görüleceği gibi, dinî bakımdan yerine getirilmesi gerekli kurallar anlamındaki bir karma terimi, *dharma* ile aynı anlamı ifade eder. Karmanın böyle daha özel bir anlamda kullanılması, tabiatıyla onun ahlâkî tasnifinde gözönüne alınan kriteri de etkilemiştir. Artık bundan böyle fiillerin ahlâkî bakımdan nitelendirilmelerinde gözönüne alınan kriter, onların kutsal literatüre uygun olup olmadıklarıdır. Buna göre, kutsal literatürce benimsenen kurallara uygun fiiller "iyi", bunlara uygun olmayan fiiller ise "kötü" olarak nitelendirilir.⁸³

Karmanın ortaya çıkardığı sonuçlar söz konusu oldu-

81- K.K. Anand, *Indian Philosophy*, s.134-140

82- K. Walli, *Theory of Karman*..., s.168

83- K.K. Anand, a.g.e., s.134, 140; Bernard, a.g.e., s.102

ğunda ise, bütün âstika sistemler, dinî veya seküler karakter taşıyan bir karmanın ahlâkî niteliğine bağlı olarak iyi veya kötü bir sonuç ortaya çıkaracağını; ve gözle görülmeyen bu sonucun fiilin icrasından hemen veya belli bir süre sonra semeresini vereceğini kabul ederler. Böyle bir semerenin ortaya çıkışı, Sankhya-Yoga ve Nyâya-Vaisesika ekollerine göre mantıkî bir zorunluluk arz ettiği hâlde,⁸⁴ Mimamsa ve Vedânta ekollerince bu, her şeyden önce dinî bir zorunluluktur.⁸⁵ Çünkü gerek Vedalar gerekse Brahmanalarda yer alan ifadelerle göre, insanların nihaî kurtuluşa ulaşmaları veya mutluluğu elde etmeleri her şeyden önce bir kısım dinî törenlerin fert tarafından icra edilmesi şartına bağlıdır. Bunun anlamı, icra edilecek dinî törenlerin ya mevcut varoluşumuzda yaşanan bir mutluluk ya da nihaî kurtuluşa ulaşma şeklinde mutlaka bir semere vermesi demektir. Zira doğruluğunda hiçbir şüphe olmadığı kabul edilen kutsal literatürde böyle beyan edilmektedir. Eğer biz, ferdin icra ettiği fiillerin hiçbir sonuç vermediğini farz edecek olursak, gerek Vedaların gerekse Brahmanaların bu beyanları anlamsız kalacaktır.

Karmaların ortaya çıkardığı sonuçların geleceğe intikali ve karmik birikimin bilfiil semeresini vermesi konusuna gelince; Sankhya-Yoga ve Mimamsa ekollerine göre karmik birikimler, Tanrı veya benzeri bir varlığın müdahalesine gerek olmaksızın, zaman içerisinde kendiliğinden olgunlaşacak ve semeresini verecektir.⁸⁶ Nyâya-Vaisesika'ya göre ise, karmik birikimlerin semerelerini verebilmesi için Tanrı'nın varlığını her zaman için zorunlu bir şart olarak kabul edilir. Vedanta sistemine gelince; Badarayana'nın Brahmasutra'sına göre, tıpkı Nyâya-Vaisesika'da ol-

84- K.K.Anand, a.g.e., 134,140, 170-171

85- Ganganath Jha, *Purva Mimamsa in Its Sources*, s.226-227; K.K.Anand, a.g.e., s.158-159

86- Chatterjee-Datta, *Introduction*, s.16

duğu gibi, Tanrının varlığı, karmik birikimlerin semeresini verme aşamasında zorunlu şart olarak görülmektedir. Ancak Şankara'nın Advaita Vedanta'sına geldiğimizde, böyle bir görüşün maya hâlinde bir anlamı olsa bile, mutlak mânâda bir anlamı ve değeri yoktur. Çünkü arızî olan bu hâlin izalesinden sonra âlemde tek bir hakikat var olduğu ve onun da Tanrı'nın kendisi olduğu idrak edilecektir.⁸⁷ Zaten bu noktadan sonra karma yasası artık işlememektedir.

Peki, bilinç ve hareketten yoksun karmik birikimlerin kendi başlarına bilfiil olarak ortaya çıkmaları mümkün müdür? Sankhya-Yoga ve Mimamsa için, karmik birikimlerin niteliği, ruhta kalma süreleri, bilfiil ortaya çıkma anları vb. özellikler, bu karmik birikimin nedeni olan karmanın hazırlık safhasındaki arzu-isteğin şiddeti ve ferdî özelliklerle belirlenmektedir.⁸⁸ Bu nedenle *vasana*, *apurva* ve *adrşta* gibi değişik isimlerle anılan karmik birikim, önceden belirlendiği şekilde belli bir süre şeffaf beden veya jivada potansiyel olarak kaldıktan sonra kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Biraz önce de belirttiğimiz gibi bu süreçte Tanrı veya benzeri Yüce bir Kudretin yardımına veya müdahalesine gerek yoktur. Diğer taraftan, Nyâya-Vaisesika ve Vedanta ekolleri gibi, karmik birikimin bilfiil semere hâline dönüşmesinde Tanrı'nın aracılığını zorunlu görsek bile, Tanrı buradaki yaratma fiilinde mevcut karmik birikimlere bağlıdır. Yani onların gerektirdiği bir sonucu yaratmak zorundadır. Yoksa kendi başına isteği bir sonucu yaratamaz. Böylece her iki durumda da karmik birikimlerin insan kaderini belirlemede son derece önemli oldukları ortaya çıkmaktadır.⁸⁹

87- N.Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, s.221; S.D. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, 1987, s.185; Chatterjee-Datta, a.g.e., s.16

88- Aynı yer

89- O'Flaherty, W.D., *Karma and Rebirth...*, s.16; K.K.Anand, a.g.e., s.160-61, 189,193

C - SİHİZMDE KARMA-TENASÜH İNANCI

Karma-tenasüh inancı, her ne kadar Sihizmde birinci derecede önemli bir inanç değilse bile, Adi Grant'ta yer alan şu ifadeler onun, söz konusu bu dinî sistem tarafından da benimsendiğini açık seçik ortaya koymaktadır:

"Kişi **karma** tarlasına ne ekmişse, onu biçer." ⁹⁰

"Ancak ektiğinizin meyvesini toplarsınız." ⁹¹

Genel anlamda bir **karma** inancının kabul edildiğini gösteren bu örneklerin yanı sıra, aşağıdaki ifadeler de, insanların maruz kaldığı bilhassa kötü ve arzu edilmeyen durumların, Sihler tarafından da insanların kendi fiilleri sebebiyle başlarına geldiğinin kabul edildiğini göstermektedir:

"Vay akılsız başım! Herkes sadece kendi amellerine göre cezalandırıldığı hâlde niçin hâlimden şikâyet eder, sızlanırsın?" ⁹²

"Eğer şu anda ayağın topalsa, iyi bil ki kendi amellerin sebebiyledir." ⁹³

Sihizmde Tanrı'nın, her şeyin kendisinden sudur ettiği, âlemdaki her şeyin yaratıcısı, yaşatıcısı ve hâkimi olarak kabul edildiği göz önüne alınırsa, âlemdaki karma yasasının da, yine O'nun tarafından konulmuş bir ahlâk kanunu olduğu söylenebilir.

Nitekim Kapur Singh, "Sihizmin Esasları" isimli makalesinde, Sih karma-tenasüh inancının özelliklerini şöyle beyan etmektedir: "Sih karma-tenasüh doktrini, Hristiyan kelâmındaki kaza-kader anlayışının aynısı değildir. Her ne kadar o, bugünkü hayatımızın sınırlarının geçmiş hayatla-

90- Guru V, Jaitsri Rag (Harbans Singh, *The Message of Sikhism*, Delhi, 1968, s.88'den naklen)

91- Guru I, Japji (H.Singh, *The Message*, s.88'den naklen)

92- Guru V, Gauri Rag (H. Singh, *The Message*, s. 88'den naklen)

93- Guru I, Asa Rag (H. Singh, *The Message*, s.88'den naklen)

rımızdan intikal eden karmik birikimlerle belirlendiğini kabul ettiği için bir çeşit kaza-kader inancı gibi görünüyor- sa da, karma-tenasüh inancına göre insan hürdür. Zira söz konusu bu inanca göre, bizler kendi kaderimizi oluşturuyor ve gelecekteki statü ve durumlarımızı kendimiz belirliyoruz. Sihizm tarafından yorumlanan karma-tenasüh doktrini bize, bu hayatımızda karşılaştığımız haz, mutluluk veya sıkıntılı durumların, geçmiş hayatlarımızda kendi hür seçimlerimizle icra ettiğimiz ameller sebebiyle başımıza geldiğini; gelecekteki varoluşlarımız ve karşılaşacağımız durumların da bugünkü amellerimiz sonucunda ortaya çıkacağını öğretir." ⁹⁴

Karma-tenasüh ilişkisi konusunda ise, Sihizmin, Ramana ekolünün bu konudaki görüşlerini aynen kabul ettiği görülür. Nitekim her iki sisteme göre, ruhun tenasüh çarkına düşüşünün nedeni **karmadır**.⁹⁵ Ancak aynı sistemlere göre, iyi karmaların hayatı anlamlı kıldığı⁹⁶, ve ruhun yeniden aslı mahiyetini kazanarak nihai kurtuluşa ulaşmasında önemli fonksiyonu olduğu göz önüne alınırsa, burada söz konusu edilen karmanın, nefret, şehvet, öfke ve tamah gibi itici motivlerden kaynaklanan karmalar olduğu kolayca anlaşılabilir. Nitekim Adi Grant'tan aktarılan şu ifadelerin de bizim bu konudaki kanaatimizi pekiştirdiğini düşünüyorum.

"Yeryüzündeki hiçbir şey amel olmaksızın elde edilemez." ⁹⁷

"İlâhî bilgi, ancak iyi ve güzel amellerle olgunlaşır." ⁹⁸

94- Bkz. Kapur Singh "Essentials of Sikhism", Sri Guru Grant Sahib (Eng. Version), (I-IV), İng. çev. Gopal Singh, Delhi, 1960, II/XII

95- Guru I, Japji; Guru III, Majh Rag (H. Singh, *The Message*, s.89'dan naklen); Krş. B.N. Tripathi, *Spiritual Bondage*, s.290

96- Guru I, Sri Rag (H.Singh, *The Message*, s.89'dan naklen)

97- Guru I, Japji (H. Singh, *The Message*, s.90'dan naklen)

98- Guru I, Majh Ragh, (H. Singh, *The Message*, s. 90'dan naklen)

"Kalplerinde açgözlülük ve şehvet gibi duygular bulunan kimseler sayısız doğum-ölüm çarkından geçmeye mahkûmdur." ⁹⁹

Fiiller sonucunda ortaya çıkan karmik birikimlerin gelecekteki varoluşlara taşınması konusunda ise Sihizm, böyle bir taşınmanın cesedin ölümüyle birlikte ölmeyen ve tahrip olmayan ruh sayesinde gerçekleştiğini savunur. ¹⁰⁰

Öte yandan Sihizme göre, karmik birikimlerin aktüel hâle dönüşerek semerelerini vermelerinde ise, tıpkı Ramanuja ekolünde kabul edildiği gibi Tanrı'nın aracılığı, yardımcı zarurîdir. Böyle bir yardım olmaksızın, bilinçten yoksun karmik birikimlerin kendi başlarına semerelerini ortaya çıkarmaları söz konusu değildir. ¹⁰¹

Son olarak Sihizm, ruhun içine düştüğü tenasüh çemberinden kurtuluşun da ancak Tanrı'nın inayeti ve lütfu sayesinde mümkün olabileceğini savunur. Ancak Tanrı'nın yardımının temin edilebilmesi için kulun da ona lâıyk hâle gelmesi gerekir. Böyle bir hâl ise, ancak iyi karmalar, Tanrı'nın adının sürekli zikredilmesi, O'nun büyüklüğünün, azametinin düşünülerek O'nun ayağına kapanmakla gerçekleşir. ¹⁰² Kısacası Sihizm, tenasüh çemberinden kurtuluş konusunda da Ramanuja'nın görüşlerini aynen kabul eder. ¹⁰³

99- Guru III, Gujri Ragh, (H. Singh, The Message, s.86'dan naklen); Ayrıca bkz., W.L. Macleod, Guru Nanak and The Sikh Religion, Delhi, 1968, s. 184

100- Guru V, Gauri Ragh; Guru V, Gond Ragh (H. Singh, The Message, s. 87'den naklen)

101- Guru I, Japji, (H. Singh, The Message, s.6'dan naklen)

102- Kabirji, Asa Ragh (H. Singh, The Message, s.86'dan naklen); Guru II, Majh Ragh (H. Singh, The Message, s.86-87'den naklen)

103- Krş. B.N. Tripathi, Spiritual Bondage, 294-295

BUDİZMDE KARMA-TENASÜH İNANCI

Bu bölümde ele almayı düşündüğümüz Budist karma-tenasüh inancının tam olarak anlaşılabilmesi için, söz konusu dinin kozmoloji ve ahiret anlayışlarının öncelikle ele alınması gerekecektir. Zira karmik birikimlerin fert üzerindeki tesiri sadece ortaya çıktıkları varoluşla sınırlı değildir. Bunun yanı sıra karmik birikimler ölümden sonra meydana gelecek yeniden varoluşları da etkileyerek, onların keyfiyetini belirlemektedir. Ayrıca tenasüh olayı da tamamıyla ölüm sonrası meydana gelen bir olay özelliği taşımaktadır.

A - BUDİZMİN KOZMOLOJİ ve AHİRET ANLAYIŞI

1 - Kozmoloji Anlayışı

Üzerinde yaşadığımız dünyayı yaratan, onu koruyup gözetken ve varlığını sürdürmesini temin eden şahsî bir Tanrı fikri Budizmde yer almaz. Bu nedenle Budizm, birçok araştırmacı tarafından ateist (tanrıtanımaz) bir din olarak kabul edilir. Ancak ateist teriminin Tanrı'nın yanı sıra, ruh, ahiret gibi ruhî ve manevî hakikatlerin varlığını topyekûn inkâr eden kimseler için kullanıldığı gözönüne alınacak olursa, onun bir din olarak Budizm veya bu dine

mensup kimseler¹ için kullanılması kanaatimce uygun değildir. Her ne kadar kaynaklarda, Buda'nın âlemi yaratan bir Tanrının varlığından hiç söz etmediği belirtilmekte ise de, Budist kutsal literatürünü oluşturan Suttalarda **Sakka** ve **Brahma** gibi tanrıların "beşeriyetin ve tanrıların üstadı" Buda'nın tarafına geçtikleri için övgüyle zikredilmeleri dikkat çekicidir.² Bu durum bize, semitik kökenli dinlerdeki gibi yaratıcı, koruyucu vb. sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışı kabul edilmiyorsa bile, Tanrılık fikrinin Budizmde en azından bir varoluş kategorisi olarak kabul edildiğini düşündürmektedir.

Öte yandan W. Sri Rahula, E.W. Hopkins gibi çağdaş bazı araştırmacılarca, Buda tarafından üzerinde hiç durulmadığı iddia edilmiş³ ve Budist Madhyamika ekolünce hiç yer verilmemiş bile olsa, Theravadin, Sarvastivadin ve Yogacara gibi diğer Budist düşünce ekollerince benimsenen Budist kozmoloji anlayışına göre kâinat, sadece üzerinde yaşadığımız yeryüzü ve burada yaşayan varlıklar toplamından ibaret değildir. Onun ötesinde başka âlemler ve buralarda yaşayan ve mahiyetleri itibarıyla yeryüzündekilerden oldukça farklı varlıkların mevcudiyeti söz konusudur.⁴ Dahası, Budist eskatolojik inancına göre yeryüzünde yaşayan bir kimsenin sahip olduğu karmaların bir sonucu olarak söz konusu bu âlemlerde yeniden bedenlenmesi de her zaman mümkündür. Dolayısıyla bu inançları benimsemiş bir kimseyi ateist olarak nitelendirmek, mensup olduğu dini de ateizmle özdeş saymak bize göre mümkün görünmemektedir.

1- S.H. Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1990, s.39-40

2- Bkz., A.Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Delhi, 1974, s.101; DCR, s.101

3- W.S.Rahula, *What the Buddha Taught*, s.41

4- ER, IV/114; DCR, s.210

Ana hatları itibarıyla Budist kozmoloji anlayışı, kâinatın, merkezî noktasında yüce Meru dağının bulunduğu ve onun dört bir yanında ise dört büyük kral tarafından yönetilen dört büyük bölgenin var olduğu ve her biri temel özellikleri yönünden içinde yaşadığımız âleme benzeyen sayısız âlemlerden meydana geldiğini savunan klâsik Hint kozmoloji anlayışını paylaşır. Ancak topyekûn kozmosun Meru dağına merkez alan tek bir kozmolojik yapıdan mı, yoksa böyle sayısız âlemlerden mi oluştuğu Budizmde hâlâ tartışılan bir problemdir.⁵ Bununla birlikte, ister tek âlem sistemi isterse sayısız-âlemler sistemi kabul edilmiş olsun, âlemin yapısı ve mahiyeti ile ilgili görüşlerde farklılık söz konusu değildir. Buna göre, her bir âlem üç ana bölgeye (dhātu, loka) ayrılır: Bunlar aşağıdan yukarıya doğru, **duyular âlemi** (kâma-dhatu), **şeffaf varlıklar âlemi** (rupa-dhatu) ve **mutlak şekilsizlik âlemi** (immaterial, arupa-dhatu) şeklinde sıralanır.⁶

Ayrıca âlemi oluşturan bu ana bölümlerden her birinin kendi içerisinde pek çok alt katmanlara ayrıldığını da unutmamak gerekir. Meselâ, böyle bir tasnifte en alt bölge olarak zikredilen duyular âlemi, yine kendi içerisinde aşağıdan yukarıya doğru **lânetlenmiş varlıklar**, **hayvanlar**, **insanlar**, **asuralar ve melekler veya adlarına takdime sunulan tanrılar âlemi** olmak üzere beş alt bölgeye ayrılır. Aşağıdaki tabloda da görüldüğü gibi, son olarak zikredilen melekler veya tanrılar âleminin de yine kendi içerisinde ayrıca altı alt bölgesi mevcuttur. Duyular dünyasının burada zikredilen muhtelif katmanlarında yaşayan varlık-

5- Bu konudaki tartışmalar için bkz., A.Coomaraswamy, *Buddha...*, s.102-103; ER, IV/114-118; DCR, s.210

6- ER, IV/115; DCR, s.210. Bazı araştırmalarda âleminin duyular ve Brahma olmak üzere önce iki bölgeye ayrıldığı, daha sonra ise Brahma âleminin şekil ve şekilsizlik âlemleri olmak üzere kendi içerisinde iki alt bölgeye ayrıldığını da burada işaret etmek istiyoruz. Bu konuda bkz., A.Coomaraswamy, *a.g.e.*, s.102

ların hepsi görme, işitme, koklama, dokunma, tatma ve idrak etme (mental impression) özelliklerine sahiptir. Bir nevi cehennem olarak da nitelendirebileceğimiz lânetlenmişler âlemindeki varlıklar ise, işledikleri kusur veya kötülüklerin sonucu olarak bu katmanda bulunmakta ve yapmış oldukları zulüm ve acımasızlıklarla orantılı biçimde burada cezalarını çekmektedirler. Cezanın bitmesiyle birlikte bu varlıklar, hayvanlar ve insanların yaşadığı yeryüzüne ve geri dönecekler burada yeniden bedenleşeceklerdir.

Yeryüzü ise, insanların ve hayvanların yaşadıkları bölgedir. Onun daha üst bölgelerinde de kısmen dünyevî, kısmen de semavî niteliklere sahip varlıklar olarak tasvir edilen asuruların (cinler) yaşadığı kabul edilir.⁷

Yine aynı kozmoloji anlayışına göre, evrenin en üst bölgesinde, insanların çeşitli arzu isteklerini yerine getirmeleri için dua ettikleri Devaların yaşadıkları farz edilir. Devalara ait olan bu bölgede 33 cennet veya semavî bölge vardır. Topyekûn devalar alanı olarak bilinen bu alanın araştırma konumuz açısından en önemli hususiyetlerinden biri, bu bölgedeki yeniden varoluşların sadece erkek formunda meydana gelmesidir. Yani Budist kozmolojisine göre, dişi formunda bedenlenme sadece duyular âleminin ilk dört alt basamağında söz konusudur.⁸

Kozmosun ikinci katmanı Rupa-dhatu'nun bazı temel özellikleri ise şunlardır:

a-Burada yaşayan varlıklar, tıpkı duyular âleminde yaşayan varlıklar gibi belli bir forma sahiptir ve form onların varoluşlarının ayrılmaz bir parçasıdır.

b-Rupa-dhatu'da yaşayan varlıkların, duyular âlemindekilerden farklı olarak sadece görme, işitme ve idrak (mental impression) duyularına sahiptir.

c-Kozmosun bu alanı, Theravada ekolüne göre 16, Vāsubandhu'ya göre 17, Yogacara sistemine göre ise 18 alt-bölgeden oluşmuştur.

d-Rupa-dhatu'nun bütün bu basamakları tefekkürün çeşitli dereceleriyle geçilebilir.⁹

Kozmosun burada zikredilen şekil âlemlerinin ötesindeki üçüncü bölgesi, arupa-dhatu diye isimlendirilen mutlak şekilsizlik bölgesidir. Bu alana ulaşabilen varlıklar için artık herhangi bir şekil veya form söz konusu değildir. Üstelik burada yaşayan varlıkların sahip oldukları yegâne duyu organı idrak veya bilinçlilik. Varlıkların bu bölgede yeniden bedenleşebilmeleri için her türlü arzu-istekten uzak olmaları ve **Brahma-vihara** adıyla bilinen dört evrensel fazilete sahip, yani sevecet, merhametli, elci ve itidalli olmaları gerekir.¹⁰

Budizmin iki önemli kolu Hinayana ve Mahayana mezheplerinin kozmoloji ile ilgili görüşleri bu noktaya kadar hemen hemen aynıdır. Ancak Mahayana mezhebi **kâma**, **rupa** ve **arupa** alanlarının ötesinde **buda-ksetras** (Budalar alanı veya alanları) diye isimlendirilen dördüncü bir bölgenin- daha doğrusu bölgelerin- varlığını kabul ederek Hinayana mezhebinden ayrılır. Mahayanistlere göre, bu bölgeyi oluşturan alanların her biri mutlak aydınlanmaya kavuşmuş Budaların hâkim oldukları alanlardır. Mahayanistler için bu Budaların her biri bütün insanlığı kendi bölgesine ulaştırabilecek kudrete sahiptir.¹¹

9- Aynı yer

10- Aynı yer

11- DCR, s.211

7- Coomaraswamy, *Buddha...*, s.102; DCR, s.210; ER, IV/ 113-117

8- Aynı yer

Budist Kozmolojisine Göre Âlemin Yapısını Gösterir TABLO*

Ana Bölgeler	Alt Bölgeler	
IV. Buda-ksetras		(Sadece Mahayana ekolünce kabul edilir.)
III. Arupadhâtu (Mutlak Şekilsizlik Alanı)	4. Ne bilinçlilik ne de bilinçsizlik 3. Hiçlik alanı 2. Sınırsız Bilinçlilik 1. Sınırsız Mekân	
II. Rûpadhātu (Şeffaf Varlıklar Alanı)	4. Meditasyon veya Algılanamayan Tanrılar Alanı 3. Meditasyon veya Parlak Tanrılar Alanı 2. Meditasyon ve Abhasvara Tanrılar Alanı 1. Meditasyon veya Brahma Alanı	(Meditasyonun derecesine bağlı olarak elde edileceği varsayılan bu dört alanın da toplam 17 alt bölgesi mevcuttur.)
I. Kâmadhâtu (Duyular Alanı)	5. İnsanların arzu ve isteklerini yerine getiren Tanrılar Alanı 4. Hayaletler Alanı 3. İnsanlık Alanı 2. Hayvanlar Alanı 1. Lânetlenmiş Varlıklar Alanı	(Burada Tusita, Yama... vb. isimleriyle anılan altı alt bölgeden oluşur.)
	Bereketli Toprak Siferi Su Siferi Rüzgâr Siferi Uzay	

2 - Ahiret Anlayışı

E.W.Hopkins, Budizmin öte dünya anlayışını şu şekilde ifade eder: Hatırdan çıkarılmaması gereken önemli bir husus şudur ki, Buda'nın kurmuş olduğu sistemin mantığı onu, bu dünyada mutlu olamamış kimselerin mutlu olabileceği başka bir âlemin varlığını kesin inkâra götürmüştür. O, sadece öteki dünyayı inkâr eden görüşünde ısrar etmekle kalmamış; bunun ötesinde öğrencilerini ve araştırmacıları, kişinin ölümden sonraki kaderini araştırmaktan ve bu konuda soru sormaktan alıkoymak için her yolu denemiştir.

* Bu tablo şu kaynaklara dayanarak çizilmiştir: W.Randolph Kloetzli, *Buddhist Cosmology*, New Delhi, 1989, s.34-35; Edward J.Thomas, *The History of Buddhist Thought*, s.111-112; A.Coomaraswamy, a.g.e., s.102

tir. Buda nirvanaya ulaşmanın varlığın yok oluşuna yol açtığına inanmış ve hiçbir zaman ölümsüz bir varlık fikrini benimsememiştir. Onun ısrarla üzerinde durduğu husus, herkesin karma ve yeniden doğuş doktrinlerini tam anlamıyla kabul ederek, mümkün olduğu kadar çabuk, içinde bulunduğu bu sıkıntılı doğum-ölüm çemberinden bir an önce kurtulmaya gayret göstermesidir. Bunun için de ahit değil, uyanık, aydın ve iyi bir mümin olmak başarının temel şartıdır." ¹²

Başka bir çağdaş Budist araştırmacı W.Sri Rahula da, *What the Buddha Taught* isimli eserinde tıpkı Hopkins gibi, ölümden sonraki hayat konusunun Budizmde cevaplandırılmayan sorular (avyâkrta) kategorisine girdiğini belirttiikten sonra şöyle devam ediyor: "Buda bile bu konuda konuştuğunda, bir Arahat'a ölümden sonra ne olduğunu tasvir edecek bir kelimenin dilimizde bulunmadığını belirtti. Vaccha isimli müridinin bu konudaki bir sorusuna verdiği cevapta Buda, **doğmak, doğmamak** vb. sözlerin Arahatın durumunu açıklamak için uygun kelimeler olmadığını; çünkü madde, duyum, algılama, zihnî aktiviteler, bilinçlilik gibi dünyevî varoluşla ilgili bütün özellikler, Arahatlık derecesindeki bir kimse için tamamen tahrir edilmiş ve yok olmuş özelliklerdir. Bunlar Arahatın ölümden sonra artık hiçbir zaman yeniden ortaya çıkmayacaklardır." ¹³

Hopkins ve Rahula'nın bu ifadelerine dayanarak, Buda'ya göre, kişinin, kendini içinde bulunduğu sıkıntılı doğum-ölüm çemberinden kurtaracak orta yolun gereklerini ifa etmek yerine, geçmiş ve gelecek durumunu araştırması, hatta şu andaki varlığının mahiyetiyle ilgili kafasında ürettiği problemlere çözümler önermesi hayal ormanında do-

12- E.W.Hopkins, *The Religions of India*, s.319

13- Bkz., W.Sri Rahula, *What the Buddha Taught*, s.41

laşmak olarak kabul edildiğini; ve hâkim kimselerin ise, böyle boş şeylerle uğraşmak yerine, dört temel hakikat üzerinde düşünmelerinin önerildiğini söyleyebiliriz.¹⁴

Rahula biraz önce zikredilen eserinde, Budizme göre metafizik konularla uğraşmayı, savaşta yaralanan ve hızla kan kaybetmekte olan bir yaralının, kendisine saplanan oku çıkararak, bir an önce kanı dindirmeye çalışan sağlık personeline oku kimin attığı, kaç metreden atıldığı, okun uzunluğu, geliş hızı gibi soruların cevabını öğreninceye kadar, onların oku çıkarmalarına izin vermemesine benzer. Yaralının takındığı bu tavrın kendisine ve başkalarına bir yararı olmadığı gibi; Budizme göre, diyor Rahula, metafizik problemlerle uğraşmak ve onlara çözümler üretmek kişiye hiçbir yarar sağlamaz, hatta vaktini böyle boş şeylerle harcadığı için zararlıdır. Şu anda yapılması gereken husus, bütün insanlığın mustarip olduğu acı-ıstırap ve onun nedenleri üzerinde düşünmek ve bir an önce bu doğum-ölüm çemberinden kurtulmaya gayret göstermektir.¹⁵

Buda'nın ahiretle ilgili ve metafizik konularda agnostik bir tavır takındığını gösteren bu ve benzeri görüşlerin yanı sıra, Suttalarda çok fazla olmasa bile ölüm sonrası hayatla ilgili olarak Buda'ya atfedilen bazı ifadeler de rastlıyoruz. Nitekim *Mahâparinibbana Sutta*'da Buda, Pataligâma öğrencilerine hitaben yaptığı bir konuşmada, iyilik yapan kimselerin ölümden sonra cennette mutlu bir durumda yeniden doğacağını; kötülük yapanların ise, amellerine uygun bir cehennemde yeniden doğarak, burada hakettikleri cezayı çekeceklerini belirtmektedir.¹⁶

Diğer bazı Budist kaynaklarda da ölüm sonrası hayat-

14- Bkz., E.W.Hopkins, a.g.e., s.335; W.S.Rahula, a.g.e., s.12; T.W.Rhys Davids, *Buddha Suttas*, SBE, XI/293 (*Sabbâvasa Sutta*'ya yazılan önsözden)

15- Rahula, a.g.e., s.14

16- Krş., T.W.Rhys Davids, *Buddist Suttas*, SBE, XI/16-17 (I. nolu dipnot); Ayrıca bkz., E.W. Hopkins, a.g.e., s.347

la ilgili olarak şu malûmatın verildiğini görüyoruz: Yeniden doğum, ister cennette isterse cehennemin muhtelif katmanlarından birinde gerçekleşmiş olsun, söz konusu bu mekânlardaki varoluşlar aynen yeryüzündekiler gibi geçicidir, ebedî değildir. Ferdin bu mekânlardaki kalış süresi, Hinduizmde olduğu gibi, onun yeryüzünde iken yaptığı iyilik ve kötülüğün miktarına bağlıdır. Belirlenen sürenin tamamlanmasından sonra yeniden yeryüzüne dönülecek ve ferdin varoluş serüveni, bir bakıma burada yeniden başlayacaktır. Buna göre, varoluş katmanları olan cennet veya cehennem yeni şeyler kazanma yeri olmayıp, sadece ferdin yeryüzündeki fiillerinin karşılığını gördüğü geçici varoluş katmanlarından başka bir şey değildir.¹⁷

Görüldüğü gibi, Suttalarda yer alan Budist ahiret hayatıyla ilgili bu fikirler ile Rahula, Hopkins ve daha birçok araştırmacının yine aynı kaynaklara dayanarak ileri sürdükleri bu konudaki görüşler arasındaki açık çelişki dikkati çekmektedir. Eğer Buda, Rahula, Hopkins ve Kloetzli'nin iddia ettikleri gibi, ahiret hayatıyla ilgili sorular karşısında susmuş, hiçbir cevap vermemiş ise, *Sabbavâsa Sutta* ve *Milindapañha* gibi, yine Budist kutsal literatürü içerisinde önemli yere sahip dinî metinlerde yer alan cennet-cehennemle ilgili ifadelerin kaynağı nedir? Mevcut bilğimiz ve kaynaklarımız ışığında bu soruya kesin bir cevap bulabilmemiz mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, öyle görünüyor ki, tasavvur edilen cennet veya cehennemlerdeki kalış sürelerinin tıpkı Hindu eskatolojisindeki gibi sınırlı oluşu ve ferdin dünyevî fiilleriyle belirlenişi, hatta değişik cehennemlere verilen isimlerdeki benzerlik¹⁸ vb. noktalar gözönüne alındığında Budizmin bilhassa eskatoloji ve koz-

17- Bkz., *Buddist Suttas*, SBE, XI/ 16-17; *The Questions of King Milinda* (I-II), II/151; Coomaraswamy, a.g.e., s.101-105; Linda M.Tober-F.S.Lusby, "Heaven and Hell (Buddhism)", *ER*, VI/241-42

18- Krş., E.W.Hopkins, a.g.e., s.253

moloji ile ilgili görüşlerinin köklü Hindu geleneğinden aynen alındığını söylemek pekâlâ mümkün görünmektedir. Veya Buda, Rhys Davids'in de işaret ettiği gibi, kendi yeni şarabını eski küplere koymaya ve bu şekilde insanlığa sunmaya çalışmıştır.¹⁹

Ayrıca buradaki çelişki şu şekilde de çözümlenebilir: Buda ve arkadaşları, insanların son derece önemli problemleri bir yana iterek, mesailerinin büyük bölümünü dünyanın sonu, ölümden sonraki durum gibi spekülâtif problemlere ayırmalarından rahatsızlık duymuş ve onları mümkün olduğunca böyle beyhude tartışmalardan alıkoy-mak istemiştir. Bununla birlikte, yeni bir din ihdas etmek değil, mevcut dini ıslah etmek isteyen bir iddia ile ortaya çıkan bu kimseler klâsik eskatoloji ve kozmoloji anlayışını muhtemelen aynen benimsemişlerdir. Birinci derecede önem verdikleri konular ahlâk ve amel olduğu için bu konularda görüş beyan etmekten kaçınmış olabilirler.

B - BUDİST KARMA-TENASÜH İNANCININ ANLAMI ve MAHİYETİ

1 - Budizme Göre Karma ve Oluşumu

Çalışmamızın ilk bölümünde de ifade ettiğimiz gibi *karma* terimi Sanskritçe "yapmak, etmek" anlamındaki *Kri* kökünden türeyen ve "aksiyon, fiil, yapıp etme vb." anlamları ifade eden bir isimdir. Budist kutsal literatürünün dili, Pali dilinde ise bu kavram *Kamma* şeklindedir ve sözlük anlam itibarıyla *karma* ile aynı anlamı ifade eder. Bununla birlikte, onun terim olarak Budist sistem içerisinde delâlet ettiği anlam, Hinduizmde ifade ettiği anlama nazaran daha sınırlıdır. Zira karma veya kamma terimi, Budist dü-

şünce sistemi içerisinde, sadece belirli bir istek ve arzu sonucu iradî olarak icra edilen ve ahlâkî öneme sahip fizikî ve zihnî fiilleri ifade eder. Ayrıca onun bazen, böyle fiillerin meydana getirdiği tesir veya fiil ile sonucu arasındaki doğru orantıyı düzenleyen prensip anlamında kullanıldığı da görülmektedir.²⁰ Bunların yanı sıra *Anguttara Nikâya*'nın şu ibaresinde ise, karmanın irade etme ile özdeşleştiğini görüyoruz: "Ey Rahipler! İrade etme (volition) kamma-dır. Çünkü insan ancak irade ettikten sonra düşünür, konuşur ve yapar."²¹ Bu nedenle, ferdin iradesi dışında cereyan eden saçın veya tırnağın uzaması, yiyeceklerin midede hazmedilmesi vb. fiiller, görünüşte birer eylem olmalarına rağmen ahlâkî öneme sahip değildir ve karma olarak nitelendirilemezler.

Budizmde karma, geleneksel Hindu sisteminde olduğu gibi başlıca üç kısımdan oluşur. Bazı araştırmacılar tarafından karmanın temel unsurları olarak isimlendirilen bu basamaklar şunlardır:²²

a - *Cetâna*: Cetâna, bir kişiyi eyleme iten, içindeki gizli güç, arzu-istek veya faili o fiili icra etmeye sevk eden sebep demektir. Başka bir deyişle, herhangi bir eylemin bilfiil ortaya çıkmasından önceki hazırlık dönemi ve bu devrede kişiyi eyleme yöneltten arzu ve istek cetâna olarak ifade edilir. S.N.Dasgupta, Budizme göre kişiyi eyleme sevk eden sebepleri *avidyâ* (cehalet), *asmitâ* (egoizm), *râga* (muhabbet), *dvesha* (nefret) ve *abhinivesa* (inatçılık) olmak üzere başlıca beş gruba ayırır. Bütün bu nedenler, diyor Dasgupta, tamamen yok edilmeden kişinin karma ve onun

20- Mizuno Kogen, "Karman: Buddhist Concepts", ER, VIII/266; B.N.Singh, Dictionary, s. 133-134

21- *Anguttara Nikaya*, III, s.415 (B.N.Singh, a.g.e., s.134'ten naklen)

22- M.Kogen, a.g.m., ER, VIII/266; J.P.McDermott, "Karma and Rebirth...", *Karma and Rebirth*, Ed.W.D.O'Flaherty, S.188; Acharya Buddhārakkhita, a.g.m., s.103

19- Rhys Davids, T.W., *Indian Buddhism*, s.91-92

ortaya çıkaracağı sonuçlardan kurtulabilmesi mümkün değildir.²³

Cetâna, failin fiile yönelik nedenini ve o fiilin icra edilmiş amacını ihtiva etmesi açısından fiilin ahlâkî tasnifinde son derece önemli bir yer tutar.²⁴

b - **Samudâcara** veya **vijnapti** karma: Eylemin bilfiil ortaya çıktığı andır. Yani karmanın başkaları tarafından gözlemlenebildiği yegâne safhadır.

c - **Vâsana** veya **samskara**: Bir eylemin sonucunda ortaya çıkan ve failinden bundan sonra sadır olacak fiili belirleyebilme kudretindeki etkidir. Budizm ruh, ego, atman gibi değişik isimlerle anılan sürekli bir cevherin varlığını kabul etmediği için, fiilin ortaya çıkardığı vâsana hemen yeni bir karma şeklinde semeresini verir. Aynı şekilde bir kimsenin ömrünün son anında icra ettiği bir fiilin ortaya çıkardığı vâsana da onun yeniden varoluş formunu ve statüsünü belirler. Fertlerin son andaki karmaları farklı olduğu için toplumu oluşturan fertler arasında sosyal ve ekonomik farklılıklar söz konusudur. Nitekim Nagasena, Kral Milinda'nın bu konudaki bir sorusunu şöyle cevaplıyor: "Nasıl ki, değişik meyvelerin tatlarının birbirinden farklı oluşu, onların tohumlarının farklılığından kaynaklanıyorsa, insanlar arasındaki sosyal statü farklılıklarının ve eşitsizliklerin nedenleri de, meyveler gibi onların tohumlarından meydana gelmeleri, yani bu insanların karmalarının farklı oluşu nedeniyledir. Çünkü Buda'nın şöyle dediği rivayet edilmiştir: Ey Brahminler! Şunu bilin ki, herkes kendi karmasına sahiptir ve herkes kendi karmasının mirasçısıdır. İşte insanları aşağı ve yukarı tabakalara ayıran da

23- S.N.Dasgupta, *Yoga Philosophy*, s.321

24- Bkz. F.Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy*, s.33. Ayrıca fiillerin bağlayıcı bir sonuç ortaya çıkarıp çıkarmamaları da Cetâna safhasındaki motive edici isteğe bağlıdır. Bkz., Chatterjee-Datta, *Introduction*, s.124,125

karmadır."²⁵

Görüldüğü gibi Nagasena'ya göre, insanların iradî fiillerinin ortaya çıkardığı karmik birikimler, onların yeni varoluşlarının meydana gelmesi ve şekillenmesinde bir çekirdek rolü görmektedir. Ayrıca bu birikimler, onların gerek bu dünyada gerekse **narakada** maruz kaldığı acı ve sıkıntıların asıl sebebidir.

Ancak böyle bir anlayış, tabiattaki her şeyin sürekli bir değişme üzere bulunduğunu ve devamlılık taşıyan hiçbir şeyin bulunmadığını savunan Budist düşünce açısından birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir.²⁶ Eğer biz, âlemin sürekli değişim ve akış hâlinde olduğunu savunuyorsak, bu durumda karmayı icra eden fail ile onun sonuçlarından etkilenen kimsenin özdeşliğini nasıl açıklayabiliriz? Öte yandan böyle bir özdeşlik kurulamadığı sürece, kişinin kendi karmalarının mirasçısı olma hâli nasıl izah edilebilir? Bu konuda ortaya çıkan bu ve benzeri soruları ileride "karma-sonuç ilişkisi" başlığı altında tartışacağımız için burada, sadece işaret ederek geçiyoruz.

2 - Karmanın Tasnifi

Buraya kadar çeşitli vesilelerle ifade etmeye çalıştığımız gibi, karma terimi daha başka anlamlarda kullanılmış olsa bile, daha ziyade **iradî insan fiilleri** anlamında kullanılmış; karma ile ilgili olarak yapılan tasniflerde de genellikle onun bu anlamı gözönünde tutulmuştur. Bunun Budist düşünce sistemine göre yapılan karma tasnifleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Şimdi bu konudaki bazı tasniflere yer vereceğiz.

25- *The Questions of King Milinda* (Part: I), Ed. Rhys David, SBE, XXXV / 100-101

26- T.R.V.Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, s. 31-32; K.Walli, *Theory of Karman*, s.229

A - Budizmdeki en yaygın karma tasniflerinden biri, onun ahlâkî niteliği gözönüne alınarak yapılan tasniftir. Buna göre fiiller akusala, kusala ve avyakrita olmak üzere üç temel gruba ayrılır. Akusala olarak nitelendirilen ve sonucunda kötülük ortaya çıkan on fiil şunlardır:²⁷

- 1 - Prânatipada; Herhangi bir canlı varlığı incitmek veya öldürmek.
- 2 - Adannâdâna; Hırsızlık yapmak.
- 3 - Kâmasus miccâcâraa; Zina yapmak.
- 4 - Musâvâda; Yalan söylemek.
- 5 - Pisunâvâca; Gıybet etmek, dedikodu yapmak.
- 6 - Parusâvaca; Küfretmek.
- 7 - Samphalâpa; Boş veya lüzumsuz konuşmak.
- 8 - Abhijjâ; Açgözlülük.
- 9 - Vyâpada; Başkası hakkında kötü zan beslemek.
- 10 - Micchâ Ditthi; Yanlış veya hatalı görüş sahibi olmak.

Kusala davranışlar olarak isimlendirilen ve "iyi sonuç, fazilet" ortaya çıkardıkları kabul edilen on temel davranış ise, yukarıda sayılan on fiilin olumsuzlarıdır.²⁸ Avyakrita fiiller ise kanaatimce, şu andaki varoluşlarında nirvanaya kavuşmuş budhaların, nirvanaya ulaşma anından parinirvana olarak kabul edilen ölümlerine kadar geçen zaman dilimi içerisinde icra etmiş oldukları fiillere verilen isimdir. Çünkü böyle kimselerin karmik birikimlerinin oluşturduğu varoluş çekirdeği, kavrulmuş kahve veya pirinç tanesi şeklinde telâkki edildiği için, iyi veya kötü mahiyete sahip yeni bir fiil ortaya çıkarmazlar.

B - Budizmdeki ikinci karma tasnifi, fiilin kaynağına göredir. Buna göre ise fiiller, *kâya karma* (bedenî fiil), *vâci karma* (sözel fiil) ve *mano karma* (zihnî fiil) olmak üzere

yine üç gruba ayrılır. Örnek olarak biraz önce sözü edilen fiilleri bu açıdan sınıflandırdığımızda, ilk üçünün bedensel fiil, bundan sonraki dört fiilin sözlü fiil; son üçünün ise zihinsel fiil kategorisine girdiğini görürüz.²⁹

C - Budizmde fiillerin bir başka tasnifi, ortaya çıkardıkları sonuçların kayıtlayıcı nitelikte olup olmamasına göredir. Buna göre fiiller, *sâsrava* ve *anâsrava* karmalar olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Sâsrava karma adı verilen fiiller, dünyevî bir arzu-istek sonucu icra edildikleri için ortaya çıkardıkları sonuç görünüşte iyi görünse bile, faili doğum-ölüm çarkına bağlayıcı nitelikte olmasından ötürü nihaî noktada kötüdür. Bu nedenle, sâsrava grubuna giren fiiller, hiçbir şekilde saf, temiz fiiller olarak değerlendirilemez. Anâsrava karmalar ise, düzenli meditasyon sonucunda aydınlanmaya kavuşan kimselerin, aydınlanmadan ölümüne kadar geçen süre içerisinde yaptıkları fiillerdir.³⁰

D - Budist düşünce sisteminde rastladığımız bir başka tasnif, yukarıdaki birinci tasnifte olduğu gibi fiillerin ortaya çıkardıkları sonuçların ahlâkî niteliğine göre yapılan tasniftir. Ancak burada ilk tasniften farklı olarak, ahlâkî niteliğin yanı sıra fiillerin ortaya çıkardıkları sonucun bilfiil ortaya çıkma süresi de göz önüne alınmıştır. Buna göre fiillerin aşağıdaki kategorilere ayrıldığı görülmektedir:

a - Semeresini anında veren en kötü beş fiil (pañca anantarya karmâni) şunlardır: Bunlar ana katli, baba katli, bir Arahât'ın öldürülmesi veya yaralanması ve Samgha (Budist rahip cemaati) içerisinde hizipçilik yapılmasıdır.³¹ Bu eylemlerden herhangi birini yapan kimsenin o ana kadar karmik birikimi ne olursa olsun, bu eylemin sonucu onların önüne geçecek ve derhal semeresini verecektir.

27- M.Kogen, a.g.mad., ER, VIII/267; K.K.Anand, a.g.e., s.117

28- Aynı yer

29- Aynı yer. Ayrıca bkz., A.Buddharakkhita, a.g.m., s.103

30- M.Kogen, a.g.mad., ER, VIII/267; Datta-Chatterjee, a.g.e., s.124-125

31- Bkz., Kullavagga, SBE, XX/246

b - Krsna-karma: Neticeleri mutlak anlamda kötü olan fiiller.

c - Sukla-karma: Neticeleri mutlak anlamda iyi nitelikte olan fiiller.

d - Hem iyi hem de kötü netice veren fiiller. S.N.Dasgupta'ya göre bunlar, görünürler âleminde icra edildikleri için iyi olarak isimlendirilseler bile, mutlaka başka canlılara zarar söz konusu olması münasebetiyle suklakrsna karma olarak isimlendirilir. Böyle fiillere örnek olarak, bir kimsenin ailesinin nafakasını temin etmek için çiftçilik yapması verilebilir. Böyle bir davranış, kişinin ailesine karşı sorumluluğunu yerine getirmesi açısından iyi, gözle görülmeyen pek çok canlının yok edilmesine neden olduğu için de kötüdür. Görüldüğü gibi fiilin ahlâkî niteliği bakış açısına göre değişmektedir.³²

e - İyi veya kötü hiçbir sonuç vermeyen fiiller. Aydınlanmaya ulaşmış oldukları için, icra ettikleri fiiller herhangi dünyevî bir arzu-istek sonucu oluşmayan azizlerin eylemleri bu gruba girer.³³

E - Budizme göre fiillerin beşinci tasnif şekli, onların, semerelerini verdikleri zaman dilimi açısındandır. Buna göre fiiller;

1 - Semeresi şu andaki varoluş süresinde ortaya çıkacak fiiller,

2 - Bir sonraki varoluş aşamasında semeresini verecek olan fiiller,

3 - Bundan sonraki ikinci varoluş aşamasında semeresini verecek fiiller,

4 - Semeresini ne zaman vereceği belli olmayan fiiller.³⁴

32- S.N.Dasgupta, *Yoga Philosophy*, s.320; M.Kogen, a.g.mad., ER, VIII/267

33- M. Kogen, a.g.mad., aynı yer

34- Geniş bilgi için bkz., A.Buddharakkhita, a.g.m., s.105; M.Kogen, a.g.mad., ER, VIII/267; K.K.Anand, a.g.e., s.116

F - Burada zikredilmesi gereken son karma tasnifi, fiilin ve onun ortaya çıkaracağı sonucun etkili olduğu alana göredir. Buna göre fiiller ferdî ve kolektif karma olmak üzere iki sınıfa ayrılır.³⁵ Ancak hemen işaret etmek gerekir ki, kolektif karma anlayışını Budizmin, "Fert, kendi fiillerinin mimarıdır." ³⁶ veya " Ne Brahma ne de Marâ'nın, kişinin geleceği konusunda bir rolü vardır." ³⁷ gibi muhtelif biçimlerde ifade edilen ferdiyetçi anlayışıyla uzlaştırabilmek pek mümkün değildir. Eğer herkes kendi çizdiği rotada ilerliyor ve sadece kendi yaptığı fiillerden sorumlu tutuluyorsa, kolektif karmanın fonksiyonu nedir? Ayrıca ferdiyetçiliğe büyük önem veren bir sistem içerisinde kolektif karmadan söz edilebilir mi? Nitekim McDermott'un, Khuddaka Patha'dan yaptığı bir iktibas aynen şöyledir: "Faziletli fiiller ve onların doğurduğu neticeler kişinin başkalarıyla paylaşamayacağı bir hazinedir." ³⁸ Görüldüğü gibi böyle bir anlayışın hâkim olduğu bir sistemde, söz gelimi A şahsının işlediği bir fiilin sonucunun failin dışında başka kimseleri etkilediğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle biz, kolektif karma ve buna bağlı olarak faziletin başka kimselere transferi anlayışlarının, en azından Pali literatürüne göre, Budist düşünce sistemine yabancı olduğunu düşünüyoruz. Bize göre bu ve benzeri anlayışlar, geleneksel Hint düşünce sisteminin Budist düşünceye etkisi olarak yorumlanabilir. Çünkü yukarıda çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi, gerek kolektif karma gerekse karmik sonuçların başkasına intikali Hindu karma inancının özelliklerindendir.

35- M.Kogen. a.g.mad, ER, VIII/267

36- *Samyutta-Nikâya*, 3.42 vd.(J.MacDermott, a.g.m.,s.190'dan naklen.)

37- *Anguttara Nikâya*, 1.172 (J.MacDermott, a.g.m., s.190'dan naklen.)

38- J.MacDermott, a.g. m., s.190

3 - Budizmde Karma-Sonuç İlişkisi

Budizmde karma-sonuç söz konusu olduğunda, insan fiillerini başlıca iki kategoride ele alabiliriz:

1 - Önceden yapılan bir eylemin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan fiiller.

2 - Belirli bir arzu istek sonucu, iradî olarak icra edilen fiiller.

Birinci gruptaki fiiller, otomatik karakterde olduğu ve ortaya çıkışlarında ferdin herhangi bir müdahalesi bulunmadığı için ahlâkî bakımdan önem arz etmezler.³⁹ Dolayısıyla böyle fiillerin ferdin istikbaline olumlu veya olumsuz yönde etki etmesi söz konusu değildir. İkinci gruptaki iradî fiillere gelince; bunların, ahlâkî özellikleriyle doğru orantılı olarak, faili olumlu veya olumsuz yönde mutlaka etkileyeceklerinin kabul edildiğini görüyoruz. Nitekim Budist ahlâkî doktrinlerinin kaynağı **Dhammapada**'da, kişilerin şu anda içinde yaşadıkları sosyal çevre ve sahip oldukları sosyal statünün geçmişteki amellere göre belirlendiği ifade edilerek, insanların bir daha benzer acı ve sıkıntılı durumlara düşmemeleri için, geleceklerini olumsuz yönde etkileyecek kötü amellerden şiddetle kaçınılması öğütlenmektedir.⁴⁰ Aynı anlayışı neredeyse aynı sözlerle, Budist düşünce sistemiyle ilgili diğer bir klâsik eser **Milindapañha**'da yer alır.⁴¹

Her iradî fiilin mutlaka bir semere vereceği fikri, bütün Budist düşünce sistemlerinin ittifakla kabul ettikleri bir husus olmakla birlikte, fiil sonucunda meydana gelecek tesirin, türü, ne zaman ve nasıl olgunlaşacağı tam anlamıyla belirlenebilmiş değildir. Bununla birlikte **anne veya ba-**

39- K.K.Anand, a.g.e.,s.109-110

40- **Dhammapada**, SBE, X/20-21, 34,45

41- **The Questions of King Milinda** (I-II), SBE, XXXVI/ 101

ba katli, bir arahatın öldürülmesi ve Budist cemaatı arasında hizipçilik yapılması en kötü dört fiil olarak kabul edilmiş ve bunlardan herhangi birinin işlenmesi durumunda tesirinin, her türlü karmik birikimin önüne geçerek sonucunu hemen vereceği kabul edilmiştir.⁴² Ayrıca bu fiillerin işlenmesi hâlinde, kefarete veya tövbe ile tazmin edilebilmeleri mümkün değildir. Ancak bunların dışındaki kötü nitelikli fiillerin kişideki karmik etkilerinin ise, **yapılacak tövbe veya kefarete töreni, günahkârın oğlu veya kızının rahip veya rahibe olması ve kişinin ölümünden sonra yapılması lâzım gelen cenaze törenlerinin tam anlamıyla icra edilmesi** gibi fiillerle azaltılabileceği, hatta tamamen yok edilebileceği kabul edilir. Ayrıca ferdin ölüm anındaki son durumunun da, o kişinin potansiyel karmik birikimleri üzerinde olumlu veya olumsuz yönde önemli tesir icra ettiğine inanılır. Bütün bu nedenlerden dolayı Budizme göre, benzer fiillerin, failin önceki veya o fiilden sonraki karmik birikimlerine bağlı olarak değişik şahıslar için farklı sonuçlar ortaya çıkarabileceği kabul edilir.⁴³

Böyle bir anlayışın tabii sonucu olarak denilebilir ki, Budizme göre, **Manu Kanunnamesi**'nde belirtildiği gibi her fiilin belirli bir tek sonucu olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü A şahsının icra ettiği F fiilin sonucunda E, sadece F'nin doğrudan bir sonucu değil, onun yanı sıra failin halihazırdaki karmik birikimi, ölüm anındaki durumu gibi daha pek çok faktörün ortak bir sonucudur. Dolayısıyla Buda'nın 91. varoluşunda bir kişiyi öldürmesinin ayağına batan bir dikenle tazmin edildiğini ifade etmesi gözönüne alınarak, bütün öldürme olaylarının katilin ayağına diken batarak tazmin edileceğini söylemek doğru değildir.⁴⁴

42- **Kullavaga**, SBE, XX/246; M.Kogen,a.g.mad., ER, VIII/267

43- Bu konudaki örnekler için bkz., K.K.Anand, a.g.e., s.112; M.Kogen, aynı yer

44- K.K.Anand, a.g.e., s.111-112

Öte yandan Budizmdeki karma-tenasüh ilişkisiyle ilgili en önemli problem, ruh, ego, atma gibi herhangi sürekli bir cevherin varlığını kabul etmeksizin, t_1 anında yapılan bir F fiilinin ortaya çıkaracağı karmik birikimin t_2 anına nasıl taşındığıdır. Başka bir deyişle, karma-tenasüh doktrini- ni kabul eden diğer bütün sistemlerce karmik birikimin taşıyıcısı olarak kabul edilen ve ruh, ego, atma, şeffaf beden gibi çeşitli isimlerle anılan sürekli bir cevher Budist düşünce sisteminde kabul edilmediğine göre, karmaların ortaya çıkardığı tesirin, ortaya çıktığı andan çok uzaklara taşınması nasıl mümkün olmaktadır? Ayrıca her şey sürekli bir değişim üzere ise, fail ile fiilin semeresini gören kimse arasındaki özdeşlik nasıl kurulabilir? Halbuki böyle bir özdeşlik kurulamadığı sürece karma-tenasüh inancının, hemen hemen bütün Budist düşünürler ve araştırmacıların iddia ettiği gibi, evrensel bir ahlâk yasası olduğunu söylemek mümkün olamayacaktır.

Nagasena, hemen hemen bizimle aynı kaygıları taşıyan Kral Milinda'nın karma inancı ile anâtma inancının birbiriyle nasıl uzlaştırılabileceğine dair sorusunu değişik misaller vererek cevaplandırmaya çalışır. Bu konuda verdiği ilk misal şöyledir:

- Ey Kral! Düşünününüz ki, bir mango bahçesinden mango çaldığı için bahçe sahibi tarafından yakalanarak, hâkim huzuruna getirilen bir hırsız ona şöyle diyor: "Efendim, benim aldığım mangolar, bu adamın toprağa koyduğu mangolardan farklıdır. Onun için ben cezayı hak etmedim." Öyleyse, bu hırsız suçlu değil midir?

- Kesinlikle, efendim. O cezalandırılmaya lâyıktır.

- Peki, o niçin suçludur?

- Çünkü o ne derse desin, onun almış olduğu mango, bahçevanın ektiği mangoların bir sonucu olduğu için o suçludur.

- İşte böyle Aziz Kral... Hırsızın çaldığı meyve, bahçe sahi-

binin toprağa ektiği mangonun bir meyvesi olmasından ötürü, bu olayda bahçevanın haklı olması gibi, insanların bu isim ve formla yaptığı fiiller, başka yeni bir isim ve formun ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla bu yeni isim-ve-formun öncekinin fiillerinin sonuçlarından kurtulabilmesi mümkün değildir.⁴⁵

Nagasena, Kral'ın verdiği bu örnekten tatmin olması ve konunun biraz daha aydınlatılması konusundaki ısrarı üzerine aynı konuyla ilgili şu misali de verir:

...Veya soğuk bir mevsimde, ısınmak isteyen bir kimsenin kendi tarlasında ateş yaktığını düşünelim. Bu kimse, bir süre yaktığı ateşte ısındıktan sonra ocağı söndürmeden bırakır gider. Yanar hâlde bırakılan ateş komşunun arazisine sıçrar ve oradaki mahsülün yanmasına neden olur. Şimdi mahsülü yanan kimse, ateşi yakan kimseyi, suçlu olduğunu ileri sürerek, yakalayıp kral önüne getiriyor. Komşusunun mahsülünü yakmakla itham edilen bu kimse kendini şu şekilde savunmaya çalışıyor: "Efendimiz! Ben bu adamın mahsülünü yakmadım. Benim yanar hâlde bıraktığım ateş, bu adamın tarlasını yakan ateşten farklıydı. Ben suçlu değilim."

Aziz Kral, size göre bu kimsenin savunması doğru mudur?

- Kesinlikle değil, efendim.

- Peki, niçin?

- Çünkü, o ne derse desin, adamın tarlasına sıçrayan ateş, onun yaktığı ateşin bir sonucu olması dolayısıyla itham edilen kimse suçludur.

- İşte aynen böyle Ulu Kral... Bu isim ve form (varoluş) tarafından icra edilen iyi veya kötü ameller yeni bir isim ve form ortaya çıkarır. Söz konusu bu ikinci isim ve form birincinin sonucu olmasından ötürü, onun karmik birikimlerinin etkisinden azâde kalması söz konusu değildir.⁴⁶

Kral Milinda bu misalle de tam olarak tatmin olmamış olmalı ki, ısrarla Nagasena'nın konuyu biraz daha açması-

45- The Questions of King Milinda (I), SBE, XXXV/72

46- The Questions of King Milinda (I), SBE, XXXV/73

nı ister. Bunun üzerine Nagasena'nın, benzeri mahiyette üç misal daha vererek konuyu aydınlatmaya uğraştığını görüyoruz.⁴⁷ Bütün verilen bu örneklerdeki ortak nokta, olaylar arasında doğrudan, gözle görülebilir bir ilişki söz konusu değilse bile, mutlaka bir sebep-sonuç ilişkisinin mevcut oluşudur. Karma-tenasüh ilişkisinde de böyle bir sebep-sonuç münasebeti vardır. Bu nedenle fail ile semeresini gören arasında bir ayniyet olmasa bile, arada sebep-sonuç bağı bulunmasından dolayı, söz gelimi A'nın işlediği bir suç sebebiyle B'nin ceza veya mükâfat görmesi Budizme göre normal kabul edilmiştir.

4 - Budizmde Karma-Yeniden Doğum İlişkisi

Buraya kadar verdiğimiz malûmattan anlaşılacağı üzere, Budizm, ortaya çıktığı bölgenin diğer felsefî ve dinî sistemleri gibi tenasüh anlayışını benimsemiş, ve samsara çarkındaki her canlının, en yüksek gaye olarak kabul edilen Nibbana'ya ulaşmaya kadar, işlediği fiillerin ahlâkî niteliğine bağlı olarak, değişik varlık kategorilerinde varlığını devam ettirdiğine inanmıştır. Bu anlayış, Pali literatürü içerisinde yer alan Majjhima-Nikaya'da şöyle ifade edilmektedir: "Aydınlanmaya kavuşan kimse (Buda), kendisindeki ilâhî, saf ve insanüstü özellikler vasıtasıyla yok olan ve yeniden doğan her varlığı görebilir. Yine o, bütün varlıkların, amellerinin ahlâkî niteliğine bağlı olarak aziz veya aşağı sınıflara mensup birer kimse olduklarını, güzel, çirkin, hastalıklı veya sağlıklı bünyeye sahip olduklarını idrak eder."⁴⁸ Nibbana'ya ulaşan kimselerin eşyanın hakikatine vakıf oldukları düşüncesinin ışığında bu ifadeleri

değerlendirecek olursak, mevcut varoluşumuzla idrak edemesek bile, karma-tenasüh prensibinin bütün âleme hâkim olan ve buradaki ahengi düzenleyen bir prensip olduğuna kesin bir inancın mevcudiyeti ortaya çıkar. J.MacDermott bunu, insanları kendi karmalarının mirasçısı kılan bir prensip olarak değerlendirmektedir.⁴⁹

Şimdi de insanların hangi anlamda kendi fiillerinin vârisi olduğunu anlayabilmek için Budizmin insan anlayışını kısaca gözden geçirelim. Bilhassa Budizmin ilk dönemlerinde benimsenen insan anlayışına göre, insan maddî beden, duyular, algılama, psikolojik özellikler ve bilinçlilik olmak üzere beş unsurdan (khanda) müteşekkil bir varlıktır. Bu unsurların her biri sürekli değişim içerisinde bulunduğu için onların toplamı olan insan da sürekli değil, anlık bir bileşimdir ve devamlı olarak değişir. Bu unsurlar toplamı veya onlardan herhangi biri hiçbir şekilde ego, ben veya ruh gibi sürekli bir cevher değildir. Çünkü sürekli ve değişmez bir cevherin varlığını kabul etmek, tekâmül veya sürekli gelişim fikriyle uzlaşmaz.⁵⁰

İnsanda sabit ve sürekli bir cevherin kabul edilmemesi, A.L.Herman ve onun gibi düşünen bazı araştırmacıları, Budizmdeki yeniden varoluş olayını ifade etmek için transmigrasyon (ruh göçü) teriminin yerine, reenkarnasyon (yeniden bedenlenme) ifadesini kullanmaya sevk ettiğini görüyoruz.⁵¹

Aynı şekilde T.W.Rhys Davids, eğer Budist düşünce sistemi içerisindeki yeniden varoluş veya yeniden doğum için mutlaka transmigrasyon ifadesi kullanılmak gerekiyorsa, bunun **karakterin transferi** (transmigration of cha-

47- Bu örnekler için bkz., *The Questions of King Milinda* (I), SBE, XXXV/73-75

48- *Majjhima-Nikaya*, I. 23,183, 482; II. 31; III.99 (J.MacDermott, a.g.m., s.165'ten naklen); Ayrıca benzeri görüşler için bkz., *A.Buddharakkhita; Law of Karma and Rebirth: A Buddhist Perspective*, s.95-120, in *Buddhism-Jainism*, 1976, India, s.98-99; Suzuki B. Lane, a.g.e., s. 18,20

49- J.MacDermott, a.g.m., s.165

50- Bkz., T.R.V.Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1980, s. 31-32; J.McDermott, a.g.m., s.166

51- A.L.Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, s.159,164

racter) şeklinde olması gerektiğini savunur. Ayrıca o, Budist sistemin ayrılmaz bir parçası kabul edilen ruh göçü anlayışının, hiçbir şekilde Buda tarafından öğretilmiş olmayacağı ve onun bu düşünce sistemine intikalinin Buda'nın ölümünden çok sonralara rastladığı kanaatindedir.⁵²

Peki, insanı oluşturan temel unsurlardan herhangi biri veya bunların oluşturduğu bileşim devamlı olarak değişiyorsa, kişi geçmişteki kendi fiillerine nasıl varis olabilecektir? Biraz önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi bu problem Milindapañha'da ele alınmış ve çözülmeye çalışmıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Nagasena gibi büyük bir Budist kelâmcısı bile bu soruyu tam olarak açıklayamamıştır. Çünkü o, birbirini takip eden varoluşlar arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu göstermek için arka arkaya beş misal vermiş, ancak soruyu soran Milinda'yı bu konuda ikna edememiştir.⁵³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, konu bunun dışındaki başka klâsik dinî literatürde de yer almış değildir. Buna karşılık konunun Budist düşünce sistemlerinde farklı şekillerde ele alındığını ve çözümlenmeye çalışıldığını görüyoruz.

Söz gelimi, Pudgalavada ekolü, böyle bir ilişkiyi izah edebilmek için, Pudgala adıyla anılan, temel nitelikleri itibarıyla ise maddî bedeni oluşturan beş unsurun ne aynı ne de gayri ve sözle ifade edilemeyen sürekli bir varlığın mevcudiyetini kabul eder. Karmik birikimler bu sürekli varlık sayesinde yeni varoluşlara taşınmakta ve böylece ortaya çıktıkları andan çok sonraları semerelerini verebilmektedir.⁵⁴

52- T.W.Rhys Davids, *Indian Buddhism*, s.91-92

53- Nagasena'nın bu konudaki misalleri ve açıklamaları için bkz., *The Questions of King Milinda* (I), SBE,XXXV/72-75

54- J.P.McDermott, a.g.m., s.168. Pudgala fikrinin M.Ö. 3. asırda yaşayan ve önceleri Hindu iken bilahare Budizme gelen Vatsiputrana tarafından ortaya atıldığı gözönüne alınacak olursa, böyle bir anlayışın diğer birtakım anlayışlar gibi Hinduizmden Budizme intikal etmiş olabileceğini düşünmek de sanırım yanlış olmayacaktır. Bkz., DCR, s. 517

Diğer taraftan 4. yüzyılın sonları ve 5. yüzyılın başlarında yaşayan Budaghosa ise, ölüm ve yeniden doğum arasındaki ilişkiyi sağlayan bir bilinçlilik hâinden söz eder.⁵⁵ Buna göre, sona ermek üzere olan hayatın son anındaki sadece kalbin atışlarıyla hissedilen bilinçlilik hâli, yani *cuti viñâna*, cehalet ve varoluş arzusuyla birlikte müteakip varoluş bilinçliliğinin ilk hareketini herhangi bir ana rahminde ortaya çıkarır.⁵⁶ *Patisandhi viñânad* adı verilen bu bilinçlilik hâli *cuti viñâna*'nın bir devamı olmayıp, o anda ortaya çıkan yeni bir bilinçlilik hâlidir. Başka bir ifadeyle, burada bir bilinçlilik göçü veya geçişi söz konusu olmayıp, aksine, birbirine sebeplilik bağıyla bağlı, fakat birbirinden ayrı anlık bilinçliliklerin oluşturduğu bir varoluş zinciri söz konusudur.

Vasubandhu ise, ölüm ve yeniden doğum arasındaki ilişkiyi, henüz sona eren varlık ile yeniden doğan varlık arasında "aracı bir varlık" (*antarâ bhava*) bulunduğunu ileri sürerek sağlamaya ve bu şekilde iki varlık arasındaki kopukluğu gidermeye çalışır. *Antarâ bhava* henüz sona eren veya ortaya çıkacak yeniden varoluş gibi, mevcut kamma'ya göre teşekkül etmiş, yeni varoluşun bir prototipi, hiçbir beşer tarafından görülemeyen ve sadece kendi sınıfındaki ilâhî gözün görebildiği farklı bir varlıktır. O, zaman itibarıyla ölümden hemen sonra ortaya çıkan ve rahimde yeni varoluşun oluşmasıyla varlığı sona eren; mekân olarak ise, beş varoluş kulvarı (meratib-i vücud) dışında hayatiyetini sürdüren bir ara dönem varlığıdır.⁵⁷

55- J.P.McDermott, a.g.m.,s. 169

56- Ana rahminde burada tasvir edilen bir bilinç hâlinin oluşabilmesi için *cuti viñâna*'nın yanı sıra şu üç şartın daha birarada bulunması gerekir: Bunlar ana-baba arasında cinsel ilişkinin olması, ananın döllenme döneminde bulunması ve *gandhaba* adı verilen, varolmaya hazır, ve kamma'nın sürüklediği bir varlığın mevcut olmasıdır. Budaghosa böyle bir varlığın "bir geçiş anı varlığı" olarak anlaşılmasının yanlış olduğunu ileri sürer. Bkz., J.P.McDermott, a.g.m., s. 169-170

57- J.P.McDermott, a.g.m., s. 170-171

Vasubandhu'nun ortaya attığı bu *aracı varlık*, sahip olduğu karmik birikimin itici gücü sayesinde yeniden doğum meydana geleceği mekân ne kadar uzak olursa olsun görür ve hemen o noktaya ulaşabilir. Cinsel birleşim anında da rahime girer ve böylece yeniden doğum için ilk adım atılmış olur. O, burada belli bir süre kaldıktan sonra, kendi karmik birikimlerine belirlenmiş, duyabilir varlıklar için muhtemel beş varlık alanından⁵⁸ herhangi birinde doğarak, varoluşunu sürdürür.⁵⁹

Bütün bu açıklamalardan sonra sonuç olarak diyebiliriz ki, Budizmde, iki varoluş arasındaki ilişki farklı şekillerde izah edilmekle birlikte, yeniden varoluşla ilgili her şeyin geçmiş karmalar ile belirlendiği konusunda açık bir görüş birliği dikkati çekmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Budizme göre A, B, C gibi birbirini izleyen varoluş halkalarındaki her yeni varlığın mahiyetiyle ilgili her şey bir önceki veya daha önceki varoluş halkalarında işlenen fiillerle; daha doğrusu, onların ortaya çıkardığı karmik birikimlerle belirlenir. Bu aşamada bazı Hindu düşünce sistemlerinde kabul edildiği gibi, Budizme göre de Tanrı veya benzeri bir varlığın dıştan müdahalesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Budizme göre, kişi sadece kendi karmalarının mirasçısıdır ve karşılaştığı iyi veya kötü her durumun yegâne sorumlusu yine kendisidir.

5 - Budizmde Karma-Nirvana İlişkisi

Bilindiği gibi Nirvana, Budizme göre en yüksek iyi

58- Pali Kanunları ve Vasubandhu tarafından kabul edilen duyusal varlık alanları şunlardır: 1- Niraya (Cehennem), 2- Tiracchāyoni (Hayvanlar Alemi), 3- Pettivisaya (Cinler veya Hayaletler Alemi), 4- Manussā (İnsanlar Alemi), 5- Devalar (Tanrılar, Semavi Varlıklar Alemi). Bazen bu beş varoluş alanına Manussā ile Pettivisaya arasında Asūras âleminin de ilâve edildiği görülür. Geniş bilgi için bkz., McDermott, a.g.m., s.172-173

59- J.P.McDermott, a.g.m., s.172-173

veya mutlak kurtuluşu ifade eden bir terimdir. Bir Budist için en yüksek gaye, içinde bulunduğu sıkıntılı varoluş çemberinden kurtularak, bir an önce Nirvana adı verilen bu mutlak kurtuluş düzeyine yükselmektir. Onun bu hedefe ulaşabilmesi için halis iman, halis irade, doğru konuşma, doğru hareket, doğru çalışma, doğru fikir ve doğru düşünme basamaklarından oluşan sekiz dilimli yolu izlemesi ve onu katetmesi gerekir.⁶⁰ Görüldüğü gibi, ferdin doğum-ölüm çemberinden kurtulabilmesi için tavsiye edilen bu yolun en azından doğru konuşma, doğru hareket, doğru yaşama ve doğru çalışma basamakları zaten doğru-dan doğruya karma teriminin muhtevası içine girmektedir. Bu nedenle, Budizme göre, karmanın nihaî gayeye ulaşmada önemli faktör olarak kabul etmek, sanırım yanlış olmayacaktır.

Zaten Budist kutsal literatürünü oluşturan metinlerde de ısrarla, her türlü dünyevî mutluluğun yanı sıra, en yüksek gaye kabul edilen Nirvana'nın da ancak faziletli ameller neticesinde elde edilebileceği vurgulanır. Meselâ, Khuddakapâtha'nın Nidhikanda Sutta'sında, Nirvana'ya ulaşmada faziletli fiillerinin rolünün ifade edildiği bölüm, ihtiyaç duyduğu anda kullanmak üzere, sahip olduğu hazineyi toprağa gömen bir kimsenin tasviriyle başlamaktadır. Daha sonra bu şekilde toprağa gömülen hazinenin unutulması veya çalınması imkânlarının mevcut olduğu hatırlatılarak, onu arzu edildiği zaman kullanabilme ihtimalinin çok az olduğu ifade edilir. Buna karşılık, faziletli amellerle elde edilecek manevî hazinenin ise sahibine sağlayacağı yararlar şöyle dile getirilir:

Her erkek veya kadının sahip olduğu öyle bir hazine vardır ki, o, hürriyet, fazilet, ölçülülük ve soğukkanlılık içerisinde çok

60- Sri Rahula, What the Buddha Taught, s. 45; E.A.Burtt, The Teachings of the Compassionate Buddha, New York, 1955, s. 28-30

iyi muhafaza edilir.

O, muhteşem bir binada, samghada, fertte, yabancılar arasında, ana-babada ve ilk doğan çocuklarda saklıdır.

İşte bu çok iyi muhafaza edilen ve korunması zor hazine, ölümle birlikte her şeyin onu terk ettiği bir anda sahibine arkadaşlık eder.

O, hiçbir hırsızın çalamayacağı, başkalarıyla paylaşılacak bir hazinedir. **Öyleyse bütün hâkimler iyi ameller işlesin. Çünkü ölümden sonra sahibini yalnız bırakmayacak hazine işte budur.**

O tanrılar ve insanlara haz ve mutluluk veren bir hazinedir. Onlar, arzu ettikleri her şeyi onun sayesinde elde edebileceklerdir.

Beşerî olgunluk ve semavî dünyalardaki her çeşit hazzı ya kalama, Nibbâna'ya ulaşma (nibbânasampatti) da bu hazineyle mümkündür.

Hâkimane bir tavırla bilgi, kurtuluş ve üstünlüğü kendisine arkadaş edinmek isteyen kimse de bütün bu isteklerini söz konusu hazine sayesinde elde edebilir.

Ayrıca kılı kırk yaran feraset, her türlü kurtuluş, müridin kemâle ermesi, zahidane aydınlanma ve Budalığın temelleri yine bu hazine sayesinde elde edilebilir.

İşte faziletli, iyi fiiller ve bunların ortaya çıkardığı karmik birikim, böyle büyük bir potansiyel oluşturur. Bu nedenle iyi ameller icra etmek hâkim ve aydın kişilerce takdir edilir.⁶¹

Yapılan bu uzunca alıntıdan da anlaşıldığı gibi, Khuddakapâtha'ya göre, ahlâken iyi karmalar hem dünyevî varoluş ve bu esnada tecrübe edilen hazlar, hem de mutlak kurtuluş ve aydınlanmanın elde edilmesinde tek sebep olarak kabul edilmektedir.

Milindapañha'da ise, iyi fiillerin ortaya çıkardıkları

sonuçla pazar analojisiyle anlatılmıştır. Burada ilk olarak, kişinin ihtiyaç duyduğu her şeyi rahatlıkla bulup, satın alabileceği bir pazar tasvir edilir.⁶² Daha sonra, burada sözü edilen ticarî eşyanın sadece faziletli kimselerin fazilet şehrinde elde edebileceği haz ve mutluluklar için bir mecaz olduğu ve iyi karmalar sayesinde bütün bunların satın alınabileceği vurgulandıktan sonra Nagasena'nın şu ifadelerine yer verilir:

"Uzun ömür, sağlık, güzellik, semavî âlemde yeniden doğuş, asilzade veya üst kastlardan birine mensup olarak tekrar doğma, Nirvâna - ki bütün bunlar o pazarda satışa arz olunmuştur. Buda'nın pazarındaki bütün bu eşyalar, az veya çok karma ile satın alınabilir. Ey kardeşler! İmanını ücret olarak göster ve hoşuna giden bu malları satın al."⁶³

Gerek Khuddakapatha'nın gerekse Nagasena'nın zikredilen görüşlerine dayanarak, Budist düşünce sisteminde karmaya, bilhassa en yüksek gayenin elde edilmesinde, geleneksel Hindu düşüncesinden daha farklı bir fonksiyon yüklendiği söylenebilir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, karma geleneksel Hindu düşünce sistemlerine göre, en yüksek gayenin elde edilmesinde zorunlu şart olarak kabul edilmekte, ancak yeterli şart olarak görülmemektedir. Yukarıda yaptığımız alıntıların da açık seçik ortaya koyduğu gibi, Budizmde ise o, en yüce gaye nirvana'ya ulaşmanın hem zorunlu hem de yeterli sebep olarak görülmeye başlamıştır.

Diğer taraftan, böyle bir karma-nirvana ilişkisi, yine Budist inanç sistemi içerisinde yaygın biçimde benimsenen, "Nirvana'ya ancak her türlü karmanın terk edilmesi ve yoga egzersizlerinin sıkıca uygulanmasıyla ulaşılabilir"

61- Khuddakapâtha, VIII.6-10 ve 13-14, Ed.R.C.Childers (J.P.McDermott, "Nibbana as a Reward for Karma", J.A.O.S. 93.3.1973.s. 345'ten naklen)

62- The Questions of King Milinda (II), s.229-230

63- The Questions of King Milinda (II), s.230; Ayrıca krş.,J.McDermott, a.g.m., s.346

anlayışıyla bir ilişki arz etmektedir. Ancak böyle bir anlayışın Budizmin orijinal bir anlayışı olmaktan ziyade, Hindu dini içerisinde bu sistemin savunucusu konumundaki Advaita Vedanta sisteminden ona geçmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Buda, insanların tabiatın kuytu köşelerinde inzivaya çekilerek değil, halk içerisinde kalınarak ve kendisi tarafından gösterilen sekiz dilimli yolun izlenmesiyle kurtuluşa ulaşabileceklerini söylemiştir. Onun ortaya attığı yeni prensibe "orta yol" prensibi denmesinin temel nedenlerinden biri de budur. Çünkü o, aşırı riyazet ve mücahedenin de, sadece zenginlik veya maddî servet gibi insanların nihaî mutluluğu yakalamalarına yeterli olmadığını bilfiil tecrübe ile idrak etmiştir. Böyle bir tecrübeden sonra onun, sadece yoga egzersizleriyle nihaî mutluluk olarak da izah edilen Nirvana'ya ulaşılabilirliğini söylediğini düşünmek bize göre pek sağlıklı görünmemektedir.

CAYNİZMDE KARMA-TENASÜH İNANCI

A - CAYNİZMDE KARMA-TENASÜH İNANCINA GİRİŞ

Caynizmde karma inancı ve karmanın mahiyetinin tam olarak anlaşılabilmesi için öncelikle Caynist ontoloji anlayışının; aynı dinî sistemdeki tenasüh inancının tam anlamıyla kavranılabilmesi için de söz konusu sistemdeki kozmoloji anlayışının ele alınması gerekmektedir.

1 - Caynist Kozmoloji Anlayışı

Caynizm ve Budizmin bilhassa kozmoloji konusunda hemen hemen aynı görüşleri paylaştıkları dikkati çeker. Nitekim Caynizm de, tıpkı Budizm gibi, âlemi belirli bir zamanda, Tanrı veya benzeri insanüstü bir varlık tarafından yaratılmış bir yapı şeklinde değil, ezeli nitelikteki kompleks bir yapı olarak görür. Onun bir başlangıcı olmadığı gibi, bir sonu da yoktur. Âlemde olup biten her şey âlemin kendi kanunlarına göre veya onu oluşturan temel unsurların tabii özelliklerine göre meydana gelmektedir. Âlemin kendi oluşumunda olduğu gibi, onun ihtiva ettiği fenomenlerin oluşmasında da Tanrı veya benzeri bir Yüce kudretin müdahalesi söz konusu değildir.

Caynist düşünce sistemine göre, söz konusu bu âlem

başlıca dört katmandan oluşur. Aşağıdan yukarıya doğru bu katmanlar şöyledir:

1- **Aşağı Âlem (Adhi-loka, Naraki):** Bu âlemin Ratnaprabhâ, Sarkarâprabhâ, Vâlukâprabhâ, Panikaprabhâ, Dhumâprabhâ, Tamahprabhâ, Mahatamahprabhâ olarak isimlendirilen yedi alt bölgesi vardır.¹ Bu bölgelerin karanlık dereceleri yukarıdan aşağıya doğru inildikçe artar. Adhi-loka, genel olarak günahkâr ruhların, yaptıkları kötü fiiller sonucu geçici olarak kaldıkları bir mekândır. Ancak bir kısım araştırmacılar, mutlak aydınlanmaya kavuşmuş ruhların Siddha-loka'da sürekli olarak kalacakları inancını göz önüne alarak, kötü fiilleri nedeniyle aşırı derecede kirlenmiş ruhların da Adhi-loka'da sürekli kalmalarının söz konusu olduğunu iddia eder.²

2- **Yeryüzü (Madhya-loka):** Merkez noktaları Jambudvipa olan çok sayıdaki dairevî bölgelerden müteşekkildir. İnsanoğlu için hayat ancak merkezden dışarıya doğru açılan ilk üç bölgede mümkündür. Burada insanın dışındaki mevcut diğer canlı türleri ise, hayvanlar ve bitkilerdir. Hayvanlar da duyu özellikleri gözönüne alınarak, beş temel kategoriye ayrılır.³

Karma-tenasüh inancı açısından bu âlemin en önemli özelliği, ruhun gelişmesine ve onun daha üst varoluş basamaklarında yeniden bedenlenmesine imkân veren karmaların sadece bu âlemde mümkün oluşudur. Başka bir deyişle, kişinin iradesini serbestçe kullanabildiği, dolayısıyla ferdi hürriyetin mümkün olduğu yegâne âlem burasıdır.

1- H.Jacobi, "Cosmogony and Cosmology (Indian)", ERE, IV/161. O, aynı zamanda diğer bazı kaynaklarda bu alt bölgelerin Dharmâ, Vamsâ, Saila, Añjana, Aristâ, Mâdhavyâ ve Madhavi şeklinde isimlendirildiklerini zikreder.

2- Bkz., Jaina Sutras (I-II), II/279-280; Padmanabh S. Jaini, "Karma and The Problem of Rebirth in Jainism", Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions, Ed. W.D. O'Flaherty, s. 223-25, 236-37; N.Tatia, "Jaina Philosophy", Jainism, s.16-17; ERE, IV/ 160-161; ER, IV/111; K.K.Anand, a.g.e., s.64-65

3- Aynı kaynaklar

Öyle görünüyor ki kişinin, bu katmanın altında veya üstünde yer alan öteki katmanlarda yeniden bedenlenmesi ve böylece ceza veya mükâfat görmesi tamamen yeryüzünde icra ettiği fiillere göre cereyan edecektir. Ayrıca kişinin yeryüzündeki varoluş serüveni, yine onun, burada icra ettiği iyi ameller sonucu aydınlanmaya kavuşmasıyla sona erecektir.

3- **Tanrılar Âlemi (Urdha-loka):** Burası, Katpâtita ve Kalpopapanna adı verilen iki ana bölüm ve bunların toplam 30 alt bölgesinden oluşur. Tanrılar âleminin bu katmanlarından herhangi birine yükselebilen ruhlar, Hinduizmdeki Pitryanaya yükselen ruhlar gibi, sahip oldukları iyi karmik birikimlerin karşılığını görünceye kadar bu alanlarda kalır ve karmaların belirlediği sürenin tamamlanmasıyla birlikte yeniden yeryüzüne dönerek, burada yeniden bedenleşirler. Görüldüğü gibi, ruhların Tanrılar âlemindeki kalışı sürekli olmadığı gibi, Caynist düşünce sistemine göre **Tanrılık**, ancak karmalarla kazanılabilen bir mertebedir. Bu noktaya ulaşabilmek için, Cayn dini tarafından emredilen katı riyazet ve mücadele temrinlerinin yapılması yeterlidir.⁴

4 - **Siddha-loka:** Caynist kozmoloji anlayışına göre kozmosun bu katmanı, mutlak aydınlanmaya kavuşmuş ruhların sürekli olarak kaldıkları bir bölgedir. Kaynaklarda bu âlemin açık bir şemsiye formunda olduğu ve dışarıdan bakıldığında hilâl şeklinde görüldüğü kaydedilir.⁵ Bu âlemdeki ruhlar, kozmosun diğer katmanlarındaki ruhlar gibi, belli bir forma sahiptir. Ancak onları kuşatan form çok şeffaf olduğu için, gözle görülemez.

Siddha-loka'dan sonra, üç katmanlı bir atmosfer tabakası, bunun ötesinde hiçbir fenomenin bulunmadığı şekil-

4- ERE, IV/161; ER, IV/112; K.K.Anand, a.g.e., s.645

5- Padmanabh S.Jaini, a.g.m., s.236-237; ERE, IV/ 161; ER, IV/112

siz bir boşluk âlemi (Alokâ-akâsa) vardır.⁶

Caynist Kozmolojiye Göre Evrenin Katmanlarını Gösterir TABLO

Aloka-akâsa (Mutlak Şekilsizlik Alanı)	Aloka-akâsa (Mutlak Şekilsizlik Alanı)	Atmosfer Katmanları
	Siddha Loka (Mutlak Aydınlanmaya Ka- vuşan Ruhların Yeri)	Kalpaitita- 14 alt katmana ayrılır.
	Urtha-loka (Tanrılar Âlemi)	Kalpopapanna-16 alt kat- mana ayrılır.
Loka-akâsa (Şekil Âlemi)	Madhya-loka (Yeryüzü)	İnsan ve hayvanların yaşa- dığı yerdir. Ortak merkezle- ri Jambudvipa olan sayısız dairevi alanlardan oluşur. İnsan türü merkezden dışa doğru açılan ilk üç alanda yaşayabilir.
	Adhi-loka veya Nâraki (Aşağı âlem)	Yedi alt katmana ayrılır. Katmanlar aşağıya doğru inildikçe karanlıkları artar.

2 - Caynist Ontoloji Anlayışı

Caynizme göre varlık dünyasının oluşumu, ezeli ve yokolmaz özellikteki beş temel unsura dayanır. Bu bölümün başlangıç cümlelerinde ifade ettiğimiz gibi, burada olup biten her şey bu ana unsurların, kendi kanunlarına göre birbiriyle değişik şekillerde ilişkiye girmeleri sonucu meydana gelir. Bu aşamada Tanrıya ihtiyaç yoktur. Varlık âlemini oluşturan beş unsur ve onların genel özellikleri ise, kısaca şöyledir:

a- **Akâsa (Mekân):** Sonsuz sayıdaki akâsa atomlarının oluşturduğu devasa bir yapıdır. O, bütün varoluşu ihata eder. Varlık alanına çıkışı da bütün varlıklardan öncedir. Âlemde mevcut diğer bütün varlıkların varoluşu ona bağlı

6- ERE, IV/ 160, VIII/468; K.K.Anand, a.g.e., s.65

olduğu hâlde o, hiçbir şeye muhtaç değildir.⁷

b- **Dharma (Hareket):** Varlık dünyasındaki eşyanın hareket etmesine aracılık eden ve akâsa gibi sonsuz atomlardan oluşan bir unsurdur. Dharma varoluşun yeterli bir şartı olmamakla beraber onun zorunlu şartıdır. Bunu balık-deniz ilişkisiyle şöyle ifade edebiliriz: Bir balığın hareket edebilmesi için, suyun bulunmasının zorunlu olduğu gibi, varlık âleminde herhangi bir hareketin mümkün olabilmesi için de dharma zorunlu bir unsur olarak kabul edilir.⁸

c- **Adharma (Sükûnet):** Akâsa ve dharma gibi atomik bir yapıdaki Adharma, hareket hâlindeki varlıkların durabilmesi, sükûnete kavuşabilmesi için zorunlu bir unsurdur. Dharmanın âlemdeki hareketin zorunlu şartı olması gibi, adharma da yine aynı âlemdeki durma ve dinlenme eylemleri için zorunlu şarttır.⁹

d- **Pudgala (Madde):** Anu adı verilen sonsuz sayıdaki madde atomları, dışarıdan herhangi bir müdahale söz konusu olmaksızın, kendi kanunlarına göre kendi aralarında veya diğer atomlarla birleşerek toprak, su, ateş, hava hâline gelebilir. Her bir madde atomu koku, tat, dokunma ve renk gibi özelliklere sahiptir. Madde genel olarak iki kısma ayrılır:

1- **Kaba (gross) madde:** Fenomenler âlemindeki görünür nesnelerin ana maddesidir.

2- **Şeffaf (subtle) madde:** Siddha-loka ve Urdha-loka'daki nesneleri oluşturan ve insan olarak bizlerin mevcut duyularımızla algılayamadığımız şeffaf nitelikteki madde-
dir.

7- H.Von Glasenapp, *The Doctrine of Karma in Jaina Philosophy*, Almanca-
dan İngilizceye çev. G.Barry Gifford, Bombay, 1942, s. 1; ERE, VIII/468;
S.N.Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I/ 198

8- Glasenapp, a.g.e., s. 1; S.N.Dasgupta, *History*, I/197; ERE, VIII/468

9- Glasenapp, a.g.e., s. 2; S.N.Dasgupta, *History of Ind. Phil.*, I/197; ERE,
VIII/468

Loka-akâsadaki her türlü nesne, nihaî noktada bu iki tür madde atomlarının bileşiminden meydana gelmiştir. Bu nedenle Caynist ontoloji anlayışına göre Pudgala, her türlü varoluşun maddî sebebidir, denilebilir.¹⁰

e- **Jiva (Ruh):** Jiva, âlemi oluşturan beş temel unsur arasında bilinçlilik ve akledebilme (intelligence) özelliklerine sahip yegâne unsur olmak itibarıyla burada kadar zikrettiğimiz diğer dört temel unsurdan ayrılır. Jiva atomları ayrıca, kendi başına hareket edebilme, genişleme ve büzülme gibi daha pek çok özelliklere sahiptir. Sahip oldukları bu özellikler nedeniyle jiva atomları hiçbir dış faktörün etkisi olmaksızın bile kendi başlarına, kendi aralarında veya diğer ana unsurlarla birleşerek fenomenler dünyasındaki çok değişik nesneleri meydana getirebilirler.

Orijinal hâlleri itibarıyla her biri sınırsız bilgi, sınırsız muhakeme gücü, sınırsız mutluluk, ezellilik, mutlak şekilsizlik, mutlak eşitlik ve dinî hakikatin mutlak bilgisi gibi çok zengin özelliklere sahip jiva atomları, âlemdeki diğer unsurlarla ilişkiye girmeleri sonucunda sahip oldukları bu aslî özelliklerin büyük çoğunluğunu yitirir. Bu nedenle, varlık âleminde aslî karakterini muhafaza edebilen çok az sayıda jiva atomu vardır. Onların büyük çoğunluğu madde ile birleşik hâlde bulunmaları sebebiyle tabîî karakterlerini kaybetmiş, sonsuz veya mutlak sözleriyle nitelenen özellikleri artık sınırlı veya sonlu sıfatlarıyla nitelenmeye başlamıştır. Jiva atomlarının hiç biri yok olmaz, ancak madde tarafından örtülmüş ve üzerleri kapanmış olduğu için fark edilmezler.¹¹

Madde atomları tarafından sarılmış oldukları için aslî niteliklerini kaybetmiş jiva atomları sahip oldukları sınırlı

bilgi ve sınırlı enerji nedeniyle yanlış metafizik doktrinlere bağlanır ve doğru ahlâkî ve metafizik kuralları ihmal ederler. Böylece samsara çarkındaki sayısız doğum-ölümler nedeniyle her türlü acı ve hazzı tecrübe etmek, fani varoluşa sahip olmak ve tabîî özellikleriyle çelişen yeni özellikler kazanmak ruh veya jivalar için sıradan hâle gelir. Çünkü ferdin fiillerinin gerçek faili bedenleşmiş durumdaki ruhtur.¹²

Bir dinî sistem olarak Caynizmin en önemli gayesi, kendi sistemini kabul etmiş ruhları, bir an önce içinde bulundukları sıkıntılı durumdan kurtararak mukta düzeyine ulaştırmak ve böylece onlara orijinal saflık durumlarını kazandırmaktır.

Jiva ile pudgala, daha doğrusu madde ile ruh arasındaki ilişki nasıl başlamıştır? Caynizm, mahiyetleri itibarıyla farklı özellikler sergileyen bu iki unsur arasındaki ilişkinin ezellî olduğuna inanır.¹³ Başlangıçta her nasılsa hareket eden ruh, bu hareketi sebebiyle etrafında ona nüfuz etmek için bekleyen madde atomlarını cezbeder.¹⁴ Böyle bir etki-leşim sonucu madde atomlarının jivaya girmesiyle, onun tabîî özellikleri önemli oranda kaybolur. Ruhun bu aşamadan sonra yapacağı her türlü eylemin sebebi, madde atomlarının jivaya nüfuzu sonunda, onda oluşan yanlış görüş

12- Glasenapp, a.g.e., s.3

13- Ancak buradaki "ezellî" teriminin mutlak anlamda ezellilik yerine, "başlangıcı vardır, ancak bunu bizim tespit edemeyeceğimiz kadar uzaktadır" anlamında anlaşılması daha doğru olacaktır. Aksi hâlde bu hâlin ortadan kalkmasıyla gerçekleşeceği kabul edilen mukti bir hayalden ibaret kalacaktır. Çünkü ezeli olan aynı zamanda ebedidir. Bkz., Kamala Joshi, "Beginning of Bandha with Special Reference to Jaina Philosophy", Jain Journal, c.XXV, sa.,1 (July 1990), s. 37-38

14- Bazı kaynaklarda ruhun başlangıçtaki ilk hareketinin, onun mahiyeti gereği olduğunu ileri sürmektedir. (Bkz. Glasenapp, a.g.e., s.3) Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki, Hint düşüncesine göre, arzu istekten kaynaklanmayan hiçbir faaliyet veya karma failin kayıtlanmasına neden olamayacağı için ruhun bu hareketinin, onun tabîî bir hareketi olmak yerine herhangi bir arzu istekten doğan bir hareket olması bize daha makul görünmektedir. Krş., Padmanabh S.Jaini. a.g.m., s.221

10- Glasenapp, a.g.e., s. 2; S.N.Dasgupta, History, I/195-196; ERE, VIII/468

11- Glasenapp, a.g.e., s. 2-3; Nathmial Tatia, "Jaina Philosophy", Jainism, s.17; Studies in Jaina Philosophy, s. 222-223; ERE, VIII/468

(mithyâ-darsana), yanlış bilgi (mithyâ-jnana) ve yanlış davranıştır.¹⁵ Cayn dininde madde atomlarının jivaya doğru akışına "âsrava", böyle bir hareket sonunda ruhun madde atomlarıyla sarılması veya örtülmesi olayına da "bandha" veya esaret adı verilir.¹⁶

B - CAYNİZMDE KARMA ANLAYIŞI

Cayn düşünce sisteminde karma terimi, şimdiye kadar ifade etmeye çalıştığımız diğer Hint düşünce sistemlerindeki gibi, "iradî fiil veya böyle bir fiil sonucunda oluşan ve faili kayıtlayan gözle görülemeyen mistik güç (adrsta)" anlamlarını değil, jivanın hareketi sonucunda onun cazibesine kapılarak, jivaya nüfuz eden ve onun aslî özelliklerini kirlüten, duyu organlarıyla algılamayan şeffaf maddeler bütünü¹⁷ veya G.Parrinder'in ifadesiyle, ruha nüfuz ederek onu zehirleyen bir nevi zehir anlamını ifade eder.¹⁸ Başka bir deyişle karma, jivanın hareketi ve cazibesi sonucu ona nüfuz ederek, onun aslî özelliklerini tamamen veya kısmen örten ezeli ve maddî bir cevher olup, diğer sistemlerin iddia ettiği gibi, fiilin icrasıyla ortaya çıkan yeni çıkan bir nesne değildir.

Daha başka bir ifadeyle, yukarıda varlık âleminin yegâne maddî unsuru olarak zikredilen pudgala atomları jivaya, yani ruha nüfuz ettikten sonra karma olarak isimlendirilir. Jiva ile pudgala arasındaki bu birleşmenin süt-su veya demir-ateş kaynaşmasından daha sıkı olduğu kabul

15- Glasenapp, a.g.e., s.62-63; B.N. Tripathi, *Spiritual Bondage*, s.120; Datta-Chatterjee, *Introduction*, s.101; Rai Ashwini Kumar, "Jaina Yoga and Mysticism", *Jainism*, s.180

16- Tripathi, B.N., *Spiritual Bondage*, s.118-119; ERE, VIII/467-468

17-Glasenapp, a.g.e., s.3; M.L. Mehta, *Jaina Philosophy*, Varanasi, 1971, s.189; N.L. Jain, "The Jaina Theory of Karma and...", *Jain Journal* Vol.XXII, April-88, No: 122

18- G. Parrinder, *Asian Religions*, s.42

edilir. Jivayla bu derece bütünleşmiş karma atomları ve onların ayrışımından ortaya çıkan karma-prakritilerin sayısı ve karakterleri, jivanın hareketine sebep olan arzu-istegin mahiyeti ve şiddetine göre değişir. Eğer harekete neden olan arzu-istek, fazilet kabul edilen duyulardan kaynaklanıyorsa bunun sonucunda jivaya giren karma iyi, değilse kötü karakter arz eder.¹⁹

Pudgala atomları jivaya bir kere nüfuz edip, bu manevî unsurun tabii özelliklerini bozarak, onun safiyetini gidermenin ötesinde, ihtiva ettikleri enerji sayesinde, hiçbir dış gücün etkisi olmaksızın, jivada yeni arzu-istekler meydana getirerek ona yeni karmik akımların yönelmesine yol açarlar. Böylece jivanın bütün tabii özellikleri zaman içerisinde kaybolur ve bunların yerine, bu tabii özelliklerin karşıtları geçer. Biraz önce de belirttiğimiz gibi, geçmişte her nasılsa başlamış olan bu jiva-pudgala (ruh-madde) ilişkisi, birincinin öfke, nefret, açgözlülük gibi temel arzular veya mayadan (bilgisizlikten ortaya çıkan yanlış) kaynaklanan hareketleri sebebiyle devam edip gitmektedir. Bu durum Caynizmin önerdiği riyazet ve mücahede egzersizlerinin tamamen yapıp, asrava adı verilen bu karma akışının önüne geçilmesi ve böylece jivanın aslî karakterini yeniden kazanarak nihaî kurtuluşa ulaşmasıyla son bulacaktır.²⁰

Caynizmde jivaya girerek karma adını alan madde atomlarının; mahiyetleri, jivada birleşik olarak kalma süreleri, şiddetleri ve nicelikleri yönünden olmak üzere dört açıdan ele alınıp incelendiğini görüyoruz.

A - Mahiyetleri itibarıyla karma veya onun cüzleri olan karma-prakriti temelde sekiz ana kategoriye ayrılır.

19- Glasenapp, a.g.e., s.3; B.N. Tripathi, *Spiritual Bondage*, s.118-120; K.K.Anand, a.g.e., s. 68

20- Glasenapp, a.g.e., s.3-4; M.L. Mehta, a.g.e., s.189; N.L. Jain, a.g.m., s.129-130; K.K.Anand, a.g.e., s.70-71

Bu kategoriler ve onların alt tasnifleri şöyledir:²¹

1- **Jñānavarāṇiya karma:** Jivadaki, daha açık bir ifadeyle ruhtaki sınırsız bilgi özelliğini örten karma demektir. Bunun şu beş alt türü vardır:

a- **Mati-jñānavarāṇiya karma:** Duyu organları ve zihin vasıtasıyla elde edilen bilgiyi engelleyen veya örten karma.

b- **Sruta-jñānavarāṇiya karma:** Kutsal metinlerin okunması veya dinlenmesi sayesinde elde edilen bilgi veya hakikati örten, engelleyen karma.

c- **Avadhi-jñānavarāṇiya karma:** Maddî nesnelerin özü ve hakikatiyle ilgili aşkın bilgiyi engelleyen, örten karma.

d- **Manahparyāya-jñānavarāṇiya karma:** Başkalarının düşünceleri konusundaki aşkın bilgiyi engelleyen örten karma.

e- **Kevala-jñānavarāṇiya karma:** Jivanın aşkın bilgi (omniscience) edinme özelliğini ortadan kaldıran karma.

2 - **Darsanāvarāṇiya karma:** Buradaki darsana lafzı, bir nesnenin farkında olma veya bir şey hakkında genel bilgi, önsezi anlamını ifade eder. Dolayısıyla buradaki darsanāvarāṇiya karma ifadesi, ruhta varolan önsezi veya sezgi kabiliyetinin engellenmesi veya örtülmesi anlamına gelir. Bu karma türünün de dokuz alt türü vardır:

a- **Caksurdarsanavarāṇiya karma:** Göze bağlı sezgi veya önsezi melekesini örten, kirleten karma.

b- **Acaksurdarsanavarāṇiya karma:** Göz dışındaki diğer duyu organları ve zihinden kaynaklanan sezgi veya önsezi melekesini örten, kirleten karma,

c- **Avadhidarsanavarāṇiya karma:** Maddî nesnelerle ilgili sezgi veya önsezi melekesini engelleyen, örten karma.

21- Burada zikredilen tasnifler H.Jacobi tarafından tercüme edilen ve SBE serisi içerisinde yayımlanan Jaina Sutras (Uttarādhyaṇa bölümü) ile H.von Glasenapp ve Mohan Lal Mehta'nın bu konudaki çalışmalarından özetlenmiştir. Bkz., Jaina Sutras (II), İng. çev. Hermann Jacobi, SBE, XLV/192-196; Glasenapp, a.g.e., s. 5-30; M.L. Mehta, a.g.e., 190-203

d- **Kevaladarsanavarāṇiya karma:** Jivanın mutlak sezgi, önsezi melekesini örten, engelleyen karma.

e- **Nidrā-karma:** Rahat bir uyku hâli ortaya çıkararak jivadaki önsezi veya sezgi melekesini kısmen de olsa engelleyen, örten karma.

f- **Nidranidraka karma:** Sebep olduğu derin uyku hâli nedeniyle, jivadaki önsezi yeteneğini önemli ölçüde ortadan kaldıran karma.

g- **Pracalā karma:** Otururken veya ayakta iken uyku hâli meydana getirerek, bu durumlarda bile ruhun önsezi yeteneğini engelleyen, örten karma.

h- **Pracalāpracalā karma:** Yürürken bile ortaya çıkardığı uykulu durum nedeniyle, bu durumdaki bir jivanın bile önsezi, sezgi yeteneğini engelleyen karma.

i- **Styānagraddhi-karma:** Sebep olduğu uyurgezerlik hâlinde ötürü, her durumda jivanın önsezi melekesini engelleyen karma.

3- **Vedanīya karma:** Bu nevi karmalar da haz veya elem ortaya çıkaran karmalar olmak üzere şu iki temel gruba ayrılır:

a- **Sāta-vedanīya karma:** Haz veya mutluluk ortaya çıkaran karma.

b- **Asāta-vedanīya karma:** Acı veya elem ortaya çıkaran karma.

4- **Mohanīya-karma:** Hakikî imanı örten ve böylece doğru davranışı engelleyen karma. Bunun da Vedaniya karma gibi iki alt bölümü vardır.

a- **Darsana mohanīya karma:** Tabii olarak jivada bulunan dinî gerçekliğin bilgisinde karışıklığa neden olan karmadır. Söz konusu bu karışıklılığın mutlak veya kısmî oluşuna göre bunun da üç alt sınıfı mevcuttur.

aa- **Mithyātva-mohanīya karma:** Kişinin doğru ve gerçek imanı tamamen terk ederek onun sapık inançlara bağ-

lanmasına neden olan karma.

ab- Samyaktva-mohanîya karma: Doğru inancı zayıflatan, azaltan karma. Jivada bu tür karma mevcut olduğu sürece imanın mükemmellik derecesine ulaşması söz konusu değildir. Kâmil iman ancak böyle karmaların jivadan atılmasıyla elde edilebilir.

ac- Misra-mohanîya karma: İnanç konusundaki istikrarı ortadan kaldıran karma. Bu nevi karma faaliyette bulunduğu sürece, fert doğru ile yanlış inançlar arasında gider gelir ve hiçbir zaman doğru inanç üzerinde sebat mümkün değildir.

b- Câritra-mohaniye karma: Jivadaki tabii doğru davranış melekesini örten, engelleyen karmadır. O, ferdin dinî emir ve yasaklara uygun davranışını engeller. Söz konusu bu engelleme, jivada ortaya çıkan 4 temel arzu ve 9 yarı-arzu nedeniyle doğar.

Jivadaki tabii doğru davranış özelliğinin ortadan kalkmasına neden olan bu dört temel arzu ise şunlardır: a - Öfke (Krodha), b - Gurur (Mâna), c - Aldanma, yanılğı (Maya), d - Açgözlülük (Lobha).

Yine bu temel arzulardan her biri, tezahürlerinin süresi gözönüne alınarak şu alt bölümlere ayrılır:

ba- Anantanubandhin: Bir ömür boyunca devam eden ve böylece ferdi doğru inanç ve davranıştan alıkoyan karma arzu.

bb- Apratyâkhyâñavarana: Doğru inanca herhangi bir zarar vermemekle birlikte, Caynist düşünce sistemine göre mutlak kurtuluş için zarurî riyazet ve mücahede hayatını kısmen engelleyen ve bir yıl devam ettiği varsayılan karma.

bc- Pratyâkhyâñavarana: Riyazet ve mücahede hayatına başlamayı tamamen engelleyen ve dört ay devam eden arzu.

bd- Sañjvalana: Mükemmel doğru davranışı engelleyen ve on beş yıl devam ettiği kabul edilen arzu.

Öte yandan No-kasâya adı verilen yarı arzular ise şunlardır: 1 - Hâsya (Gülmek ve şaka yapmak); 2 - Rati (Belli bir nesneye karşı önyargılı olarak muhabbet duy-mak); 3 - Arati (Belli bir nesneye karşı gösterilen önyargılı nefret duygusu); 4 - Soka (Acı, elem); 5 - Bhaya (Korku); 6 - Jugupsâ (Tiksinti); 7 - Purusa-veda (Kadına karşı duyulan cinsî istek); 8 - Stri-veda (Erkeğe karşı gösterilen cinsî istek); 9 - Napumsaka-veda (Hem erkek hem de kadına karşı duyulan cinsî istek).

5- Âyus-karma: Bir varlığın içinde bulunduğu varoluş basamağında kalış süresini belirleyen karmadır. Başka bir deyişle, canlının ömrünü tayin eden karmadır. Âyus karmanın varoluş katmanlarına bağlı olarak şu dört alt bölüme ayrıldığını görüyoruz:

a- Deva-âyus: Varlığın tanrılar âlemindeki kalış süresini tayin eden karma.

b- Manusya-âyus: Canlının yeryüzünde beşer formunda kalış süresini belirleyen karma.

c- Tiryag-âyus: Canlının yeryüzünde hayvan formunda kalış süresini belirleyen karma.

d- Naraka-âyus: Canlının, ceza görme yeri olarak kabul edilen Naraka âleminde kalış süresini tayin eden karma.

6- Nâma-karma: Jiva atomları arasındaki ferdi ve fizikî farklılıkları ortaya çıkaran karma. Caynizmde dört ana grupta incelenen namâ-karmanın toplam 103 çeşidi vardır.²² Bunlar, jivanın değişik âlemlerdeki varoluş formunu ve ferdiyetini belirleyen karmalardır.

7- Gotra-karma: Canlının dünyaya geleceği aileyi ve

22- Biz burada gereksiz olduğu düşüncesiyle namâ-karmanın alt kategorilerine yer vermiyoruz. Bunlar hakkında geniş bilgi için bkz., Glasenapp, a.g.e.s. 11-18; M.L. Mehta, a.g.e. s.

doğumla sahip olacağı sosyal statüyü belirleyen karmadır. Bunun da başlıca şu iki türü vardır:

a- Uccai-gotra karma: Asil bir ailede dünyaya gelmeyi temin eden karma.

b- Niccai-gotra karma: Sudra veya Parya gibi aşağı kastlardan birinin mensubu olarak dünyaya gelmeye yol açan karma.

8- **Antarâya- karma:** Jivanın hareketi sonucu ona nüfuz etmiş olan antarâya-karmaların, aşağıdaki beş tarzda jivanın iyi ve doğru fiiller icra etmesini engelledikleri kabul edilir.

a- Pâna-antârâya karma: Ferdin başkalarına yardım etmesini engelleyen karma.

b- Lâbha-antaraya karma: Ferdin arkadaşları veya dostları tarafından kendine verilen hediyeleri almamasını engelleyen karma.

c- Bhoga-antarâya karma: Bir meyvenin yenmesi veya bir bardak suyun içilmesi gibi sadece bir defada tüketilebilen zevk almayı engelleyen karma.

d- Upabhoga-antârâya karma: Elbise ve ayakkabı gibi birden fazla kullanılabilen eşyalardan hoşlanmayı, zevk almayı engelleyen karma.

e- Vîrya-antarâya karma: Jivadaki irade gücünü engelleyen karma.

Caynist düşünce sisteminin karma anlayışını böylece özetledikten sonra, sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Caynizmde karma, olayların akışını belirleyen en önemli unsurlardan biridir. Bunun da ötesinde o, bütün varlıkların fenomenler âlemine çıkışını ve varoluşun A'dan Z'ye her şeyini belirleyen yegâne unsur olduğu gözönüne alınacak olursa, Caynist sisteme göre onun, topyekûn varoluş âleminin yegâne sebebi ve prensibi olduğu bile söylenebilir.

Peki, böyle bir ontoloji anlayışına sahip olması nede-

niyle Caynizm materyalist bir sistem olarak kabul edilebilir mi? Jivanın objektivasyonunda şeffaf madde atomları veya karmanın yegâne etken olarak kabul edilmesi ve semitik dinlerdeki gibi Tanrı veya benzeri insanüstü bir gücün varlığını kabul etmemesi gibi nedenlerle Caynizm, görünüşte bir çeşit materyalizm olarak değerlendirilebilir. Ancak aynı sistemin, varoluşu izah ederken, maddî cevherin yanı sıra manevî bir cevher kabul etmesi ve bunu varoluş için zorunlu görmesi, Yaratıcı bir Tanrı fikrini kabul etmemekle birlikte Tanrılığın imkânına inanması ve ölüm ötesi hayatı kabul etmesi gibi sebeplerden ötürü bütün sistemin bir çeşit materyalizm olarak telâkki edilmesi söz konusu olamaz.²³

B- Karmaların jivada kalma süreleri: Caynist kaynaklarda karma atomlarının jivada kalış süreleriyle ilgili bilgilerin tam olarak anlaşılabilmesi için, her şeyden önce Caynist zaman anlayışı hakkında bilgi vermenin yararlı olacağını düşünüyorum.

Caynist düşünceye göre en küçük zaman dilimi **samayadır**. Sonsuz sayıdaki samayalar bir **âvalıkayı** oluşturur. 16 777 216 âvalıka ise, bir **mûhurtadır**. Bir mûhurtta, bugün kullandığımız zaman ölçülerine göre 48 dakikaya tekabül eder. Buna göre, Caynizmde bir gün yaklaşık (**ahorâtra**) 30 mûhurtadır. Ay, gün ve yıl hesaplanmaları da aynı şekilde mûhurtaya göredir. Ama yıllar ancak 77. sifere kadar kelimelerle ifade edilebilir. Bundan ötesi **asañkhyeya**, yani sayılamaz ve kelimelerle ifade edilemez. Bununla birlikte yine kaynaklarda, sonsuz sayıdaki yıllar toplamına bir **palyopama**; 10 kotâkoti (milyon) palyopama **sâgaropama** (8400000¹⁹) denildiğine de şahit oluyoruz. Bundan başka 10

23- Bazı kaynaklarda, Caynist düşünce sisteminde karmanın ifade ettiği anlamın, diğer düşünce sistemlerinin yaratılış teorilerinde yer alan Tanrı- Tabiat veya Zaman gibi varoluşu belirleyen en yüksek unsura tekabül ettiğinin ileri sürüldüğünü görüyoruz. Bkz., N. Tatia, a.g.e., s.220

kotâkoti sâgaropama bir **utsarpini**'yi (zamanın yükseliş süresini), yine aynı sayıdaki sâgaropama da bir **avasarpinî**yi (zamanın düşüş süresi) oluşturur. Sonsuz sayıdaki utsarpinî ve avasarpinî ise bir **pudgalaparâvartayî** meydana getirir.²⁴

Caynizmin bu zaman anlayışına bağlı olarak, değişik karmaların jivaya bitişik durumda maksimum ve minimum kalış süreleri şu şekilde tespit edilmiştir:

KARMANIN TÜRÜ	SÜRESİ	
	Maksimum	Minimum
I- Jnanavaraniya karma	30 kotâkoti sâgaropama	1 Mûhurta'dan az
II- Darsanavaraniya karma	30 kotâkoti sâgaropama	1 Mûhurta'dan az
III- Vedaniye karma	30 kotâkoti sâgaropama	12 Mûhurta
IV- Mohaniye karma	30 kotâkoti sâgaropama	1 Mûhurta
V- Ayus-karma	30 kotâkoti sâgaropama	1 Mûhurta
VI- Nama-karma	30 kotâkoti sâgaropama	8 Mûhurta
VII-Gotra-karma	30 kotâkoti sâgaropama	8 Mûhurta
VIII-Antarâya-karma	30 kotâkoti sâgaropama	1 Mûhurta

Bu tabloda verilen rakamlar ilk bakışta değişik türdeki karmaların jivada kalış sürelerinin Caynist düşünce sisteminde, kesin olarak tespit edildiği izlenimi vermektedir. Ancak aynı sistemin biraz önce özetlemeye çalıştığımız zaman ölçü birimlerindeki belirsizlik gözönüne alınacak olursa, burada yer alan rakamların çokluk ifade etmenin ötesinde, belirli bir zaman dilimini ifade etmedikleri hemen anlaşılabilecektir. Çünkü şu ana kadar Caynist zaman anlayışıyla ilgili olarak verilen bilgileri göz önüne aldığımızda, burada zikredilen zaman ölçü birimlerinden gerek **âvalika**, gerekse **palyopama**'nın içine aldığı zaman dilimini belirlemenin mümkün olmadığı anlaşılır. Söz konusu birimlerden âvalika "sonsuz sayıdaki samayalardan oluşan

zaman dilimi"; palyopama ise, aynı şekilde "sonsuz sayıdaki yıllardan oluşan zaman dilimi" şeklinde muğlak olarak tarif edilmektedir. Bilhassa âvalika gibi küçük bir zaman diliminin tarifindeki belirsizlik, tabii olarak buna bağlı olarak yapılan diğer zaman dilimlerinin tanımlarında da belirsizliklere neden olmaktadır. Dolayısıyla, Caynist zaman ölçü birimlerinin, belirli bir zamanı göstermekten ziyade, sadece sürenin azlığı veya çokluğu konusunda fikir veren ifadeler olarak anlaşılması daha yerinde olacaktır.

C- Jiva ile bütünleşmiş hâldeki karmaların şiddet ve yoğunluklarına gelince: Karmanın şiddeti, onun, jivaya nüfuzuna neden olan arzunun güçlü veya zayıf oluşuna bağlıdır. Ahlâkî bakımdan kötü karmalar söz konusu olduğunda arzunun güçlülüğü ile karmanın şiddeti arasında doğru bir orantı vardır. Yani şiddetli arzular sonucunda jivaya giren karmalar, zayıf arzuların sebep olduğu karmalara nazaran daha kısa zamanda semeresini verir. Buna karşılık iyi karmalarda ise, arzu-istegin şiddeti ile karmanın şiddeti arasında ters orantı vardır; arzu şiddetli ise, karmanın şiddeti azalır, dolayısıyla semeresini verme süreci uzar.²⁵

Kaynaklarda Caynist düşünce sistemindeki bu arzu-istek ile karma arasındaki ilişki aşağıdaki çizelgede gösterilmiştir:

24- Glasenapp, a.g.e., s.21-22; M.L. Mehta, *Jaina Philosophy*, s.203
25- Glasenapp, a.g.e., s.24; M.L. Mehta, *Jaina Philosophy*, s.204; K.K.Anand, a.g.e., s.84-85

Arzunun Türü	Neden Olduğu Karmanın Şiddet Derecesi	
	Kötü Karma	İyi Karma
I- Sañjvalana kasâyas (En zayıf arzular)	I. derecede şiddetli	IV. derece şid.
II- Pratyâkhyânâvarana kasâyas (Zayıf arzular)	II. derecede şiddetli	III. derece şid.
III- Apratyâkhyânâvarana kasâyas (Güçlü arzular)	III. derecede şiddetli	II. derece şid.
IV- Anantânubondhi kasâyas (En güçlü arzular)	IV. derecede şiddetli	IV. derece şid.

D - Pudgala (madde) atomlarının biraraya gelmesiyle oluşan atom kümeleri, atom sayılarına bağlı olarak "vargana" adı verilen kategorilere ayrılır. Bu kategoriler bir, iki, üç ve dört atomlu kümeler şeklinde sonsuza kadar uzanır. İşte jivanın hareketi veya diğer sebepler sonucu ona nüfuz eden ve onunla bütünleşen bu madde atomları, alınan bir gıdanın hazmedilerek kan, et, ve benzeri değişik maddeler hâline dönüşmesi gibi, biraz önce detaylıca ifade etmeye çalıştığımız sekiz temel karma hâline dönüşür. Kaynaklarda ifade edildiğine göre, bu dönüşüm esnasında en büyük payı vedâniye karma almaktadır. Bunu sırasıyla mohaniye, her ikisi de eşit oranda olmak üzere jnana-âvarana ve darsana-âvarana, antarâya, yine eşit seviyede olmak üzere nâman ve gotra karma takip eder. Jivaya nüfuz eden karmalar arasında en az payı alan karma türü ise, âyuskâ karmadır.²⁶

C - CAYNİZMDE TENASÜH

Caynistler de Hindu ve Budistler gibi tenasühe inanır. Buna göre ölümlle birlikte bedenden ayrılan ruh, nihâi kur-

tuluşa ulaşamadığı sürece, ihtiva ettiği karmik birikime bağlı olarak yeryüzündeki bedenlenmelerini sürdürecektir. Başka bir deyişle, ruh samsara çarkından kurtulamadıkça,²⁷ bu düşünce sistemince kabul edilen dört varoluş kategorisinden birinde sürekli olarak yeniden doğmaya mahkûmdur.²⁸ Biraz önce de belirttiğimiz gibi bu varoluş sahaları aşağıdan yukarıya doğru Adhiloka veya Naraki,²⁹ Tiryanca,³⁰ İnsanlar âlemi ve Upanişadlardaki "pitryana" ile özdeşleştirilebilecek Urdha-loka (tanrılar âlemi) şeklinde sıralanır. Her türlü karmik birikimden kurtularak yeniden asli hüviyetini kazanmış ruhlar (siddha), burada zikredilen basamakların ötesine yükselir, ve böylece doğum-ölüm çemberinden ebediyen kurtulur. Buna karşılık, karmik birikime sahip ruhlar ise, önce Naraki, Tiryanca veya Urdha-loka'da yeniden bedenleşerek taşıdıkları karmik birikimlerin niteliğine göre ceza veya mükâfat görecektir; böyle ruhlar ancak bundan sonra yeryüzüne dönecek ve daha üst varoluş katmanlarında yeniden dünyaya gelebilmek için mücadelelerini sürdüreceklerdir. Ruhun bu serüveni, biraz önce de belirttiğimiz gibi, siddhahood adı verilen en yüksek noktaya ulaşincaya kadar sürer.

Jiva, geçmişte her nasılsa başlayan hareketi ve bunun sonucunda kendine nüfuz eden karmalar nedeniyle hem orijinal formunu hem de asli hüviyetini kaybetmiştir. Ayrıca bu karmalar sebebiyle değişik varoluş basamaklarında

27- Jaina Sutras (II), SBE, XLV/20

28- Jaina Sutras (II), SBE, XLV/484; ERE, IV/484

29- Kutsal sutralarda, insanların kötü amellerine karşılık bir azap ve işkence yeri olması itibarıyla İslâm dinindeki cehennem anlayışına tekabül ettiğini düşündüğümüz Naraki'nin yedi alt katmanın bulunduğundan söz edilir. Yapılan amelin kötülük derecesine bağlı olarak ruh bu katmanlardan birisinde yeniden bedenleşecek ve cezasını çekecektir. Bu konuda geniş bilgi için bkz., Jaina Sutras (II), SBE, XLV/278-286

30- Tiryanca, yeryüzünde insanların dışındaki diğer canlı-cansız bütün varlıkların yaşadığı alana verilen isimdir. Geniş bilgi için bkz., P.S., Jaini a.g.m., s.223-226; Glasenapp, a.g.e., s.51-57

26- Glasenapp, a.g.e., s.25-26; M.L. Mehta, Jaina Philosophy, s. 204-205; K.K. Anand, a.g.e., s.85; S.N. Dasgupta, The History ..., I/196

muhtelif şekiller almış ve almaya da devam etmektedir. Tanınmış caynolog Hermann Jacobi, ruhun bu hareketini okyanustaki bir su kabağı veya çantanın durumuna benzetir. Bilindiği gibi, söz konusu bu maddeler boş olduklarında su yüzeyinde kalabildikleri hâlde, içlerine kum veya taş konulması durumunda, okyanusun yüzeyinden daha derinlere hatta dibine batırlar. Aynı şekilde tabii hâli itibarıyla kozmosun en üst noktalarına tırmanabilen ve buralarda sürekli kalabilen ruh, kendine karma nüfuz ettikten sonra samsara okyanusu olarak tanımlanabilecek varlık âleminin daha aşağı safhalarında varlığını sürdürmektedir. Onun okyanus yüzeyine yeniden yükselebilmesi, ancak karmik unsurlardan temizlenmesine bağlıdır.³¹

Caynizme göre, ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun yeniden bedenleşmesi anlık bir olaydır.³² Ayrıca klâsik Hint düşüncesinde olduğu gibi, ruhun yeniden bedenlenme sürecinin daha başlangıcında, "preta-loka" diye bilinen ruhlar âleminde herhangi bir bedenden mahrum olarak, en azından öz oğlu veya -eğer yoksa- diğer yakınları tarafından icra edilecek *śradha* törenlerini beklemesi Caynist düşünce sisteminde söz konusu değildir.³³ Çünkü her şeyden önce Caynizme göre, gerek fiillerin icrası aşamasında gerekse onların karşılıklarının görülmesi safhasında ferdilik esastır. Herkes ancak kendi fiillerinden sorumludur ve sadece kendi karmik birikimlerine göre ceza veya mükâfat görecektir. Bu durumda ne oğulun bizim için yaptığı fiillerin ne de Tanrılık vasfını kazanmış bir âcaryanın şefaati söz konusu olabilir.³⁴

Diğer taraftan, yine Caynist anlayışa göre, bir ruhun

31- "Death and Disposal of Death", ERE, IV/484

32- P.S. Jaini, a.g.m., s.221,229; ERE, IV/484

33- P.S. Jaini, aynı yer

34- P.S. Jaini, a.g.m., s.236

her varoluş basamağındaki hareketi, burada alacağı form, kalış süresi vs. önceden belirlenmiştir. Zira yukarıda işaret etmiş olduğumuz gibi âyus karma sayesinde ruhun herhangi bir varoluş safhasındaki kalış süresi, yani ömrü, nâma karma ile alacağı form veya bedenler otomatik olarak belirlenmektedir.³⁵ Hemen görüleceği gibi, böyle bir mekanizma içerisinde zaten başka birinin müdahalesine de lüzum yoktur.

Bununla birlikte, şu hususun da açık olarak belirtilmesi gerekir ki, ruhun yeniden bedenleşme aşamalarındaki hareketi kendi karmik birikimlerinin zorlaması olmayıp, kendi tabii bir özelliğidir. Daha açık bir deyişle, ruhtaki hareketlilik özelliği, onun, karma sayesinde kazandığı arızı bir nitelik değil, onun aslî özelliklerindendir. Karmanın ruhun hareketiyle ilgisi ise, onu yönlendirmesi sebebiyledir. Onun bu süreçteki fonksiyonu, suyun istenilen noktaya ulaşmasını sağlayan bir su arkına benzetilebilir.

Bu durumda ruh veya jiva, ölüm gerçekleşir gerçekleşmez, hemen kendisi için belirlenen yeni beden ve âleme sıçramaktadır. Jacobi'nin biraz önce yer alan analojisine göre ifade edecek olursak; keyfiyeti ve kemiyeti itibarıyla farklı karmik birikimleri taşıyan ruhlar, taşıdıkları unsurların ağırlığına göre samsara okyanusunun değişik bölgelerine inecek veya çıkacaktır.

Yine Caynist düşünceye göre, ruhun bizim burada samsara okyanusu olarak nitelendirdiğimiz şekil âleminin (Loka-akâsanın) herhangi bir bölgesindeki varoluşunun, bir an bile olsa, bedensiz olarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Çünkü olup biten her şeyin gerçek öznesi ruh kabul edilmekle birlikte, onun gerek fiillerin icrası gerekse bunların ortaya çıkaracağı haz veya elemelerin tecrübe edilmesi - tecrübe edilecek mekân ister Naraki, isterse

35- P.S. Jaini, a.g.m., s.231-233

Urdha-loka olsun- aşamasında mutlaka bedenle birlikte olacağı kabul edilmiştir. Kısacası, Caynist inancına göre ruh şekil âleminde bulunduğu sürece hiçbir zaman bedenden azade kalmaz.³⁶

Hem Urdha-loka'ya yükselerek kısmen tanrılık vasfını kazanmış ruhlar, hem de Naraki'ye inerek cehennemî varlık statüsündeki varlıkların sahip oldukları karmik birikimler haz veya elem şeklinde meyvesini verdikten sonra mutlaka yeryüzüne yeniden döneceklerdir.³⁷ Yani ruhun yer altı ve yer üstü âlemlerindeki hayatı sürekli değildir. Dolayısıyla bütün bu âlemler, sadece ruhun yeniden aslı formunu kazanması sürecindeki geçici basamaklardır.

Caynizmde, Loka-akâsanın değişik basamaklarında yer alan hemen hemen bütün canlı türleri karma ve tenasüh prensiplerine göre varoluşlarını sürdürmektedir. Bu nedenle, herhangi bir canlının bulunduğu varoluş formunda ebedî olarak kaldığını düşünmek mümkün değildir. Söz konusu canlının herhangi bir varoluş basamağındaki ömrü ne kadar uzun olursa olsun mutlaka bir sonu vardır. Ruh, mahiyeti gereği olarak karmik birikimlerinin açtığı çı-ğırda sürekli hareket hâlinindedir. Bu, hem ruhun aslı safiye-tini kazanabilmesi için gerekli, hem de tenasüh anlayışının bir gereğidir.³⁸

Son olarak, Caynist tenasüh anlayışıyla ilgili problemli bir hususu daha işaret ederek bu konuyu bitirmek istiyorum. Bir kısım Caynistlerce, tiryanca'nın en alt basamaklarında yaşayan ve **ekendriya** olarak bilinen tek hücreli can-

36- Caynizmde göre her ferdin, yeryüzünde sahip olduğu, Audârika adıyla anılan maddî bedeninin dışında 4 ayrı bedeni daha vardır. Bunlara- Kârmana (karmik beden), b - Taigasa (Ateş atomlarından oluşmuş ve muhtemelen ruhun Naraki' de bulunduğu sürece sahip olacağı beden) , c - Ahâraka (Ruhla birlikte çok uzaklara gidebilme özelliğini haiz şeffaf beden), d - Vaikriya (İstenildiğinde değiştirilebilen şeffaf beden). Bkz., Jacobi, Herman, *Jaina Sutras* (II), SBE, XLV/406 (3 no'lu dipnot); Glasenapp, a.g.e., s.12

37- Glasenapp, a.g.e., s.58,61

38- P.S.Jaini, a.g.m., s.225-228

lıların tenasüh çarkının dışında oldukları kabul edilir. Ol-dukça fazla sayıdaki bu canlılar, aynen Sida (kurtuluşa ulaşmış) ruhlar sürekli olarak aynı form ve kategoride hayatiyetlerini devam ettirir. Jaini'ye göre, tenasüh anlayışıyla açık bir çelişki arz eden bu görüş, Caynizmin orijinal anlayışı olmayıp, aşağı yukarı bu düşünce sistemiyle ortaya çıkmış olan Âjivika mezhebinden Caynizme geçmiş bir anlayıştır. Bize öyle görünüyor ki, böyle bir anlayış muhtemelen, tenasüh inancına pek sık olarak yöneltilen "Bugüne kadar pek çok ruh kurtuluşa ulaştığı hâlde, niçin Loka-akâsa'daki varlıkların sayısında bir azalma olmuyor?" şeklindeki bir soruya cevap verebilmek için ortaya atılmıştır. Çünkü bu anlayışı kabul edenlere göre, kurtuluşa ulaşarak Loka-akâsa'nın dışına çıkan ruhların yerine ekendriyalar arasından bazıları fenomenler dünyasına girmekte ve bu nedenle de fenomenler dünyasındaki ruhların sayısında bir azalma olmamaktadır.³⁹

39- P.S. Jaini, a.g.m., s.228

KARŞILAŞTIRMA

Görüldüğü gibi karma-tenasüh, Hint kökenli bütün dinlerin ortak bir inancıdır. Geçen son üç bölümde biz, söz konusu bu inancın Hinduizm, Budizm ve Caynizm açısından ifade ettiği anlamı belirlemeye çalıştık. Bu bölümde ise, ilk olarak, bu dinî sistemlerin karma-tenasüh anlayışlarındaki farklı ve benzer noktalar üzerinde durularak, Hint karma-tenasüh düşüncesinin genel özellikleri tayin ve tespit etmeye çalışılacaktır. İkinci olarak da, böyle bir çalışmanın Müslüman bir araştırmacı tarafından bir İslâm ülkesinde yapılması göz önüne alınarak, İslâm dini açısından karma-tenasüh inancını değerlendirilmeye ve bu arada onun bazı İslâm inançlarıyla olan ilişkisine işaret etmeye gayret gösterilecektir.

A- HİNT KÖKENLİ DİNLERDE KARMA-TENASÜH İNANCI

Geçen bölümlerde de zaman zaman işaret etmeye çalıştığımız gibi, Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm tarafından müştereken kabul edilen karma-tenasüh inancı konusundaki başlıca benzerlik ve farklılıklar şunlardır:

1- "Karma" teriminin anlamı ve mahiyeti ile ilgili olarak; Vedalar ve Brahmanalar gibi klâsik Hindu kutsal literatüründe "karma" terimi, genellikle, "dinî ve ahlâkî öneme sahip iradî fiil" veya "kutsal literatürce yerine geti-

rilmesi zorunlu dinî ibadetler" anlamında kullanılmıştır. Upanişadlar dönemine gelinceye kadar onun, bu anlamlarına ilâveten "ahlâkî nedensellik yasası" olarak anlaşılması söz konusu değildir. Onun, hem "insanın iradî olarak icra ettiği sözel, bedensel ve zihinsel her türlü fiil, amel", hem de böyle bir fiilin, zorunlu olarak, mahiyeti ve ahlâkî niteliğine uygun sonuçlar ortaya çıkarmasını öngören, bir sebep-sonuç yasası anlamında kullanılması ise, ancak Upanişadlar ve bunlardan sonra düzenlenen sonraki Hint kutsal literatürü dönemine rastlar.

Budizmde ise karma, kelime olarak "insandan sadır olan her türlü iradî fiil" anlamına gelir. Bununla birlikte, onun bu dinî sistemde ifade ettiği anlamın, daha ziyade, iradî fiili ortaya çıkaran "irade etme, istek" olarak anlaşılması daha doğrudur. Çünkü Buda'ya atfedilen ve konuyla ilgili literatürde sık sık tekrar edilen bir ifade şöyledir: "Karma **cetanadır**, yani bir şeyi murat etmek, onu arzulamaktır." Dolayısıyla karma teriminin Budizmde ifade ettiği anlam, dinî veya dünyevî her türlü fiili içine alması itibarıyla Hinduizmdeki anlamından daha geniş, sadece iradî fiillere delâlet etmesi bakımından ise ondan daha sınırlıdır.

Karma, Caynizmde ise, Jivanın herhangi bir hareketi sonucu ona nüfuz ederek, onun sahip olduğu bütün aslî özellikleri örten, kirlüten ezeli **pudgala** atomlarına, jivayla temasları sonrasında verilen isimdir. Bundan dolayı onun bu dinî sistemde ifade ettiği anlam diğer iki sistemden nispeten farklıdır. Her şeyden önce Caynizmde karma, Hinduizm ve budizmdeki gibi belli bir eylemin sonucunda ortaya çıkan **hadis** bir şey değil, aksine, fiilin icrasından çok önce âlemde mevcut **ezeli** bir maddedir.

2- Karma, bir kanun veya inanç olarak anlaşıldığında ise, onun her üç dinî sistemde de ifade ettiği anlam hemen hemen aynıdır. Buna göre o, **iradî olarak icra edilen fiilin**,

-ister dinî veya ahlâkî, isterse dünyevî karakterli bir fiil olsun- mutlaka ahlâkî niteliği ve mahiyetiyle doğru orantılı bir sonuç ortaya çıkarmasını ifade eden bir kanun veya prensibin adıdır. Bu kanuna göre, fiiller sonucunda ortaya çıkan, gözle görülemez nitelikteki sonuçlar hemen veya bir süre sonra semeresini verecektir, fail için bundan kurtuluş yoktur. Söz konusu her üç sisteme göre, bu sonuçlar ya aynı varoluş süresinde, veya ölümden sonra narâka-loka, svarga, pitryana gibi metafizik âlemlerde, veyahut ruhun yeniden bedenleşmesinden sonra yine dünyevîde mutlaka semeresini verecektir. Ancak icra edilen bütün fiillerin sonuçlarının kesin olarak ne zaman ortaya çıkacağını önceden belirlemek mümkün değildir.

Üstelik bu özelliği sebebiyle karma inancı, her üç sistem için de ahlâkî bir sebep-sonuç yasası olmanın ötesinde aynı zamanda eskatolojik yanı da bulunan bir inanç olarak dikkati çeker. Onun tenasüh anlayışıyla birlikte ele alınarak, karma-tenasüh inancı şeklinde tek bir inanç şeklinde görülmesinin nedeni de budur.

3- Karma inancına göre, her yeni varoluş bir öncekinin kefaretidir. Bu cümleden olarak, şu andaki varoluşumuz önceki varoluşlarımızın bir kefareti olduğu gibi, gelecek varoluşumuz da bugünkünün bir kefareti olacaktır. Bu nedenle Hint kökenli dinlere göre dünyevî varoluş, sıradan bir olay değil, karmik birikimlerin ortaya çıkardığı bir zorunluluktur. Nitekim o, bu özelliği dolayısıyla Hristiyanlıktaki "asli günah" inancına benzetilebilir. Çünkü her iki inanç için de dünyevî varoluş, işlenen bir hata veya hataların sonucudur. Ancak böyle bir suç, Hristiyanlıkta insanlığın atası Hz. Âdem tarafından işlenmiş iken, Hint tarafında bizzat ferdin kendi tarafından işlenmiştir. Bu da onları ayıran en önemli özelliktir.

4- Yine her üç dinî sistem açısından da karma-tenasüh

inancı, insanlar veya dünyadaki değişik varlık kategorileri arasındaki sosyo-kültürel ve statü farklılıkları izah ve temin eden ahlâkî bir ahenk yasasıdır. Buna göre, âlemde bizim adaletsizlik şeklinde algıladığımız her şey, aslında adaletin bir gereğidir. Hatta onun, bilhassa Hinduizmin ilk dönemlerinde evrendeki topyekûn ahengi temin eden kozmik bir yasa olarak anlaşılması bile söz konusudur. Bu şekliyle o, Vedalar dönemi rta anlayışının bir devamı olarak görülüp, Eski Mısır dinindeki maat ve Zerdüştilikteki asha prensipleriyle mukayese edilebilir.

5- Karma-tenasüh inancına göre, icra edilen fiillerin ortaya çıkardığı karmik birikimlerin geleceğe taşınmaları konusuna gelince; bu konuda zikredilen üç dinî sistemin de farklı anlayışlara sahip oldukları görülür. Hinduizm ve Caynizme göre karmik sonuçlar, ruh, atman, şeffaf beden veya jiva gibi değişik isimlerle anılan manevî cevher vasıtasıyla geleceğe taşınır. Bu karşılık, âlemdeki her şeyin sürekli değiştiğini savunan, dolayısıyla böyle sürekli, manevî bir unsurun varlığını da tanımayan Budizmde ise, karmik birikimlerin geleceğe intikali sebep-sonuç zinciri içerisinde cereyan eder. Yukarıda ilgili bölümde de belirttiğimiz gibi bu olay, Nagasena tarafından süt-yoğurt, bebek-genç kız ve meyve-bitki gibi değişik analogilerle izah edilmeye çalışılmıştır.

6- Aynı şekilde mevcut karmik birikimlerin yok edilip nihai kurtuluşun elde edilmesi hususunda da Budizm, bütün karmik birikimlerin bir anlık tefekkür ile izale edilebileceğini savunurken, diğer iki sistem, Hinduizm ve Caynizm ise, bunun ancak uzun riyazet ve mücahede hayatı sonucunda mümkün olabileceğini savunur.

7- Sankhya-yoga, Mimamsa gibi Hindu sistemlerinin yanı sıra, Caynizm ve Budizme göre karmik birikimler Tanrı veya benzeri insanüstü bir kudretin yardımı olmak-

sızın semeresini verebilir. Hatta Caynizm ve Budizme göre Tanrı veya tanrılar bile böyle bir kanuna tâbidir. Ancak bütün Vedanta sistemleri ve Nyaya-Vaisesika ekolüne göre ise, bilinçten yoksun karmik birikimlerin Tanrı inayeti olmaksızın semeresini veremez. Bunun için Tanrı'nın varlığı ve inayeti zorunludur.

8- Son olarak, karma-tenasüh inancı Caynizmde insana bıkkınlık verecek derecede ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelendiği hâlde, Manu Kanunnamesi'nde verilen bilgiler bir yana bırakılacak olursa, aynı inanç Hindu ve Budist kutsal literatüründe daha genel bir tarzda ele alınmıştır. Hatta Caynist literatür incelenmeden, Hint karma-tenasüh inancını tam anlamıyla kavramak imkânsızdır, bile denilebilir.

B- KARMA-TENASÜH İNANCININ İSLÂM DİNİ AÇISINDAN DURUMU VE BAZI İSLÂM İNANÇLARIYLA MUKAYESESİ

Hint karma-tenasüh inancı, İslâm dini açısından ele alındığında konunun üç ana başlıkta incelenmesi yerinde olacaktır. Birincisi, böyle bir inanç İslâm'da var mıdır? Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından böyle bir inancın İslâm dinindeki varlığı kabul edilmemektedir. Bununla birlikte, bazı İslâm fırkalarında tenasüh inancının kabul edildiğini de hepimiz biliyoruz. Öyleyse, ilk olarak söz konusu fırkaların tenasüh anlayışına kısaca temas etmek yerinde olacaktır. İkinci olarak, karma-tenasüh inancı eskatolojik bir inanç olduğu için, onun İslâmın ahiret anlayışı ve özellikle de bu inanç içerisinde yer alan yeniden dirilme inancı ile, tenasüh anlayışınca öngörülen yeniden bedenleşme veya dirilme arasındaki benzer ve farklı noktalar üzerinde durmak gerekecektir. Son olarak ise, yine karma-

tenasüh inancı içerisindeki prarabdha-karma anlayışı ile İslâm dinindeki kader anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret edilmesi yararlı olacaktır.

1- Bazı İslâm Mezheplerinde Tenasüh Anlayışı

İbn Hazm (ö.385h./ 990m.), *Kitabu'l- Fasl*'ında Müslümanlardan da bazı fırkaların tenasüh inancına inandığını belirttiikten sonra onları iki grupta değerlendirir:

a- Ölümden sonra ruhların, ayrıldıkları bedenlerden başka bedenlere intikal ettiğine inananlar: **Muhammed b. Zekeriyya er-Râzi** ve Mûtezile mezhebinden **Ahmed b. Hâbit** ile **Ahmed b. Bânuş** tarafından temsil edilen bu anlayışa göre tenasüh, her şeyden önce bir ceza veya mükâfattır. Buna göre, fâsıkların ruhları öldürülmüş, ko-kuşmuş, büyülenmiş ve pis hayvanların cesetlerine geçeceği farz edilirken, inkârcı ve kötü kimselerin ruhlarının şeytanlara, iyi kimselerin ruhlarının ise önce cennete, orada da meleklerle intikal edeceği kabul edilir.¹

İbn Hazm, bu anlayışı savunanlardan Muhammed b. Zekeriyya er-Râzi'nin görüşlerini felsefî ve rasyonel temellere dayandırdığı hâlde, diğer iki Mûtezilî düşünürün görüşlerini Kur'anı Kerim'in şu iki ayetine dayandırdıklarını zikreder.²

"Ey insanoğlu! Seni yaratıp, sonra şekil veren, düzenleyen, mütenasip kılan, istediği şekilde seni terkip eden, çok cömert Rabbine karşı seni aldatan nedir?"³

"Göklerin ve yerin yaratana size, kendi nefsinizden eşler, çift çift hayvanlar yaratmış ve bu suretle çoğalmanızı

1- İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal* (I-IV), Beyrut, II. Baskı, 1396-/1976, I/90

2- İbn Hazm, a.g.e., aynı yer

3- İnfitâr (82), 6

sağlamıştır." 4

b- **Dehriyyûn** tarafından temsil edilen diğer tenasüh anlayışına göre ise, ruhlar ancak ayrıldıkları cesetlerin cinsinden cesetlere girebilir. Bunlar da görüşlerini dinî nasslara değil, felsefî temellere dayandırır. 5

İbn Hazm, Müslümanlardan tenasüh akidesine inananları böylece zikrettikten sonra, onun, İslâm dinindeki yeri konusunda ise şu değerlendirmede bulunur:

"Bütün ehl-i İslâm tarafından hem bu grupların hem de bu görüşleri savunanların kâfirlikle suçlanmış olması, bizim de onları kâfirlikle suçlanmamız için yeterlidir. Üstelik Hz. Muhammed bu konuda hiçbir şey söylememiştir. Ayrıca bütün Müslümanlar, amellerin karşılığının ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra; kıyamet gününden önce ceza veya nimet verme şeklinde, daha sonra da ruhlar önceki cesetleriyle birlikte biraraya toplandığında, cennet veya cehennem şeklinde olacağına inanırlar." 6

Bu konuda Mûtezile mezhebine mensup Ahmed b. Hâbit ve Ahmed b. Bânûş tarafından delil olarak ileri sürülen ayetlerle ilgili olarak ise, o, şunları söylemektedir: "Bütün ehl-i İslâmın tenasühün yokluğu konusunda söz birliğinin bulunması, söz konusu bu iki ayette murat edilen mânânın, bu dinsizlerin anladıkları ve yorumladıkları şekilde olmadığını, bilâkis onların anlayışlarının hilâfına olduğunun kabulü ve bu iki ayet-i kerimenin de aynı konuda delil olarak kullanılamayacağına açık göstergesidir. Allah Tealâ'nın "fi eyyi suretin...(Dilediği surette...)" ifadesiyle asıl muradı, insanları uzun-kısa, güzel-çirkin, beyaz-siyah ve benzeri... istediği şekilde yaratmasıdır. Yoksa onları hayvan suretinde yaratması değildir.

4- Şûra (42), 11

5- Bu grubun delilleri ve İbn Hazm'ın onlara tenkidi hakkında bkz. İbn Hazm, a.g.e., 1/91

6- İbn Hazm, a.g.e., 1/90

Öte yandan delil olarak sunulan diğer ayette ise, Allah, nefsimizden eşler ve kendilerinden istifade ettiğimiz hayvanlar yaratarak bizlere ihsanda bulunduğunu; ve bunların yaratılmasında bizim menfaatimiz olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Yüce Allah bu ayet-i kerimeyle, bize şunları haber vermektedir: *Eşlerimiz, nefislerimizden bizim için yaratılmıştır. Daha sonra ise, hem onlarla hem de hayvanlarla aramız ayrılmıştır. Ancak bizi doğuran anaların bizim dışımızdan olmalarına imkân yoktur.*

Öyleyse tenasüh fikri, delilsiz bir iddia ve hurafeden başka bir şey değildir. Müslümanlar arasındaki bu konudaki mevcut anlayışlar ise, nassların yanlış yorumlanmasıyla ortaya atılan faraziyelerdir. Delillendirilemeyen her faraziye ise batıldır. Nitekim enbiya ve onlara inanan müminlerden hiç biri böyle bir şeyin varlığından haber vermemiştir." 7

Bağdadî (öl.429 h./1037) ise, **el-Fark Beyne'l-Firak** isimli ünlü eserinde, **Beyâniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye** ve Râfîzîlerden Râvendiye ile Mûtezilî mezhebinden **Ahmed b. Hâbit** ve **Ahmed b. Eyyub b. Bânûş**'un tenasüh akidesine inandıklarını zikreder. 8

Yine onun verdiği bilgiye göre, Sebeiiyye, Beyâniyye ve Cenâhiyye tüm insanlık için geçerli genel bir tenasüh anlayışından ziyade, Allah'ın ruhunun bazı insanlara geçtiğine, yani hulûle inanır. Bunun yanı sıra Mûtezile'den **Ahmed b. Hâbit** ve **Ahmed b. Eyyub**'un görüşleri konusundaki değerlendirmesi ise özetle şöyledir: Yüce Allah yaratıklarını, bugün içinde bulundukları dünyadan başka bir dünyada, kalp saflığı, gûnahtan emin ve kâmil olarak yaratmıştır. Onların akıllarını kemâle erdirmiş; onlarda, kendi marifet ve ilmini yaratmış; onlara nimetini eksiksiz vermiştir. Daha sonra da onlara "teklik" yükleyerek imtihan et-

7- İbn Hazm, a.g.e., aynı yer

8- Bkz. Ebu Mansur Abdülkaahir el-Bağdâdî, **Mezhebler Arası Farklar (el-Fark Beyne'l-Firak)**, Prof. Dr. Ethem Ruhi Fiğlalı tercümesi, Ankara, 1991, s.209-210

miştir. Başlangıçları itibarıyla aynı olan bu varlıklardan bir kısmı, Allah'ın emirlerine eksiksiz uyduğu hâlde, diğer bir kısmı onlara hiç kulak asmamıştır. Üçüncü bir grup ise, bir kısım emirlere uyarken, bir kısmına uymamıştır. Bunun sonucunda birinci grup orada bırakılırken, ikinciler cehen-neme gönderilmek suretiyle, üçüncü grup ruhlar da yer-yüzüne gönderilerek cezalandırılmıştır. İşte yeryüzüne gönderilen bu ruhlar, günahlarının ağırlığına göre insan veya hayvan bedenlerine girmişlerdir. Onlar günahlarından tamamen temizleninceye kadar bedenden bedene intikal edecek, tam anlamıyla temizlendikten sonra da yeniden aslı vatanlarına döneceklerdir.⁹

İbn Hazm ve Bağdadî'nin zikrettiği bu fırkalara ilâveten, İsmailîler, Nusayrîler, Yezidîler ve Dürziler gibi yine İslâma nispet edilen bazı mezheplerin de tenasüh akidesini savunduklarını görüyoruz. Bunlardan İsmailîler, ruhun hayvan vücutlarına geçtiğine inanmaz, fakat onların "imam"ı tanıyuncaya kadar doğum-ölüm arasında gidip geldiğine inanırlar. İmamı tanıyan ruhlar ise, nur âlemine yükselir ve bir daha tenasüh girdabına düşmezler.¹⁰ Kısacası İsmailîlere göre tenasüh, sadece imamı tanımayan ruhlar için bir cezadır.

Nusayrîler ise, Nusayri akidesini benimseyen günahkâr kimselerin ruhlarının ölümden sonra Yahudi, Sünni Müslüman ve Hristiyan olarak yeniden dünyaya döneceğine inanır. İmam Ali'ye iman etmeyen ruhların ise, deve, katır, eşek, köpek veya benzeri bir hayvan şeklinde yeniden bedenleşeceğine inanırlar. Onlara göre, tenasühün yedi basamağı vardır. Bu yedi basamağı geçen ruhlar, ilk geldikleri âleme, yani yıldızlar âlemine yükselecek ve bir

daha geri dönmeyeceklerdir.¹¹

Dürziler de, tıpkı Nusayrîler gibi, Ali'yi tanımayan ve ona düşman kimselerin ruhlarının, köpek, domuz veya maymun formunda yeniden doğacağına inanır. Yezidîler ise, bütün ruhların 72 yıllık aralar ile insan ve hayvan bedenlerinde dolaştığına inanır.¹²

Sonuç itibarıyla, tenasüh fikri İslâm'da genel olarak kabul edilen bir inanç olmamakla birlikte, bu inanç bazı İslâm fırkalarında rastlanmaktadır. O, bütün bu fırkalarca, işlenen günahlara karşılık, ruhun maruz kaldığı bir ceza olarak algılanır. Ayrıca tenasüh çemberinden kurtulan ruhların nur âlemi, yıldızlar âlemi gibi mekânlarda ebedî olarak kalacağı varsayılır. Hatırlanacağı gibi bu özellikler, aynı zamanda Hint tenasüh nazariyesinin nitelikleridir. Dolayısıyla bu fırkalarca benimsenen tenasüh anlayışının diğerinden, yani Hint tenasüh anlayışından yegâne farkının, sadece ona sonradan nüfuz eden kültür unsurları olduğu söylenebilir.

2- İslâmın Ahiret Anlayışı ve Karma-Tenasüh İnancı

Bilindiği gibi âhirete iman, İslâm'ın temel prensiplerinden biridir. Kur'an-ı Kerim'de bu husus, birçok ayette ele alınmakta ve üzerinde durulmaktadır.¹³ Bu ayetlerden anladığımıza göre, dünya hayatı nasıl gerçek ise, ölüm, kıyamet, öldükten sonra yeniden dirilme, mizan, sırat, cennet, cehennem ve likaulah da aynı şekilde hak ve gerçek-

11- Aynı yer; Ayrıca Nusayrîlikteki tenasüh anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Munsif b. Abdulcelil, "Felsefetü't-Tenasüh inde'n-Nusayriyye...", IBLA - 1989, Tunus, sa.163, s.107-127; sa.164, s.303-318

12- Aynı yer; Yezidîlikteki tenasüh anlayışıyla ilgili olarak bkz., Ahmet Turan, *Güneydoğu Anadolu Yezidîleri*, Samsun, 1987 (Yayınlanmamış araştırma), s. 106-107

13- Örnek olarak bkz., Bakara (2), 28,56, 259-260; Nisa (4), 55-56; İsra (17), 49-50, 98-99; Meryem (19), 66-67

9- Mûtezilî mezhebine mensup bu kimselerin tenasüh görüşleri konusunda geniş bilgi için bkz. el-Bağdadî, a.g.e., s. 210-211. Ayrıca krş. eş-Şehristânî, Abdülkerim, el- *Milel ve'n-Nihal*, neşr. Ahmed Seyyid Keylânî, I/61-63

10- B.Carra de Vaux, "Tenasüh", *İs. Ans.*, c.XII/I, s.159

tir. A.H. Akseki bunu şöyle ifade etmektedir: "Haşr ve neşr, sual ve hesap, amellerin tartılması, sırat, sevap-ceza, cennet ve cehennem, bütün bunlar haktır ve hepsi olacaktır. Cennete girenler orada gözlerin görmediği, kulakların işitmediği, hatır ve hayale gelmeyen, bitmez-tükenmez nimetlere, ebedî saadete kavuşacaklardır. Buna böylece iman etmek ve bunda hiçbir şekilde şüphe ve tereddüte düşmek lâzımdır." ¹⁴

İslâm'da üzerinde bu derece önemle vurgulanan ahiret hayatı ölümle başlar. İslâma göre ölüm, insan ve diğer canlılar için Allah tarafından tayin ve tespit edilen hayat müddetinin sona ermesi, başka bir ifadeyle ruhun cesetten ayrılmasıdır. Ölümün bütün canlılar için kaçınılmaz bir sonuç olduğu, "Her nefis ölümü tadacaktır" ¹⁵ ve "Sizden her biriniz ölüme ulaşacaksınız, bu Rabbiniz tarafından verilmiş bir hükümdür" ¹⁶ ve benzeri ayetlerle Kur'an'da açıkça beyan edilmiştir.

Sünni İslâmın en büyük kelâmcılarından olan Gazâlî ise ölümü, bir hâl değiştirme olarak tasvir eder ve bu konuda şunları söyler: "Ruh cesetten ayrıldıktan sonra azap veya nimete kavuşmak üzere bâki kalır. Bu ehl-i sünnetin görüşüdür. Ruhun cesetten ayrılmasının anlamı ise, cesedin ona itaatten çıkması sebebiyle, onun ceset üzerindeki tasarrufunun sona ermesidir. Zira vücudun organları ruhun âletleridir. Ruh el ile dokunur, kulak ile işitir ve gözle görür... Ruhun sıfatı olan her şey, ruh cesetten ayrıldıktan sonra bâkidir. Ancak ruh için vasıta olan bütün bu organlar, cesedin ölümünden onun kıyamette yeniden ruha iadesine kadar kullanılmaz." ¹⁷

14- Mevlâna Muhammed Ali, *İslâm Dini*, Türkçeye çev. Naciye Hamdi Akseki, İstanbul, 1946, s. 282'deki A.H.Akseki'nin dipnotundan.

15- Al-i İmran (3), 185

16- Meryem (19), 71

17- Gazali, *İhya' Ulûmüddin* (I-V), Kahire, 1378, IV/613

İslâm'daki genel anlayışa göre, Gazâlî'nin burada söz konusu ettiği yeniden dirilme olayının meydana gelmesine kadar, ruhlar, kabirde kalacaktır. Nitekim kabir, bir hadiste "ahiret menzillerinden bir menzil" ¹⁸ olarak tasvir edilmiştir. Kabir hayatının mahiyeti ve niteliği ise, bütün insanlar için aynı değildir. Yine başka bir hadisin ifadesiyle o, "ya cennet bahçelerinden bir bahçe, ya da cehennem çukurlarından bir çukur" olacaktır. Kabrin, bu niteliklerden herhangi birine bürünmesi, ruhun bu dünyadaki amellerine bağlıdır. İyi kimselerce o, bir bahçe gibi rahat ve huzur veren bir mekân, kötü kimseler için ise acı ve ıstırap veren bir çukur olarak algılanacaktır.

Berzah âlemi olarak da isimlendirilen kabir hayatı, kıyametin kopması ve ruhların yeniden bedenleşmeleriyle sona erecektir. Bunu ruhların yapıp ettiklerinin ahlâkî niteliklerinin belirleneceği mizan safhası, onu da bu belirlemeye bağlı olarak ruhların sevk edilecekleri, iyiler için cennet, kötüler için ise cehennem hayatı izleyecektir. ¹⁹

Görüldüğü gibi, burada ana hatlarıyla izaha çalıştığımız İslâm ahiret anlayışına, karma-tenasüh inancı açısından bakıldığında şu iki hususun bizi daha yakından ilgilendirdiği göze çarpar. Bunlardan birincisi, tenasüh inancında öngörüldüğü gibi, İslâm ahiret anlayışında da yeniden dirilmenin söz konusu olmasıdır. İkincisi ise, ruhun ahiret hayatında karşılaşacağı durumların, gerek yeniden dirilmeden önce, gerekse ondan sonra, ferdin amellerine göre farklılık arz etmesi; bunun da karma inancıyla büyük benzerlik göstermesidir. Bu nedenle söz konusu iki hususun biraz daha yakından ele alınması gerektiğini düşünüyoruz.

18-Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/63-64; Tirmîzî, *Zühed*, 5; İbni Mâce, *Zühed*, 32

19- İslâmın ahiret anlayışı ile ilgili bu bilgiler şu kaynaklardan özetlenerek alınmıştır. Gazali, *İhya*, IV/217; Mehmet Aydın, "Al-Ghazâlî's Idea of Death", A. Ü. İ.F.Der., XXVI, s.225-226; Bekir Topaloğlu, "Ahiret", T.D.V. İ. Ans., I/546-547

a- İslâm Dininde Yeniden Dirilme

Kur'an-ı Kerim'deki yeniden dirilme ile ilgili ayetleri, genel olarak iki kategoriye ayırabiliriz. Birinci grup ayetler, biraz önce sözünü ettiğimiz, ölümden sonra kıyamette vuku bulacak yeniden dirilmeyle ilgilidir ki bunların sayıları burada zikredilmeyecek kadar çoktur. Bu nevi ayetlere ve onlarda söz konusu edilen yeniden dirilmenin mahiyetine biraz sonra temas edeceğiz. Ancak daha önce, yeryüzünde meydana gelen bazı yeniden dirilme olaylarının tasvir edildiği ve bir kısım yazarlarca²⁰ tenasüh akidesinin Kur'an-ı Kerim tarafından benimsendiğine dair delil olarak gösterilen ikinci tür ayetleri incelemenin daha yararlı olacağını düşünüyorum.

Kur'an'da bu çeşit yeniden dirilme, tespitlerimize göre, Bakara (2), 55-56, 72-73, 243, 259, 260, Al-i İmran (3), 149 ve Kehf (18), 19. ayetlerinde zikredilmektedir. Bunlardan, Bakara suresinin 55 ve 56. ayetlerinde, Hz. Musa'nın uyarılarına kulak tıkayan ve onunla tartışmayı sürdüren İsrailoğullarının başına gelen bir şimşek çarpması ve bu olay nedeniyle onların belli bir süre korkudan baygınlık geçirdikten sonra ayılmalarından söz edilmektedir.²¹ Dolayısıyla ayette zikredilen ölme ve dirilme, gerçek anlamda bir ölme ve dirilmeyi ifade etmenin ötesinde, korku veya benzeri bir sebebe bağlı olarak meydana gelen bayılma ve belli bir süre sonra ayılma anlamlarından kinâyedir.

Aynı surenin 72 ve 73. ayetlerinde ise, faili meçhul bir cinayet olayında, maktul'un Allah tarafından diriltilerek, kendini öldüren kimseyi haber verme mucizesi hikâye

20- Meselâ, Sadi Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, İstanbul, 1986, s.86-87; E. Konyalıoğlu- C. Aksoylu, *Kader, Karma ve Tekrardoğuş*, İstanbul, 1987, s.120-123 bu konuda örnek olarak verilebilir. (Her iki kitap da Ruh ve Madde Yayınları'na çıkarılmıştır.)

21- Bkz. Süleyman Ateş, *Çağdaş Tefsir*, I/166; T.Koçyiğit-İ.Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*, I/128

edilmektedir. Ayetler anlatılan konu bağlamında ayrıntılı biçimde incelendiğinde görülecektir ki, burada vurgulanmak istenen husus, bunun sıradan bir olay olmadığı,²² ancak inanmak istemeyenlere böyle mucizelerin bile bir fayda vermeyeceğidir.²³ Dolayısıyla burada zikredilen yeniden dirilme olayının da basit bir tenasüh vak'ası gibi görülerek, yeniden doğuş düşüncesine delil olması söz konusu değildir. Çünkü tenasüh, sadece belirli kişilere ait bir imtiyaz olmayıp, samsara çarkından kurtulamamış herkes için sıradan bir olaydır.

Aynı şekilde 243. ayette ise, Kitab-ı Mukaddes'in Hezekiel (37/6) bölümünde de zikredilen bir olaya işaret edilerek, "Binlerce kişinin memleketlerinden ölüm korkusuyla çıktıklarını görmedin mi? Allah onlara "ölün" dedi, sonra onları diriltti. Allah insanlara bol nimet verir, fakat onlar şükretmezler." denilmektedir. Müfessirler burada zikredilen ölmenin ve dirilmenin de, aynı surenin 55 ve 56. ayetlerindeki ölme ve dirilme gibi mecazî olduğu görüşündedir. Örneğin, günümüz müfessirlerden Prof. Dr. Ateş, bu ayetin tefsiriyle ilgili şunları söylemektedir: *Korkaklık gösterek, savaştan kaçan topluluklar millet olarak varlıklarını sürdürmezler. Ancak yaşamak için ölmeyi bilenler yaşamaya lâyıktır. Çünkü Kur'an'a göre, bağımsızlık ve hürriyet bir millet için hayattır, esaret ise ölüm demektir. Nitekim En'am suresinin 122. ayetinde, peygamberlerin uyarılarıyla uyanıp cehalet karanlığından, zillet ve hakarettten kurtulmak da "hayat" olarak tasvir edilmiştir. Dolayısıyla bu ayette de geri kalmış, esarete düşmüş bir milletin uyanıp silkinmesi, esaret zincirlerini kırıp atması söz konusu ölümden sonra dirilme olarak zikredilmiş olabilir.*²⁴

Bu nedenle, söz konusu ayetin topyekûn bir tenasüh

22- Bkz., Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (I-IX), I/387

23- Bkz. Ateş, *Çağdaş Tefsir*, I/183

24- Bkz. Ateş, *Çağdaş Tefsir*, I/431-432

olayı olarak görülmesine imkân yoktur.

Bakara suresindeki, dünyada yeniden dirilişin söz konusu edildiği 259 ve 260. ayetlerine gelince: Burada iki ayrı olay zikredilmekle birlikte, her iki olayın da ölümden sonraki dirilme konusundaki inançlarını pekiştirmek isteyen kimseler için mucize olarak meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle, Yüce Allah'ın kudretinin bir göstergesi olan bir mucizedeki dirilme olayının, insanın amellerinin zorunlu bir sonucu olarak meydana geleceği varsayılan tenasüh anlayışına delilmiş gibi görülmesi, doğru bir akıl yürütme değildir. Zaten görebildiğimiz kadarıyla hiçbir müfessir de zikredilen bu ayetleri böyle anlamamıştır.²⁵

Bunlardan başka, bize göre, Al-i İmran suresi 49. ayetinde söz konusu edilen yeniden diriltme ile Kehf suresinde hikâye edilen uzun süre mağarada uyuyan kimselerin tekrar uyandırılması olaylarının da aynı şekilde birer tenasüh veya reenkarnasyon şeklinde değerlendirilmelerine imkân yoktur. Zira bunlardan birincisinde, Allah tarafından Hz. İsa'ya "ölüleri diriltme kudreti"nin verilmesinden söz edilmektedir. Dolayısıyla bütün bunlar ile tenasüh/reenkarnasyon olayları arasında şekli bir benzerliğin ötesinde başka bir ortak nokta yoktur.

Aynı şekilde, Kehf suresinde zikredilen uyandırılma hadisesinin de iki bakımdan yine tenasühe delil olarak ileri sürülmesi söz konusu olamaz.²⁶ İlk olarak, bu olayın anlatıldığı ayetlerden hemen sonraki 21. ayette, "böylece, Allah'ın sözünün gerçek olduğunu ve kıyametin kopmasından şüphe edilemeyeceğini bilmeleri için, insanların onları bulmalarını sağladık" denilerek olayın sebebi anlatılmaktadır. Buna göre yeryüzünde meydana gelen böyle bir dirilme olayı, herkesin karşılaşabileceği sıradan bir olay değil-

dir. İkincisi, yine ilgili ayetlerden anladığımıza göre, böyle bir hadisenin kahramanları iyi ve mümin kimselerdir ve onların uzunca süre mağarada kalmalarının nedeni, Yüce Allah'ın onları düşmanlardan korumak istemesidir. Halbuki tenasüh inancına göre, Ashab-ı Kehf gibi iyi ve imanda kemâl mertebesine ulaşmış olanlar mokşaya ulaştıkları için, tenasüh girdabına düşüş daha ziyade kötü kimseler için söz konusudur. Üstelik bu olayda, kişilerin önceki bedenlerini aynen muhafaza ettikleri hâlde, tenasühte bedenlerin değişmesi esastır.²⁷

Öyleyse sonuç olarak denilebilir ki, Kur'an'da yeryüzündeki yeniden dirilmenin söz konusu edildiği bu ayetlerden hiç biri, tenasüh akidesinin Kur'an tarafından benimsendiğine dair delil olarak ileri sürülemez. Üstelik şu ayetler, İslâm dinindeki yeniden dirilmenin, Hint tenasüh anlayışınca öngörüldüğü gibi yeryüzünde olamayacağının açık delilleridir:

"Onlardan her birine ölüm gelince; 'Rabbim! Beni geri çevir, belki yapmadan bıraktığımı tamamlar, iyi iş işlerim' der. Hayır; bu söylediği sadece kendi lâfıdır. Tekrar diriltilecekleri güne kadar arkalarında geri dönmekten onları alıkoyan bir engel vardır." ²⁸

Burada zikredilen yeniden dirilme de, kıyamette meydana gelecek topyekûn bir dirilmedir. Bu nedenle İslâma göre, ölümden sonra yeryüzünde yeniden dirilmenin imkânsız olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Öte yandan kıyamet gününde meydana geleceği haber verilen yeniden dirilme'ye gelince, bu, kıyametin kop-

27- Burada zikredilen ve yeryüzünde meydana gelen bazı dirilme olaylarının ifade edildiği bu ayetlerden hiç birinin tenasühe delil olamayacağı konusunda bkz., Celâl Kırcı, "İslâm Dini'ne Göre Reenkarnasyon", E.Ü. İlahiyat Fak. Der. sa. 3, s. 223-242

28- Mü'minûn (23), 99-100. Bu ve bundan sonra iktibas edilen Kur'an ayetlerinin tercümelerinde, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl), Müt. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1983 isimli meâlden yararlanılmıştır.

25- Örnek olarak bkz., M.H.Yazır, Hak Dini, II/883-894; Ateş, Çağdaş Tefsir, I/459-461

26- Kehf (18), 1-20

masından sonra meydana gelecek bir olay olup, her Müslümanın inanması zorunlu bir inançtır. Kur'an'ın birçok ayetinde, muhtemelen gaybî bir mesele olması ve bu nedenle insanların inanmakta güçlük çekmelerinden dolayı, öldükten sonra dirilmenin üzerinde ısrarla durulduğunu görüyoruz.²⁹ Nitekim bir peygamber olmasına rağmen Hz. İbrahim'in bile, bu konudaki imanının pekiştirilmesi için Allah'tan delil, örnek istemesi de, hem ona inanmanın hem de mahiyetini kavramanın epeyce güç olduğunu göstermesi bakımından iyi bir örnektir.³⁰

Yine böyle bir dirilmenin, sadece ruhen mi, yoksa hem bedenlen hem de ruhen mi meydana geleceği İslâm düşünürleri arasında tartışmalara yol açmıştır. Bilindiği gibi Gazalî, İslâm filozoflarını "cesetler haşrolunmaz, sevap ve azap görecektir sadece ruhlardır" dedikleri için kâfirlikle suçlamıştır. Çünkü, diyor Gazalî, ruhların azap göreceklere kabul etmelerinde isabet etmişlerdir. Zira onlar da azap görecektir; fakat cesetlerin tekrar dirileceğini inkâr etmekle hata etmişler ve bundan dolayı şeriat nazarında küfre girmişlerdir.³¹

Filozofları bu şekilde tenkit eden Gazalî, yeniden dirilme ile ilgili kendi görüşlerini ise, *İhyâ*'da şöyle dile getirmektedir: *Belli bir süre kabirde kalınarak buradaki süre tamamlanınca, dağılmış olan parçalar biraraya toplanır ve ölümden o ana kadar, arş-ı âlâdaki yeşil kuşların kanatlarına asılmış vaziyette duran ve imanın yeri olan ruh da önceki cesedine geri döner. Böylece yeniden dirilme gerçekleşir ve ahiret hayatının mizan, sırat, cennet-cehennem gibi yeni safhaları başlar.*³²

29- Bu konudaki ayetlere örnek olarak bkz., Bakara (2), 28, 73, 260; Nisa (4), 55-56; Nahl (16), 38-39; İsrâ (17), 49-51; Taha (20), 55.

30- Bakara (2), 260

31- Bkz. Gazalî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidâyete)*, Türkçeye çev.A. Suphi Fırat, İst., 1978, s.55

32- Gazalî, *İhyâ*, IV/217

Gazâlî'nin ahiret hayatının yeniden dirilme ve bunu takip eden diğer safhalarına dair bu görüşleri, aynı zamanda ehl-i sünnetin genel görüşü olarak da değerlendirilebilir. Ancak unutmamak gerekir ki, Kur'an'a göre, burada söz konusu edilen yeniden dirilme ferdî değil, topyekûn bir yeniden dirilmedir. Yani kıyametin kopmasıyla birlikte herkes kabirlerinden kalkacak ve diriltilecektir. Konunun şu ayetlerde açık seçik beyan edildiğini görüyoruz:

"Ahiretin azabından korkanlara, bunda hiç şüphesiz ibret vardır. **Bu insanların toplanacağı bir gündür**; bu, görülecek bir gündür."³³

"Onların hepsini bir gün toplarız..."³⁴

Görüldüğü gibi İslâm dinince kabul edilen öldükten sonra dirilme ile, tenasüh akidesinin ihtiva ettiği yeniden dirilme arasında şu farklılıklar vardır: **İlk olarak**, İslâm'daki yeniden dirilme, herkes için aynı anda söz konusu olan topyekûn bir dirilmedir. Halbuki tenasühteki yeniden dirilmeler ise ferdîdir. **İkinci olarak**, Hint tenasüh akidesine göre, ölümden sonraki yeniden dirilmeler bu dünyada meydana geleceği hâlde, İslâm'daki yeniden dirilme, bu dünyadan ayrı bir mekânda olacaktır. Çünkü kıyametle ilgili ayetlerde, o gün mevcut kozmik düzenin bozulacağından söz edilmektedir. **Son olarak**, Hint tenasühü genellikle karmanın, yani insanın karmik birikimlerinin zorunlu bir sonucu olarak telâkki edildiği hâlde, İslâm'daki dirilme tamamen Allah'ın iradesine göre cereyan eden bir olaydır. Her ne kadar insanın dünyadaki amellerinin kişinin ahirette karşılaşacağı durumlarda önemli rolü olsa bile, yeniden dirilmeyi sadece onların bir sonucu olarak görme imkânı yoktur.

33- Hud (11), 103

34- Yunus (10), 28. Yine aynı konuda bkz., Lokman (31), 28; Mü'minûn (23), 16; Casiye (45), 24-26; En'am (6), 38

b- İslâmın Ahiret Anlayışı ve İnsan Fiilleri

İslâm ahiret anlayışındaki hâkim fikirlerden biri de, herkesin, ahiret hayatında öncelikle bu dünyadaki amellerinin karşılığını göreceği anlayışıdır. Fertlerin burada karşılaşacağı haz veya elem tamamen onların dünyadaki amellerine bağlıdır. Buna göre, iyi kimseler için mutluluk dolu bir hayat söz konusu olduğu hâlde, kötüler için acı ve elemli bir hayat vadedilmiştir. Nitekim bu husus, şu ayetlerde açıkça beyan edilmektedir:

"Eğer iyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz o da kendi aleyhinizedir." ³⁵

"Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür." ³⁶

"İnsan ancak çalıştığına erişir. Şüphesiz onun çalışması görülecek; sonra da karşılığı verilecektir." ³⁷

Üstelik, Kur'an'ın insan fiilleri konusundaki tutumu ile Gita'da ifade edilen ve bugün Hinduların büyük çoğunluğunca kabul edilen karma doktrini arasında, özellikle her ikisinin, insanın bu dünyada başına gelen pek çok olayın, kendi amelleri sebebiyle meydana geldiği konusundaki görüşlerinde büyük benzerlik dikkati çekmektedir. Çünkü hem Kur'an hem de Gita'ya göre, insanların bu dünyada izleyecekleri hayat çizgisi, amellerine bağlı olarak Tanrı tarafından belirlenir.

Bütün bunlar tabii olarak, geçen bölümlerde ifade etmeye çalıştığımız Hint karma inancı, acaba İslâm dini tarafından da benimsenmekte midir, sorusunu akla getirmektedir. Ancak işaret edilen bu benzerliklerin yanı sıra İslâmın konuya bakışında farklılıklar da vardır. Nitekim

35- İsra (17), 7

36- Zilzâl (99), 7-8

37- Necm (53), 39-41. Ayrıca aynı konuda bkz., En'am (6), 132; Nisa (4), 40; Mü'minûn (23), 52; Şâra (42), 30

İslâm anlayışında, ferdin fiillerine bağlı olarak, onların sonuçlarını yaratacak olan Allah'tır; O'nun müdahalesi olmadan ne fiilin ne de semeresinin ortaya çıkması mümkündür. Halbuki Hint karma anlayışında, bilhassa Upanişadlar ve onlara birinci derecede önem veren mezhepleri ile Caynizm ve Budizme göre karmik birikimler, Tanrı'nın hiçbir müdahalesi olmadan kendi etkilerini, semerelerini verebilir. Hatta Caynizm ve Budizme göre, Tanrılık mertebesinin kazanılması veya kaybedilmesi tamamen karmaya göre belirlenir. Bundan dolayı İslâm dininde de Hint dinlerindeki gibi bir karma anlayışından söz edilemez. Ancak bu, hiçbir şekilde İslâm dinine göre, insanın fiillerinin onun kaderi konusunda etkisi olmadığı anlamına da gelmez.

3- İslâm'daki Kaza-Kader Anlayışı ve Karma-Tenasüh İnancı

İslâm'daki kaza-kader inancı ile Hint karma-tenasüh anlayışı arasındaki ortak ve farklı noktalar ise şunlardır:

1- Her iki inanca göre de, yeryüzündeki bütün canlı varlıkların eceli önceden belirlenmiştir. Yani yeni doğan bir bebeğin kaç yıl yaşayacağı, ne zaman öleceği daha onun ilk doğduğu günden, hatta ondan daha önceden bellidir. Ancak karma-tenasüh inancına göre böyle bir belirleme, Hinduizme göre prarabdha-karma³⁸, Caynizmde ayus-karma³⁹, Budizmde ise, o ana kadar olan karmik birikimlerle gerçekleşir⁴⁰. İslâm dininde ise, her şey Allah'ın takdiriyle belirlendiği için, ecel de O'nun tarafından tayin ve tespit edilmiştir.⁴¹

38-Bkz. K. Walli, *The Theory of Karma in Indian Thought*, s.180-181

39- N. Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, s.232-233

40- N. Tatia, a.g.e., s.250

41- A'raf (7), 34; Münâfikûn (63), 11; Nuh (71), 7; Yunus (10), 49, Nahl (16), 61; Hicr (15), 5

2- Söz konusu iki düşünce sisteminin insan hürriyeti ve irade hürriyeti konusuna bakışlarında da benzerlik vardır. Her şeyden önce, onların kendi içlerinde bile, ferdin fiillerini kendi hür iradesiyle mi, yoksa haricî birtakım şartların zorunlu sonucunda mı icra ettiği konusunda bir fikir birliği yoktur. Bilindiği gibi, İslâm'da Cebriyye, ferdin deterministik bir zorunluluk içerisinde fiillerini icra ettiğini savunurken, Mûtezile, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu, yani onları kendi hür iradesiyle icra ettiğini ileri sürer. Ehl-i sünnet ise, fiillerin, failin hür iradesiyle icra edildiğini, ancak bunun Mûtezile'nin iddia ettiği şekilde olmadığını söyleyerek orta bir yol izler. Aynı şekilde karma-tenasüh inancı açısından insan fiilleri ele alındığında da, Hint düşüncesinde de benzeri üç anlayışın varlığı göze çarpar. Zira aynen İslâm dünyasında olduğu gibi Hint düşüncesinde de insan fiilleri, bazen deterministik bir zorunluluk bazen de tamamen hür iradenin eseri olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra bilhassa çağdaş Hindu kelâmcıları arasında ise bu iki ucu birleştirme çabalarının arttığı görülmektedir. Bu nispeten çağdaş anlayışa göre, bugün icra ettiğimiz fiiller, geçmişteki karmik birikimlerimizle belirlenmiş bir tarlaya ekilen tohumlar gibidir. Her ne kadar ziraat yapacağımız toprak belirlenmiş ise de şu anda ona ekilecek tohumlar konusunda biz tam bir hürriyete sahibiz. Bu nedenle insan fiillerinde mutlak anlamda değilse bile, önemli oranda hürdür.

3- Fert tarafından icra edilen fiiller, ister kendi hür iradesiyle icra edilsin, isterse deterministik bir zorunluluk sonucunda icra ediliyor olsun, her iki durumda da faildeki belli bir kudret ve güç sonucunda gerçekleşmektedir. Hem İslâma hem de karma-tenasüh inancına göre ise, böyle bir kudret veya istitaat fiilin icrasından önce failde mevcuttur. Ancak İslâma göre o, Allah'ın failde yarattığı bir şey, kar-

ma-tenasüh inancına göre ise o kudret veya güç, failin önceki varoluşlarındaki karmik birikimleriyle belirlenmiş bir güçtür.

4- Son olarak, tıpkı İslâm dünyasındaki kader anlayışı gibi, Hindistan'da da karma-tenasüh inancı, daha ziyade insanların maruz kaldığı tabii âfet, salgın hastalık vb. gibi istenmeyen durumlarla karşılaştıklarında sığındıkları, teselli buldukları bir inanç görüntüsü vermektedir.

SONUÇ

Karma, birbirinden oldukça farklı görüş ve anlayışları savunan, Carvaka ekolü hariç bütün Hint düşünce ve dinî sistemlerince kabul edilen ortak bir inancın adıdır. O, söz konusu bu sistemler tarafından bazen kozmik düzeni ifade eden bir prensip, çoğu zaman da ahlâkî eskatolojik bir inanç olarak görülmüştür. "Karma", kozmik düzeni ifade eden bir yasa olarak düşünüldüğünde, Vedalar dönemi *rta* anlayışının Upanişadlar ve daha sonraki Hint düşüncesinde yer alan bir devamı veya uzantısı olarak görülebilir. O ahlâkî ve eskatolojik öneme sahip bir inanç olarak ele alındığında ise, fert tarafından iradî olarak icra edilen bedensel, sözel ve zihinsel her fiilin mutlaka ahlâkî niteliğine uygun bir sonuç ortaya çıkarmasını; ve böyle bir sonucun faili kayıtlayıcı nitelikte bir sonuç olacağını ifade eden bir inançtır. İradî fiillerin sonucunda ortaya çıkan, gözle görülemez nitelikteki böyle bir sonuç, fiilin tamamlanmasından hemen sonra veya mevcut varoluş süresinde daha sonra etkisini gösterebileceği gibi, ölümden sonra ruhun gideceği âlemler olarak tasvir edilen *svarga*, *pitryana*, *devayana* ve *naraka* gibi metafizik mekânlarda haz veya elem şeklinde de semeresini verebilir. Veyahut da ruhun yeniden yeryüzünde bedenleşmesinden sonra, başka varoluşta tesirini gösterir.

Karmik sonuçların etkisinin sadece içinde yaşadığımız varoluş süresiyle sınırlı kalmayıp, ölüm ötesi başka

âlemlere veya yeni varoluşlara taşınabilmesinin mümkün oluşu dolayısıyladır ki, Hint karma inancı gerek kutsal literatürde gerekse bu kutsal literatüre dayanan felsefî sistemlerde sürekli olarak tenasüh inancı ile birlikte ele alınmış ve söz konusu bu iki inanç bir madalyonun iki yüzü şeklinde düşünülerek karma-tenasüh inancı şeklinde şöhret bulmuştur.

Karma-tenasüh inancı Hint düşüncesinde ilk olarak, açık seçik bir tarzda Upanişadlarda ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Vedalar ve Brahmanalarda yer alan *yajna*, *sradha* ve *istapurta* törenleri ve *rta* kanunu gibi bazı inançlarda karma-tenasüh inancının özelliklerinden bir kısmını bulabilmek mümkün ise de, söz konusu bu inançlardan herhangi birini veya tamamını bu inançla özdeşleştirebilmek mümkün değildir. Biraz önce de ifade edildiği gibi karma-tenasüh inancı, Upanişadlardan sonra hem Hinduizm içerisinde ortaya çıkan hemen hemen bütün felsefî ve dinî mezheplerce, hem de Caynizm, Budizm ve Sihizm gibi yine aynı bölgede ortaya çıkan ve gelişen ayrı dinî sistemler tarafından benimsenmiştir. Hatta bu dinî sistemlerden Caynizmde karma-tenasüh inancı öylesine ayrıntılı olarak ele alınıp incelenmiştir ki, Upanişadlarda ve Bhagavad-gita'da ifade edilen aynı anlayışla ilgili birçok problem ancak Caynistlerin bu çalışmaları sayesinde çözümlenmiş ve anlaşılabilmiştir.

Hintlilere göre karma-tenasüh inancı, ahlâkî bir nedensellik kanunu olmanın ötesinde, kişiyi hem geçmişe hem de geleceğe bağlayan bir bağdır, rabıttır. O, geçmişle olan ilişkisi göz önüne alındığında, insanı önemli ölçüde kayıtlayan, bağımsız olarak iş yapmasını engelleyen bir bağ olarak görülebilir. Muhtemelen o, kendi mensupları ve diğer bir kısım araştırmacılar tarafından bu özelliğinden ötürü, gerek insanlar arasındaki sosyo-kültürel ve ekono-

mik farklılıkları, gerekse değişik varlık kategorileri arasındaki bariz farklılıkları izah eden bir inanç olarak telâkki edilmektedir. Çünkü, karma-tenasüh anlayışına göre, bireyin içinde yaşadığı sosyo-kültürel çevre, varoluş formu ve kategorisi, sahip olduğu kabiliyet ve diğer psikolojik özellikler onun **prarabdha-karma** adı da verilen geçmiş karmik birikimleriyle belirlenir. Bundan dolayı söz konusu karmik birikimler ferdin yeni varoluşları için bir tohum veya çekirdek mesabesindedir. Bugün yeryüzünde yaşayan her bir varlığın önceki karmik birikimleri farklı olduğu içindir ki, onların mevcut statüleri, sosyo-kültürel ve ekonomik durumları arasında açık farklılıklar vardır. Hatta, kardeşler arasında görülen psikolojik ve diğer kişilik farklılıklarının sebebi de yine prarabdha-karma'dır. Dolayısıyla bu durumda varlıklar arasındaki farklılıklar, bir adaletsizlik değil, aksine adaletin bir gereği şeklinde değerlendirilebilir.

Yine bu özelliği nedeniyle karma-tenasüh inancı, bir kısım Batılı araştırmacılarca kötülük problemine kesin çözüm gibi görülmüştür. Ancak bize göre onun, şu iki soruyu cevaplandıramadığı sürece kötülük problemine nihai çözüm gibi görülmesi söz konusu olamaz.

1 - Genel olarak yeryüzündeki tüm varlıklar, özel olarak ise, insanlar arasındaki farklılıklar onların önceki hayatlarındaki karmik birikimlerine dayanıyorsa, söz konusu farklılıklar ilk olarak nasıl ortaya çıkmıştır? Başka bir ifadeyle, bugün yeryüzündeki varlıklar arasındaki farklılıkların kaynağı nedir?

2 - Bugün değişik varlık kategorilerinde yer alan varlıklar niçin orada bulunduklarının farkında mıdır? Başka bir deyişle, eğer onlar bugün, acı ve ıstırap çekiyorlarsa buna, geçmişteki hangi amellerinden ötürü maruz kaldıklarının idrakinde midirler? Eğer değilse, - ki Hint dü-

şüncesine göre ancak mutlak aydınlanmaya kavuşmuş kimseler böyle bir melekeye sahiptir- bunun, ferdin ruhen gelişmesine tesiri ne olacaktır?

Bütün gayretimize rağmen, genel Hint dini ve felsefi sistemi içerisinde bu soruların her ikisine de olumlu cevap bulabilmiş değiliz. Yukarıdaki birinci soruya karşılık, varlıklar arasındaki farklılıkların ezeli, yani başlangıcı olmadığı söylenirken, ikincisi için de, onların, neredeyse tamamının hangi karmik birikimleri sebebiyle acı-ıstırap çektiğinin farkında olmadığı ifade edilmektedir. Hâl böyle iken, karma-tenasüh inancının kötülük problemine nihai çözüm olarak düşünülmesi bize göre uygun değildir. Olsa olsa o, problemi çözmekten ziyade bilinmeyen bir belirsizliğe er-telemektedir, denilebilir.

Diğer taraftan, karma-tenasüh inancının gelecekle olan bağlantısından ötürü, herkese kendi geleceğini belirleme imkânı veren bir inanç veya ahlâk yasası şeklinde anlaşıldığı da dikkati çekmektedir. Çünkü kişinin gelecekteki varoluş şekli ve onunla ilgili diğer detaylar, onun bugünkü amellerine göre belirlenecektir. Buna göre, eğer kişi mevcut varoluşu süresince daha çok iyi amellere yönelir kötü olanlardan kaçınırsa, istikbalde daha iyi bir durumda yenden dünyaya gelebilir. Aksine bir tutum sergilendiğinde ise, şu andaki durumundan daha aşağı statü ve sosyo-ekonomik şartlarda dünyaya gelecektir. Öyleyse karma-tenasüh inancına göre, kişi istediği takdirde daha iyi durumlar da yeniden bedenleşebilme imkân ve hürriyetine sahiptir. O, elindeki bu imkânı istediği gibi kullanabilir. Ancak konu daha yakından ele alındığında görülecektir ki, burada iddia edildiği gibi kişi kendi geleceğini belirlemede mutlak anlamda hür değildir. Diğer bir ifadeyle, karma-tenasüh inancı ona hür olarak kendi geleceğini belirleme imkânı vermez. Çünkü, bu inanca göre kişinin, geçmiş karmik bi-

rikimlerinin kayıtlaması ve sınırlaması altındadır. Böyle bir durumda da onun hür iradesiyle kendi geleceğini belirleyebileceğini söylemek imkânı yoktur. Nitekim, onun şu anda içinde yaşadığı sosyo-kültürel çevrenin yanı sıra, mensup olduğu kast, biyolojik ve psikolojik özellikleri prarabdha-karma sayesinde belirlenmiştir. Dolayısıyla onun bugün yapabileceği her şey, ancak bu şartların imkân verdiği ölçüde olacaktır. Söz gelimi, eğer o kimse mevcut durumu itibarıyla bir **sudra** veya **parya** olarak yeniden bedenleşmiş ise, hiçbir şekilde bir **brahman** veya **kşatriyanın** sahip olduğu imkânları elde edemeyecektir. Yine böyle bir kimsenin **brahman**, **kşatriya** hatta **vaisya** kastına mensup biri gibi kutsal literatürce emredilen ve insanın ruhen gelişmesine yardımcı olacağı kabul edilen her türlü âyin ve töreni icra etmesi söz konusu olmadığı gibi, böyle törenlerin yapıldığı mahallere girmesi de mümkün değildir. Çünkü onun, ne kutsal metinleri eline alıp okuması ne de dinî törenlere iştirak etmesi mümkündür. Böyle bir durumda ise, onun ne kendi geleceğini hür iradesiyle belirlediğini ne de karma-tenasüh inancının ona bu konuda tam bir hürriyet bahşettiğini söylemenin bir anlamı vardır. Üstelik, bu açıdan bakıldığında söz konusu inancın, Hristiyanlıktaki aslı günah doktrini gibi kişileri daha doğuştan birer suçlu olarak gördüğü bile söylenebilir.

Bütün bunlardan başka ferdiyete ve ferdî sorumluluğa birinci derecede önem veren karma-tenasüh inancının, sonucu failin dışında başka kimseleri de etkileyen fiilleri izah etmekte güçlük çektiği görülür. Meselâ, bir ordu komutanı veya devlet başkanının yapacağı bir hatanın sonucu sadece kendini değil, kendisinden daha çok idaresi altındaki kimseleri etkileyecektir. Eğer karma yasasına göre herkes ancak kendi yaptığının karşılığını göreceyse, bu ikincilerin karşılaştığı acı ve keder neyin sonucudur? Bu

insanlar niçin başka birinin hatasının sonucuna katlanmak zorunda kalmıştır?

Her ne kadar karma inancıyla ilgili olarak ortaya çıkan bu tür problemlerin çözümü için Mahabharata Destanı'ndan itibaren **aile karması**, **millet karması**, **ülke karması**, **kolektif karma** gibi yeni birtakım anlayışlar ortaya atılmış ise de, bunlardan hiç birine Upanişad metinlerinde rastlamak mümkün değildir. Üstelik bu anlayışlar ferdî sorumluluğa birinci derecede önem veren karma doktriniyle de çelişki arz eder mahiyettedir.

Öyleyse, sonuç olarak diyebiliriz ki, Hindu, Budist, Caynist ve Sihler tarafından fizikteki nedensellik kanununun ahlâkî alandaki bir uzantısı olarak kabul edilen karma inancı, günlük hayatta karşılaşılan ve insanları huzursuz eden birtakım problemlere verdiği pratik izahlarla onları psikolojik açıdan tatmin eden ve böylece sosyal barışın devamında etkili olan bir inanç olarak görülebilir. Ancak, onun, kötülük problemi gibi felsefeyi ve teistik dinleri asırlardır uğraştıran ve bir türlü çözümlenemeyen bir probleme makul ve rasyonel nitelikli nihaî bir çözüm olarak görülmesi yanlıştır. Ayrıca o, bu konuda karşılaşılan her güçlüğü üstesinden gelen sihirli bir formül de değildir.

BİBLİYOGRAFYA

A - Kutsal Metinler ve Tercümelere

Kur'an-ı Kerim

The Bhagavadgîtâ with Sanatsujâtîya and Anugîtâ, Trans. by Kashinâth Trimbak Telang, SBE;8, Delhi,1983

Buddhist Mâhayânâ Texts, Trans. by E.B.Cowell, F.M. Müller, J. Takakusu, SBE;49, Delhi, 1983

Buddhist Suttas, Trans. by T.W. Rhys Davids, SBE;7, Delhi, 1980

The Dhammapada, Trans. by F.Max Müller, SBE;10; Delhi, 1981

The Grihya Sutras (I-II), Trans. by Hermann Oldenberg - F. Max Müller, SBE;29,30, Delhi, 1980

Hymns of the Atharva-veda, Trans. by M. Bloomfield, SBE;42, Delhi, 1987

The Hymns of Rgveda, İng. çev. Ralph T.G. Griffith, Ed. J.L. Shastri, Delhi, 1973

The Institutes of Vishnu, Trans. by Julius Jolly, SBE;7, Delhi, 1986

Hindu Scriptures (İng. çev., R.C.Zaehner), London, 1988

Jaina Sutras (I-II), Trans. by Hermann Jacobi, SBE;22,45, Delhi, 1987

Kitab-ı Mukaddes (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul, 1981

The Laws of Manu, Trans. by Hermann Oldenberg - F. Max Müller, SBE; 25, Delhi, 1981

Mahabharata, Neşr. C. Rajagopalachari, Bombay, 1986

The Minor Law Books,Trans. by Julius Jolly, SBE;33, Delhi, 1987

The Principal Upanishads, Trans. by S. Radhakrishnan, George Allen-Unwin Ltd., London, 1953

BİBLİYOGRAFYA

The Questions of King Milinda (I-II), Trans. by T.W. Rhys Davids, SBE; 35,36, Delhi, 1982

Ramayana, Neşr. C. Rajagopalachari, Bombay, 1985

The Satapatha Brâhmâna (I-V), Trans. by Julius Eggeling, SBE; 12, 26, 41, 43, 44, Delhi, 1988

The Sacred Laws of the Aryas (I-II), Trans. by George Buhler, SBE; 2,14, Delhi, 1987

Sri Gurû Granth Sahib (I-IV), (English Version), Trans. and Annotated by Dr. Gopal Singh, I. Baski, Delhi, 1960

Sri Isopanisad, Trans. by A.C. Bhaktivedanta, New York, 1976

Srîmad-Bhagvadgîtâ (Neşr ve İng. çev., S.K. Belvarkar), Varanasi, 1959

The Thirteen Principal Upanishads, Trans. by Robert Ernest Hume, I. ed. 1983, Delhi

The Upanishads (I-II), Trans. by F.Max Müller, SBE; 1,15, Delhi, 1981

The Vedânta Sutras with Râmanuja's Srîbhâsya, Trans. by G.Thibaut, SBE; 48, Delhi, 1984

The Vedânta Sutras with Sankârâcarya's Commentary (I-II), Trans. by George Thibaut, SBE; 35, 38, Delhi, 1988

The Vedic Hymns (I-II), Trans. by F.Max Müller - H. Oldenberg, SBE; 32,46, Delhi, 1988

Vinaya Texts (I-III), Trans. by T.W. Rhys Davids - Hermann Oldenberg, SBE;13,17,20, Delhi, 1987

VYASA, Devaipayana, Mahabharata of Krishna (I-XI), (İng. çev.: Pratap Chandra ROY), Datta Bosex Company, Calcutta

B - Kitaplar ve Makaleler

AGRAWAL, Padma, "Jainism: Mahavira As Man-God", New ERA Conference (December 29, 1986- January 3, 1987), Coronado, California (Ayır Basım)

- AHIR, D.C., Buddhism in Modern India, New Delhi, 1972
- ALLEN, J., "Maya", Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE) (I-XVI), Ed. James Hastings, Edinburg, 1908-1926, c.VIII, s.503-505
- ANAND, K.K., Indian Philosophy (The Concept of Karma), Bharatiya Vidya Prakasama, Delhi, 1982
- ARUNACHALAM, M. "Prarabdha Karma and Grace", SAIVA SIDDHANTA, 3 (1968):s. 132-136
- ANURUDDHA, R.P., An Introduction Into Lamaism, The Mystical Buddhism of Tibet, Hoshiapur, 1975
- ARYA, Usharbudh, "Hindu Contradiction of the Doctrine of Karma", EAST and WEST (Roma), 22 (1972), s.93-100
- ASIM EFENDİ, Kâmus Tercümesi (I-IV), İstanbul, 1304
- ATEŞ, Süleyman, Kur'an-ı Kerim'in Çağdaş Tefsiri (I-XI), Ankara, 1982-1991
- AYDIN, Mehmet, "al-Ghazali's Idea of Death and His Classification of Men in the World to Come", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Der., c. XXVI, s.223-240, Ankara, 1983
- AYDIN, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir, 1987, s.184-207
- BARGAVA, P.L., Fundamentals of Hinduism (A Rational Analysis), New Delhi, 1982
- BASHAM, Arthur L., History and Doctrines of the Ajivikas, London, 1951
- BHATTACHARYA, Haridass, "The Doctrines of Karma" Visvabharati Quarterly 3 (1925-26), s. 257-268. Also in Philosophical Quarterly (Amalner) 3, 1927: 226-257
- el-BİRÜNİ, Ebu Reyhan Muhammed bin Ahmed, Alberuni's India, Neşr ve İng. Çev.; Edward C. Sachou, New Delhi, 1964
- BOHLILI, Maharaja of, "There is no Modification in the Karma Doctrine", Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS), sa.39. (1907): s.397-401
- BOLAY, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara, 1990

- BOSE, S.C., A Catechism of Hindu Dharma, New Delhi, 1978
- BOUQUET, A.C., Comparative Religion, Great Britain, 1962
- BUDDHARAKKHITA, Acharya, "Law of Karma and Rebirth (Buddhist Perspective)", Buddhism and Jainism, Neş. Council of Cultural Growth and Cultural Relations, Orissa, 1976, s. 95-120
- CAILLAT, Collette, "Jainism", Encyclopedia of Religion (ER) (I-XVI), Ed. Mircea Eliade, New York, 1986-1987, c.VII, s.507-514
- CARUS, Paul, "Karma and Nirvana" Are the Buddhist Doctrines Nihilistic?, Monist 4/1893-94)
- CHAKRAVARTI, Buddhindhu Chandra, "The Doctrine of Karma and Fatalism", Probuddha Bharasta 72 (1967), s.328-344
- CHAKRAVARTI, Pulinbihari, Origin and Development of the Sankya System of Thought, New Delhi, 1975
- CHATTERJEE, Satichandra- DATTA, Dhirendramohan, An Introduction to Indian Philosophy, Calcutta, 1984
- COLE, W. Owen- SAMBHI, Piara Singh, The Sikhs, Their Religious Beliefs and Practices, New Delhi, 1978
- COLLINS, Steven, "Soul: Indian Concepts", ER, c.XIII, s. 438-447
- COOMARASWAMY, Ananda K., Buddha and the Gospel of Buddhism, Munishram Manoharlal Ltd., Delhi, 1974
- CROOKE, W., "Death and Disposal of Dead" (Indian, Non-Aryans), ERE, c.IV, s.479-484
- Cultural Heritage of India (I-V), Ed.H. Bhattacharya, Calcutta, II.ed. 1970
- ÇAĞDAŞ, Kemal, Bhagavadgita'da Upanishadların İzleri (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1955
- ÇAĞDAŞ, Kemal, Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş, AÜDTCF Yay., Ankara 1974
- ÇELEBİ, Asaf Halet, Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha, İstanbul, 1946
- DAS, Rasvihary, "The Theory of Karma and its Difficulties" Quest 22 (1959): s.15-18

KARMA İNANCININ TENASÜH İNANCIYLA İLİŞKİSİ

- DASGUPTA, S.B. "Divine Grace and the Law of Karma",
Probuddha Bhavata, 66 (1961); s.104-113
- DASGUPTA, Surrendra Nath, A History of Indian Philosophy,
Delhi, 1975
- DASGUPTA, Surrendra Nath, Philosophical Essays, Calcutta,
1941
- DASGUPTA, Surrendra Nath, Yoga Philosophy in Relation to
Other System of Indian Thought, India, 1979
- DATTA, S, "Personal Identity and the Law of Karma", Allahabad
University Studies (Philosophy), 1955, s.1-8
- DAVID-Neil, Alexandra, Buddhism, Its Doctrines and Its
Methods, London, 1977
- DAVIS, Lawrence H., Theory of Action, New Jersey, 1979.
- DEUSSEN, Prof. Dr. Paul, The System of the Vedanta (Trans. by
Charles Johnson) New Delhi, 1987
- DEVARAJA, N.K., Hinduism and Christianity, Asia Publishing
- DOWSON, John, A Classical Dictionary of Hindu Mythology
and Religion, Geography, History and Literature, Delhi, 1987
- DUTT, Nalinaksha, Mahayana Buddhism, New Delhi, 1978
- DHAMMARATNA, 4, "Kammic Ascent and Descent of Man"
Mahabodhi 63 (1955): s. 44-46
- A Dictionary of Comparative Religion, Ed. S.G.F. Brandon, New
York, 1970
- Ebu Muhammed Ahmed b. Hazm, Kitabu'l-Fasl fi'l- Milal ve'l-
Ehvai ve'n-Nihal (I-IV), Beyrut, 1975
- EDGERTON, Franklin, The Beginnings of Indian Philosophy,
London, 1965
- EDGERTON, Franklin, "The Hour of Death: Its important for
man's future fate in Hindu and Western Religions", Annuals
of the Bhandarkar Oriental Research Int. 8, (1926), s.219-249
- ELIADE, Mircea, Patterns in Comparative Religion, Sheed and
Word Stagbooks, Great Britain, III ed., 1976
- ELIADE, Mircea, Yoga: Immortality and Freedom, Princeton,
1973

- ELIOT, Sir Charles, Hinduism and Buddhism: An Historical
Sketch (I-III), New York, 1971
- Encyclopedia of Indian Philosophies (I-IV), Ed. Karl H.Potter,
New Delhi, 1981
- ESNOUL, E.M., " Moksa ", ER, c.X, s.28-29
- FARQHAR, J.N. "Karma: Its Value as a Doctrine of Life", Hibbert
Journal 20 (1921-22): s.20-34
- FRODSMAN, John David, "Karma and the Problem of Evil: The
Hindu and Buddhist Contribution to a Christian Theodicy;
Assembly of World Religions (November 15-21, 1985), Mc
Afee, New Jersey
- el-GAZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, İhyâ'
Ulumiddin (I-V), Kahire, 1378
- el-GAZÂLÎ, el-Munkızu mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete),
Türkçeye çev. A.Suphi Firat, İstanbul, 1978
- GLASENAPP, Helmuth von, The Doctrine of Karman in Jaina
Philosophy,(Almancadan İngilizceye çev.; G. Barry Gifford),
Bombay, 1942
- GLASENAPP, Helmuth von, Immortality and Salvation in
Indian Religions, (Alm. İng. çev. E. F. J. Payne), Calcutta, 1963
- GNANEWARANANDA, "Karma- Its Many Aspects", Vedanta
Kesari 53, (1966-67): s. 203-219
- GRANT, Joan - KELSEY, Denys, Many Life Times, London, 1974
- GOMEZ, Louis O, "Some Aspects of the Free-will Question in the
Nikâyas", Philosophy East - West 25 (1975), s. 81-90
- GOMBRICH, Richard. "Merit Transference in Sinhalese
Buddhism: A Case of Study of the Interaction Between
Doctrine and Practice", History of Religions 11 (November-
1971):s. 203-219
- GOPALAN, S., Outlines of Jainism, New Delhi, 1973
- GRISWOLD, H.B., The Religion of The Rig-Veda, Delhi, 1971
- GUPTA, Sanjukta, "Jivanmukti", ER, c.VIII, s.92-94
- GÜNGÖREN, İlhan, Zen Budizm, Bir Yaşama Sanatı, II. Baskı,
İstanbul, 1982

- GÜNGÖREN, İlhan, Buda ve Öğretisi, II.Baskı, İstanbul, 1988
- HERODOTUS, Herodot Tarihi, Türkçeye çev. Müntekim Ökmen, Neşre haz. Azra Erhat, İstanbul, 1983
- HERMAN, Arthur L., The Problem of Evil and Indian Thought, Delhi, 1976
- HICK, John, Philosophy of Religion, New Delhi, 1987
- HILLEBRANT, A., "Death and Disposal of Dead (Hindu)", ERE, c.IV, s. 475-479
- HIRIYANA M., Outlines of Indian Philosophy, London, 1967
- HOPKINS, E. Washburn, "Modifications of the Doctrine of Karma", Journal of Royal Asiatic Society (JRAS), 1906, s. 581- 594; 1907, s.665-672
- HOPKINS, E. Washburn, The Religions of India, New Delhi, 1970.
- HUMPHREYS, Christmas, Buddhism, Penguin Books, London, 1975
- İBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, Sünen (I-II), (Fuad Abdülbâki Neşri), Kahire, 1372-1373/1952-1953
- İBN MANZUR, Lisânü'l-Arab (I-XX), Bulak, tarihsiz
- IYER, V.A. Ramaswami, "Purva Mimamsa", History of Philosophy Eastern and Western, Ed. S. Radhakrishnan, London, 1952
- JACOBI, Hermann, "Cosmogony and Cosmology" (Indian), ERE, c. IV, s.155-161
- JACOBI, Hermann, "Death and Disposal of Dead (Jain)", ERE, c.IV, s.484-485
- JACOBI, Hermann, "Jainism", ERE, c.VII, s.465-474
- JAIN, N.L., " The Jaina Theory of Karma and Current Scientific Views ", Jain Journal, c.XXII, sa.4 (April-1988), s.121-139
- Jainism, Ed. by Gurbachan Singh Talib, Patiala, 1986
- JAYATILLEKE, K.N. "The Case for the Buddhist Theory of Survival and Karma, V.", Mahabuddhi 78 (1970): s.350-355

- JHA, Nirmala, Law of Karma as Perceived by Mahatma Gandhi, Aurobindo, Swami Vivekanad, S. Radhakrishnan, Delhi, 1985
- JOSHİ, Kamala, "Beginning of the Bandha with Special Reference to Jaina Philosophy", Jain Journal, c.XXV, sa.1 (July-1990), s.36-39
- KALGATHI, T.G., Karma and Rebirth, Ahmedabad, 1972
- KANE, Pandurang Vaman, History of Dharmasastra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law) (I-V), Poona, 1977
- Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions, Ed. Wendy Doniger O'Flaherty, India, 1983
- Karma, The Universal Law of Harmony, Ed. Virginia Hanson-Rosemarie Stewart, Illinois (USA), 1981
- KASULİS, Thomas P., " Nirvana ", ER, c.X, s.448-456
- KEITH, A. Barriedale, A History of Sanskrit Literature, I. Ed., Oxford, 1920
- KEITH, A. Barriedale, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (I-II), Delhi, 1989
- KESHAVADASJİ, Sri Sad Guru, The Doctrine of Reincarnation and Liberation, Bangalore, Tarihsiz
- KIRCA, Celâl, " İslâm Dinine Göre Reenkarnasyon ", E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kayseri, 1986
- KLOETZLI, W. Randolph, Buddhist Cosmology, Delhi, 1988
- KLOETZLI, W. Randolph, "Cosmology: Buddhist Cosmology ", ER, c. IV, s. 113-119
- KLOETZLI, W. Randolph, "Cosmology: Hindu and Jain Cosmologies ", ER, c.IV, s.107-113
- KOÇ, Turan, Ölümsüzlük Açısından Ruh-Beden İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 1990
- KOÇYİĞİT, Talât- Cerrahoğlu İsmail, Kur'an' Kerim Meâl ve Tefsiri (I), Ankara, 1984
- KOGEN, Mizuno, " Karman: Buddhist Concepts ", ER, c.VIII, s. 267-268

- KONYALIOĞLU, E.- AKSOYLU, C., Kader, Karma ve Tekrardoğuş, İstanbul, 1987
- KUNHAN RAJA, C., Some Fundamental Problems in Indian Philosophy, Delhi, 1974
- MACDONELL, Arthur, A History of Sanskrit Literature, London, 1900
- MacDERMOTT, James P. "Nibbana as a Reward for Kamma", Journal of the American Oriental Society 93, (1973), s.344-347.
- MALALASEKARA, G.P. "Transference of Merit in Sinhalese Buddhism", Philosophy East and West 17 (1967): s.85-90.
- MALKANI, G.R., "The Rational of the Law of Karma", Philosophical Quarterly (Amalner) 37 (1964), s.257-266.
- MALKANI, G.R., "Some Criticism of the Karma Law by Professor Warrey E.Stein Kraus Answered", Philosophical Quarterly (Amalner) 38 (1965), s.55-162
- MALKANI, G.R. - STEINKRAUS, Warren E., A Discussion on the Law of Karma, The Indian Institute of Philosophy, Amalner, Maharasti
- MAZUMDAR, A.K., The Hindu History (BC.3000-1200 AD) III.ed. 1934
- McDERMOTT, James Paul, Development in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma, New Delhi, 1984
- McLEOD, W. H., Gurû Nânak and The Sikh Religion, New Delhi, 1968
- McTAGGART, John- McTAGGART, Ellis, Some Dogmas of Religion, New York, 1968
- MEHTA, Mohan Lal, Jaina Philosophy, Varanasi, 1971
- Mevlâna Muhammed Ali, İslâm Dini, Türkçeye çev. Naciye Hamdi Akseki, İstanbul, 1946
- MOHANTA, Dilip Kumar, " Jaina View of Soul: An Introduction", Jain Journal, c.XXII, sa.2 (October 1987), s.53-56
- MOHANY, William, " Karman: Hindu and Jain Concepts ", ER, c.VIII, s.261-266

- Munsif b. Abdilcelil, " Felsefetü't-Tenasüh Inde'n-Nusayriyye min Hılal Kitab " Heftü's-Şerif " li'l-Mufaddali'l-Ca'fi ", IBLA 1989, sa.163, s.107-127; 1989, sa.164, s.303-318
- MURTI, T.R.V., The Central Philosophy of Buddhism, London, 1980
- MÜLLER, F.Max, Introduction to the Science of Religion, Varanasi, 1972
- NAKAMURA, Hajime, A History of Early Vedanta Philosophy, Delhi, 1983
- NARAHARI, H.G., "The Doctrine of Karma in Popular Hinduism", Adyar Library Bulletin 25 (1961): s.360-367
- NARAHARI, H.G., "The Doctrine of Karma in Popular Hinduism", Aryan Path 43, (1972): s. 53-58
- New Essays in the Bhagavad Gita, Compiled by: Arvind Sharms, New Delhi, 1987
- PANDEY, R.C., Indian Studies in Philosophy, India, 1977
- PARRINDER, Geoffery, The Handbook of Living Religions, London, 1967
- PARRINDER, Geoffery, Upanishads, Gita and Bible, London, 1962
- PARRINDER, Geoffery, The Indestructible Soul (The Nature of May and Life After Death in Indian Thought)
- PARRINDER, Geoffery, Asian Religions, Delhi, 1977
- The Dialogues of Plato, Benjamin Jowelt'in İng. tercümesi, London, 1970
- PIKE, E. Royston, Encyclopedia of Religion and Religions, Bristol, 1951
- POTTER, Karl H., "The Naturalistic Principle of Karma", Philosophy East and West 14 (1964): s.39-50
- POTTER, Karl H., "Naturalism and Karma: A Reply ", Philosophy East and West, 18 (1968): 82-84
- POTTER, Karl H., Pre-suppositions of Indian Philosophy, New Delhi, 1965

- PRABHAVANANDA, Swami, Vedic Religion and Philosophy, Madras, 1983
- RADHAKRISHNAN, Sirvapella, An idealist View of Life, London, 1947
- RADHAKRISHNAN, Sirvapella, Eastern Religions and Western Thought, Delhi, 1982
- RADHAKRISHNAN, Sirvapella, Indian Religions, Delhi, 1985
- RADHAKRISHNAN, Sirvapella, Indian Philosophy (I-II), George Allen- Unwin Ltd., London, 1966
- Rahula, Wolpala Sri, What the Buddha Taught, London, 1978
- RAM, G.M., The Bible of Hinduism, New Delhi, 1985
- ROCHER, Ludo, " Sastra Literature ", ER, XII/80-81
- RHYS DAVIDS, T.W., Lectures on Some Points in the History of Indian Buddhism (The Hibbert Lectures), Delhi, 1988
- RHYS DAVIDS, C.A.F., " Moksa ", ERE, c.VIII, s.770-774
- SADDHATISSA, H., "Process of Rebirth in Buddhism ", The Quest 13 (1921-22), s.303-322
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul, 1983
- SAYI, Ali, Kur'an'da Hz. Musa, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 1990
- SMART, Ninian, The Religious Experience of Mankind, London-Glasgow, 1971
- SMART, Ninian, The World's Religions, Old Traditions and Modern Transformations, London, 1989
- SEN, K.M., Hinduism, London, 1978
- SEKHAR, B. Vincent, "Jaina Conception of Person", Jain Journal, c. XXV, sa.3 (January 1991), s.100-119
- SERGI, G., "Death and Disposal of Dead (Buddhist)", ERE, c. IV, s.447-449
- SHARMA, Arvind, "New Religious Movements in India", New Religious Movements and Rapid Social Changes, Ed. James A.B. Backford, Great Britain, 1986

- SHARMA, Chandrarhar, A Critical Survey of Indian Philosophy, Delhi, 1987
- SINGH, B.N., Dictionary of Indian Philosophical Concepts, Varanasi, 1988
- SINGH, Harbans, The Message of Sikhism, Delhi, 1968
- SINGH, Harbans- JOSHI, Lal Mani, An Introduction to Indian Religions, Patiala, 1973
- SINGH, Kapur, "The Essentials of Sikhism", s. I-XVI, Sri Guru Granth Sahib (Eng. Version), II. Cilde önsöz olarak konulmuş.
- SİNHA, Binod Chander, Hinduism and Symbol Worship, Delhi, 1983
- STEVENSON, Ian, "Characteristics Cases of the Reincarnation Type Among the Igbo of Nigeria", Journal of African and Asian Studies (JAAS), c.XXI, sa. 3-4 (July-October, 1986), s.204-216
- STEVENSON, Ian, "The Belief in Reincarnation Among the Igbo of Nigeria ", JAAS, c.XX, sa.1-2 (1985), s.13-30
- STEVENSON, Ian, "Characteristics of Cases of Reincarnation Type in Turkey and Their Comparison with Cases Two Other Cultures ", International Journal of Comparative Sociology, c.XI, 1970, s.1-17
- STEINER, Rudolf, "Destiny of Karma" Trans. by Harry Collison, London, 1931
- STEINKRAW, Warren E. "Some Problems in Karma", Philosophical Quarterly (Amalner) 38 (1965): s.145-154
- Studies in Indian Thought (The collected papers of Prof. T.R.V.Murti), Ed. Harold Couward, New Delhi (M.B.), 1983
- SURIYABONGS, Laung "Controversial Questions About Karma and Rebirth", The Light of Buddha 5, no.4 (1960-April), s.12-17
- eş-ŞEHRİSTANİ, Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihâl (I-II), Neşr. Muhammed Seyyid Keylâni, Kahire, 1968
- TATIA, Nathmial, Studies in Jaina Philosophy, Varanasi, 1951

- TIWARI, Kedar Nath, Comparative Religion, Delhi, 1990
- THAKUR, Sviesh Chandra, Christianity and Hindu Ethics, London, 1969
- THERA, Narada Maha, The Buddha and His Teachings, Kandy, 1980
- THOMAS, Edward J., The History of Buddhist Thought, London, 1971
- et-Tirmîzî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, Sünen (bi-Şerhi İbni'l-Arabi el- Mâlikî), (I-XIII), 1350-1352/1931-1934
- Traditional India, Ed. O.L. Chavarría- Augiler, U.S.A, 1964
- TRIPATHI, Banhistā Narain, Indian View of Spiritual Bondage, Aradhana Prakashan, Varanasi, 1987
- TOPALOĞLU, Bekir, "Ahiret" Mad., T.D.V. İ. Ansiklopedisi, İstanbul, c.I/443-448
- TRIPHATHI, R.K., Problems of Philosophy and Religion, Varanasi, 1971
- TURAN, Ahmet, Güneydoğu Anadolu Yezidîleri (Tarihçeleri, Coğrafi Dağılımları, İnançları, Örf ve Adetleri), Samsun, 1987, (yayınlanmamış araştırma)
- TURNER, R.L., "Karma-Marga", ERE, c.VII, s.676-678
- TÜMER, Günay- KÜÇÜK, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ankara, 1988
- TÜMER, Günay, Biruni'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara, 1975
- la VALLEE POUSSIN, L. De, "Karma", ERE, c.VIII, s.673-676
- la VALLEE POUSSIN, L. De, "Nirvana", ERE, c.IX, s.376-379
- VARADACHARI, K.C. "Freedom and Karma", Probuddha Bharata 42 (1952): s.446-451
- VAUX, Carra de, "Tenasüh", İslâm Ansiklopedisi, c. XII/I, İstanbul, 1974
- VERMA, Rajendra, Comparative Religion: Concepts and Experience, New Delhi, 1984

- WADIA, A.R. "Philosophical Implications of the Doctrine of Karma ", Philosophy East and West , 15 (1965), s.145-152
- WALHOUT, Donald, "A Critical Note on Potter's Interpretation of Karma", Philosophy East and West , 16 (1966), s. 235-238
- WALLI, Koshelya, Theory of Karman in Indian Thought, Varanasi, 1977
- WEATHER, Leslie D., The Case for Reincarnation, ----, 1978
- WEBER, Max, The Religion of India, New York, 1968
- WILKINS, W.J., Hindu Mythology, New Delhi, 1986
- WILKINS, W.J., Modern Hinduism, Delhi- Bombay, 1975
- WILLIAMS, Sir Monier, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1899.
- WINTERNITZ, Maurice, A History of Indian Literature, Calcutta, 1933
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili Yeni Meâlli Türkçe Tefsir (I-IX), II.Baskı, İstanbul, 1960-1962
- YEVTİC, Paul, Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy, London, 1927
- ZAEHNER, R.C., The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Great Britain, 1977

BU KONUDA YARARLANABİLECEĞİNİZ DİĞER YAYINLARIMIZ

TİBET'İN ÖLÜLER KİTABI - Lâma Kazi Dawa Samdup

Tibet'in "Ölüler Kitabı" birçok insana, alışmadığı bilgi ve semboller içinde, zaman zaman usanç getirecek tekrarlamalarla, bize göre, pek esaslı yeni düşünüş tarzı getirecektir. Özellikle açıklama ve yorum kısmının ihmal edilmeden incelenmesi zorunludur.

Eser, Doğu dinlerini inceleyen ya da inceleyecek olanlara büyük bir hizmettir. Ruhun ölüm ötesi hayatının bu kitapta görülen çeşitli hâllerini, Tibet kültür ve dinsel sembollerinin şartlandırması altında yetişmiş bir kimsenin imajinatif deneyimi olarak kabul edersek, herkes, kendi kültür ve dinsel sembollerinin etkisinde kalarak ölüm ötesi hayatın deneyimlerini geçirecektir.

MISIR'IN ÖLÜLER KİTABI - Albert Champdor

Anlatımlar, Mu'dan gelen önemli bilgilere dayanmaktadır. Şüphesiz ki, sembolik üslûbunu çözebilen herkese pırıl pırıl hakikatler kendini olanca heybetiyle bir gün muhakkak gösterecektir.

Mısır'ın Ölüler Kitabı'nı okurken "ölü"nün aynı zamanda inisiyeyi de sembolize ettiğini göz önüne alarak okumanızı tavsiye ederiz. O şekilde okunduğunda, Eski Mısır'daki inisiyatik öğretinin safhaları yavaş yavaş gözler önüne serilecektir.

Bütün İnisiyatik Öğretiler'deki birinci sırayı alan "arınma" ve "sadeleşme" çalışmalarının burada da en önemli konu olarak ele alınmış olduğunu sembolik anlatımlarda görmekteyiz.

HAYAT, ÖLÜM ve ÖTESİ - Halûk Hacaloğlu

Gözlerini kırpmadan ölüm olgusuna bakabilen insanların, genellikle hayattan bir çekingenlikleri, hatta beklentileri bile yoktur, diyebiliriz. Her varlık için değişmeyen iki hakikat vardır sadece: Doğmak ve Ölmek. Hiç kimse bu iki olguyu yadsıyamaz. İnsanların en az bildikleri ve ne hikmetse bilmek istememekte de ısrar ettikleri bu konu, hayatın anlamını, amacını ve sırlarını saklar.

Ölüm son değildir, ölümden sonra hayat vardır. Hiçbir şey yok olmaz. Her şeyin, görünüşü ve yaptığı sürekli bir şekilde fonksiyonu değişir. Gerçekte hiçbir şey ölmemektedir. Ölüm ancak görünüşte kalan bir olgudur, yani ölümden sadece dış biçim değişir. Her şey canlıdır.

DOĞMADAN ÖNCEKİ HAYATIMIZ - Dr. H. Wambach

Dr. Helen Wambach, tekrardoğuş ve geçmiş yaşamlarla ilgili çok değerli çalışmalar yapan bir araştırmacı. İpnoz ve telkin yöntemiyle "insanın öncesi"yle ilgili çok ilginç bilgiler elde etmiş durumda. Kitap, insanların, kendisindeki ruhsal nitelikleri tezahür ettirmek ve dünyanın gelişimine katılmak amacıyla doğmayı seçtiklerini açık bir şekilde ortaya koyuyor. İpnoz ve telkin altında, doğmadan önceki şuur durumuna döndürülenler, insan hakkında çok aydınlatıcı bilgiler aktarıyorlar.

TUFAN ÖNCESİ ATLANTİS - Edgar Cayce

Edgar Cayce, fiziküstü evrenin bilgilerini, uyarılarını ve kehanetlerini insanlığa aktaran bir medyum, insanın yeryüzündeki evremini, ilâhî misyonunu ve geleceğini anlatan binlerce celsenin gerçekleşmesini sağlayan bir kâhindi. Bu kitap, Cayce'nin, kişisel karmalar aracılığıyla Atlantis'in batısından önceki enkarnasyonlarla ilgili ifadelerini içeriyor. Atlantis'in durumunu, iç mücadelelerini ve batışının nedenlerini anlatıyor.

ÖLÜM YENİ BİR DOĞUŞTUR - Elisabeth Kübler-Ross

Dr. Ross, ölmekte olanların yanı başında yüzlerce saat geçirmiş ve hastaların gösterdiği davranışları değişik aşamalara ayırmıştır. Bu kayıtlarda, hastaların öteâlemden aktardığı vizyonlar ve olgular, karşılaştıkları durumlar da bulunmaktadır. Dr. Ross, "Ölüm sadece farklı bir frekansta farklı bir yaşamın farklı bir şekline geçiştir. Ölüm anı ise benzersiz, güzel, özgürleştirici, korkusuz ve sıkıntısız yaşanan bir deneyimdir." diyor. Kitap, yazarın, ölümden sonra yaşama dair inancını nasıl elde ettiğini de aktarıyor.

KARŞI TARAFIN İŞİĞİ - Dr. Raymond Moody

Metapsişik araştırmalara getirdiği katkı bakımından tıp bilimi tutarlı ve kapsamlı sonuçlar ortaya koymuştur. Tıp bilimin en önemli fonksiyonlarından biri, hastalar üzerinde ölüme yakın deneyimleri kayıtlamak ve en azından ölümden sonra bir varoluşun olabileceği düşüncesini belgeleriyle kanıtlamak olmuştur. Ölüme yakın deneyimlerde hastalar bedensel açıdan ölü iken, şuursal açıdan başka bir hayatın içine kaymaktadır. Bu olgular, insanın ruhsal bir varlık olduğuna dair düşünceleri bilimsel yönden desteklemektedir.

SEVİNÇ VE GÜZELLİK ÂLEMLERİ • KADER

BİLMECESİ - Albert Pauchard

Albert Pauchard'ın ölüm ötesinden verdiği tebliğler, yaşarken ruhçuluk öğretisini uygulayan, ömrünü bu yola hasretmiş bir düşünürün, "ahiretteki" varoluşundan sonraki izlenimlerini içermektedir.

Her tebliğ bilgilerle dolu. Teorik olarak bilinenlerin gerçeği nedir? Kitap bunu açıklıyor.

RUHSAL ÂLEMİN SONSUZ İMKÂNLARI - A. Pauchard
Albert Pauchard'ın bedenini terk ettikten sonra kavuştuğu ruhsal âlemdeki kendisi, çevresi ve ruhsal dünyanın çeşitli durumlarıyla ilgili izlenimlerini anlatan tebliğleri bu kitapta bulacak ve dinsel kitaplarda anlatılan ölüm sonrası olayların gerçeğini öğrenebileceksiniz. İnsanın sorumluluğu, günahı ve sevabı nasıl sonuçlanıyor? Tebliğler bunu anlatıyor.

ÖLÜMSÜZLÜK ve TEKRARDOĞUŞ - A. David Neal
A. David Neal, Hindistan'da karşılaştığı bir Guru'dan bilgi almış ve inisiyatik sırlara erişmişti. Eğitimi sırasında, Tibet'te, dağın içinde kaybolmuş bir mağarada olağanüstü kudretlere sahip olduğu ifade edilen bir keşişin hayatını paylaşmıştı. Sırası geldikçe Guru'su Alexandra'ya bir sırrı ifşa etmiştir.

Sen kimsin? Neden ibaretsin? Ölümden sonra sürüp gidecek olan nedir? Öz'ün var olacağını söylüyorsun, o zaman öz nedir? vs. daha pek çok soruların cevaplarını; Çin, Tibet ve Hint Ezoterik Öğretileri'ne göre ele alan bu kitabı ilgiyle okuyacağınıza umuyoruz.

GEÇMİŞ HAYATA DÖNÜŞ - Dr. Edith Fiore
Tekrardoğuş gerçeği eskiye oranla çok daha güçlü olarak incelenmektedir. Geçmiş hayatlarını kendiliğinden ya da "ipnotik gerileme" yöntemiyle hatırlayan ve onu en ince ayrıntılarına kadar yaşayan günümüzde pek çok kimse vardır.

"İpnotik gerileme" yöntemiyle elde ettiği bu çalışmalarla ilgili olarak yazar şöyle diyor: "Hastaların ve süjelerin yeteneklerinin, becerilerinin, güçlerinin ve zayıflıklarının olduğu kadar, kendilerine özgü âraz ve sorunların kaynağını bulmak üzere, daha önceki kişiliklerine büründüler. Hayatlarımızı örten kalın perdeler kadim ipliklerden dokunmuş olup, üzerindeki motifler çok karmaşıktır."



RUH ve MADDE YAYINLARI LİSTESİ

Aküpresür: Sandon Courane
Aküpresür - Anında Elki: Wolf C. Ebner
Altıncı Duyunuzu Geliştirin: Prof. Dr. Milan Ryzl
Anlık Çağın Günüümüze Kadar Essenler ve Sırları: Robert Chaney
Ashtar Sheran'dan Dünyalılara Bildiriler
Ateş Üstünde Yürüyenler: Joël André
Bagavattâ/Rabb'in Ezgisi
Batık Ülke Mu Uygurluğu: Hans Stephan Santesson
Beyaz Kartal-3/İçsel Sırlara Giden Yol
Beyaz Kartal-4/Sevgide Ayrılık Yoktur
Büyük İnisiyeler: Edouard Schuré
Büyük Stenks'in Sırrı: G. Barbarin
Çocuklara Öyküler: Yavuz Keskin
Değişime Doğru: Ergün Ankdal
Doğmadan Önceki Hayatımız: Dr. Helen Wambach
Ebedî Olan Ruhlar: Léon Denis
Edgar Cayce "Kâhin" /Anahtar Bilgiler: Herbert B. Puryear
Edgar Cayce "Kâhin" /Sırların İnsanı: Joseph Millard
Edgar Cayce "Kâhin" /Tufan Öncesi Atlantis Enerjiler: John G. Bennett
Enerji Beden Hekimliği: Dr. Janine Fontaine
Evrenin Gizemi: Erol Konyaloğlu - Cemal Aksoyulu
Fırsatları Değerlendirin: Robert Denmar
Gelen İyiliğin Habercisi: G.I. Gurdjieff
Gerçek Varlık Ruhur: Léon Denis
Gizli Parapsikoloji Savaşı: Jacques Bergier
Hayat, Ölüm ve Ötesi: Halûk Hacıoğlu
Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İncisiyle İlişkisi: Dr. Ali İhsan Yitik
Hint, Yunan ve Mısır Mitolojileri'nde Gizemli Bilgilerin Kaynakları: R. Emmanuel
İçsel Gerçeklik: Paul Brunton
İnsanın Bilinmeyen Psikolojisi: P. D. Ouspensky
İpnotizm ve Telkin: Ergün Ankdal
İsa/Yeni Çağın İlk İnsanı: Franz Alt
İsa Keşmir'de mi Öldü?: Siegfried Obermeier
Karşı Tarafın Işığı: Raymond A. Moody
Kendi Kendine Telkin ve İpnoz: P. Clément Jagot
Kendini Bilmenin Temelleri: Harry Benjamin
Kirlian Fotoğrafçılığı: L. Gennaro - F. Guzzon - P. Marsigli
Kolay Meditasyon Rehberi: Roy Eugene Davis
Kriya Yoga Felsefesi ve Uygulaması: Roy Eugene Davis
Küresellik: Cengiz Çevre
Mantık Çalışma Uygulamaları: Kurt Tepperwein

Metapsişik Terimler Sözlüğü: Ergün Ankdal
Mucizeler: P. Yogananda
Mucizeler ve Diğer Gerçeklikler: Lee Pulos-Gary Richman
Ölüm Yeni Bir Doğustur: Elizabeth Kübler-Ross
Parapsikoloji Dersleri: Paul Krafchik
Popol Vuh/Maya Kişileri'nin Kutsal Kitabı
Psikometri: W. E. Butler
Psikiş Becerilerinizi Geliştirin: Enid Hoffman
Renklerle Tedavi: Mary Anderson
Roswell Olayı: Gerçek mi, Düzmece mi? - Otopsi: Yasemin Tokatlı
Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi: Sadi Çaycı
Ruhçuluğun ve Ruhsal Tebliğlerin Özellikleri: Allan Kardec
Ruhsal Âlemin Sonsuz İmkânları: Albert Pauchard
Ruhsal Deneyleri Uygulama Kitabı: Sheila Ostrander-Lynn Schroeder
Ruhsal Hayatın Değişimi/Metamorföz: Rudolf Steiner
Ruhsal Şifa El Kitabı: Georgina Regan-Debbie Shapiro
Ruhsal Şifacı Olmak: Amy Wallace-Bill Henkin
Sadıklar Plânı/Ruhsal Tebliğler
Sevinç ve Güzellik Âlemleri • Kader Bilmecesi: Albert Pauchard
Silver Birch/Hayatın Bilmecesine Öte Âlemden Cevap
Silver Birch/Yol Arkadaşı
Sonsuz Yüce Yol: Mehmet Fahri Öğretici
Süper Zihinler: John Taylor
"Şuur" Gerçeğin Araştırılması: P. D. Ouspensky
Şuuralından Şuura Geçiş: Dr. Gustave Geley
Tanrı ve İnsan: Meister Eckhart
Tanrı'nın Eczanesi/Şifalı Otlarla Tedaviler: Susanne Köhler
Tekâmülcü Ruhçuluk: Gustave Geley
Tezahür Kanunları: David Spangler
Tibet'in Ölümleri Kitabı
Vizüalizasyon: Ursula Markham
Yaratıcı İmgelemeyen Nasıl Yararlanabilir?: Roy Eugene Davis
Yaratılış Evrim İnsan: Dr. E. Günhan Yayla
Yay ile Ok Atış Sanatında Zen: Eugene Herrigel
Zamanın Gizli Sahipleri: Jacques Bergier
Zen Budizmi Yolu: Eugene Herrigel
Zerdüş "Ahura Mazda": Halûk Hacıoğlu
Ruh ve Madde Dergisi (Her ay yayınlanır)
Ruh ve Madde Dergisi Ciltleri: 19
Ruh ve Madde Dergisi Ciltleri: 34
Ruh ve Madde Dergisi Ciltleri: 35
Ruh ve Madde Dergisi Ciltleri: 36

Sipariş tutarının üzerine yurt içi %35, yurt dışı %50 PTT ücretini eklemeyi unutmayınız.
Havale kâğıdı veya posta çekinin arkasına istediklerinizin adını muhakkak yazınız.
Posta Çeki No: 655294 Bütün yayınlarımız peşin ödemelidir.

RUH ve MADDE DERGİSİ'ne abone olanlara, tüm kitaplarımızda %20 indirim yapılmaktadır.
RUH ve MADDE YAYINLARI P.K. 9 80072 Beyoğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 243 18 14 • Fax: (0 212) 252 07 18