DÜNYA DİNLERİNDE HAYATIN ANLAMI

J. Runzo-N. M. Martin
Çeviren: Gamze Varım



SAY

Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı

NANCY M. MARTIN

Master derecesini Chicago Üniversitesi İlahiyat Okulu'ndan, doktora derecesini ise Berkeley, Theological Union'dan almıştır. Chapman Üniversitesi Din Araştırmaları bölümünde asistan olan Martin, Asya dinleri, cinsiyet meseleleri ve karşılaştırmalı gizemcilik konularında uzman bir din tarihçisidir. Racastan'ın uygulama bölgesi olduğu geniş çaplı bir çalışmaya katılan Martin, araştırmasında Hinduizm'de sofuluk, kadınların dinsel yaşamları ve Hindistan'da aşağı kast gruplarının dinsel gelenekleri üzerinde odaklanmıştır. Martin, Beşeri İlimler alanında Graves Ödülü'nün sahibidir ve şu sıralarda XVI. yy. azizesi Mirabai ile ilgili, *Mirabai Manifest: The Many Faces of a Woman Poet-Saint in India* (Mirabai Bildirisi: Hindistan'da Bir Kadın Şair-Azize'nin Birçok Yüzü) adlı kitabını tamamlamaktadır.

JOSEPH RUNZO

Felsefe alanında master ve doktora derecelerini Michigan Üniversitesi'nden, felsefi ilahiyat alanındaki MTS'sini ise Harvard İlahiyat Okulu'ndan almıştır. Chapman Üniversitesi'nde Felsefe ve Din Araştırmaları profesörü ve Cambridge Üniversitesi, Clare Hall'un yaşam boyu üyesidir. Beşeri İlimler Burslar ve Ödüller için Ulusal Bağış'ı beş kez kazanmıştır. Din felsefesi, bilgi kuramı ve ahlak felsefesi alanlarında çalışan Runzo'nun yayınlanmış beş kitabı bulunmaktadır: *Reason, Relativism, and God* (Mantık, Görecilik ve Tanrı), *Religious Experience and Religious Belief* (Dinsel Deneyim ve Dinsel İnanç), *Is God Real?* (Tanrı Gerçek mi?), *Ethics, Religion and the Good Society* (Ahlak Felsefesi, Din ve Temiz Toplum) ve *World Views and Perceiving God* (Dünya Görüşleri ve Tanrı'yı Algılama). Runzo şu sıralarda *Religion, Sex and Love: Reflections of the Divine* (Din, Cinsellik ve Aşk: İlahiyatçıların Derin Düşünceleri) adlı bir kitapla, *Global Philosophy of Religion* (Evrensel Din Felsefesi) için yazdığı bir önsöz üzerinde çalışmaktadır.

Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı

Yayına hazırlayanlar:
Joseph Runzo
Nancy M. Martin

İngilizce aslından çeviren:
Gamze Varım

İstanbul

Say Yayınları
Düşünce Dizisi

Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı / Joseph Runzo & Nancy M. Martin

ISBN 975-468-373-5

Özgün adı: The Meaning of life in the world religions

Yayın yönetmeni: Murat Batmankaya
İngilizce aslından çeviren: Gamze Varım
Düzelti: Buket Öktülmüş
Grafik ve tasarım uygulama: Mehmet İlhan Kaya
Baskı: Engin Ofset, İstanbul

Sayın Prof. Dr. Aykut Kazancıgil'e gösterdiği ilgi ve destekten ötürü teşekkür ederiz.

Ön kapak resmi: Salvador Dali, *Atavistic Ruins after Rain*, 1934
Arka kapak resmi: Buda'nın Ayakları Heykeli

1. baskı: Say Yayınları, İstanbul 2002

06 05 04 03 02 5 4 3 2 1

© **Say Yayınları**
Ankara Cad. 54/12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: 0 212 - 512 21 58 • Faks: 0 212 - 512 50 80
http://www.sayyayincilik.com
e-posta: sayyayinlari@superonline.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 54/4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: 0 212 - 528 17 54 • Faks: 0 212 - 512 50 80
http://www.saydagitim.com.tr
e-posta: saydagitim@turk.net

Yirmi adam geçip bir köprüden,
Bir köye giden,
Yirmi adamdır geçip yirmi köprüden,
Yirmi köye giden,
Ya da bir adam
Tek bir köprüden geçip tek bir köye giden.

Wallace Stevens

Bu kitap danışmanlarımız ve dostlarımız John Hick ile Huston Smith'e adanmıştır.

İÇİNDEKİLER

Fotoğraf Listesi 9
Katkıda Bulunanlar 11
Teşekkür 17

ÖNSÖZ • 19

I. BÖLÜM • 25
DİNİ BAKIŞ AÇISI 27
1. Anlam Meselesi ve Din 33
(Keith Ward)
2. Dinin Doğası: Anlamın Birçok Boyutu 63
(Ninian Smart)

II. BÖLÜM • 87
ANLAM VE BATI'DA DİN 89
3. Hıristiyanlık Hayatın Anlamını
Nasıl Güvenceye Alır? 95
(Philip L. Quinn)
4. Tevrat'ı Çoğaltmak Hayatı Çoğaltmaktır 119
(Charlotte Elisheva Fonrobert)
5. Sözü Yaymak: İslam'da Peygamber,
Vaiz ve Aziz 149
(F. E. Peters)

III. BÖLÜM • 165
ANLAM VE ASYA DİNLERİ 167
6. Hindular'ın Hayata Bakış Açısı 179
(Julius Lipner)
7. Caynacılık ve Yoga'da Hayat Gücü 215
(Christopher Key Chapple)
8. Budizm'de Hayatın Anlamı 237
(Masao Abe)

9. Konfüçyüsçülük: Ruhlara ve Tanrılara Hizmet Etmenin Yolları 251
(John Berthrong)

IV. BÖLÜM • 273
SEVGİ, İLİŞKİLER VE DİN 275
10. Hayatta ve Dinde Eros ve Anlam 285
(Joseph Runzo)
11. Sofuca Hinduizm'de Sevgi ve Özlem 307
(Nancy M. Martin)
12. Dikkatlilik ve Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi'yle Tanışma 331
(Anne C. Klein)
13. Haiti'ye Ait Vodu: Belirgin Benlik ve İlişkisel Dünya 349
(Karen McCarthy Brown)

V. BÖLÜM • 371
EVRENSEL GÖRÜŞLER 373
14. Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı 379
(Huston Smith)
15. Hayatın Dinsel Anlamı 397
(John Hick)
16. Tanrı'nın Bedeni Olarak Dünya 425
(Sallie McFague)

Seçilmiş Bibliyografya 463
Dizin 469

FOTOĞRAF LİSTESİ

Wells Katedrali'nin orta kesimi
Ben Ezra Sinagogu, Kahire
Muhammet Ali Camii, Kahire
Benares'teki (Varanasi) Ganj Nehri
Ranakpur Cayn Tapınağı, Racastan
Jizo Tapınağı'ndaki Buda Heykeli, Toyama
Tzuen Tapınak binalarındaki yontu, Şian
Doğu kesimindeki tavan, Peterborough Katedrali
Krişna'nın resmi, Şarbhuca Tapınağı, Merta
Sri Srinivasa Perumal Tapınağı'ndaki heykel, Singapur
Kiyomizu Tapınağı yakınlarındaki cadde, Kyoto
Lokesvararadja* Buda, Fıngşian Tapınağı, Henan
Yüksek Sunak ve Küçük Kutsal Teslis Kilisesi, Salisbury Katedrali
Hiyoşi (Şingon) Tapınağı, Tateyama

Fotoğraflar: Joseph Runzo ve Nancy M. Martin

* Dünyanın koruyucusu kral. (Çev. n.)

KATKIDA BULUNANLAR

MASAO ABE Japonya'daki Nara Üniversitesi'nde Din Felsefesi alanında Emeritus Profesör'dür. Abe, ABD'nin ve başka ülkelerin seçkin üniversitelerinde konuk profesör olarak dersler vermiştir. Kyoto Felsefe Ekolü'nün üyesi olan Abe, özellikle Zen Budizm, Budist Felsefe, Japon ve Batı Felsefesi alanlarında uzmanlığıyla, günümüzde Budizm-Hıristiyan diyaloğunda Budizm adına konuşan dikkate değer bir sözcü konumundadır. Kitapları arasında *Buddhism and Interfaith Dialogue* (Budizm ve İnanlar Arası Diyalog), *A Study of Dogen* (Dogen Üzerine Bir İnceleme) ve *Zen and Western Thought* (Zen ve Batı Düşüncesi) bulunmaktadır.

JOHN BERTHRONG Dinsel Gelenekler Arasında Diyalog Enstitüsü Müdürü, Boston Üniversitesi İlahiyat Okulu'nda Akademik ve İdari İşlerden sorumlu dekanlardan biri ve Karşılaştırmalı Dinler bölümünde asistandır. Dinler arası diyaloğun önde gelen savunucusu ve Konfüçyüs'le ilgili araştırmalar yapan ünlü bir bilim adamıdır. Araştırma konuları yalnız Çin felsefesini ve dinini değil, karşılaştırmalı ilahiyat ve felsefeyi de içerir. Son dönemde yayınlanan kitapları arasında *All Under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue* (Bütünüyle Göğün Altında: Konfüçyüsçü-Hıristiyan Diyaloğunda Belirgin Örneklerin Değiştirilmesi)

ve *Transformation of the Confucian Way* (Konfüçyüsçü Yol'un Dönüşümü) sayılabilir.

KAREN McCARTHY BROWN Din Sosyolojisi ve Antropolojisi profesörüdür. Drew Üniversitesi İlahiyat Okulu'nda ve lisansüstü programında ders vermektedir. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn* (Mama Lola: Brooklyn'de Bir Kadın Vodu Rahibi) adlı kitabıyla sayısız ödül kazanmıştır ve halen XVII. yy. Bermudası'nda ırk ve cinsiyet konulu bir araştırma üzerinde çalışmaktadır. New Jersey, Newark'ta, Ford Vakfı'nın mali destek sağladığı Newark Projesi'nin başındadır. Proje çerçevesinde, hem ilahiyat hem de lisansüstü öğrencileri kent etnografyasıyla, uygulama bölgesi temelli eğitimle, müfredat geliştirmeyle, kilise bölgelerinden sorumlu olacak papaz adaylarını belirleme çalışmalarıyla ve cemaat oluşturmayla meşgul olmaktadırlar.

CHRISTOPHER KEY CHAPPLE Loyola Marymount Üniversitesi'nde İlahiyat Araştırmaları Profesörü ve Asya Pasifik Araştırmaları bölüm başkanıdır. Karma, Asya geleneklerinde şiddetten uzak durma, çevrebilim ve Cizvitler gibi konulara ilişkin, aralarında *Nonviolence to Animals, Earth and Self in Asian Traditions* (Asya Geleneklerinde Hayvanlara, Yeryüzüne ve Nefse Karşı Şiddetten Uzak Durma) ile *Karma and Creativity*'nin (Karma ve Yaratıcılık) bulunduğu sekiz kitap yayınlamıştır, ayrıca Patancali'nin *Yoga Sutras* adlı kitabının çevirmenlerindendir. Bugünlerde yaptığı araştırmadaysa Haribhadra'nın Cayna Yoga metinleriyle, Asya'ya özgü ahlak felsefesinin çevrecilik alanına uygulanması üzerine odaklanmıştır.

CHARLOTTE ELISHEVA FONROBERT Los Angeles'daki Judaism Üniversitesi'nde asistandır ve Talmud üzerinde ça-

lışmaktadır. Fonrobert'in araştırması hahamların metinlerinin feminist yorumları, hahamların Yahudiliğindeki ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki din kültürleri arasında, özellikle cinsiyet meseleleriyle ilgili ilişkiler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Fonrobert'in henüz tamamlamadığı *Menstruation and Construction of Gender in Talmudic Culture* (Talmud Kültüründe Adet Görme ve Cinsiyetin Oluşması) yakında Stanford University Press tarafından yayınlanacaktır.

JOHN HICK dinsel çoğulculuk konusunda dünyaca tanınmış bir uzmandır. Şu anda İngiltere'deki Birmingham Üniversitesi Beşeri İlimler İleri Araştırmalar Enstitüsü üyesi olan Hick, ayrıca İngiltere'de Cambridge Üniversitesi'nde ve Birmingham Üniversitesi'nde, ABD'de de Cornel ve Princeton üniversiteleriyle Claremont Okulu'nun yüksek lisans programlarında ders vermiştir. Hick aralarında *Faith and Knowledge* (İnan ve Bilgi), *Evil and the God of Love* (Kötülük ve Sevginin Tanrısı), *Death and Eternal Life* (Ölüm ve Sonsuz Yaşam), *God and the Universe of Faiths* (Tanrı ve İnanların Evreni), *God Has Many Names* (Tanrı'nın Birçok Adı Var) ve geniş kapsamlı çalışması *An Interpretation of Religion*'ın (Dinin Yorumu) da bulunduğu yirmi altı kitap yayınlamıştır. Son kitabı, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm* (Beşinci Boyut: Kutsal Âlemin Keşfi) başlığını taşımaktadır.

ANNE C. KLEIN Budist düşünce ve kültür, kadın araştırmaları ve Tibetçe dersleri verdiği Rice Üniversitesi'nde profesör ve Din Araştırmaları Bölüm Başkanı'dır. *Knowledge and Liberation* (Bilgi ve Özgürleşme), *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists and the Art of the Self*'in (Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi'yle Tanışma: Budistler, Feministler ve Benlik Sanatı) de aralarında bulunduğu dört kitap yazmıştır. Halen, Ba-

tı'da daha önce bilinmeyen, *The Authenticity of Innate Awareness* (Doğuştan Bilinçliliğin Sahiciliği) başlığını taşıyan, Tibet'teki Bon geleneğiyle ilgili felsefi bir metin üzerinde araştırma yapmakta ve bu metni çevirmektedir.

JULIUS LIPNER Cambridge Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin seçkin bir üyesidir ve Cambridge, Clare Hall'da yer almaktadır. Karşılaştırmalı din araştırmaları alanında çalışan Lipner, Budist, Hindu ve Hıristiyan geleneklerine özel bir ilgi duymaktadır. Kitapları arasında *The Face of Truth* (Gerçeğin Yüzü) (Ramanuca üzerine), *Hindu Ethics: Purity, Abortion and Euthanasia* (Hindu Ahlak Felsefesi: Saflık, Çocuk Düşürme ve Acısız Ölüm) ve *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices* (Hindular: Dinsel İnançları ve Adetleri) bulunmaktadır. Halen Tanrı ve sevgiyle ilgili bir kitap üzerinde çalışmaktadır.

SALLIE McFAGUE Vanderbilt İlahiyat Okulu'nun eski dekanı ve Carpenter kürsüsünde profesördür. Çağdaş feminist dinbilim alanında sesini duyuran güçlü, tanınmış bir isimdir. Kitapları arasında *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Kinayeli Konuşma: Eğretileme ve İlahiyatla İlgili Bir İnceleme), *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Eğretilemeli İlahiyat: Dinsel Dilde Tanrı Modelleri), *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Tanrı Modelleri: Çevrebilimsel, Nükleer Çağda İlahiyat), *The Body of God: An Ecological Theology* (Tanrı'nın Bedeni: Çevrebilimsel Bir İlahiyat) ve *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature* (Süper, İlkel Hıristiyanlar: Doğayı Ne Kadar Sevmeliyiz) bulunmaktadır.

F. E. PETERS New York Üniversitesi Yakındoğu Dilleri bölümünde profesördür, ayrıca Tarih, İbranice ve Yahudi Araştırmaları bölümlerinde de ders vermektedir. Batı'nın tektanrıcılığıyla ilgili geniş kapsamlı çalışmasıyla kabul gören Peters, Yunan felsefesinden klasik Yahudiliğe, Hıristiyanlığa, İslam'a, çeşitli konularda on dört kitap kaleme almıştır. Kitapları arasında üç ciltlik *Judaism, Christianity and Islam: The Classic Texts and their Interpretations* (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam: Klasik Metinler ve Yorumları), *Jerusalem, The Hajj* (Kudüs, Hac) ve *Muhammad and the Origins of Islam* (Muhammet ve İslam'ın Kökenleri) bulunmaktadır.

PHILIP L. QUINN Notre Dame Üniversitesi John A. O'Brien kürsüsünde felsefe profesörü olmadan önce Brown Üniversitesi'nde ders verdi. Felsefenin çeşitli alanlarında yüzü aşkın makale ve inceleme yayınlayan Quinn, aynı zamanda *Divine Commands and Moral Requirements* (İlahi Emirler ve Ahlaki Koşullar) adlı kitabın yazarı, *A Companion to Philosophy of Religion* (Din Felsefesi Rehberi) adlı kitabın da editörlerinden biridir. Son dönemde çoğulculuğun ve dinler arası diyaloğun çözümlenmesiyle yakından ilgilenmeye başlamıştır.

NINIAN SMART Santa Barbara'daki California Üniversitesi'nin J.F. Rowny kürsüsünde Karşılaştırmalı Dinler alanında Emeritus Profesördür ve Lancaster Üniversitesi'nde İngiltere'deki ilk esaslı Din Araştırmaları bölümünün kurucu profesörlerindendir. Dinler tarihi, Hint felsefesi, din felsefesi, yöntembilim ve kuram, dinsel diyalog, eğitim, siyaset ve Hıristiyan düşüncesi gibi konuları ele aldığı, hem bilimsel çevrelere hem de halka hitap eden otuz iki kitap yayınlamıştır. Geniş kapsamlı kitapları arasında *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization* (İdeolojinin Ötesi: Din ve Ba-

tı Uygarlığının Geleceği), *Concept and Empathy* (Kavram ve Duygudaşlık), *Dimensions of the Sacred* (Kutsal'ın Boyutları) ve *The World's Religions* (Dünya Dinleri) bulunmaktadır.

HUSTON SMITH Sicilya Üniversitesi Thomas J. Watson kürsüsünde din profesörüdür, ayrıca felsefe alanında seçkin bir Emeritus Profesör'dür. Berkeley'deki California Üniversitesi'nde de konuk profesör olarak dersler vermiştir. İnsanların dünya dinleri konusunda eğitilmesine çok sayıda kitap, makale, film ve televizyon dizisiyle katkıda bulunmasıyla dünya ölçeğinde tanınır. *The World Religions* (Dünya Dinleri) başlıklı çalışması bu alanda kaleme alınmış standart metinlerden biridir. Ayrıca *Beyond the Post-Modern Mind* (Post-Modern Tanrı'nın Ötesi), *Forgotten Truth* (Unutulmuş Gerçek) ve *Essays on World Religion* (Dünya Dini Üzerine Denemeler) başlıklı çalışmaları yayınlamıştır.

KEITH WARD Tanınmış bir din felsefecisi ve ilahiyatçıdır. Ward, Oxford Üniversitesi'nde kürsü sahibi bir İlahiyat profesörü olarak bugünkü görevine atanmadan önce, Cambridge Üniversitesi Trinity Hall'un üyesi ve dekanı, Londra Üniversitesi'nde de Din Tarihi ve Felsefesi profesörüydü. Kendisi Christ Church Katedrali'yle ilgili özel görevler üstlenmiş bir rahiptir. Çok sayıda kitabı bulunan Ward, bu çalışmalarında ilahiyatla ilgili çok çeşitli meseleler üzerinde odaklanmıştır. Son dönemdeki çalışmaları arasında *Images of Eternity* (Sonsuzluğun İmgeleri); *God, Chance and Necessity* (Tanrı, Talih ve Yazgı); *In Defense of the Soul* (Ruhu Savunurken) ve karşılaştırmalı ilahiyat üzerine geniş kapsamlı çalışmaları Religion and Revelation (Din ve Vahiy); *Religion and Creation* (Din ve Kainat) ve *Religion and Human Nature* (Din ve İnsan Doğası) bulunmaktadır.

TEŞEKKÜRLER

Bu kitap din ve ahlak felsefesi konusunda çoğulcu ve evrensel bir değerlendirme sunmak üzere tasarlanmış bir dizinin ilk kitabıdır: Oneworld Press tarafından yayınlanacak Küresel Ahlak Felsefesi ve Din Dizisi. Editörler, Oneworld'den Novin Doostdar'a ve Juliet Mabey'ye bu projeyi şevkle destekledikleri için teşekkür borçlular. Elinizdeki kitap yalnızca, dinsel çoğulculuğun öncüleri olan ve bu kitabı kendilerine adadığımız John Hick ve Huston Smith'in değil, çalışmamıza ilham veren Masao Abe, Julius Lipner ve Keith Ward'un da çoğulcu görüşlerinden yararlanmıştır. Bizi bu kitabı hazırlamak üzere harekete geçiren dürtü, 1997'de Chapman Üniversitesi'nde Huntington and Griset Lectureship Fonları'yla gerçekleştirilen bir konferanstan kaynaklandı. Bu kitaba katkıda bulunanların çoğu dahil olmak üzere, oradaki söyleşiye katılan herkese, ayrıca **James Kellenberger**, Brian Smith, Cynthia Humes, Mark Juergensmeyer, Dale Wright, Zayn Kassam, Juan Campo, Katherine McCarthy, Jody Myer, James Fredericks, Glenn Yocum ve Nathan Tierney'ye de müteşekkiriz.

Kitapta aynı zamanda çok sayıda fotoğrafla da ulaştığımız, çatışan kültürleri değerlendirme amacımızda bize büyük ölçüde destek olan dostlarımız Yukihiro Aizawa ile Dr. Robert G. Albertson ve eşine de minnettarız. Ayrıca bazı öğ-

rencilerimize de teşekkür etmek isteriz: Pek çoğumuzu başlangıçta bir araya getiren konferansa katkılarından dolayı Joie Karnes'e, Jason Bricker'e, özellikle de Beverly Worden'e; kitap baskıya verilmeden önceki yardımlarından dolayı Katie DeFriese'e, Jessica Cioffi'ye, özellikle de Jessie Stevens'a; dizin üzerindeki çalışması ve daha pek çok katkısı nedeniyle de Shanna Murray'e teşekkür ederiz.

Son olarak, bu kitap, dünya dinleri arasında hem dinsel çoğulculuğun hem de ahlaki meselelerin evrensel bağlamda daha yaygın bir biçimde kavranmasını desteklemeye kendini adamış, Avrupa, Kanada, Hindistan ve Amerika Birleşik Devletleri'nden bilim adamlarının kurdukları yeni bir derneğin, Evrensel Ahlak ve Din Forumu'nun katılımcı çabalarından da pek çok bakımdan yararlanmıştır. Bazılarının elinizdeki kitapta denemelerinin bulunduğu Forum'daki dostlarımıza, sabırlı desteklerinden dolayı teşekkür etmek isteriz.

ÖNSÖZ

Aristoteles insanları 'mantıklı' hayvanlar olarak tanımladı. 'Dinsel' hayvanlar, dinsel dünya görüşüne sahip hayvanlar olarak tanımlanmamız daha iyi olabilir. Diğer hayvanlar ussallığı insanlarla paylaşabilir, ancak bir Aşkın Varlık'ta anlam aramazlar; kendilerine ve varoluşlarına fiziksel dünyanın geçici düşsel görüntüler geçidinin 'ötesindeki' bir şey sayesinde önem bahş etmek istemezler.

Bertrand Russell şunları söylediğinde, sonuçta Tanrıtanımazlığa varmasına karşın, bütün dinlerin ötesinde bulunan, benzersiz biçimde insani olan o dürtüden söz ediyor:

> **Ölümün görünümünde, dayanılmaz acıya tahammülde, silinip giden bir geçmişin geriye döndürülmezliğinde, bir kutsallık, çok güçlü bir huşu, bir enginlik, derinlik duygusu, varoluşun bitmez tükenmez esrarı vardır... Bu kavrayış anlarında, geçici arzunun bütün istekliliğini, önemsiz hedefler için bütün mücadele ve gayreti, yüzeysel açıdan bakıldığında gündelik sıradan hayatı oluşturan küçük sudan şeylere yönelik bütün özeni yitiririz... Düşmanca güçler arasındaki insanlığın bütün yalnızlığı, tek başına mücadele etmesi gereken, cesarete ait şeyle umutlarını ve korkularını hiç umursamayan bir evrenin bütün etkisine karşı buyruk verebilecek insan ruhunda yoğunlaşabilir... Ruhun dış dünyayla bu huşu uyandıran karşılaşmasından, feragat, bilgelik ve yardımseverlik doğar; onların doğuşuyla da yeni bir hayat başlar.[1]**

Bu, insan olmanın ilahlaşması ve meydan okumasıdır.

Dünya dinleri, çeşitli biçimlerde tek tek hayatlarımızı, toplumsal dünyamızı ve fiziksel varoluşumuzun kendisini aşan bir nihai değer kaynağına çeşitli biçimlerde işaret ederek, **Sokrates**'in "sorgulanmamış hayat yaşamaya değer değildir" (Apologia 38a) şeklindeki bilgece deyişinde özetlenen bu meydan okumaya karşılık verirler. Musa, İbraniler'in yarattığı altın buzağıyı görünce, halkının dikkatinin yeniden Yehova üzerinde toplanmasını sağlamak için On Emri içeren levhaları paramparça etti (Bkz. Fotoğraf 1). İsa yas tutarak ve "Tanrım onları bağışla, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar." diyerek ölümüne gitti, hizmeti ancak çarmıha gerilmesinden sonra zafer kazandı (Bkz. Fotoğraf 1). Hastalıkla, yaşlılıkla ve ölümle ilk kez karşılaşan **Siddharta Gautama** gençliğinin 'zevk sarayı'nı terk etti ve özgürlük arayışına başladı. Ya da Mutasavvıf şair **Rumi**'nin söylediği gibi:

> *Arzunun kadehini boşalt ki*
> *rezil olmayasın.*
> *Bir şeyleri dışarıda aramaktan vazgeç*
> *ve içine bakmaya koyul.*[2]

İnsan yüreğinde bu dünyanın ötesinde bir şey arama dürtüsü, bundan yaklaşık 4500 yıl önce büyük dünya dinlerinin, önce Hindistan'da Indus'un, insanların yerleştiği geniş ırmak ovalarında, sonra da Ganj nehrinde (Bkz. Fotoğraf 4), İbrani geleneğinin Akdeniz'de Asya'yla büyük ölçüde gelişmemiş Batı arasında uzanan eski çöllerde ortaya çıkmasından hemen önce, Hinduizm biçiminde kaynaşmaya başlamasıyla kendini gösterdi. Dünyadaki dindarlığın bu iki büyük kolunu ya günahtan kurtulma (daha çok Batı'ya özgü bir bakış açısı) ya da bilisizlikten ve bu dünyaya kölelikten kurtulma (daha çok Asya'ya özgü bir bakış açısı) umudu belirliyordu.

Karl Jaspers'in 'mihveri çağ' – İ. Ö. 800 ile 500 yılları arasında – dediği zaman süresince, Hindistan'da, felsefi anlam arayışı Hinduizm'in kendisinde meyve verdiğinde bile, Hinduizm'den Budizm ve Caynacılık doğduğunda, büyük peygamberler İsrail halkına hitap ettiğinde ve Taoculuk'la Konfüçyüsçülük Çin'de kurulduğunda, dünya dinlerinde bir kurtuluş/özgürlük arayışı olarak başka dikkat çekici gelişmeler de oldu. Beş yüzyıl geçti ve sonra I. yy.'da Akdeniz'in Batı kısmındaki dinsel potada, altı yüzyıl sonra, İslam'ın doğuşuyla Batı'nın büyük tektanrıcı dinlerinin bir kez daha tamamen değiştiği aynı yerde, Hıristiyanlık gelişti. Daha sonra da, VI. yy.'dan başlayarak, Tanrı'ya bağlılığın, *bhakti* geleneğinin gelişmesiyle ve Batı'da İslam geleneği XIX. yy.'da Baha'i* İnanı'nın gelişini görürken, XV. yy.'da Sihler'in ortaya çıkmasıyla, Hindistan bir kez daha büyük bir gelişmenin kaynağı oldu.

Bugün XXI. yy.'a girerken, dünya dinlerinin dört buçuk milyardan fazla taraftarı vardır. İnsanları kendine çeviren bir gelenek olan Hıristiyanlık, bugün yarısından fazlası Katolik, dörtte biri çeşitli Protestan mezheplerinde, geri kalanın yarısı da Ortodoks geleneklerinde bulunan, yaklaşık iki milyar Hıristiyana ulaşana kadar, bütün dünyada yayılmıştır. Aktif bir biçimde insanları kendine çeviren bir başka din olan İslam'ın, Müslüman nüfusun en yoğun olduğu Endonezya ile birlikte bir milyar taraftarı vardır. Budizm'in üç yüz elli milyon taraftarı varken, Hinduizm'in neredeyse bir milyar taraftarı vardır. Bugün dünyadaki önemli, daha küçük gelenekler arasında, günümüzde Konfüçyüsçü düşünceden etkilenmiş

* ***Bahâilik:*** Bütün dinleri birleştirdiğine inanılan din... Bu din, gerçekte İslam reformu niteliğinde meydana çıkan Bâbîlik'in ikiye bölünmesinden meydana gelmiş ve dünyaya yayılmıştır. Kurucusu Baha-Allah (Bahaullah, asıl adı: İranlı Hüseyin Ali Nuri) önceleri Bâbîliğin liderlerindendi, Bâbîliğin kurucusu Seyyit Muhammet Bâb'ın ölümünden sonra Bâbîliği Bahâiliğe dönüştürdü (Çev. n.)

belirsiz milyonlardan söz etmeyecek olursak, aşağı yukarı yirmi milyon Sih, on dört milyon Yahudi, altı milyon Bahâ'i ve belki de dört milyon Cayn vardır. Afrika'dan kaynaklananlar gibi, yerli gelenekler, geri kalanları oluşturur. Yaşayan dinlerin bu dikkate değer görkemli gösterisi, dünya sahnesindeki esas yerleriyle birlikte, hayatın anlamı meselesine değerli, farklı bakış açıları ve kaynaklar katar, çünkü yüzyılların yumuşattığı ve sofuların hayatlarının güçlendirdiği bilgeliği taşırlar.

Elinizdeki kitap XX. yy. kapanırken dinsel çoğulculuğun en önemli seslerinden birçoğunu bir araya getiriyor ve yazarlar denemelerinde dünyadaki dini geleneklerle ilgili geniş kapsamlı özetlerin ve felsefi bakış açılarının yanı sıra Hinduizm, Caynacılık, Konfüçyüsçülük, Budizm, Yahudilik, İslam, Hıristiyanlık ve hatta Haiti'ye ait Vodu'yla ilgili güvenilir açıklamalar sunuyorlar. Kitap **Keith Ward** ve **Ninian Smart**'ın, dinin özünü, dinler arasında diyalog ve karşılaştırma olasılıklarını keşfeden yazılarıyla başlıyor. Ward, **Joseph Runzo**'nun, **Huston Smith**'in ve **John Hick**'in daha sonraki bölümlerde yaptıkları gibi, hayatın anlamıyla ilgili olarak belirgin bir dini bakış açısını güçlü bir biçimde savunuyor, ancak yazarlardan her biri bu bakış açısını biraz farklı bir biçimde tanımlıyor. Daha sonra belli gelenekler içinde hayatın anlamıyla ilgili belirli özlü bildiriler, **Philip Quinn**'in kitabın bu kısmını başlatan denemesiyle birlikte sunuluyor. Quinn, özellikle Hıristiyanlık örneğine yönelmeden önce, ilkin herhangi bir bağlamda anlamlı bir hayatı oluşturan sınırlayıcı faktörleri açıkça sergiliyor. **F. E. Peters** ve Charlotte Fonrobert sonra bize İslam'ın ve Yahudiliğin ilkelerini izleyenler için hayatın anlamının canlı tasvirlerini sunuyorlar. **Julius Lipner**, Asya'ya dönerek, 'Hinduizm' başlığı altında toplanan dindarlığın pek çok türünü kuşatarak üzerini örten bir

görünüm yaratıyor. Sonra **Christopher Chapple,** Hindu yoga geleneklerini Caynacılık'la karşılaştırıyor ve Masao Abe bizi gerçekten ölümle ve Budist boşluğun doluluğuyla dolaysız bir karşılaşmayı yaşama özgürlüğüne kavuştuğumuz, radikal bir biçimde birbirine bağımlı bir dünyanın Budist deneyimine davet ediyor. **John Berthrong** bizi, Çin'de Budizm'le yan yana gelişen Konfüçyüsçülük'ün çok değişik dünyasına götürerek bu bölümü tamamlıyor.

Ondan sonra Joseph Runzo, **Nancy M. Martin, Anne C. Klein** ve **Karen McCarthy Brown** hayatın anlamına dini yaklaşımların altında yatan daha derinden temel bir ilişkiselliği keşfediyorlar. Runzo bize insan-Tanrısal varlık ilişkisini belirleyen o sevginin anlamıyla, doğasını keşfetmek için bir çerçeve sunarken, Martin her şeyi kuşatan bu sevgi türünün Hinduizm'deki sofuluk geleneklerinden derinlemesine bir örneğini veriyor. Klein dikkatin geliştirilmesiyle, Tibet geleneklerinde guruyu ya da Tanrıçayı hayalinde canlandırma alıştırmalarıyla Budistler'in ilişkisellik anlayışlarını keşfediyor. Brown da bizi kökleri Afrika'nın derinliklerine dayanan Haiti'ye ait Vodu'nun ruhlarıyla ve sağaltma gelenekleriyle tanıştırıyor.

Kitabın son bölümündeki denemelerinde Huston Smith, John Hick ve **Sallie McFague** dinsel bakış açısıyla ve dinsel çoğulculukla ilgili geniş kapsamlı meselelere yönelirlerken bize evrensel görüş açıları öneriyorlar. Hem Smith hem de Hick, hayata, insanın durumunu çözme gizilgücüyle ilgili kozmik iyimserlikle birleşen yüce bir değer biçmeye işaret ederek, dinsel bakış açılarının hayatın anlamı açısından bize neler önerebileceğine dair kapsamlı özlü bildiriler sunuyor. McFague, seçkinci iddiaları geride bırakarak, Hıristiyanlığın bir dünyaya, Tanrı'nın bedeni olarak dünyanın bir görüntüsüne iletisinin her şeyi kapsayan ve kozmik görüntüsünü sunarak, Hıristiyanlığın belirli örneğini ele alıyor.

Bu denemeler, hayatın anlamıyla ilgili bilgiyle donanmış kişisel bir yoruma varmak için, toplu olarak gerekli tarihsel yorumu, karşılaştırmalı çözümlemeyi, dünya dinlerinin ve önde gelen çağdaş düşünürlerin felsefi kavrayışlarını sunuyor. Belki de hayatın anlamı en iyi biçimde dünya dinlerinin birleşik birikimsel bilgeliğinde bulunur. Ya da belki de tek bir anlam yoktur da dünya dinleri arasında bulunacak hayatın anlamlarının çoğulluğu vardır. Ya da hayatın anlamının evrensel özü dünya dinleri arasında bakış açılarının azaltılamayan çokluğunun temelini oluşturur. Bu soruların yanıtlarını bulmak okura bırakılıyor. Okur kendisi için hangi yanıtlara varırsa varsın, bu denemeler dünyanın farklı dinlerinin hayatın anlamıyla ilgili meselelere getirdiği zengin kaynakları kullanmak açısından ilgi çekici bir örnek sunuyor.

NOTLAR

1. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*'dan 'A Free Man's Worship' (New York: Simon & Schuster, 1957), ss. 113-114.
2. Jelaluddin Rumi, *Love is a Stranger*, Çeviren: Kabir Helminski (Battleboro: Threshold Books, 1993), s. 74.

I. BÖLÜM

DİNİ BAKIŞ AÇISI

Bazı dünya dinleri Tanrı'ya inancı savunur; diğerleri savunmaz. Bazı dünya dinleri yaşam boyu tefekkürü buyurur; ötekiler inananlara dua etmelerini emreder. Bazı dünya dinleri ölümden sonra dirilişi ve öbür dünyada yaşamı gerçek olarak kabul eder; ötekiler ardından çok farklı bir öbür dünyanın geldiği bir ruh göçünü kabul eder; yine bazıları da öbür dünyayı değil, ruh göçünü kabul eder. Büyük dünya dinleri arasında sayısız ayrımlar vardır, ancak dünya dinlerinin ortak yönleri nelerdir ki, hepsi, yerinde bir deyişle, din olarak kabul edilirler? Bir şeye başlı başına 'din' dediğimiz zaman kastettiğimiz, kısmen, onun, hayatın anlamına ilişkin kendine özgü bir görüş sunmasıdır. Ancak hayatın anlamı meselesiyle ilgili, bütün dünyadaki türlü türlü dinsel geleneklerin, bir ölçüde, paylaştıkları, özdeş sayılabilecek bir 'dini bakış açısı' var mıdır? Bu giriş bölümünde Keith Ward ve Ninian Smart, dünyadaki dini geleneklerden farklı örnekler vererek, ardından da belli dini geleneklere ilişkin derinlemesine irdelemelerin temelini atarak, bu asli meselelerin iç yüzünü dikkatimize sunuyorlar.

'Din' sözcüğüyle kastettiğimiz şeyi tanımlamak hiç de kolay bir iş değildir. Keith Ward, esasen bilişsel bir yaklaşım benimseyerek, bütün dinlerin en temelde hayatın anlamına ilişkin soruya yanıtlar veren inanç dizgeleri olduğunu savunu-

yor. Hayatın özüne ve anlamına ilişkin inançların dinin diğer yönlerinin temelini oluşturduğunu ve belirli bir geleneği tanımlarken zaruri olduğunu ileri sürüyor. Ahlaksal ya da törensel türden, toplumsal ve bireysel dini eylemlere, dinsellikle özdeş tutulan kişisel deneyim ve anlatılara (dinlerin Ninian Smart tarafından saptanan ve irdelenen bütün kilit boyutları) anlam veren inançlardır. Dinler inançlara indirgenemez, ancak dini inançlar hayatın anlamıyla ilgili meseleler açısından özellikle önem taşır. Bu inanç dizgeleri, din öğretmenleri ve kutsal kitabın bir parçasını oluşturduğu kabul edilen yazılar, zaman içinde değişen koşullara ve bilgilere yaklaşmak için yeni yorumlara gereksinim duyuldukça gelişen bütün gelenek dahil, belli yetke kaynaklarından yararlanan toplumlarca sürdürülür.

Ninian Smart daha da ileri giderek, temelde Ward'ın inançların kilit olduğu ve dinin diğer boyutlarının temelini oluşturduğu yolundaki görüşüne katılmasına karşın, ilave boyutlar tasarlayarak din olgusu anlayışımızı genişletiyor. Dinin bilişsel olmayan boyutunu bilişsel olanla harmanlayarak dini liderlerin, Tanrıların ve Tanrıçaların öykülerine, ahlaki tutumlara, kişisel dini deneyimlere, törenlere, sanat ve mimari gibi somut ifadelere dikkatimizi çekiyor. Dinin bu yönlerinin – inançlarla birlikte – hayatın nihai değerine, amacına ve anlamına ilişkin dini anlayışımızı nasıl ifade ettiğini, sağlamlaştırdığını ve somutlaştırdığını açık seçik gösteriyor.

Smart'ın görüşüne göre, efsanevi ve öykülü boyutlar anlamlı hayat için örnekler, yörüngeler oluşturur ve inancı temelde öğretisel özlü bildirilerden farklı somutlaştırılmış bir biçimde ifade eder. Dinsel deneyimler, söz konusu deneyim ister aşkın bir Tanrı önündeki huşu, ister benliğin mistik bir biçimde birleşimi ya da göçüp gitmesi olsun, inancın zihinsel açıdan doğrulanmasına tanıklık ve yaşanmışlık/gerçeklik

katar. Dinlerin ahlaki boyutları genellikle etkileyici, insanda güçlü duygular uyandıran olağanüstü kişi örneklerinden ve bu dünyada başkalarına karşı daha soylu bir amaçla ve daha kuşatıcı bir gerçeklik anlayışıyla muamele etmenin temellerinden yararlanır. Ayinler, sırayla, dünyanın ve insan hayatının anlamla dolu ve amaçlı olarak yorumunu ifade etmeye, öğretmeye ve sağlamlaştırmaya pek çok yönden hizmet eder. Üstelik dini değerler ve anlam estetik boyutta ifadesini bulur ve inceliğe kavuşur: Müzik ve tapınak, türbe, katedral, cami ve diğer kutsal mekânların mimarisi gibi somut sanatlar. Smart, bilişsel olmayanın yanı sıra bilişsel, bütün bu boyutların din dediğimiz olguyu oluşturduğunu ve hayatın anlamı meselesinden söz ettiğini ileri sürüyor.

Ancak bu daha temel bir meseleyi gündeme getiriyor. Dinleri gerçekten karşılaştırabilir miyiz? Bir yandan, büyük dünya dinlerinin inanç dizgeleri, sanki iki insan farklı ve aynı ölçüde anlaşılmaz diller konuşuyorlarmış gibi, karşılaştırmayı olanaksız kılacak ölçüde birbirlerinden farklı mıdır? Yoksa, öte yandan, aslında dinlerin hepsi temelde aynı şeyi mi söylüyor? Ward her iki aşırı uçtan da uzaklaşarak ve dini inanç dizgeleri dünyayı, insan doğasını açıkça farklı biçimlerde gördüklerinden genel olarak karşılaştırılabileceklerini ancak çoğunlukla bağdaştırılamayacaklarını belirterek, bize bir orta yol sunuyor. Her birinde temeli oluşturan farklı dünya görüşlerinin yürürlükte olması nedeniyle, dinin diğer boyutları için de aynı şey geçerlidir. Bu görüşe dayanarak, farklı dinleri karşılaştırabilirsiniz; yapamayacağınız bir şey varsa, o da aynı anda iki farklı dine bağlanmaktır.

Bu, dini bir yol izlemenin anlamlı bir hayat sürmenin tek yolu olduğu anlamına mı geliyor? Hayır. Kuşkusuz dine dayanmayan anlam kaynakları bulunabilir. Ancak, hayatın anlamına ilişkin belirgin bir dini bakış açısının var olduğu sa-

vunulabilir. Ward'a göre, dinler "insan hayatının en yüksek olası değerini", "insan hayatının önemsizlikten en uzak amacını" ifade ederek ve hedef ister *moksa**, ister nirvana ister Tanrı'nın kanıtı olsun, bu en yüksek değer ve amaca erişmenin yolunu göstererek en yüksek anlamı sunma iddiasındadır. Dinler, evrensel ve nesnel bir gerçekliğe sahip olduğunu iddia ettikleri yüce bir değeri gerçek olarak kabul eder ve amaçla dolu bir doyuma giden yolculukla, insandaki gizil gücün mutlak doyumunu savunur.

Ward, daha sonra, insan hayatının dinlerce ifade edilen en yüksek değerlerinin nihai "bilgelik, merhamet ve sonsuz mutluluk" durumu düşüncesini paylaştığını ve buna giden yolun esas kısmında insanın kendi nefsinden uzaklaşarak başkalarıyla ilgilenmesi gerektiğini ileri sürüyor. Kuşkusuz, paylaşılan bu geniş çerçevede (başka bilim adamlarının kitapta belli geleneklerden canlı ayrıntılar sunarak ele alacakları) çeşitli inançlar ve birbirinden büyük ölçüde uzak âdetler vardır. Ancak dini bakış açısı insan aklının ve insan topluluklarının yapılarının ötesindeki bir gerçeklikte (bazı Budistler bu sözcüğü kullanmak istemezler) kök salmış ortak bir nihai değer ve amaç iddiasıyla belirlenmiştir. Evet, diyor Ward, insan din olmaksızın anlamlı bir hayat yaşayabilir, ama insan hayatının nihai anlamına ve amacına ilişkin bir dizi dini inanç doğruysa, o zaman, insan onları izlemezse, hayatın gerçek anlamını gerçekten de kaçıracaktır.

Son olarak, hem Ward hem de Smart anlamsızlık sorunundan söz ediyorlar. Ward sık sık "Hayat anlamsızdır" gibi ifadelerle, başımıza gelen ve etrafımızda olup biten olayların genel olarak herhangi bir örneğe uyuyor gibi görünmediğini ve insan hayatının esasen bir hedefi olmadığını kastettiğimi-

* Hint din ve felsefelerinde, vücut bulma (samsara) çevriminin sona erişini belirten Sanskritçe sözcük. Bütün din ve felsefe okullarınca insanın hayatı boyunca ulaşmaya çalışması gereken temel amaç olarak kabul edilir. (Çev. n.)

zi ileri sürüyor. Ward açısından, dünya dinleri tam olarak bu meseleleri ele alıyor. Smart, farklı bir yol izleyerek, dünya görüşlerimiz ve en yüce değerlerimiz bize artık mantıklı gelmediğinde anlamın değerini yitirmeye başladığını belirtiyor. Geleceğe yönelik umudumuzu ve sağgörümüzü yitiriyoruz; insan hayatının değerini, hayatın ve tarihin üstünü örten amacı kavrama yetimizi yitiriyoruz. Smart bu bölümü dünyaya ilişkin görüşlerimizi artan bilimsel bilgilerimiz ışığında yeniden incelememiz – "yeniden düşünmemiz ve aslında, evreni, yeniden hissetmemiz" için bir çağrıda bulunarak bitiriyor. Bizi dinlerimizi ve dünya görüşlerimizi, onlara yeniden mantığa uygunluk katarak ve hayatlarımıza nasıl anlam verdiklerini bir kez daha görerek, tamamen değiştirmeye davet ediyor.

1.

ANLAM MESELESİ VE DİN

Keith Ward

Dinler insan hayatının anlamıyla ilgili olarak birbirleriyle çekişen kuramları, farklı ölçülerde dizgeleştirmeyle ifade eden inanç dizgeleridir. Bu inanç dizgelerinin ortaya attığı bütün iddialar doğru olamaz, zira bunlardan herhangi birinin belirli bir zamanda ortaya attığı bütün iddiaların doğru olması olasılık dışı gelebilir. Bununla birlikte, kişi birçok dizgenin paylaştığı, düşünceyle dolu herhangi bir dini görüşte esas kabul edilebilecek ve insan hayatının anlamına ilişkin belirli bir dini bakış açısı sağlayan önemli inançların özünü keşfedebilir. Bu öz belli başlı bazı dini gelenekler tarafından temelde önemli olarak değerlendirildiği sürece, o zaman bu gelenekler arasında hayatın anlamına dair inancın bir noktada birleştiğinden söz edilmesi mümkün olabilir. Böyle birleşen bir görüş olasılığının ana hatlarını çizerken, Budizm'den, Hinduizm'in bir türünden (Vaişnava) ve Hıristiyanlık'tan söz edeceğim. Ancak çeşitli dizgelerde hayatın anlamının ayrıntılı çözümlenmesinde farklılıklar kalacaktır, bu yüzden de bir noktada birleşmenin yanı sıra uyuşmazlık öngörülebilen bir gelecekte dinin belirleyici özelliği olarak kalacaktır. Bu

uyuşmazlığın önemi ve ölçüsü konusunda birbirine ters düşen görüşler olacaktır.

Dinlerin inanç dizgeleri olduğu aşikâr gibi görünebilir. Ancak **Wilfred Cantwell Smith** dinleri inanç dizgeleri olarak görmenin temelde inan olgusunu yanlış sunmak olduğundan şikâyet etmiştir. 'Din' sözcüğünün ta kendisi, diye iddia ediyor Smith, o denli yetersiz ve yanıltıcıdır ki "ondan vazgeçilmelidir."[1] Bu önermedeki paradoks, insanların Smith'in ilgilendiği türden inanç ve âdetlerine ilişkin hiç kuşku olmamasıdır: Bunlar dini inanç ve âdetlerdir. Kesin tanımlarını yapmak ne kadar zor olursa olsun, çok sayıda belirsiz örnek bulunmasına karşın, 'dünya dini' derken neyin kastedildiğini genel olarak biliriz. Dünya dinlerinin esas örneklerinin hangileri olduğunu biliriz.

İnsanın kendi inançları ne kadar radikal ya da geleneksel olursa olsun, Dört Soylu Gerçeği kabul eden, Siddhartha Gautama'yı aydın bir insan olarak gören, ilham ve tavsiye almak için Pali* yasasını okuyan ve bencilce arzularını yatıştırmak üzere meditasyon uygulayan bir kişinin Budist olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. İnsanın katılabileceği Budist toplumlar vardır, kullanabileceği Budist simgeler vardır ve her şeyden önemlisi Budistler'e özgü hayatın ülküsünü temsil eden, keşişler toplumu, Sangha vardır. Bütün bu olgular, Budizm'in, içten ne denli çeşitli olursa olsun, ayrı bir din olduğu söylenerek, uygun bir biçimde ifade edilir.

Ancak, Cantwell Smith, doğru ya da yanlış bir inançlar dizgesi düşüncesini anıştırdığını söylediği 'din' sözcüğünden hoşlanmıyor. Onun yerine, iki parçalı 'inan' ve 'birikimsel gelenek' terimlerini öneriyor. Ancak, aklında ne tür bir birikimsel gelenek olduğunun sorulması gerekmez mi? Aklın-

* Ortaçağ Budizm'inin Sanskritçe'ye yakın din dili. (Çev. n.)

daki siyaset ya da sanat, dil ya da toplumsal ahlak kuralları değildir. Bu, kuşkusuz, dini bir gelenektir. Ancak şimdi, tam da vazgeçmek istediği kavramı kullanıyor gibi görünüyor, çünkü insan toplumsal, siyasi ya da kültürel bir geleneğe karşı bir dini geleneği nasıl belirleyebilir?

Bunu "birikimsel bir geleneğin öğelerinin her kuşağa aşkın bir inan zemini olarak hizmet ettiğini" söyleyerek yapıyor, bu da sırrını açığa vuruyor.[2] Birikimsel dini gelenekler, Smith'in önerdiği kavramsal düzeltmenin ikinci unsuru 'inan'ı ifade etmeyi ya da güçlendirmeyi hedefleyen, insani ölçüler gözetilerek bir araya getirilmiş simgeler, doktrinler ya da âdetler bütünüdür. İnanın içsel bir kişisel deneyim meselesi olduğu, hemen anlaşılacaktır. Smith, bir noktada "kişinin Tanrı'nın ihtişamıyla ve sevgisiyle karşı karşıya gelmesi"nden; bir başka noktada da "insanın kutsal olanı kişisel olarak algılamasından"[3] söz ediyor. Daha genel bir bakışla, onu insanın "aşkınlıkla ilişkisi" ilgilendiriyor ve "aşkın olanı" genellikle kişisel, yaşayan bir gerçeklik olarak tanımlıyor.[4] Bu tanımda ilk bakışta ortaya çıkan sorun Budizm'e çok iyi uymamasıdır. Budizm muhakkak ki girişilen din tanımlarının birçoğuna zıt bir örnek olarak kullanılabilir, ancak yine de genelde büyük bir dünya dini olarak kabul edilen bir dini öğretiye kolayca uygulanamayan bir inan tanımı yapmak tatmin edici değildir.

İnan, Cantwell Smith'in tanımladığı biçimde, aşkın olanla aramızdaki yaşayan ilişkidir, birikimsel gelenekler de inanın insanlar tarafından kavram haline getirilmiş, sürekli değişen halleridir. Apaçık ortada olan sorun, kişinin yaşayan bir ilişki kurabileceği aşkın bir varlığın mevcudiyetini düşünmesi, bu varlığın evrenle ve insanın varlığının koşullarıyla ilişkisi hakkında söyleyecek herhangi bir sözü olması halinde, o ki-

şinin, çok belirsiz, oturmamış ve iyi tanımlanmamış olsa da, belli bir inanç dizgesine çoktan bağlanmış olmasıdır. Wilfred Cantwell Smith'in inanç dizgesi doğrudan doğruya, dinle ilgili en önemli gerçeğin az çok kişilikçi bir bakışla tasarlanmış aşkın bir gerçeklikle ilişkinin zihinde uyandırılması olduğuna karar veren ve öğretileri bu içsel deneyimlerin kayıtlarını, onlarla ilgili derin düşünceleri korumak için geçici ve değiştirilebilen girişimler olarak niteleyen **Schleiermacher** ve **Otto**'nun liberal Hıristiyan geleneğinde yer alır.

Cantwell Smith 'inan' dediği şeyi 'birikimsel gelenek'ten, çeşitli kültürlerde yıllar boyunca birikmiş çeşitli inaçlar ve âdetler dizisinden ayırmak istiyor. Buna karşılık, insan, aşkın bir gerçekliğin varolduğu inancıyla, onunla derinden hissedilen bir ilişki geliştirme âdeti dahil, inançları ve âdetleri hayatından çıkarırsa, geriye hiçbir şey kalmaz. Kişisel deneyim din açısından gerçekten önemli olabilir, ancak insan kişisel deneyimini, bunun tam olarak ne tür bir deneyim olduğunu söyleyen inançlardan ayıramaz. Dini âdetler de Cantwell Smith'in açıklamasında ileri sürer göründüğü gibi 'inan'a o ölçüde kaza eseri bağlı değildir.

Âdetler, Ninian Smart'ın değerli din çözümlemesinin üç boyutunu oluşturan, törensel, ahlaki ve toplumsal davranışlardır ve bu davranışlar nihai olarak bir inançlar dizgesine dayanır. İnanç öğesi olmaksızın yapılan törenler yalnızca danstan oluşur. Bir törenin dini olması için, bu törenle, ruhani bir gerçekliğe katılma olsun, saflığı bozan şeyden arınma olsun, bir şeyin başarıldığına inanılması gerekir. Budizm örneğinde, mantraların* aynı tempoda tekrarlanması anlamlıdır, çünkü bu zihinsel durumları aydınlanmaya açık hale ge-

* Sanskritçe, düşünme aleti anlamına gelen, Hinduizm'de ve Budizm'de manevi bir güçle donanmış bir hece ya da bir sözü adlandıran sözcük; dinsel düşünce; Veda'nın manzum kısmı. (Çev. n)

tirmenin, *dukha*'dan* ya da geçiciliğin verdiği acıdan kurtarmanın bir yolu olarak görülür. Hinduizm'de ve Hıristiyanlık'ta, kurban törenleri ve Aşai Rabbani ayini esasen insan yaşamını uygun bir biçimde Tanrısal olanla bağdaştırma yollarıdır, bu da, kendisiyle kurban etmenin simgelediği bir ilişki kurmanın olanaklı ve elverişli olduğu, böyle kutsal bir gerçekliğin var olduğu inancını gerektirir.

Dini inancı olanların ahlaki ve toplumsal davranışları, Hıristiyanlık örneğinde, doğaüstü bir varlığın istencinde kök salarak ya da Budizm ve Hinduizm'de, erişilmez ancak bir anlamda insanüstü bir hedef olduğuna inanılan şeyle ilişki kurarak, bütünüyle laik, kişilerarası ahlaktan ayrılır.

Benzer biçimde, Ninian Smart'ın çözümlemesinin diğer öğeleri olan öyküler ve deneyimler belli inançlar olmaksızın var olamaz. Bir yaratılış efsanesi anlatırsam, en azından bunun insanın durumuna dair önemli bir kavrayış sunduğuna ve bazı gerçekleri kutsadığına inanmam gerekir. Tekvin Yaratılış efsanesi en azından insanların Tanrı tarafından yaratıldıklarını söylemese ve Tanrı'ya yaraşır özellikleri olmasa, bütünüyle kurmaca olsa, onu neden herhangi bir başka efsaneden daha önemli saymam gerektiğini anlamak olanaksız hale gelir. Benzer biçimde, **Buda**'nın ve **Krişna**'nın öyküleri de, pek çoğu destansı olsa da, nihai bilgelik durumunun, acıdan kurtulmanın ya da mutluluk veren bir sevginin nasıl olduğunun içyüzünü sunmak üzere anlatılırlar.

Deneyimlere gelince, yürek hoplatan 'mutlak bağımlılık' ya da 'aşkın olanın önündeki huşu' deneyimlerini yaşamışsam, en azından, kayıtsız şartsız bağımlı olduğum bir şeyin ya da karşısında yerinde bir hareketle huşu içinde durabileceğim daha büyük bir gerçekliğin var olduğuna inanmalı-

* Sanskritçe. Buda'ya göre, her varlığın gerçek doğası, hastalıktan, yaşlılıktan, geçici olana bağlanmaktan kaynaklanan acıyı tanımlayan terim. (Çev. n.)

yım. Nirvana'nın engin dinginliğini yaşıyorsam, çilecilik geleneğinin erişilebilir hedefi olan ikiliğin ötesinde bir durum olduğuna inanmalıyım. İnançtan arınmış bir deneyim yoktur.

Bu yüzden dindar olmak, yalnızca kuramsal inançlara sahip olma meselesi değilse de, mutlaka insanın durumunun, elverişli deneyimlerle temellendirilen ve elverişli duygularla eylemlere neden olan, en önemli bazı yönlerine ilişkin inançlara sahip olma meselesidir. Bir başka deyişle, insan yerinde bir düşünceyle bir dini, anıştırdığı ve çağrıştırdığı törenlerle, öykülerle, deneyimlerle ve âdetlerle birlikte, bir inançlar dizisi olarak görebilir. Farklı dinlere mantıklı bir biçimde farklı inanç dizgeleri gözüyle bakılabilir. Bunlar aynı genel konuyla ilgili inanç dizgeleri olduğundan, karşılaştırılabilirler, ama genellikle bağdaştırılamazlar. Çünkü gerçeklik konusuna gelince evren hakkında hiçbir zaman birbiriyle çatışmayan aynı sınırlara sahip genel gerçekleri kapsayan iki farklı inanç dizgesine sahip olmak zordur.

Bunu söylerken, din hakkında oldukça sık ifade edilen iki görüşü yadsıyorum – birincisi, farklı dinlerin, farklı "dil oyunları" olduklarından, kıyaslanamayacakları ve karşılaştırılamayacakları, ikincisi de, bütün dinlerin aslında bir anlamda aynı şeye inandıkları. Yeterince sabır gösterilip zaman ayrılırsa, hem karşılaştırılabilecekleri hem de çoğu kez, en azından bazı bakımlardan bağdaştırılabilecekleri aşikâr gibi görünür.

Cantwell Smith'in önerisinin doğru ve yararlı bulduğum yanı, her zamankinden biraz daha genel bir biçimde ifade ettiği, dini törenlere, ahlaki ve toplumsal kurallar düzenine, öykülere ve deneyimlere özgü inançların, insanın belli alışkanlıklarla uygun bir biçimde bağ kurabileceği, insanüstü bir ruhani gerçeklikle ya da durumlarla – onun 'aşkın' dediği

şeyle – ilgili inançlar olduğuna dair kavrayıştır. Böyle inançlar çok belli belirsiz bir biçimde tanımlanabilir. Cantwell Smith, Çin'de ayrı, resmi olarak tanımlanmış bir inanç dizgesi olmadığını vurguluyor. İnsanlar farklı zamanlarda Konfüçyüsçü, Taoist ve Budist törenlere başvurmuşlardır. Buna karşın, insanın uygun bir biçimde dengelenmiş yaşam tarzına ilişkin inançları ifade eden ve pek çok kişi böyle çatışmaları görmezden gelse de, **Konfüçyüs** yasasıyla ve bu yasada yer alan geleneksel toplum düzeniyle ilgili görüşlerle birçok noktada çatışan, Taoist yasayla ilgili bir metin vardır. İnsanların farklı zamanlarda farklı dini âdetlere başvurabilecek olmaları bu âdetlerin birbirleriyle yarışan inanç dizgelerinde kök salmadıkları anlamına gelmez. Yalnızca insanların dinde tutarlılıkla pek fazla ilgilenmedikleri ve insanların birçoğunun, siyasal ya da ırksal etkenlerle ayaklandırılmadıkları zamanlarda, ayrıntılı dini tartışmaları başkalarına bırakmaktan memnuniyet duydukları – Tanrı'ya şükürler olsun! – anlamına gelir. Dinleri pratik açıdan yararlı görme eğilimindedirler, bu yüzden de farklı doktrinlerin değişik zamanlarda faydalı ve işe yarar görünmesi onları şaşırtmaz. Ancak bu pratik işe yararlık bir dinin profesyonel savunucusu için onların dini inançlarının geçerli nedeni olarak nadiren kabul edilebilir bir şeydir. Profesyonel savunucular dinlerinin en belirleyici özelliği olan inançları tutarlı ve makul bir biçimde dizgeleştirmeye çalışma eğilimindedirler.

Cantwell Smith bunun konuya çok Batı'ya özgü, anlıkçı bir bakış açısıyla yaklaşmak olduğunu ve dinleri adlandırma eğiliminde olduğumuz şeyin salt inanç dizgelerinden çok daha karmaşık ve çeşitli olduğunu söyleyebilir. Bu savını destekleyecek en iyi örneklerden biri, birbiriyle çatışan pek çok inanç dizgesinden oluşan, 'Hinduizm' dediğimiz dinde

mevcuttur. Bir insanı Hindu yapan şeyin, Hindistan'da doğması olduğu söylenebilir – Hindistan'daki ulusçu siyasi partiler bunu söyler. Hem Yahudiliğin hem de Sihizm'in açıkça ortaya koyduğu gibi, etnik sınıflandırmayla din arasında kesinlikle çok güçlü bir bağ vardır. İnançlarla ilgili bilinçli bir kafa yorma olmadan önce, insan bir dinde doğabilir, bu yüzden din bir inançlar dizisinden ziyade, bir kültüre, bir yaşam biçimine benzemez mi?

'Hinduizm'in, Brahmo Samaj'dan Vaişnavizm'e kadar her şeyi kapsayacak biçimde kullanılması halinde, çok yanıltıcı bir sözcük olabileceği kabul edilmelidir. Bu, bütün Hindular'ın aynı inançları paylaştıklarını düşündürürse kesinlikle yanıltıcıdır. Bu bakımdan, bu daha çok İbrahim'e ait din geleneklerinden söz etmek gibidir. İnançlarının önemli başlangıcı İbrahim'e kadar geri giden, ancak pek çok meselede birbirinden farklı olan bir grup dinden söz ederler bunlar da. Sonuç olarak Hindu geleneklerinin inançlarının kaynağı, kutsal metinler olarak kabul etmeye rıza gösterdikleri, ancak pek çok biçimde yorumladıkları ve eklemeler yaptıkları Veda ve Upanişadlardır. Son derece genel bir düzeyde, Hinduizm'den İbrahim'e özgü inanlarınkinden farklı bir kaynağı olan bir gelenekler dizisi olarak söz edilebilir. Böyle yapmanın yararlı olup olmadığı, hesaba kattığınız genellik düzeyine, en azından üstü kapalı bir biçimde, karşı çıktığı inançlar dizisine ve gerçekleştirmekle ilgilendiğiniz toplumsal birliğin türüne bağlıdır.

BJP'ye (bugün Hindistan'da faal olan bir Hindu ulusçu parti) karşın, Hindu olmadan Hintli olmak mümkündür. Bunu, Vedaları kutsal metinler olarak reddederek, onlara bağlı toplumsal ayinleri (Brahmanlar'ın kurban etme ayinleri gibi) reddederek, en açık biçimde yapabilirsiniz. BJP "Hintli ol-

mak Hindu olmaktır" dediğinde, İslam'a ve Hıristiyanlığa yabancı etkiler olarak kısmen karşı çıkıyorlar ve Hindular'ın bir dizi ortak metni, toplumsal kökeni ve geleneği kabul etmek üzere yaptıkları anlaşmayı, oldukça genel bir düzeyde vurguluyorlar. Daha düşük bir genellik düzeyinde, Vaişnaviteler'le (kendilerini Vişnu'ya adayanlar) Şaiviteler'i (kendilerini Şiva'ya adayanlar), ortak bir düşmana karşı birleşmedikleri zaman, birbirlerine saldırırlarken görmek olağandışı değildir. Aslında belli Hint dinlerini, kökenlerinin genellikle yetke sahibi belli bir öğretmen olduğu keşfedilen, ayırt edici inançları açısından tanımlamak oldukça kolaydır. 'Hinduizm' yalnızca Cantwell Smith'in savı için iyi bir örnektir, çünkü birçok farklı dini kapsayan bir sözcüktür. Smith'in savı çöker, çünkü bu farklı dinler inançları bakımından kesin olarak ayırt edilebilirler.

Dinler esasen inançları bakımından tanımlanırsa, bu, insanı herhangi bir inanç değişiminin yeni bir din oluşturduğunu düşünmeye itebilir. Ancak bu, dinlerin kendilerini toplumsal gruplar olarak yapılandırdıklarını ve inançlarını, âdetlerini yetke sahibi bir kaynaktan aldıklarını gözden kaçırmamıza neden olur. **Whitehead**'in 'bir insanın yalnızken yaptığı' şeklindeki din tanımı topluluk ve yetke unsurlarını bütünüyle görmezden geliyor, bu yüzden de adamakıllı yetersizdir. Hintli olmak Hindu olmakla özdeş değildir belki, ama insan, ortak gelenekte kök salmış, ortak inançlar ve değerler silsilesine sahip bir toplum yaratma girişimine kuşkuyla baksa bile, bu girişimi anlayabilir.

Kişinin, toplumda tanımlandığı biçimiyle, insanın ülküsel hedefini izleyebileceği; temel değerlerini, inançlarını koruyan ve güçlendiren belli bir toplumun var olması gereği birçok dinin inanç yapısının bir parçasını oluşturur. İnsanların her yeni kuşakta bir şeyler öğrenmeleri gerektiğinden ve ge-

nellikle dini meseleler üzerinde derin derin düşünmek için zamanları ve istekleri olmadığından, dinin temel gerçeklerini, âdetlerini koruyacak ve öğretecek bir toplumun var olması önemlidir. Bu, temel inançların meşru kabul edilen bir kaynağının, bu inançların gerçeğini en iyi bilecek konumda olduğuna inanılan kişilerin öğretilerine dayanan bir dizi resmi metnin var olması gerektiği anlamına gelir. Ayrıca inançların yeni bilgilerin ve yeni toplumsal koşulların ışığında yorumlanması için toplumsal bir düzenek de var olmalıdır. Bu da, meşru kabul edilen aynı metinlerin, onların yorumlandığı ve yeni koşullara uygulandığı sürekli ve resmi bir gelenekle birlikte kullanılması halinde, 'aynı din'in var olmayı sürdürdüğünü akla getirir.

Bir grup yoğun bir biçimde belli inanç değişimleri arayışına girdiğinde mevcut gruptan kopar ya da yeni bir grubu defettiğinde, bu grubun yeni bir dini olur. İlk Hıristiyanların çoğu belki de bu yüzden Yahudi inanı içinde kalmak istediler. Ancak Mesih'in geldiği ve Yahudi yetkililer tarafından reddedildiği iddiasının, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, o yetkililer için kabul edilemez olduğu ortaya çıktı. Böylece Hıristiyanlık yeni bir din olarak doğdu. Protestan Dini Devrimi sırasında, kilisenin inanı yorumlama yetkesi reddedildi, üstelik her biri kendi yetke sahibi yorumcu sırasına sahip, bir grup yeni dinin doğduğu söylenebilir. Tüm Hıristiyanlıkçı bir zihniyete sahip olan Hıristiyanlar, bu dinler arasında meşru kabul edilen temel metinlerin özdeşliğini vurgulayarak, yorumlayıcı gelenekleri birleştirmenin yollarını ararlar. Tehlikede olan gerçek inançların tümünün birbirine uyup uymaması değil, inançları yeni koşullara göre yeniden formülleştirmek üzere kurulacak toplumsal düzenekle ilgili yeni bir anlaşmanın sağlanıp sağlanamamasıdır. Böyle bir düzenek inançlara ilişkin pek çok tartışmanın resmi olarak ka-

rara bağlanmadan ortada kalmasına yol açabilir. Dinler bölünebildikleri gibi, birleşebilirler de, ama yalnızca toplumun bağlı olduğu, resmi ve yorum yapan yetke sahiplerini özdeş saymayı kabul etmeleri halinde.

Bazı Baptist* kiliselerinin, inançlarının çatışma halinde olduğunu idrak ederek, diğer Baptist kiliseleriyle karşılıklı vaiz alıp vermedikleri zamanlarda olduğu gibi, içlerinde gerçek, ancak resmi olarak açıklanmamış bölünmelerin olduğu böyle dinler olabilir. Aynı kiliseler topluluğunda kalırlar, çünkü meşru kabul edilmiş aynı yetkeyi, yorumlayıcı yetkeye karşı aynı genel tutumu – benzer deyişle, kendilerini dua etmeye adayıp Kutsal Ruh'un rehberliğini arayan yerel cemaatin ortak görüşünü – paylaşırlar.

Bu, uygulamada kiliselerin ayrı ayrı, geçmişi ileri gelen çeşitli Baptistler'in öğretilerine dayanan, belli yorum geleneklerini izledikleri anlamına gelir. Ancak bu farklılıklar genellikle resmileştirilmez. Her bir Baptist kilisesi, bir anlamda farklı bir dindir, ama her biri, kendilerini başka gruplardan keskin bir biçimde ayıran (bu durumda, bebeklerin vaftiz edilmesinin reddedilmesi) temel inançları kabul eden gevşek ittifaklarla birbirlerine bağlıdırlar. Baptistler ve belki genel olarak bütün Hıristiyan Protestanlar daha çok, birbirlerine benzemeyen ve sürekli bölünen yorumlayıcı gelenekler arasında ittifaklar oluşturan, meşru kabul edilen ortak bir metni, bazı ana inançları ve âdetleri kabul ederek birbirlerine bağlanan Hindular gibidirler.

O halde, dini bir topluluk, insanın varlığını belli sınırlar içinde tutan başlıca güçlerle ve değerlerle ilgili, meşru olarak kabul edilmiş bir dizi inanç bakımından kendini tanımlayan,

* ***Baptizm*** (batizm, unabatizm): Anabatizm'in yeni bir biçimi olarak özellikle İngiltere ve Amerika'da yaygın bir Hıristiyan mezhebi. Ayırıcı niteliği, vaftizi ergenlik çağında ve bütün vücudu suya sokarak yapmasıdır. (Çev. n.)

bu güçlerle ve değerlerle uygun ilişkileri güçlendiren bir dizi âdetle birlikte, kökeni yetke sahibi bir kurucuya dayanan bir grup olarak görülebilir. Böyle gruplar için, insan hayatının ana ve en önemli amacı böyle bir ilişki kurmaktır. Hayatın en yüksek değeri bu ilişkinin yaşanmasında yatar. İnsan hayatının anlamı o hayattaki olayların, eylemlerin ve deneyimlerin, kişinin kendisi ya da başkaları için nihai hedefe varmasına yardım etme ya da sekte vurma biçiminde yatar.

Cantwell Smith'in kendi din yorumu, "aşkın olanın" en yüksek değere sahip olduğunu ve hayatın en soylu amacının onunla yaşayan bir ilişkiyi güçlendirmeye dayandığını kabul ettiğinden, bu örneğe uyuyor. Bu yüzden, Cantwell Smith'in itirazlarına karşın, *The Meaning and End of Religion* (Dinin Anlamı ve Hedefi) adlı kitabı hakkında aykırı düşecek şekilde olsa da, kolaylıkla, dinin, insan hayatının gerçek amacına ulaşmasıyla ilişkili olarak, yüce değere ait bir gerçekliği tanımlama iddiasındaki inanç dizgesi olarak tanımını sunduğu yorumu yapılabilir. Başka deyişle, bir din insanın varoluşunun anlamının bir yönünü ifade eden bir inanç dizgesidir.

Dinler hayatın gerçek sorunlarıyla; hayatı değerden ve erişilebilir amaçtan yoksun bırakıyor gibi görünen etkenlerle; acı, ölüm, çöküntü ve kaygı gibi etkenlerle yüz yüze gelmeyle ilgilidir. Hem toplumsal ve kişisel değerleri sağlamlaştırmakla hem de hayatın gerçekten değerli niteliklerini güçlendirmekle ilgilidir. Dinler insan hayatının herhangi bir amacı ya da hedefi olup olmadığıyla ilgilidir. Can alıcı din meseleleri şunlardır: Hayatımdaki sorunlarla en iyi biçimde nasıl başa çıkabilirim? Gerçekten değerli bir hayat nasıldır? Hayattan ne bekleyebilirim?

Dinler, işlevlerini eksiksiz bir biçimde yerine getirdikleri zaman, hayatla başa çıkmanın, daha uyumlu ve tatminli bir insan olmanın yolunu öğretmeye çalışır. İnsanı ona kendi de-

ğerini ve kalıcı memnuniyet verecek şeyi aramaya teşvik eder. Hayattan beklenenler konusunda olumlu düşünmeye teşvik eder. Böyle olumlu örnekleri daha etkili bir biçimde yerleştirmek için genellikle insanları üyeliğe toplu olarak kabul eder. Olumsuz, kendi kendini yok etmeye yönelik eğilimleri alt etmeyi ve güçlü, olumlu, yaratıcı davranışları hedefler. Yıkıcı dürtülerin üstesinden gelecek ve insanı daha çok bilgeliğe, zihinsel sakinliğe ve mutluluğa götürecek eğitim yöntemleri sunar.

Bu yüzden Budizm'de, benlik duygusunun ve sonlu avantajlara bağlanmanın üstesinden gelmek için meditasyondan yararlanılır. İnsanın mutluluk ve dinginliğe ulaşması ve açgözlülüğün, nefretin, aldanmanın alt edilmesi amaçlanır. Benzer biçimde, Vaişnava Hinduizmi'nde de, insanın aldatıcı, arzulayan bilincinin özü gibi, aklı da, içinde bulunan Yüce Benlik'in bilincine uyandırmak için bağlılıktan, meditasyondan ve törensel etkinliklerden yararlanılır. Hıristiyanlık'ta da, dua, dünyayı Tanrı'yla uzlaştırma çağrısıyla, ortak bir amaç için birlikte hareket eden ve sevgi dolu bir toplum yaratılmasına yardımcı olmayı amaçlayan, derin saygı, değerbilirlik, iç hesaplaşma ve merhamet içeren bir sevgi eğitimidir.

İnsanın hiçbir dini inancı olmasa da hayatının anlamı olabilir. İnsan, esasen yapmaya değer olan, tatmin edici ve eğlenceli şeyler keşfedip, onların peşine düşerse hayatta bir anlam bulur. Bunun için, kişinin kendi eğilimlerini ve güdülerini iyi bilmesi, insan hayatının sunabileceği türden değerleri kabul etmesi gerekir. Kişinin büyük ölçüde bilgeliğe ve duyarlığa sahip olması gerekir, ama dini inançlara ihtiyacı yoktur. Zihinsel potansiyelimizi eğlenceli, zaman ve çaba harcamaya değecek biçimde kullanmamızı sağlayacak projelerin peşine düşerek, makul bir biçimde erişebileceğimiz sınırlı olanaklarla mutlu olarak anlam bulabiliriz.

Philip Quinn insan hayatının bir anlamının olmasını "gerçek özgül değer" ve "değerin önemden yoksun olmayan amaçları" kavramları açısından çok açık bir biçimde çözümlüyor. Dinler her iki bakımdan da, hayatın anlamıyla ilgilidir. İnsan hayatının en yüksek olası değerinin ne olduğunu göstererek ve insan hayatının önemsizlikten en uzak amacının o değere dinin tanımlama iddiasında olduğu biçimde ulaşmak olduğunu göstererek, insan hayatına gerçek, bütünlüğü olan bir anlam katmayı hedeflerler.

Dini anlamı diğerlerinden ayıran, bir tür özgül değerin, belki de çok karmaşık bir değerin, nesnel olarak insanların ya da benzeri herhangi bir başka varlığın erişebileceği en yüksek ve doğru değer olduğunun iddia edilmesidir. Bunu söylerken durum nesnel olarak böyledir, insanların çoğu ya da hatta hemen hemen tümü onu bir değer olarak görmeyebilirler demek istiyorum. Yine de, onlar görseler de görmeseler de, o alabildiğine mühim bir değer olarak kalır. İnsanlar nirvananın ya da Tanrı'nın görüntüsünün değerini görmeyebilirler. Ama bunu yapmazlarsa, hata ederler. Aslında, insanların çoğunluğunun kendilerini en yüksek değerin gerçekte ne olduğunu görmekten alıkoyan yanılsama, bilisizlik ve ahlak bozukluğu yüzünden acı çektiklerinin söylenmesi, birçok dinin temel özelliğidir.

Bu değerin en yüksek olduğunu söylerken, daha büyük bir değere sahip bir başka olası durumun bulunmadığını ve herhangi bir çatışma halinde, bu değerin diğerlerinin hepsine üstün geleceğini kastediyorum. Budistler açısından, her insan deneyimi ve durumu acının ya da doyumsuzluğun izlerini taşır. Yalnız nirvana duru, saf ve dingindir, hüznün görüntüsünü taşımamaktadır. Doğru bir biçimde algılandığında, bu değer diğerlerinin hepsine ağır basar ve bu, her bilinçli varlık için geçerlidir. Vaişnavalar açısından, dünyevi varo-

luş insanı bütünüyle acıya karışmaya götürür, ama Krişna'nın sevgi dolu varlığının yaşanması, acının ötesinde bir âlemin erken yaşantısını ve vaadini sunar. Yüce değer, dünyanın değerlerine bağlılığın aşılmasıyla elde edilen, saf sonsuz mutluluğa aittir. Hıristiyanlar açısından, Tanrı deneyimi başka hiçbir deneyimle karşılaştırılamaz. **Anselinus**'un* klasik özlü bildirisinde, Tanrı'dan "daha büyük (daha büyük bir değere sahip) hiçbir şey tasavvur edilemez" ve bu gerçeklikle ilgili deneyimin kendisi yaratılmış varlıkların erişebilecekleri en yüksek değerdir.

Önemsiz olmayan amaca ait dini görüşü diğer görüşlerden ayıran şudur: İnsanın bütün olumlu amaçları, kendi içinde değişmeden ve bozulmadan var olan yüce değerle birleşme ya da ilişki kurma yüce hedefine erişme yönündeki nesnel amacın yanında önemsiz kalır. Yüce değerin ne olduğunu gösterdikten sonra, dinler beklendiği biçimde insan doğasına ilişkin bir görüş oluşturmaya girişirler; bu görüş kendisinin o yüce değerle bağlantılı olarak gerçekleştirilebileceğini savunur. İnsanlar böylece yaratılıştan erekbilimsel olarak görülürler. Bir amaçları vardır, bu amaç tam anlamıyla insanın varoluşuna aittir ve insan doğası için esas olan şeyin tamamen gelişmesine dayanır. Bu, Tanrı'nın insanları bir amaç için yarattığı Hıristiyanlık örneğinde, çok açıktır. Amaç insanlar tarafından icat edilmez; yaradanın aklında varolur. Bu amaç yaradan tarafından zihinlere yerleştirilmiş anlayış, yaratıcılık, cemaat gizilgüçlerinin hayata geçirilmesine dayanır. Yaradanla bilinçli, eşit ölçüde yaratıcı bir ortaklıkla tamamlanır ki bu da bütünlüğü içinde, yüce değere sahip bir varlıkla dinamik bir kişisel ilişkidir.

* ***Anselmus:*** 1033-1109 yılları arasında yaşamış olan ve Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik kanıtıyla tanınan Hıristiyan filozof. "İnanmak için anlamaya çalışıyorum." değil de "Anlamak için inanıyorum." tavrının başlatıcısı olan ve inanç-akıl ilişkisi söz konusu olduğunda akıl karşısında da otoriteye öncelik veren düşünür. (Çev. n.)

İnsan hayatının amacının, insan hayatının doğal sürecini sona erdiren bir son durum olması gerekmez. Amaç gereği gibi sürecin kendisinde olabilir. Süreç, Tanrı varolmasını tasarladığı için varolduğunda amacına erişir. İnsan hayatı bakımından, Tanrı insanların Tanrı'yla ve diğer bilinçli varlıklarla özgürce seçilmiş bilinçli sevgi dolu bir ortaklık içinde yaşamasını tasarlar. Böyle yaptıkları zaman, böyle bir ortaklığı sınırlayan ya da engelleyen her şey bertaraf edildiğinde, insan hayatının nesnel (ilahi bir biçimde tasarlanmış) amacına ulaşılır.

Belli bir sürecin varolması gerektiğine dair böyle bir ilahi amaç kavramı Budizm'de yoktur, çünkü yaradan düşüncesi genellikle reddedilir ya da en azından görmezden gelinir. Buna karşılık, yine de nesnel bir amaç ya da hedeften söz edilebilir ki bu da acı ve arzudan kurtulmak, nirvanaya erişmektir. Bu amacı nesnel kılan şeye gelince, evren öyle düzenlenmiştir ki arzu kaçınılmaz olarak acıya yol açar, arzunun alt edilmesi de acının kesilmesine yol açar. Aslında hayatta bir amaç yoktur. Benzer deyişle, insanların var olmaları için gerçek bir neden yoktur. Ancak, insan var olduysa, hayatın tek başına acıya son verebilecek nesnel bir hedefi vardır, o da nirvanaya erişmektir. Mahayana Budizmi'nin bazı yorumlarında, daha güçlü bir amaç duygusu geliştirilmiştir, bunda da insan bütün varlıklar için evrensel bir merhamet geliştirmeyi ve acıdan kurtulmaları için çalışmayı hedefler. Bütün evrenin her zerresi Dharmakaya ile, merhametli Buda-özünün pek çok özel, aydınlanmış insanda vücut bulabilen ve insanın paylaşmayı hedeflediği evrensel bedeniyle dolu olarak görüldüğünden, bu görüşlerde, genellikle Tanrıcılık'la yakın bir ilişki vardır. Bir yaradan olmasa da, acıya son vermekle ve bütün varlıkları sonsuz mutluluğa götürmekle ilgilendiğinden gerçekliğin temel doğasını örnekleyen, bilgeliğe

ve mutluluğa sahip merhametli varlıklardan oluşan bir topluluk vardır.

Budizm'de, amaçtan insan doğasını gerçekleştirmek olarak söz etmek garip gelebilir. Bununla beraber Budistler'in insan doğasına ilişkin açıklamalarına göre, temel bir gerçek benlik yoktur, insan doğasının gerçeği de aslında bireysel projelerden ve arzulardan kurtuluşla gerçekleştirilir. Budizm'de, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, amacın dini açıklaması, kavramsal olarak 'sahici' insan doğasının gerçekleştirilmesiyle, insan doğasının yapısına ilişkin eksik ve hatalı görüşlerden kurtuluşla bağlantılı insan etkinliğinin nesnel bir hedefi olduğudur.

Vaişnava, insanların pek çok kez doğdukları, arzu ve bağlılıkla tuzağa düşürüldükleri, başlangıçsız ve sonsuz bir evrenle ilgili aynı genel evrenbilimi Budizm'le paylaşır. Ancak Vaişnava'da yaradan Vişnu'ya ve Vişnu'nun sınırlı tezahürlerinin yeryüzüne inen şekillerine, özellikle, kendilerini adayanların vecde getiren bir sevgiyle bağlanabilecekleri Krişna'ya ilişkin açık bir doktrin vardır. Vişnu'nun sonu gelmeyen üzüntü silsilesiyle, bu evrenin varolmasını tasarlayıp tasarlamadığı tartışılır. Ama bir kez var olduğunda, Vişnu bütün varlıkların acıdan kurtulmalarını ve Tanrısal sevgiyi tatmalarını tasarlar. Burada nesnel amaç düşüncesi yine yüce bir Tanrısal varlığın arzularında kök salarak geçerli kılınır. Amaç yeniden doğmaktan kurtulmaktır, ancak bu olumsuz anlamda, bireysel hayatın sonu olarak yorumlanmaz. Daha ziyade, insanların sevgiyle tatmin edildikleri, daha gerçek bir yaşama biçimine giriş olarak yorumlanır. Bu dini görüşlerin üçünde de, insanın değersiz olmayan en önemli amacı insan doğasının ve en çok arzulanan doyumunun ya da gerçekleştirilmesinin açıklanmasıyla nesnel bir biçimde tanımlanır.

Hayatın anlamıyla ilgili dini bir görüş Philip Quinn'in

açıklamasına örnek ya da önem öğesini ekleyebilir. İnsan hayatının yalnızca yüce değerin gerçekliğiyle ilişki içinde bulunan gerçek bir hedefi yoktur. Buna ek olarak, insan hayatında meydana gelen olaylar anlamlıdır, üstelik bunların, her birine diğerleriyle benzersiz ilişkisi nedeniyle sahip olduğu bir önem kazandıran, anlaşılabilir bir örnekleri de vardır. İnsanlar hayatın anlamsız olduğundan şikâyet ettiklerinde, genellikle başlarına gelen olayların nasıl olup da herhangi bir genel örneğe uymadığını kastederler. İnsan hayatının anlamını keşfetmek çeşitli öğelerinin nasıl benzersiz, karmaşık ve uyumlu bir örneğe uyduğunu keşfetmektir.

Bazı Hıristiyanlar Tanrı'nın her olayı bir ceza, bir öz denetim ya da günahtan kurtulmak için bir fırsat olarak düzenlediğini söylerler. Daha ustalıkla yapılmış bir açıklama, bütün olaylara, Tanrı'nın ikna edici genel edimine kısmen isyan eden, kısmen de her şeyi Tanrı'nın emrettiği gibi yerine getirmek için bu edimle işbirliği yapan, seçimlerinde özgür çok sayıdaki aktif gücün karmaşık etkileşiminin neden olduğunu söyleyebilir. Bir hayatın anlamını tam olarak keşfetmek, iyi ve kötü eylemlerin nasıl ister istemez iç içe geçtiğini ve zaman içinde nasıl iyi ve kötü sonuçlar doğurduğunu anlamak, bu eylemlerin Tanrı tarafından, iyilik için yapılan bir eylemin hiçbir zaman boşuna olmayacağı ve kötülüğün eninde sonunda kendi yıkımını getireceği kurtarma amacını daha ileriye götürmek için nasıl kullanıldığını kavramaktır.

Hindular ve Budistler, kendilerine özgü bir tavırla, hayatta insanın başına gelenleri, geçmiş yaşamlarındaki eylemlerin, ödül ya da ceza olarak, belirlediğini söylerler. Hayatın örneğini, kutsal ceza ve ödül yasası karma oluşturur. Her şeyin belirli bir biçimde meydana gelmesinin belli bir nedeni vardır, bu neden de ahlaki güçlerin bencil ve arzu dolu edimleriyle ya da ahlaki veya manevi gelişimleriyle ilgilidir. Yeni-

den doğuş *avidya*'dan*, bilisizlikten kaynaklanır, hayatın olayları da insanlara yanılsamayı alt edip, sonsuz mutluluğa kavuşmayı öğretir.

İnsan doğasına ilişkin laik görüşler özgül olarak gerçekten değerli durumlardan ve onlara ulaşmanın etkili yollarından söz edebilirler. Bu durumlara ulaşmak için meditasyon gibi zihinsel yöntemleri önerebilirler ve insanları böyle yöntemlere teşvik eden uzman öğretmenler ve bunları yorumlayan uzmanların elinden çıkmış metinler olabilir. Aslında yoga ve meditasyonun genellikle Batı'da görülen laikleştirilmiş biçimleri tam olarak bunu yapıyor. Bunlardan din olarak söz etmiyoruz, çünkü doğaüstü bir varlığa ya da insan ötesi bir duruma yalvarıp yakarmayı, insan hayatının tek gerçek hedefi olduğu iddia edilen şeyle belli bir türde ilişkiyi kabul etmezler ve genellikle her hayatın, insanın doğru hedefine ulaşmasıyla bağlantılı olarak, bütün olayların meydana gelişine anlaşılabilir bir neden bulan bir örneği olduğunu iddia etmezler.

Laik görüşler açısından, hayatın bir tek gerçek hedefi yoktur, bizim için önem taşıyan insanüstü durumlar da yoktur. Tanrı'ya, Brahman'a ya da nirvanaya başvurmak da yoktur. Genellikle insan varlığının alternatif bir açıklaması vardır, en iyisi de belki kaosun düzene, düzenin amaca, amacın akla evriminin Yenidarwincilik'teki açıklamasıdır. İnsanın varoluşunun nesnel bir amacı yoktur. İnsan bazı durumların özgül olarak gerçekten değerli olduğunu düşünebilir, yine de bu konuda belli bir öznellik olacaktır. Farklı insanlar çok farklı değerlerin peşine düşmeyi seçebilirler. Yoga ve meditasyon büyük stres altındaki ya da edilgin tiplere hitap eder, oysa araba yarışı ve futbol daha aktif, dışadönük kişiliklere hitap

* ***Avidya:*** Budizmde, tüm yaşamın ve acıların tek nedeni olan bağlılık ve tutsaklığa, yani tutkulara, dürtülere ve doyumsuzluğa yol açan ve kurtuluşu engelleyen bilgisizlik durumu (Çev. n.)

eder. Meditasyonla ilgili yöntemler isteğe bağlı terapilere dönüşürler ve büyük ölçüde kişinin zevkine, psikolojisine bağlı meselelerdir.

Dinler kendilerine özgü bir biçimde, seçtikleri özgül değerlerin bütün insanlar için uygun olduğunu, herkesin er geç onları hedefleyeceğini ya da çok büyük acılarla yüz yüze geleceğini, bu değerlerin insanüstü bir gerçeklikte kök saldığını, bu gerçeklikle doğru bir ilişkinin, gerçekleştirilmeleri için esas olduğunu iddia ederler. Acıdan kurtulmanın ve nihai değerin gerçekleştirilmesinin yolunu, bütün insanlar için, yetkelerini hissettirerek öğretebileceklerini söylemeleri gerekirdi.

Dinler bundan daha azını hedefleyemezler mi? Bir kabile dini doğal dünyanın maneviyatı ve güçleriyle kabilenin doğru ilişkilerini kurmayı hedefleyebilir, ama bunun bütün insanlar için geçerli evrensel bir yol olduğu konusunda ısrar etmez. Yahudiler Tevrat'ı izlemeyi hedeflerler, ama Yahudi olmayanların bunu yapması için ısrar etmezler. Ya da çok liberal bir kişi, bütün dinlerin insanların tatmini için farklı yollar önerdiklerini iddia edebilir. Bu yüzden belki de dinlerin ileri sürdüğüm evrensel, hatta yayılmacı iddialarda bulunmaları gerekmez.

Bununla birlikte, kabile dinleri bir yere kadar gerçeğe ulaşmak istedikleri ölçüde, belli bir kabileyle belli bir biçimde ilişkide olan manevi güçlerin gerçekten var olduğu inancına bağlıdırlar. İkinci kez düşünecek olursak, insanın, insanlarla çeşitli biçimlerde ilişki kuran, pek çok ruh güçleri bulunduğuna dair evrensel bir iddiası olması için, böyle bir görüşün bütün insan topluluklarını kapsayacak biçimde genelleştirilmesi gerekir. Kabilenin fazlasıyla tuhaf olduğu düşünülmezse, ruhlarla kurulması gereken türden bir ilişki genelde insanların ruhlarla kurmaları gereken türden bir ilişki ola-

rak değerlendirilmelidir. Hiçbir kabile üyesi muhakkak öldüreceğini ve hırsızlık yapacağını söylemez, ancak böyle yapmak başka insanlar için kabul edilebilir bir şey olabilir. Başka kabilelerin ruhlarla en azından benzer ilişkileri olmalıdır.

Bu nedenle, bir kabilenin kabahatlerinden arınmak ve pişmanlıklarını ifade etmek için ayinleri varsa, başka kabilelerin, belirli bir öğretmenler topluluğu tarafından açıklanan, aynı ayinleri uygulamalarını istemeyebilir. Ama, eğer mantıklıysalar, diğer kabilelerin aynı türden şeyleri sağlayan, pişmanlığın ifade edildiği ve bağışlanma dilenen aynı ayinleri uygulamalarını beklerler. Göreneklerde bir çeşitlilik, ancak ruhlarla kurulan temel ilişkide bir benzerlik olabilir. Ruhlarla şükran, saygı ve pişmanlık nedeniyle ilişki kurmak için yapılan ayinlerden yoksun bir kabile önemli bir şeyler kaçıracaktır.

Kabile dinleri insanın varoluşunun doğru hedefinden söz eder, ama bu hedefin önemini, belli bir grup ruhla ilişki içinde bulunan, kendi kabilelerinin amacıyla sınırlı tutarlar. Diğer kabilelerin ve ulusların, ruhlar tarafından belirlenen, benzer hedefleri olması gerekir. Bir tek insan ırkı bulunduğundan, bütün bu hedefler bir biçimde birbirine uymalıdır. Bu, her biri daha büyük bir amaca ve hedefe – belki de insanları bütün varlıkların her şeyi kapsayan ilahi bir gerçeklikte birleşmesinin bilincine götürme hedefine – hizmet eden Tanrıların ya da ruhların kocaman mabedinin kabul edilmesiyle yapılabilir. Bu, bazı ana Hint geleneklerinin izlediği yoldur. Ya da kabile Tanrısının aslında tek gerçek Tanrı olduğu ve bütün diğer tapınma biçimlerinin en sonunda onda birleşeceği konusunda ısrar ederek yapılabilir. Bu, İbrani peygamberlerin izlediği yoldur.

Bu yüzden Yahudiler, Yahudi olmayanların Tevrat'a ri-

ayet etmelerini beklemezler. Diğerlerinden farklı bir yasaya sahip olmaktan gurur duyarlar. Bununla birlikte Yahudiler, bir kez daha düşündüklerinde, bütün insanların uygun bir biçimde, başka deyişle Yahudiler'in tarzına uygun bir biçimde tek gerçek Tanrı'ya tapınmaları gerektiğini düşünmelidirler. Bu, yine aynı temel ilişkiler ve tutumlar dizisini kültürel açıdan farklı biçimlerde ifade etme meselesidir. Yahudiler pek çok ruha tapan dinlerin aslında bazı bakımlardan kusurlu olduğunu, çünkü yalnızca bir tane yaradan Tanrı olduğunu düşünürler. Yahudi olmayanların Sebt gününe riayet etmeleri gerekmez: Bu yalnız bazı insanlara özel bir kuraldır. Ama bu kural tek bir yaradan Tanrı tarafından konmuştur ve bütün insanların bu tektanrıya tapınmaları gerekir. Bu yüzden yüce değerin doğasına ve insanın temel hedefine ilişkin evrensel iddialar, düşüncelerle dolu dinden ayrılamaz.

Düşüncelerle dolu olarak dizgeleştirilmiş büyük dinlerde, sanki yüce değer ve nihai hedef konusundaki genel bir anlaşmanın özü vardır. Yüce değer, bir gerçeklik ya da bilgelik, merhamet ve sonsuz mutluluk halidir. Tanrıcıların hepsi Tanrı'nın böyle bir gerçeklik olduğunu kabul ederler. Budistler'in çoğu nirvananın böyle bir durum olduğunu kabul ederler. Bu yüzden, Tanrı kişisel bir yaradan, nirvana da ikici olmayan bir varlık durumu iken, nihai olarak arzu edilen varlık ya da durumun en önemli bazı özellikleriyle ilgili yüksek düzeyde anlaşmalar vardır. Bir Tanrıcı – onaylanmış ilahiyatın büyük bölümünün yaptığı gibi – Tanrı'nın esas doğasının kavranabilir olmadığını ve herhangi bir ölümlü varlıktan radikal bir biçimde farklı olduğunu kabul ederse ve bir Budist – birçok Budist'in yaptığı gibi – nirvananın sözcüklerle tanımlanamayacağını kabul ederse, o zaman insanların ortak bir bilgelik, merhamet ve sonsuz mutluluk hedefi olduğunu söylemek mantıklı olabilir.

Bu hedefe giden her yol bencilliği alt etmeyi ve özgecil davranışlarda bulunmayı, başkalarının refahı için kaygı duymayı teşvik etme eğiliminde olmalıdır. Bu ölçüte göre çok sayıda dini inanç ve âdet suçludur. Dua etmeyi istediğini elde etme aracı olarak görerek, insanı bencilliğe teşvik eden ya da başkalarını Tanrı'nın düşmanı olarak görerek, onları nefrete teşvik eden, yahut bütünüyle törensel edimleri ya da Tanrı'nın adını yalnızca kurtuluş aracı olarak anmayı tavsiye eden, yahut da barbarca ya da dünya nimetlerinden tamamen arınmış âdetleri ödüllendirilmek için bir araç olarak görüp insanları bunlara teşvik eden yöntemler hem İsa hem de Gautama* tarafından kınanmıştır. Bununla birlikte, pek çok dini inanç ve âdet, aynı biçimde insanın hedefinin gerçekleşmesine yardımcı olur.

Başka her şey kültürel koşullara göre belirlenirken, bu nedenle de göreceli olarak önemsizken, insan, ne yazık ki, bütün dini tartışmaları tartışılmayan mutlak gerçeklerin çok genel bir düzeyde bulunduğunu iddia ederek çözemez. Şu da unutulmamalıdır ki, pek çok insan bu çok genel inançları bile fazlasıyla tartışmaktadır. İnsan hangi temele dayanarak bilgeliğin, merhametin ve sonsuz mutluluğun bir gerçekliği olduğunu söyleyebilir? Ya da insan neden, peşine düşmenin büyük kişisel fedâkarlıklar gerektirebileceği, tek bir doğru hedefi olduğuna inanmalıdır?

Bu soruları yanıtlama girişimleri insanı kaçınılmaz olarak, üst düzey inançları haklı çıkarabilecek ya da açıklayabilecek alt düzeydeki inançları düşünmeye yöneltir. Yüce, merhametli tek bir varlığın olduğunu söylemenin bir temeli olmalıdır. Böyle bir temelin önemli bir parçası, böyle bir merhametin, bilgeliğin ya da sonsuz mutluluğun yaşanmış olduğu tarihte, doğru ve akla yakın görünen vakaların olması ge-

* Buda'nın soyadı. (Çev. n.)

reğidir. Başka deyişle, güvenilir bir biçimde yüce varlığın bilgeliğini, merhametini ve sonsuz mutluluğunu bildiğini iddia eden bazı kişilerin olması gerekir.

Benzer biçimde, insanın – kuşkusuz, tam olarak yüce varlığa dair böyle bir bilgiye erişmek olabilecek – doğru hedefini bildiğini iddia eden kişiler bulunmalıdır. Başka deyişle, dinin iddialarının ölçülüp biçilmesi, insanı – kendi içlerinde nefislerini alt ettikleri, yüce mutluluğa eriştikleri ve sınırsız bir merhamet geliştirdikleri söylenen – dini yetkililerin daha dikkate değer iddialarını ölçüp biçmeye götürür. Dini inanın yolu, pek çoğumuz için, nefissiz, her şeyden elini eteğini çekmiş, merhametli, sonsuz mutluluğu bulmuş, Tanrısal sevgiyi ve varlığı başkalarına ileten Yüce Benlik'i tanıyan birini izleyen, müritlik yoludur. Böyle biri var mıdır? Varsa eğer, bunu ancak o kişiyi, makul bir süreden beri, iyi tanıyanların tanıklığı sayesinde bilebiliriz. Dinler tarihinde, nefissiz, merhametli, mutlu öğretmenlerin varlığına dair çok sayıda tanıklık vardır. Bunlar sorgulanmaksızın kabul edilemezler, ama hemen de reddedilmemeleri gerekir.

Yetke sahibi olduğu ileri sürülen kişinin hayatı ve kişiliğiyle ilgili iddiaları ölçüp biçmemiz gerekir. Aynı zamanda o kişinin öğretilerinin gerçeğiyle ilgili bağımsız olarak kesinleşenleri de ölçüp biçmeliyiz, çünkü dini liderlerin öğrettiklerine nitelik kazandıran, doğal olarak kültürleri içinde kullanabildikleri kavramsal yöntemdir. Dinler yetke sahiplerinin deneyimlerinin yanı sıra genel bir yorumsal bağlama dayanan inanç dizgeleridir. Bir dinin öğreticisinin kişisel deneyimleri ve hayatının niteliği, yüce bir hedefin var olduğu, bu hedefin, merhametin ve sonsuz mutluluğun doğasına sahip olduğu, onların öğrettiği biçimde bu hedefe ulaşılabileceği iddiasını haklı çıkarabilir. Ancak yetki sahipleri evrenin yaşı, toplumsal ahlak felsefesinin kuralları ya da yeryüzünün ge-

leceği gibi konularda yanılabilirler. Her şeye karşın, özgürleşmeye ya da kurtuluşa yardımcı olan konularda güvenilir oldukları sürece, bütün inançlarında hatasız olmaları gerekmez. Hem aslında bütün dini öğretmenleri yüce değerle ve son hedefle ilgili olarak ortaya attıkları büyük iddialarda bile hatasız olarak kabul etmek gerçekten de mümkün değildir.

Kişinin çok mantıklı bir biçimde hem Siddhartha Gautama'yı hem de İsa'yı nefissiz, bilge ve özgür dini öğretmenler olarak kabul ettiğini varsayın. Onları bencilliği alt etme, yüce bilgeliğe, merhamete ve sonsuz mutluluğa sahip bir durumun ya da varlığın bilincine varma yolunda güvenilir rehberler olarak izleyebilir. Ancak İsa örneğinde, Tanrı'nın Krallığı hakkında, Tanrı'nın tarihsel amacı hakkında ve Tanrı'nın sevgisi hakkında yanılsaydı, önemli ölçüde yanlışa düşecekti. Siddhartha örneğinde, gerçek nefsin var olmaması konusunda, aydınlanma olasılığı konusunda, yeniden doğuş konusunda yanılsaydı, önemli ölçüde yanlışa düşecekti. Siddhartha bütün dünyayı acıya batmış olarak görüyordu ve bağlanmamayı öğrenerek bu acının bütünüyle sona erdirilebileceğini düşünüyordu. Yeniden doğuşa ve yeniden doğuştan nihai kurtuluş olasılığına inanıyordu. Sonuç olarak, Budistler'in âdeti yeniden doğuşa ve karmaya belli bir türden inançla anlaşılabilir kılınır. Yeniden doğuş ya vardır ya yoktur. Karma yasası ya vardır ya yoktur. İkiliğin ve bağlılığın ötesinde bir varoluş ya vardır ya yoktur. Dinler tarafından ortaya atılan, yüce değerle ve insan hayatının nihai hedefiyle ilgili olarak verdikleri tanımları ve o hedefe erişmenin uygun yolunu etkileyen, açıkça, az çok gerçeğe dayanan pek çok iddia vardır. Dinlerin hayata yüklediği türden anlamların ortak bir yapısı vardır, ama her din o yapıyı kendine özgü bir biçimde, farklı yorumlar. Farklı yorumlarda bulunma özgürlüğü özeleştiriye, insanın ufkunu genişletme çabasına,

kendi kültürüyle sınırlanmış ve çok yanlı görüşlerini tanımasına yardımcı olduğundan, görüşlerdeki bu çoğulculuk gerçek bir erdem olarak kabul edilebilir. Mantıklı düşünecek olursak, insanı başka herkesin yorumunu kendisininki kadar doğru kabul etmeye götüremez.

Hayatın anlamına ilişkin tartışmalar kaçınılmazdır. Yüce özgül değere sahip bir durumun ya da varlığın var olduğuna, insanın her şeyden daha önemli bir amacının bulunduğuna ve insan deneyiminde nesnel, ahlaki açıdan emredilen bir örnek bulunduğuna dair herhangi bir iddia için gerekli olsa da, dinin hayata anlam yüklemesi gerekli değildir. Bu yüzden kişi hakikaten nesnel değerlerinin, insan etkinliğinin gerçekten büyük bir özgül değere sahip ereklerinin olup olmadığını, insanların böyle düşünüp düşünmediklerini merak etmeye başladığında, hayata dini bir açıdan bakmak çekici gelmeye başlayabilir. Bu erekler, örneğin, gerçekleştirilmeleri halinde sahici insanlığın bulunacağı, ahlaki açıdan bağlayıcı erekler olabilir. Sami gelenekler kendilerine özgü bir biçimde, açıkça seçenek değil, şart olan, ahlaki adalet ve insaf yükümlülüklerinin bu yönünü vurgular. Ya da bunlar yalnızca insanın bencil benliği tarafından ne ölçüde yanıltıldığını idrak etmesi halinde doğru bir biçimde algılanabilen değerler olabilir. Hint gelenekleri nefretin, açgözlülüğün ve aldanmanın, benliğin ve gerçek doğasının ne ölçüde yanlış bir görünümünü sunabileceğini vurgular.

Yine, bu değerlerin gerçek nesnelliğinin, erişebilirliklerini anıştırmadığından kuşku duyulabilir. Adaletli ve insaflı bir toplum yaratmak zorunluysa ya da insanın varoluşuna doğru bir açıdan bakmak kişiyi bencil benliğinin esaretinden kurtulmak istemeye yöneltiyorsa, böyle bir toplum ya da böyle bir özgürleşme mümkün olmak zorunda değil midir? Yanıt kuşkusuz 'Hayır'dır. Hayatın ahlaki erekleri erişilmez

olabilir, çünkü evren insanların ahlaki kaygılarıyla ilgilenmez. Ancak böyle bir algı, hayatın en değerli amaçlarının, en azından insanların çoğu için, gerçekleşmeyebilecek olması bakımından, insanı hayatı anlamsız bulmaya götürebilir.

Ya da insanın başına gelenler, başardıkları ya da başaramadıkları eninde sonunda herhangi bir önem taşıyorsa, deneyimlerinin herhangi bir örneği olup olmadığını merak edebilir. İnsanların hayatları bazen şekilden ya da tutarlılıktan yoksun gibi görünür. Ancak başka zamanlarda da kişi insan hayatından kazara olmuş gibi görünen bir şeyi öğrenme, gelişme ve yaşama açısından söz edebileceğini hisseder. İnsan deneyimindeki böyle bir örneğin ufak işareti, genellikle gizli olabilse de, insanı hayatının anlamını, yalnızca bulmakla kalmayıp, keşfetmekte olduğu duygusuna götürür.

Bu üç nokta, değerin nesnelliği, erişebilirliği ve değer arayan hayat örneği meseleleri, genellikle dini bir görüşün gerekli olduğunun varsayılmasına yol açar. Büyük dünya dinlerinin dini anlam arayışının bu üç öğesini yansıtan ortak ya da benzer bir yapıları vardır. Dünyevi-ötesi bir durumu ya da yüce değere sahip bir varlığı varsayarlar. İnsanın o değerle belli bir bilinçli ilişkide yatan bir hedef ya da amacını varsayarlar. İnsanın hacının (ya da hovardanın) yolu açısından, başkalarıyla topluluk içindeyken ve hedefe kesin bir biçimde erişmiş ya da onu ortaya çıkarmış yetke sahibi bir öğretmenin ya da öğretmenlerin yolunu izleyerek hayat hikâyesini ayrıntılı bir biçimde planlamasını sağlayan hedefe giden yolu varsayarlar.

Buna karşın, bu genel yapı içinde, yapının sağladığı neredeyse bütün olası alternatif konumları tamamlıyor gibi görünen, birbirinden farklı çok sayıda inanç vardır. Yüce değer durgun sonsuz mutluluğun ikici olmayan durumundan dünya için kederlenen, dünyayla birlikte sevinen ve onunla

etkileşim içinde bulunan faal bir kula kadar kesintisiz bir bütün boyunca pek çok biçimde yorumlanabilir. Theravada* Budizm nirvanayı arzunun ötesinde, saydam ve dingin bir durum olarak tanımlar, ancak eylem ve arzular dünyasıyla herhangi bir rasgele ya da aktif ilişki içinde tanımlamaz. Vaişnava Hinduizm onu, insanın her zaman bir parçası olduğu ve sevgi dolu bir bağlılık ve meditasyonla bilincine vardığı, Krişna'nın kişiliğinde ortaya çıkan Yüce Benlik, yetkin zekâ ve sonsuz mutluluk olarak görür. Hıristiyanlık, çoğunlukla evrensiz bir bütün olarak düşünülen, ancak müritlerini evrenin esas doğasının mutluluk veren görüntüsü sayesinde azami tatmin eden, kişisel ve kendi kendine var olan Tanrı'nın varlığını doğrular.

Gerçek Olan'a ilişkin bu yorumlar uyarınca, nihai hedef insanın sonlu kişiliğini oluşturan bütün parçaların yok olup gittiği (Therevada Budizm'de), ikici olmayanla tam bir birleşmeden, kişisel bir Tanrı ile sevgi dolu bir ilişki içinde süregelen ayrı bir kişiliğe (Hıristiyanlık'ta) ya da bedenden kurtulup Yüce Evrensel Benlik'in bir parçası olmuş ruha (Vaişnava Hinduizmi'nde) kadar çeşitli biçimlerde tasavvur ediliyor. Buradaki ortak nokta insanın son amacının sonsuz mutlulukla, bilgelikle ve merhametle tanışarak bilgiye boyun eğmek olmasıdır. Ortak nokta bunun birleştiren mi, yoksa ilişkilerle mi ilgili olduğu konusundadır.

Hedefe ulaşma yöntemleri, Budizm'in bazı biçimlerindeki, katı feragat etme biçimlerinden, Vaişnava Hinduizmi'ndeki, ibadet çerçevesinde şarkı söyleyip, dans etmeye ve Hıristiyanlığın bazı biçimlerinde, Ruh'un sahipliğine kadar uzayıp gider. Pek çok hayata uzandıkları ya da tek bir insanın hayatıyla sınırlandıkları görülebilir. Her yol bencilliğin

* *Therevada:* İ. Ö. III. yy.'da bir konsil tarafından saptanan Buda öğretisi... Sanskritçe 'eskilerin görüşü' demektir. (Çev. n.)

alt edilmesini, sonlu benliğin nesnel bir yüce varlıkla ilişki içinde aşkınlığa ulaşmasını ve saygı duyulan bir öğretmenin açıklamış olduğu bir müritlik biçimine itaat edilmesini gerektirir.

Bu nedenle hayatın anlamına dini bir açıdan bakmaktan söz etmek ve belli bir dinin böyle bir görüşle ilgili bir dizi yorum sunduğunu düşünmek mümkündür. Bu yorumların çoğu ayrıntılı olarak bağdaştırılamaz, hiçbiri de tam ve değiştirilmesi mümkün olmayan bir gerçek içermiyor olabilir. Ayrıca herhangi bir gelenekte, bütün bu farklı düşüncelerin bir ölçüde, göreceli olarak önemli farklı konumlarda bulunabileceği de gerçektir. Bu yüzden diğer dizgeleri öğrenmek, insanın yorum olasılıklarına ilişkin görüşlerini bunlardan birine açık tutması ve insanın kendi inançlar dizisinin hangi üyelerinin yeniden incelemeye gereksinim duyabileceğini öğrenmek önemlidir. Ancak belli bir dinin esas inançları tutarlı ve akla yakın görünüyorsa, meşru kabul edilen yetke için hak iddia etmesi haklı görünüyorsa ve kültürle ilgili inançları çok açık seçik görülebilecek biçimde, aşırı zorlanmaksızın, yeni bilgilere uygun olarak yeniden gözden geçirilip düzeltilebiliyorsa (örneğin doğa bilimlerinde), o zaman dinin hayatın anlamına ilişkin mantıklı bir biçimde kabul edilebilecek bir açıklama sunduğu söylenebilir. Benim yargım birçoğunun bunu yaptığı, ancak hepsinin yapmadığı yönündedir.

İnsan hayatı nesnel bir amaç, değer ya da örnek olmaksızın anlam kazanabilir. Ahlaki açıdan örneksiz bir dünyada kendi değerlerimizi ve amaçlarımızı oluşturabiliriz. Dine bütünüyle pragmatik bir açıdan bakmanın ironisi, dinleri oluşturduğumuz değerlere ve amaçlara erişmek için yararlı kabul etmesidir. Ancak sonuç olarak dinler artık hayatın anlamıyla hiç ilgilenmeyeceklerdir. Hayatımızda bir anlam anlayışı oluşturmamıza araç olurlar. İnsan salt aksi takdirde an-

lamsız olacak bir hayatı anlamlı kılıyor gibi görünüyor diye bir dini kabul etmemelidir. Ancak belli bir dinin inançlar dizisi doğruysa, onu kabul etmeyenler, hayatları ne kadar anlamlı görünürse görünsün, aslında hayatın anlamını kaçırmış olacaklardır.

NOTLAR

1. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1978), s. 48.
2. A.g.e., s. 144.
3. A.g.e., s. 31, 39.
4. A.g.e., s. 123.

2.

DİNİN DOĞASI: ANLAMIN BİRÇOK BOYUTU

Ninian Smart

Biz entelektüellerin hayatın anlamını felsefi ya da dini doktrinler açısından düşünmemiz olağandır. Aslında oradan başlayacağım, ama bu kavramın efsanevi, yaşamdaki deneyimlere dayanan, ahlaki, toplumsal ve maddi yönleri olarak düşünebileceğimiz hususlara bir giriş yapmak için. Şu da bir gerçektir ki tıpkı dinlerin, ayrıca ulusçuluk gibi somutlaştırılmış ideolojilerin karmaşık olması gibi, hayatın anlamının nitelikleri de öyledir.

Başlangıçta, insanlar hayatın anlamını genel düzen içinde sahip oldukları yerle ilgili olarak düşünme eğiliminde gibi görünürler. Bu onların evrenbilimi olarak düşünülebilir. Sözgelimi, kafalarındaki evren tablosu, onu yöneten bir yaradan olup olmadığına, tarihin doğasına, insan hayatından beklenenlere ilişkin görüşleri nelerdir? Bu konular üzerinde düşünmek üzere bir duralım. İnsanın beklentileri konusunda, özgürlüğe kavuşma diye bir şeyin var olup olmadığı meselesi vardır. Varsa eğer, bu, neden kurtuluştur? Doğal olarak kurtuluş düşüncesi, neden kurtulacağınıza bağlı olarak çok anlamlıdır. Geleneksel Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, günahtan

mı kurtulunur? Budizm'de olduğu gibi, acının psikolojik nedenlerinden (ya da tatminsizlikten, dukha) mi? Hinduizm'de sık sık olduğu gibi bu geçici dünyadan mı? Dinler arasında, kuşkusuz, ortak noktalar vardır. Ancak özgürleşme fikirleri bağlama bağlıdır ve geniş kapsamlı türden öğretilere dayanırlar. İslam'da, Sihizm'de*, Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve Hindu geleneğinin bazı önemli yorumlarında olduğu gibi, Tanrı'ya güvenmeyi gerektiren bazı inanlar vardır. O Tanrı'yla ilgili farklı efsanevi öyküler vardır, ama hepsi Tanrı'nın yaratıcı gücünü onaylar. Bu da sırasıyla insanın varoluşunu ve değerlerini – hem yalnızca insani değerleri değil, aynı zamanda hayvanların, balığın ve böceklerin de gücünü, yıldızları, güneşleri ve ayları da – yaradandan aldığı anlamına gelir. Kuşkusuz evrenin dengesine ilişkin anlayış farklılıkları (bazen farklı zamanlarda) olabilir. Aslında, **Hubble**'ın gökadaların tayfında görülen sistemli olarak kırmızıya kaymanın birbirlerinden uzaklaştıkları anlamına geldiğini ortaya koymasından beri, yaklaşık son elli yıl içinde evrenin ölçüsüne ilişkin bilgimiz heyecan verici bir biçimde genişledi. Gördüğümüz Tanrı huşu uyandırıyor; ona verebileceğim uygun karşılık da tapınmadır. Buna karşılık, ilke olarak yalnızca Tanrı'ya ait olan kutsallık insanlığa bahş edilebilir. Bundan zaman zaman kayranın hükmü olarak söz edilir. Bu yüzden ilk akla gelen, oldukça yalın düşünce, hayatın anlamının kurtuluşumuzu ya da özgürlüğe kavuşmamızı sağlayan İlahi Güç'e tapınmakta ve bağlanmakta yattığıdır.

Zaman zaman, belli bazı iyilikleri kendimize yöneltmek üzere daha yakınımızda bulunan Tanrıçalara, ruhlara ya da azizlere dönmemiz için, meseleleri karmaşık hale getirmek

* Tektanrıcı ve kast sistemine karşı çıkarak insanların eşitliğini ileri süren Hint dini... Şıh'ların dini, Sih'ler ya da Sikhi'ler dendiği de olur. Sanskritçe *sishya* sözcüğünden türemiştir. XV. yy.'da Nanak Dev tarafından kurulmuştur. (Çev. n.)

adına (Hindu dünyasında sık sık olduğu gibi), İlahi Güç'ten çıkardığımız belli değer işaretleri geliştirilir. Örneğin, Sarasvati* bilgi Tanrıçasıdır, bu nedenle okulda başarı onun sayesinde gelir. Ancak bilenler özgürleşmenin, eninde sonunda, tek bir İlahi Güç sayesinde geldiğine inanırlar. Tanrı'nın işlevini ifade etmenin bir başka yolu da onun değeri koruduğunu söylemektir: Hayatın değerleri Tanrı tarafından sonsuz yaşamın bize bahş edilmesi sayesinde muhafaza edilir.

Öte yandan, bazı dinlerde, özellikle Budizm'de, bir yaradan yoktur. Hindular'ın yaradan olarak düşündükleri Tanrı Brahma, aslında bir yanılsama yüzünden acı çekmektedir; dünyanın yeni bir çağında var olan (karmik güçle) ilk varlık olduğundan, kendinden sonra gelenlerin onun *sayesinde* var-olmuş olmaları gerektiğini düşünür. Ama yanılgı içindedir; onlar da kendisini var eden aynı karmik güçle var olmuşlardır. *Post me propter me*** diye yanlış bir mantık yürütür. Bu yüzden Budizm'de, en azından Theravada'da çok açık bir biçimde, Tanrı'ya tapınma yoktur. Theravada'nın yaygın olduğu ülkelerde bir Tanrıçaya bir hindistan cevizi vermek ya da bir şey sunmak üzere yolda durabileceğiniz doğrudur. Ama bu Tanrıçalar ilke olarak artık belediye başkanından ya da zengin ve güçlü bir tüccardan daha önemli ya da sürekli değildir. Benzer biçimde Caynacılık'ta da yaradan yoktur. Ancak en yüksek değer nirvanada ya da *kevala*'da bulunur. Bu, yeniden doğumu aşar ve acıdan tek kaçıştır. Muazzam evren hayvanların ve insanların var oldukları; hayalet, hayvan, insan ya da Tanrı – hepsi çeşitli düzeylerde acı çekmeye yazgılıdır – olarak sürekli (ya da neredeyse öyle) yeniden doğduk-

* *Sarasvati:* Yeraltı ırmağı,Tanrıça... Sanskritçe *vac* sözcüğüyle dile getirilen sözün (kelâm) kişileştirilmişidir. Güzel sanatları simgeler. Brahma'nın kuşu hamsa'ya binmiş olarak tasarımlanmıştır. Elinde bir *vina* (müzik aleti) tutar. Vedizm ve Brahmanizm'de en büyük Tanrılarla bir tutulmuştur. (Çev. n.)

** Lat. Benden sonra geldikleri için, nedenleri benim. (Çev. n.)

ları nice dünyayı içine alır (Budizm'de). İnsanlar toplum içinde birlikte yaşarlar, toplumun projeleri hayata biraz anlam katar, ama eninde sonunda en önemli başarı nirvanadır. Keşişler ve rahibeler dünyamızın ötesinde bir düzeyde bulunan nihai gerçekliğin işaretidirler. Bu yüzden Budizm'de aşkın bir Tanrının olmadığı doğru olsa da, aşkın bir durum vardır. Her iki halde de nihai anlam dünyamızın 'dışında' bir şeye gönderme yapar. 'Dışında' sözcüğünü burada tırnak içine alıyorum, çünkü bir kere tam anlamıyla belli bir uzamın dışında olmak için uzamın bir başka tarafında, bundan dolayı da bu evrende olması gerekir.

Ancak burada bir karışıklık vardır, çünkü Mahayana'da bazen nirvana ve *samsara* (yeniden doğuş çevrimi ya da yaşamdaki deneyimlere dayanan dünya) özdeş sayılır. Bu, neden olur? Bunu, dışarıdan algıda olağan olan, özne-nesne ayrımının ortadan kaldırıldığı, mistik ya da derin düşüncelere dalınan bir deneyim açısından açıklayabiliriz. Boşluğu (şunyata) algılayan kişi o boşluğun kendisi*dir*. Ama boşluk şeylerin doğasıdır, *samsara*'nın da doğasıdır ve boşluğun ya da nirvananın özgürleştirici algısıdır. Aynı biçimde hepimiz içimizde Buda-doğasını taşırız. Bu yüzden, bu eşitliğin doğrulandığı Mahayana'da, boşluğu algılamadan önce, bilisizlikten ya da yanılgıdan kurtuluruz. Boşluğun bilgisi aradığımız özgürleşmedir.

Hümanizm ve Marksizm gibi laik felsefelere gelince, doğrusunu söylemek gerekirse onlarda aşkın olan hiçbir şey yoktur. Hümanistler arasında belki yüce bir değer, başka deyişle kişilere saygı vardır. Toplumun refahının önemli olduğu yerde kolektivizmi vurgulasa da, aynı zamanda hayatın anlamını kişinin kendisini ahlaki ve zihinsel yönden geliştirmesiyle bağlantılı gördüğünden, felsefi Konfüçyüsçülük buna biraz benzer. Kişilere saygının topluma yönelik bakış açı-

sından da etkilendiğine dikkat çekebiliriz, bunun için toplumda Konfüçyüsçüler'den, Afrikalılar'dan ve başka halklardan atalar vardır.

Hayatın anlamıyla ilişkili çeşitli öğretisel örneklere çok kısaca değinelim. Ancak yüce varlıklar ve durumlar (nirvana gibi) efsanelerde ya da kutsal anlatılarda somutlaşır yahut da kutsal kişilerin ya da grupların yaşamlarında ve edimlerinde gerçekleşir, bunlar da anlamlı hayatlara bir amaç ve biçim katar, somut modeller sağlar. Örneğin, Yahudilik'te yalnızca bir Yüce Varlık yoktur, bu varlığın İbrani Kutsal Kitabı'nda ve Talmud'da baştan sona anlatılan bir de hikâyesi vardır. Sofu Yahudi kadın hayatın anlamını, bu Tanrı ile ilişkisinde ve her gün Tevrat'a göre hareket etmekte bulur. Dinsel inançlarına sadıksa, günlük edimlerini (sözgelimi, *kaşrut*'un icapları) kendisinin ve ailesinin yemeğini hazırlamak kaplar. Böylece hayatın anlamının hem öğretisel hem de öykü biçiminde bir boyutu olur. Hıristiyan'ın mistik anlatısı Yahudi'ninkiyle bir ölçüde örtüşür, ancak her şeyden önce Hıristiyan hayatı, ölümü ve dirilişi, öykünün esasını oluşturan İsa üzerinde odaklanır. Tekvin öyküsü bile Yahudiler'in tıpatıp aynı metnindeki öyküsünün değişmiş halidir. İsa yaradandır, Adem ile Havva'nın öyküsü de tam bir düşüş öyküsüdür. İlk günah Hıristiyanlık'ta çok güçlü bir doktrindir, çünkü İsa'nın çarmıhta kendini kurban etmesiyle kurtuluşun yolunu açmıştır. Kuşkusuz, öykü orada bitmez; hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar için geleceğin, bir durumda İsrail ülkesinin eski durumuna dönüşünün, bir başka durumda da Büyük Dönüş'ün* öyküsü vardır. Ancak İslam'da Tanrı'nın öyküsü, diğerlerinde yer alan öykülerle (örneğin, İbrahim'in öyküsü, İsa'nın öğretileri, gelecekteki Kıyamet Günü'nün hikâyesi) örtüşse bile, yine de farklıdır. Ama her şeyden

* İsa'nın gelecekte semadan görkemli inişi. (Çev. n.)

önemlisi Tanrı'nın yaşam öyküsü Muhammet'inkiyle ve İslam'ın daha sonra gelen büyük başarısıyla kesişiyor. Aynı zamanda, Muhammet'in hayatıyla ilgili anlatılar her Müslüman'ın hayatına rehberlik edecek örnek bir anlatı oluyor. Benzer biçimde Ali, Fatma ve diğerleriyle ilgili anlatılanlar da örnek ve ideal olarak gösterilir.

Hindu geleneği efsanevi seçenekler açısından çok zengindir. Çeşitli Avatarlar'ın* öyküleri ya da Vişnu'nun insan ve hayvanlarda vücut bulması, hep birlikte kutsal tezahürün pek çok motifini bir araya getirirler. En dikkate değer olan da, Hindistan'ın kentlerinde ve köylerinde, son zamanlarda da televizyonda yapılan, tiyatro özellikleri taşıyan gösterilerde yeniden canlandırılan, Rama ve Krişna'yla ilgili öyküler-dir. 'Seçenekler'den söz ettiğim zaman, bu önemlidir, çünkü dizge bir ölçüde *iştadevata*'nın ya da seçilmiş Tanrı'nındır. Hangi ülkünün peşinden gitmek istiyorsanız onu seçebilirsiniz. Tanrı'nın adaletini ya da ruhlara olan sevgisini, gücünü ya da yaratıcılığını vurgulayabilirsiniz. Ramanuca'nın, Chaitanya'nın ve birkaçının daha (büyük olasılıkla Hindistan'da temeli oluşturan, asıl ve egemen türden bir din) Tanrıbilimlerinde, Tanrı'yla kişiler arasındaki karşılıklı sevgiye, böylece de Tanrı'nın sıcak lütfuna vurgu yapılır.

Budizm'de anlatı boyutu, gösterilen yolu aydınlatmak üzere Buda'nın önceki hayatlarının kurgusal ve düşsel tasvirlerinden yararlanarak öğretisel boyutunu istismar eder. *Jakatas*'ın ve *Doğum Öyküleri*'nin içerdiği eğitici hikâyeler in-

* ***Avatar:*** Tanrı Vişnu'nun dünyaya onuncu gelişinde alacağı ad... Eski Hint inançlarına göre güneş-akıl-Tanrı Vişnu, her düzensizlik döneminde insanları ve Tanrıları kurtarmak amacıyla dokuz kez dünyaya inmiştir. Her seferinde başka bir kılık ve adı taşımıştır. Vişnu, dünyaya her inişinde bir öncekinden daha az kusurlu ve yetkin bir nitelik taşımaktadır. Ama dokuzuncu ve sonuncu inişinde de tam bir yetkinliğe ulaşamamıştır.Tanrı'nın dünyaya bir kez daha ve tam yetkinlikle geleceğine inanılır. (Çev. n.)

san davranışlarının kusursuz örneklerine ve erdemleri aydınlatan kavramlara işaret eder. Ayrıca, bunlara *Therigathi* ve *Theragatha, Rahibelerin ve Mütevellilerin Koşukları* olarak bilinen, özyaşam öyküsü aktaran şiirler eklenmiştir. Bunlar maksatlı olarak (pek çok örnekte doğru olduğuna hiç kuşku yok) mübarek münzevilerin başlarından geçen, gerçek hayattaki olayları anlatırlar ve insanların her zaman nihai nirvana hedefinin farkında olmalarını sağlarlar. Buda'nın zamanından uzaklaştıkça kurtuluşta kendi kendine yardım etme olasılığında bir düşüş olduğu yolundaki kuramın ileri sürülmesiyle, bütün bunlar tarih çerçevesinde ortaya çıkar. Bu yüzden, Japonya'da Saf Ülke'ye erişmek için Buda'nın yardımına bel bağlamamız gerektiğinde, *mappo* – dharma'nın sona erdiği çağ – düşüncemiz vardır. Sırası gelmişken, bu kurtuluş örneği, Theravada doktrinlerinden ziyade Hıristiyanlığın ve Hinduizm'in öğretilerine çok daha yakındır. Bu kurtuluşun aktif gücü bir Buda (ya da daha ziyade Saf Ülke bakış açısından, özellikle Şinran'ın ifade ettiği gibi, o Buda), Amida'dır. Ancak Mahayana'da, Budalık'a yazgılı olan, başkalarını kurtarmak için özgürlüğünü erteleyen, efsanevi şahsiyet Bodhisattva için özel bir yer ayrılmıştır. Sözgelimi, aklıma gelmişken, Çin'de bir cinsiyet değişikliğine uğrayan ve bunun ötesinde Kuanyin (Japonya'da Kannon) ile adamakıllı ilgilenen kişi olan **Avalokitesvara** adlı şahsiyet, aşağı konumdakilere Merhamet'le bakan kişi önemli bir rol oynar. Avalokitesvara Bakire Meryem'i anımsatır. Bunlardan ikincisinin anlatısı, (deyim yerindeyse) mabede kadınsı bir şahsiyet atarak, kurtarıcı Tanrı'nın işini tamamlar. Çağdaş Katolik Kilisesi'nde bile, bazıları semada olmak üzere, Meryem'i İsa ile birlikte kurtarıcı olarak kabul ederek, davasını yükselme yönünde dürtüler vardır.

Yeniden doğuş fikri Budistler'in ve Hindular'ın özgürlüğü

açıklama biçimleri açısından esastır ve geniş bir evrenbilimle uyum içindedir. Budizm'in ilk dönemlerinden itibaren sarsılan evrendeki bu düşünceler daha sonra Hindu imgelemine dönüşen şeyi sıkı denetim altına aldı. *Kalpalar** ve *yugalar*** sonsuza dek dönerler. Batı'nın evrenbilimi bununla karşılaştırıldığında gülünç derecede küçük çaplı kalır. Ancak yeniden doğuş ya da ruh göçü bir bezginlik duygusunun başlamasına neden olabilir. Bu, özgürlük için daha şiddetli arzu doğuran bir uyarıcı olarak önemlidir, aynı zamanda da bu süreçten çıkmanın çok zor olduğunu ya da en azından bunu yapmak için bir başkası açısından o büyük güce gereksinim duyulabileceğini akla getirir. Yeniden doğuşa inanmak hayata başka bir açıdan bakmayı sağlar. Bezginlik eninde sonunda hayatın anlamına ilişkin yargının sağlamlığını azaltır. Varoluşun utkuları sonsuza kadar yinelenip durduğunda sanki silinip gider. Sıra halindeki karıncalar, her bir karıncanın eski bir İndra olduğunu düşünürse, İndra'nın*** durmasını sağlayabilir. Size bir milyon ya da bir milyar yıl yaşama şansının sunulduğunu varsayabilir misiniz? Bu, Hıristiyan ve İslam inanlarının bir kez dünyaya gelinen evrenbiliminden çok farklı bir senaryodur. Ayrıca kutsallığa doğru ilerlemeyi sürdürebileceğinizi de akla getirir. Yeniden doğuşun ardındaki eğitici kuram tek bir hayatın fırsatlarında kesin olmaktan ziyade gevşektir. Sırası gelmişken, birikmiş değer ve karma fikrine de uyar. Bu nedenle yeniden doğuşa inanca dahil

* ***Kalpa:*** Yeni dünyanın yaratılmasıyla sonuçlanan bir kozmik dönemi belirten sanskritçe sözcük. Brahman yılının bir gününe eşit olan bir kalpanın süresi, on iki milyon insan yılıdır. (Çev. n.)

** ***Yuga:*** Hindu evrenbiliminde dünya çağlarından her birini belirten Sanskritçe sözcük. (Çev. n.)

*** ***İndra:*** Geleneksel güçler-Tanrı... Soylu Aryalar'ın olduğu gibi, bütün Tanrılar'ın da koruyucusudur. Atmosfer Tanrısı olarak göklerin egemeni, bereketli yağmurların yağdırıcısı ve şimşeklerin çaktırıcısıdır. Vedalar çağında Hint çoktanrıcılığın en büyük Tanrısıydı. (Çev. n.)

olan işaretler içerir. Bir yandan, bezginliği artırır ve böylece bu dünyaya ait etkinliğin değerinin düzeyini düşürme eğilimindedir. Ayrıca cennetin nihai değerini de azaltabilir. Öte yandan, ahlaki edimi ya da fazileti anlaşılabilir kılacak bir düzen sağlar.

Buna karşılık, bir Yaradan'a inanış, karmanın kısa devre yapmasına yol açar. Karma Yaradan'ın hayatları dağıttığı, edimleri ödüllendirdiği, kötülüğü cezalandırdığı vb. bir alet haline gelir. Ama bu Yaradan'ın kayrasıyla sizi, cennette kendisinin yakınında var olmak üzere, bu dünyadan çekip alabileceği anlamına gelir. Bazen (Madhva'ya göre olduğu gibi) Yaradan önceden belirlenmiş yazgıyı kolaylıkla idrak eder. Ancak genellikle kayra fazilete egemen olmak üzere ortaya çıkar. Aynı şey Saf Ülke geleneklerinde de uygulanır.

Anlamın yaşamdaki deneyimlere dayanan boyutuna gelince, burada temelde iki temel biçim düşünebiliriz – bir yanda Rudolf Otto'nun önem kazandırdığı, Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyim, öte yanda mistik ya da derin düşünceye dayalı deneyim. Kuşkusuz başka türler de vardır, ama bu ikisi dindeki birçok kilit düşüncenin ardında yatar.

Öteki'nin Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyimi gündelik etkinliklerimize ve belli bir topluluk içindeki arkadaşlığa dinamizm getirebilir. Peygamberler buna bir örnekti, hem huşu uyandıran şey karşılığını Tanrı'ya tapınmada bulur. Aşağı konumdaki tapınan kendini hakir görür ve yetersizliğe batmış gibi hisseder. Mübarek Yaradan, mübarekliğin ve aslında bütünlüğün tek kaynağı olarak görülür; bu nedenle, Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyimden kayrayı alma duygusu gelişir. Bu yüzden Tanrı ürkütücü olsa da aynı zamanda bağışlayıcı, vericidir. Bundan dolayı Tanrı her şeyden önce sevgiyi ifade eder. İlahi Gerçeklik'in korkunç olmasının yanı sıra sevecen, bağışlayıcı ve merhametli olması, farklı bü-

yük dinlerin geleneklerinde bir düşünce olarak er ya da geç bulunacaktır. Bu, Tanrı'nın kurtuluşu bahş ettiği duygusunu güçlendirir; kurtuluş hayatın gerçek anlamını oluşturan İlahi Varlık'la ilişkidir. Bu, öğretide, anlatıda ve deneyimde apaçık ortadadır.

Hindistan'da varlığını hissettiren Tanrı, *bhakti** diniyle ya da bağlılıkçılıkla birleşir. Atmosfer farklı olsa da – Hindu ve Budist *bhakti* arasındaki zıtlıkları gördüğümüzde fark iki mislidir – bunun etkileri Batı'daki tektanrıcı dinlerinkine benzer. Büyük olasılıkla bütün Hindu ilahiyatçıların en tipiği Ramanuca'dır, kısmen Tamil şairlerinin değerlerini ifade etmesi sayesinde Hindistan'ın birbirinden soyutlanmış bölgelere ayrılmasını sağladığı için. Ayrıca, taraftarları kayraya ilişkin farklı görüşleriyle birbirlerinden uzaklaştılar. Mesele Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyimin mantığını sevgi dolu Öteki'nden nasıl çıkaracağımızdı. 'Kedi' diye bilinen okula göre bizi buradan alıp cennete gönderecek (ensesinden tutulan kedi yavrusu gibi) ilahi kayraya düpedüz bağımlıyız; 'maymun' diye bilinen okula göre ruhun bir şeyler yapması – küçük maymunun annesinin beline sımsıkı sarılması gibi Rab'ba sımsıkı sarılması – gerekiyor. Öteki olarak Tanrı karmamızı yönetir ve Rab'bin huzurunda olacağımız güzel bir bölgenin, Vaikuntha cennetinin yaratıcısıdır. Sırası gelmişken, cennet dahil, bütün evren, Rab'bin, Vişnu'nun kişisel denetiminde bulunan, bedenidir. Bu Tanrıbilimin güçlü bir biçimde dini deneyimin bir ifadesi olduğunu kabul etmeliyiz.

Honen ve Şinran – Hindistan'a ait özgün Saf Ülke temasına dayanan – benzer bir deneyime başvurdular, ilahi tattaki tapınmanın bu niteliği benzer bir mantığı gözler önüne seri-

* Paylaşmak, katılmak anlamında Sanskritçe sözcük. Hinduizm'de bireyin İlahi (Bhagavat) Tanrı ile ilişkisinde yaşadığı ve paylaştığı aşkı ve bağlılığı belirten söz. (Çev. n.)

yor. Ama belki de Amitabha (Amida),* Hindu Tanrısı'ndan daha az korkunçtur. Her durumda, Budist gelenek derin düşünce yolunu neredeyse her zaman, en azından kuramda, değerlerinin merkezine koydu. Bu, daha keskin sınırlarını yumuşattı.

Şimdi dini deneyimin ikinci ana türüne – mistiğe dönelim. Karşı çıkılan, ancak hiç de aksi iddia edilmeyen, Tanrı'nın varlığını hissettiren şeyin değerleri derin düşünceye dayalı deneyimdir. Buna işaret etmek için genellikle ışık imgeleri kullanıldığından ve 'mistik' sözcüğünün pek çok ilgisiz kullanımı olduğundan, ondan söz etmek için, birazcık kaygısızlık anıştıran, 'açık seçik' ifadesini kullanacağım. İkisi arasındaki tezat şöyledir. Açık seçik deneyimde, tipik olarak, özne ve nesne yoktur. Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyim Öteki'ni ortaya çıkarır. Birincisi mesafeyi azaltır; diğeri doğrular. Açık seçik sevginin göz önüne alınan yanı vurgulandığı zaman bile, bir ilişki (Benim ve Senin sevgimiz) vardır. İkincisi, açık seçik saf bilinçtir; bilincin arınmasını, dikkat dağıtan algıların ve düşüncelerin bertaraf edilmesini gerektirir. Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyimin düşsel ya da işitsel bir içeriği vardır. Açık seçik deneyim ruhun çalkantılarını yatıştırır, ama Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyim genellikle bunları artırır – algılayan dehşete düşer ve korkar. Açık seçik tipik olarak tanımlanamaz, kavranamaz, ağza alınmaz: Via negativa'nın atasıdır. Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyimin de ağza alınmaz olduğu doğrudur, ama biraz farklı bir biçimde. Öteki'nin karşı konulmaz 'kutsallık'ı birdenbire di-

* ***Amida:*** Buda'nın beş yönünden biri... İ. Ö. I. yy.'ın sonlarına doğru Hindistan'da *Hinayana* ve *Mahayana* adları verilen iki öğreti akımı Budacılığı geliştirmeye çalışmıştır. Bunlardan ikincisine göre Buda'nın çeşitli beş yönü vardır. Buda böylesine bir *hipostas,* bir *beşlikte teklik*'tir. Japonlaştırılmış Amida (Sanskritçe Amitabha, sonsuz ışık) deyimi bu beş yönden birini dile getirir. Amida Japonya'ya *Jodo* tarikatı tarafından sokulmuştur. (Çev. n.)

limizin tutulmasına neden olur, ama Tanrısal yüceliği yeterince ifade edemeyiz. Açık seçik deneyimin belirleyici özellikleri yoktur. Biricik yeterince övülemez ve edimsel olarak adeta terazinin uçlarına uzaktır. Bu tanımlanamazlıktan farklıdır. Açık seçik deneyim tipik olarak zamanın dışında görünür ve sonsuz mutluluğa gömülmüştür ya da belki sonsuz mutluluğun ötesindedir. Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyim, Tanrı'yla ya da Tanrılarla ilgili olduğundan, genellikle ölümsüz olarak görülür. Bu nedenle, içindeki ölümsüzü arayan gizemcinin yaşadığı açık seçik deneyiminin Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyimle bir tür birleşme (ya da hatta özdeşlik) gerektirdiğini düşünmesine sık rastlanır. Açık bir özne-nesne farkının olmayışı derin düşüncelere dalmış kişiyi Gerçek'le bir olduğunu söylemeye yöneltir, ama bu birliğin tarzı büyük önem kazanır.

Çünkü Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyim Kutsal olandır, bazen de, İslam'da, Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, yalnızca o kutsaldır. Tanrı'yla eşit olduğunu iddia etmek kutsal bir şeye saygısızlıktır, buna karşılık bazen gizemci kendini Tanrı'yla öznesiz-nesnesiz bir ilişkinin içinde algılar. Kuşkusuz, Tanrı'ya inanmıyorsanız, başka deyişle ciddi bir biçimde inanmıyorsanız, burada birleşme söz konusu değildir. Theravadin bu yüzden nihai gerçeklikle bir tür dindaşlığı ya da birleşmeyi onaylamaz. Kendisine kalırsa, o aşkın bir durumdadır. Seçenekler özdeşlik (Şankara), birleşme (Eckhart), dindaşlık (Teresa) ve birleşmemedir (nirvana). Birleşmenin meydana geldiği yerde, Tibet tantrasında ve İsa'nın kilisesiyle birleşmesini konu alan oyunda olduğu gibi, kaçınılmaz olarak cinsel birleşme benzetmeleri ortaya çıkar. Bazen en yüksek mutluluğa ulaşmak için temel cinsel teknikler kullanılır. Cinsel sevgiyle benzeşme ciddiye alınır, çünkü cinsellik aklınızı başınızdan alır. İster Tanrı'nın varlı-

ğını hissettiren olsun, ister açık seçik bir karşılaşmaya ait olsun, böyle deneyimler kişi için anlam ve eylem açısından sarsılmaz bir zemin yaratır ve dini anlatılar üretir.

Kutsal kişilerle ve din liderleriyle ilgili anlatıların anlamlı bir hayatın ahlaki boyutunu kapladığına daha önce dikkat çekmiştik. Peygamberlere, avatarlara, bilge kişilere ve geleneğin kahramanlarına yönelik bağlılık, sadakat ve hayranlık sayesinde, ahlaki inançlarıma bir şekil bulabiliyorum. Muhammet gibi asil, İsa gibi alçakgönüllü, Buda gibi sezgileri güçlü, Shembe gibi canlı, Konfüçyüs gibi zeki, Gobind Singh gibi cesaretli, Krişna gibi sevgi dolu, Davud gibi yürekli, Mahavira* gibi zararsız ve Zhunangzi gibi özgür olabilirim. Efsaneler, ilke olarak, taraftarın ahlaki davranış biçimine nüfuz eder. Ayrıca, ahlaki gereklilikler yalnızca bireysel meseleler değillerdir, ancak toplumlardan, özellikle Sangha ve Kilise gibi toplum içindeki toplumlardan doğabilirler. Belli bölgelerde ve bazen, Ortaçağ Kilisesi'nde ve İslam'da olduğu gibi, sırayla evrensel olup, bütün toplumu kucaklayabilirler. Onların örnekleri önemli olabilir. Ancak çağımızda, genellikle değerlerimizi şekillendiren en önemli topluluk olarak, ulusu icat ettik. Bu, insanların ülkelerine bağlılıklarında çatlaklar yaratabilir: Ben Amerikan vatandaşı olabilirim, ama dini açıdan Episkopal olabilirim. Bu yüzden genellikle doğru olduğuna inandığımız şey hakkında (sözgelimi mayınlar ya da acısız ölüm konusunda) kendi yargımıza dönmeye zorlanırız.

Dini anlamlar genellikle törensel boyutları büyük ölçüde güçlendirir ve ifade eder. Törenler, şimdiye kadar tartıştığımız bütün değerleri ve düşünceleri vurgulamaya yardımcı olur ve onlara duygu katar. Böylece, bağlılık edimleri gibi

* *Mahavira:* Dinsel anlamda büyük kişi... Genellikle mitolojik kişiler bu adla nitelenmiş ve anılmıştır. Caynacılığın kurucusu din adamı Vardhamana, Tanrı Rama vb. bu adla anılırlar. (Çev. n.)

ayinler, geçit törenleri, hac yolculukları vb. (sözgelimi) Tanrı'nın aşkınlığını ve ihtişamını, insanların kutsallığını ve insan bilincinin yüceliğini ifade etmeye yardımcı olur. Tören olmaksızın insan hayatının derinliğini anlama yetisi kaybolur. El sıkışma ve el sallama, sıkıca tutulan eller ve selam verme, vaftiz ve cenaze töreni, secde etme ve hac yolculuğu, Tanrı'ya söylenen ilahiler ve dinsel şarkılar, beden suya bütünüyle daldırılarak yapılan vaftiz, durumumuzun mukaddesliği silinip gitmeye başlar. Şahıs olmanın tadı yavanlaşır ve hayatta anlamın görünümü donuklaşır.

Törensel boyut da yayılır. Yahudilik'te çalışmak bir tapınma aracına dönüşür. *Laborare est orare** eski Benediktin dünyasına örnek oluşturur. Hayatın kendisi, **Bunyan**'ın ünlü yapıtında harikulade ve dolaylı bir biçimde tasvir edilen, bir hac yolculuğu olarak görülür. Törenler aynı zamanda geleneğimize hayat veren öyküleri de yeniden canlandırırlar, Yahudi yılı Yahudiler'in kendilerinin anlattıkları hikâyenin birçok kilit bölümünü ayin şeklinde tasvir eder. Benzer biçimde tapınakları ve kiliseleri süsleyen resimler ve yontular kurtarıcılarımızın ve kutsal kişilerimizin erişmemizi sağladıkları özgürlüğe ilişkin önemli kahramanları ve olayları temsil eden 'dondurulmuş ayinler'dir.

Ayinler inanlarımızı canlandırmaya yardım eden duyguları artırır. Sözgelimi, kilisede ve sinagogda ilahi söylemek önemli bir rol oynar. Bunlar tapınmayı ifade etme biçimimizi oluşturan şeyin parçalarını içine alan, sürekli aynı biçimde yinelenen törenlerdir. Bunlar aynı zamanda dini duyguları ve deneyimleri de harekete geçirir.

Hem müzik hem de betimleyici sanat, varlığımızın zaruri yanlarıdır. Bazı dinlerin ikonsuz olduğu doğrudur – Yahudi-

* Lat. Çalışmak ibadettir. (Çev. n.)

lik, kısmen Protestanlık, Lingayata, Sihizm, İslam ve saire. Ancak Tanrı'yı (ve insanları) temsil etmekte bir sınır belirleyebilseler de, buluşma yerlerini başka şekillerde süslerler. Ayrıca, kutsal kitaplar kendi içlerinde, tutkularımızı hareketе geçirebilecek güzellikler taşır. Edebiyatta, bizim için kutsal kitapta yer alan metinlerin ezberden okunması ve duaya çağrı sayesinde çalınan, bir çeşit müzik vardır.

O halde, hayatta anlamın yaratılma ve temsil edilme biçiminin maddi bir boyutu da vardır. Avrupa'daki katedraller (sözgelimi), Hindistan'daki Mughalların soylu mimarisi, Barabudur ve Angkor'un karmaşık ve zarif mimarisi, Hinduizm'in son derece süslü tapınakları, Assisi ve Sri Lanka'nın hayranlık uyandıran freskleri, hepsi Tanrısal ya da aşkın utkunun maddi olarak ifade edilme biçimlerine tanıklık eder. Ayrıca bu bağlantıda laik müziğin ve sanatın tezahürü de düşünülecektir. Empresyonistlerin tabloları *per se** dini sanatı aktarmaz; Bauhaus mimarisi de açıkça kutsal bir mesaj içermez. **Le Corbusier**'nin (Jean Jeannaret) Fransa'nın güneydoğusundaki Ronchamp'ta bulunan küçük kilisesini ve **Basil Spence**'in, yapımına 1954 yılında başlanan ünlü yeni Coventry Katedrali'ni inşa etmesi gibi, çağdaş bir mimar zaman zaman dini bir bina inşa etme cesaretini gösterebilir. Çağdaş kentin gökdelenleri, kentteki stadyum, savaş anıtları, kırsal bölgedeki evler, barajlar, laboratuvarlar ve müzeler – bunların hepsi laikliğe ait belli bir yaşam felsefesi iletir: Çağdaş dünyanın gururlu, her şeyi yapabilen kültürünü. Değerleri yorumlanabilir, ama açıkça nirvanayı ya da Tanrısal olanı yansıtmazlar. Ancak günümüzde de, dini mimari hızla gelişmiştir ve çoğulculuğu ifade eder, çünkü Batı'ya ait kiliseler ve sinagoglar Güney Asya'da, Çin'de ve başka yerlerde

* Lat. Kendi başına. (Çev. n.)

yayıldığından beri, Batı'da çok sayıda tapınak ve camii ortaya çıkmıştır.

Doktrinlerimiz, efsanelerimiz, deneyimlerimiz, ahlak felsefelerimiz, topluluklarımız, ayinlerimiz ve somut sanatımız sayesinde, özet olarak dinin anlamını oluşturan bu değerleri yaratıyorsak, anlamın silinip gitme biçimini nasıl tanımlayabiliriz? Anlamsızlık hakkında nasıl düşünebiliriz? Belki de işin en acı veren yanı, umudun tükenişidir. Bu, deyim yerindeyse, geleceğin tükenişidir. Ancak aynı zamanda sonsuz olanın önemini yitirmesi ve her şeyde kalıcı anlamın eksikliği olarak da görülebilir. Tanrı orada olarak (kendisi tarafından onaylanan) değerlerimizin baki kalmasını şöyle ya da böyle garantiye alır. Anlamsızlık taptığımız, bağlandığımız ve saygı duyduğumuz şeyin mutlak değerinin tükenmesidir. Bir zamanlar kabul ettiğimiz, gelecekte ve şimdi de mevcut değerin gerçekliğinde bize güven veren dünya görüşü, güvenilirlik içinde silinip gidebilir. Belki Tanrı artık güvenilir değildir, nirvana bir yanılsamadır, umutlarımız aldatıcıdır. İnsanlar artık kutsal görünmeyebilirler, tarih de süregelen herhangi bir özden, nihai amaçtan yoksun kalabilir.

Kısacası, hayatın anlamı dünya görüşlerinin ya da daha dar bir anlamda dinlerin sergilediği çeşitli boyutlarla bağlantılıdır. Bunun evrenbilimle, anlattığımız öykülerle, her şeyden önemlisi Tanrılarımızla ve kahramanlarımızla ilgisi vardır. Deneyimlerimizle ve düşüncelerimizle ilgisi vardır. Tanrı'nın varlığını hissettiren deneyimin ilk telkiniyle karşılaşmamış olanlar bile onu kavrama yetisine ve huşu duygusuna sahiptirler; gizli saklı yaşamlarında açık seçik deneyimi kavrama yetisine erişmemiş olanlar bile yaşlıların ve mistik azizlerin hayatlarında onun işaretleriyle karşılaşabilirler. Hayatın anlamı kısmen, insanların hayatlarındaki sevgi ve merhamet kanıtlarında bulunan, ahlaki boyuttan toplanabilir.

Uluslar, Sangha, aileler, camiler ya da her nerede olursa olsun, insan topluluklarının dayanışmasında da bulunabilir. Son olarak, onun kiliselerdeki taşlarda, tapınakların ahşap bloklarında, kutsal binalardaki resimlerde ve bütün dünyadaki müzik sanatında ifade edildiğini de görebiliriz.

Hayatın anlamının değerlerin varlığını sürdürmesine ve çeşitli boyutlarda yaratılmasına ait olduğu söylenebilir. Tipik olarak hayata anlam veren şey, kişiler ve kültürler arasında değişen, bir değerler kolajına dayanır. Kuşkusuz bu değerler eleştiri konusu da olabilir. Değerlerin en azından kısmen erekbilimsel olması gerekir: Hayattaki amacınız, ailenizin refahına ya da ülkenize ya da mesleğinize katkıda bulunmak gibi, süregelen bir süreçle ilgili olabilir. Sayelerinde hayatınızın anlam kazandığı, süregelen çeşitli amaç planları vardır. Ancak sürecin kendisi de değerli olmalıdır. Bir amaca hizmet etmenin kendi içinde değerli olan şeyin yaratılmasına ya da açıkça ortaya konmasına yardımcı olması gerekir. Din de buna bütünüyle daha güçlü bir anlam katar, çünkü din, diğerlerinin arasında, nihai ya da derin olan o değerlerle ilgilidir.

Bu kitabın ele alınan çeşitli geleneklerle ilgili bölümlerinde ortaya çıkan meselelerden bazıları üzerinde yorum yapmak için, bütün bunları aydınlatıcı bilgi olarak kullanmama izin verin. Charlotte Fonrobert'in Yahudi mirasını ele alış biçiminin ortaya çıkardığı bir maddenin incelemeyle ilgisi var. Tevrat'ın incelenmesi Yahudilik'te üstlenildiği biçimiyle dikkate değer bir olgudur. Yahudiler'in Roma dünyasına yayılmalarıyla ve Tapınak'ın yıkımıyla, sinagogda ibadetin yayılması ve hahamlara ait Yahudiliğin geleneğe egemen olmaya başlaması bütünüyle şaşırtıcı değildir. Ancak (diyelim) kurban etmenin ya da tarım yılının incelenmesinin –kuşkusuz, Tapınak olmaksızın artık mümkün olmayan – kurban etme sürecinin eşdeğeri olması şaşırtıcıdır. Şimdi bunun bir benze-

ri, yukarıda dikkat çektiğimiz gibi, Benediktin papazlarına ait olan *laborare est orare*'de bulunabilir. İnsan *studiare est orare** diyebilir. Ancak bariz bir fark vardır. Manastırın bahçesindeki şalgamları çapalayarak ya da kadınlar manastırında kumaş dokuyarak, gerçekten doğru bir amaçla Tanrı'ya tapabiliriz, ancak inceleme derken Tanrı'ya ilişkin bir şeyi – Tanrı'nın aklının meydana çıkan şeklini – anlıyoruz. Bededikti tarzı 'laik' (başka deyişle, dinden ayrı olarak tanımlanabilen) bir şeyi alıp kutsamaktır; buradaki Yahudi tarzı dini bir şeyi alıp, başka bir dini anlam sayesinde yorumlamaktır. Ancak incelemenin laik bir anlamı olabilir ve dini inceleme alışkanlığından büyük ölçüde yarar sağlamıştır.

Genel olarak durum Hıristiyanlık'ta (özellikle de Katolik Hıristiyanlık'ta) farklıdır. Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlık, Anglikan Kilisesi'nin ve bazı başka biçimlerin adını anmayacak olursak, özünde İsa'nın tesis ettiği dini törenlerin kurtuluş için gerekli olduğu inancına bağlıdır (Protestanlığın daha radikal biçimleri bundan kaçınmaz). Bu, kısmen Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasını yansıtır. Ancak, Quinn, insanı evrenin merkezi olarak kabul eden kibirli düşünceye kanmamamız gerektiğine dikkat çekiyor. Dikkatli felsefi çözümlemesinden övgüyle söz edilecektir, ancak bir insanın amaçlarının gerçek bir değeri olup olmadığını nereden bileceğiz sorusu yanıtlanmamış olarak kalır. Amaçları belki inan gözüyle görmek gerekir, ama 'nesnel' bir açıdan bakacak olursak amaçlar ancak muhtemelen doğrulanabilir. Sırası gelmişken, Caynacılık, Christopher Chapple'ın açıkça belirttiği gibi, son derece katı bir dindir. Ancak bu denli çetin bir inana bağlanmanın önemine karşın, bilgi kuramı açısından yumuşaktır, çünkü *syadvada*'yı ya da 'belkicilik'i de destekler – hem bu bütün inanları yönetmelidir.

* Lat. İncelemek ibadettir. (Çev. n.)

Hıristiyanlığı İslam'la karşılaştırmaya kalktığımızda, kuşkusuz ortak yönler buluruz, ama çok önemli farklılıklar da buluruz. İslam yasası Hıristiyanlığınkinden oldukça farklı kurallar ve değerler ilan eder. F. E. Peters onları bilgece tasvir eder. Vahiylerin birbirinden uzaklığı hemen hemen hiç çözülemez ve belli bir vahiyde inan dışında bunlar arasında seçim yapmanın kesin bir yolu yoktur. Burada inanlar açısından bir paradoksla karşı karşıya bulunuyoruz. Dini bir gelenek kesinlik talep eder gibi görünür, ancak nesnel bilgi nihayet belirsizdir. Bu, özellikle, bugünkü küresel dünyada olduğu gibi, kültürler iç içe geçtiğinde, sorun olur. Dini deneyimin (sözgelimi mutasavvıfın açık seçik kesinliği) bir tür bilgi getirdiği yerde bile, mistik deneyimleri yorumlamanın muhtelif biçimleri vardır. Bu, hoşgörünün hüküm sürdüğü, liberal ya da çağdaşlık yanlısı bir tutumu desteklemek için ilave bir gerekçedir. Çünkü bilimde de bilgi sık sık yeniden gözden geçirilir, açık toplum istenir. Bilginin ilerlemesi için, İslam (ve diğer) dünyasında bir çeşit demokrasi istenir. Bunun, çeşitli talihsizlikler yüzünden, Malezya ve bir iki ülke daha hariç, Müslüman ülkelerde görülmemiş biçimde eksik olduğu ortaya çıkar. Ancak İslam'ın keskin kenarlı militanlığı göz önüne alınmadığında, Tasavvuf gibi, temel ve yaygın değerler canlanabilir.

Karen McCarthy Brown diğer şeylerin arasında bizi Daha Büyük Afrika'nın içine sokuyor. Yeni Dünya'da, kolayca anlaşılabilecek biçimde aydınlattığı Haiti'deki Vodu dâhil, Afrika'dan kaynaklanan çok sayıda hareket ve din vardır. Bu dinlerin bir özelliği Katoliklik'in yanı başında yaşama yetisidir. Afrika'da Hıristiyanlığı, Afrika'nın geleneksel ya da klasik değerleriyle de sentez yoluyla birleştiren on bini aşkın yeni dini hareket vardır. Bu, anlamla ilgili önemli bir şeyi açıklar. Bir inanın kendi geleneğinizden kaynaklanan, derinden

bağlı kalınan değerlerden anlam çıkarması gerekir. Batı'nın Hıristiyanlığı Afrika'da önemli ilerlemeler kaydetmiştir, ancak genellikle kutsal kitapta yazılanlara da, o kıtanın klasik kültürüne de sadık kalmayı başaramamıştır. Sözgelimi bazı hastalıkların kökünü kazıdığı için iyi olan Batı tıbbı, Afrika tarzı tedavideki birçok ana öğeyi görmezden gelir; benzer biçimde, İsa'nın ilkelerinde yer alan inanla sağaltım ve mucize çalışmasını da tekrarlamaz. Ayrıca İsrailoğulları'nın Mısır'dan kaçışının ve İsa'nın öyküleri esaretin korkunç zulmü yüzünden çekilen acıları ve yaşanan deneyimleri yansıtır.

Sırası gelmişken, Brezilya'da, Karayipler'de ya da Amerika anakarasında değişime uğrayan yalnızca Afrika dini değildir. Çoğu görece olarak küçük çaplı, başka dinler, yeni hareketler oluşturarak ya da birleşerek karşılık vermişlerdir. Birleşerek derken, Yerli Amerikan dini ya da Afrika dininin kendisi gibi daha geniş yeni grupların meydana getirilme biçimlerinden söz ediyorum – bunlar Mbiti gibi düşünürlerin ya da Siyah Elk gibi bilge kişilerin öncülük ettikleri çağdaş kavramlardır. Batılı bilim adamları da Polinezya'da ve kültürel bölgelerle, dini konularla ilgili bilgimizi artıran kutupların etrafındaki bölgelerde yapılan araştırmalara araştırmacı göndererek katkıda bulunmuşlardır. Büyük geleneklerin baskısı altındaki dinler yavaş yavaş, ya diğer geleneklerin değerlerini ve anlamını kaparak ya kendileri onlarla birleşerek ya da her ikisini de yaparak güç topluyorlar.

Julius Lipner günümüzde kendisi de büyük bir değişim sergileyen Hinduizm'le ilgileniyor. Hint milliyetçiliğinin yükselişi sırasında, **Vivekananda** ideolojisi, geleneğin farklı kollarını İslam, Sihizm, Zerdüştçülük, Hıristiyanlık vb. diğer dini bağların kollarıyla sentez oluşturacak biçimde birleştirmeyi başardığından, özellikle ilgi uyandırıyordu. Dinlerin birleşmesi bütün inançlardan Hintliler'in özgürlük için mü-

cadele vermek üzere bir araya gelebilecekleri anlamına gelebilirdi. Hindistan'ın bu büyük temasının, John Hick'in burada etkili bir biçimde sunduğu kuramında ayrıntılı olarak anlatılması ilginçtir, Huston Smith'in sunumu da farklı olmayan bir temayı yineliyor. Vivekananda büyük Şankaraçarya'yı yeniden uyarladı, ancak Lipner, Ramanuca'nın bhakti Tanrıbilimindeki gerçek dini hayatta daha geniş bir merkeziyet görmekte haklıdır. Ancak, BJP'nin (Hindular'ın güçlü bir milliyetçi siyasi partisi) yükselişi, Hindistan için gerçek bir tehlikedir. Hindistan Cumhuriyeti'nin hoşgörüsü şimdiye dek farklı toplulukları bir arada tutmuştur (muhakkak ki zaman zaman huzuru bozan çatışmalar oldu). Hindistan'da yaklaşık yüz on milyon Müslüman olduğu unutulmamalıdır. Onlar herhangi bir zamanda siyasal açıdan ciddi bir biçimde memnuniyetsiz olurlarsa, Hindistan'ın başı büyük ölçüde derde girer. Belki aynı ders bütün dünya için de geçerlidir: İnanlar arasında sınırlılığı ve düşmanlığı yaymaya çalışanlar kendilerini tüm insanlığa ait olanı ciddi bir biçimde ağır ağır yok ederken bulabilirler.

Christopher Chapple, canlı varlıklara ciddi bir biçimde ilgi gösteren Caynacılığın değerleri üzerine zengin bir bölüm kaleme almıştır. Aynı zamanda Yoga'nın felsefesi ve uygulanmasıyla da ilgilenir. Chapple, bu geleneklerin Budizm'in yanı sıra bir iki hareketle daha Hint dininin Şraman'a ait koluna, belki de Indus Vadisi kültürüne geri döndüğünü kanıtlamaya çalışıyor. Caynacılık *tapas*'ı, tutumlu ve zorlu bir hayatın heyecanını kutsuyorsa, Yoga (Budizm'in kendi tarzında yaptığı gibi) mistik geleneği geliştirir. Caynacılık hayata karşı gösterdiği derin saygı çerçevesinde şiddetten uzak durmaya yaşamsal önem taşıyan bir değer biçer. Gandi'nin buna getirdiği yenilikçi yorum Hindistan'ın bağımsızlığına göreceli olarak barışçı geçişin (ülkenin parçalanmasında iz bırakan geniş çaplı etnik temizlik hariç) yolunu açtı.

Daha Büyük Araç'ın tohumları Theravada'da zaten bulunsa da, Caynacılık geleneği belki de Theravada Budizm'e, Mahayana'ya olduğundan daha yakındır. **Masao Abe**'nin açıkladığı, Mahayana'nın hayatın anlamına ilişkin ana görüş açısıdır. Burada felsefi kavrayış ve deneyimin özel bir karışımı vardır. Nirvanayla *samsara*'nın özdeşliğinin gerçekleştirilmesi özel bir tür bilgidir. Boşluk'a (ancak bir tür Doluluk gerektiren) nüfuz etmeyi gerektirir. Dahası, bu, insan kendisinin özel olduğuna, doğum ve ölüm çevriminden kurtulmayı başarabileceğine dair bir bilince sahip olduğu içindir.

John Berthrong sonra Konfüçyüsçü gelenekle ilgili yeni bir bakış açısı açıklıyor. Konfüçyüsçülük bireylerin ahlaki gelişimini ve güçlü bir kolektif sorumluluk duygusunu yeniden vurgulayarak, gerçekten de çağdaş bir anlam yükleniyor. Üstelik, son zamanlarda Singapur, Hong Kong, Tayvan, Kore ve Japonya gibi yerlerde toplumların değişmesinde etkili bir rol oynamıştır. Çin anakarasında bile bir canlanma evresi geçiriyor.

Joseph Runzo'nun, Nancy Martin'in, Anne Klein'ın ve son olarak Sallie McFague'nun yazdıkları bölümlerde ele alınan konular bir ölçüde birbirlerini tamamlıyor. Runzo'nun tezat teşkil ettikleri iddia edilen *eros* ve *agape** kavramlarına yeni bir açıdan bakıyor. Bu iki kavramı 'meleklere yaraşır' aşk dediği şeyde bağdaştırması önemlidir, Nygren'in eski karşılaştırması, aslında kuşkuyla karşılanmalıdır. Ben-merkezci bir erotik hazzın olabileceği doğrudur, ancak sevişmede zevkin en yüksek noktası ötekini mutlu kılar ve ona haz verir. Çağımız, gebelik önleyici ilaç ve gereçler gibi, cinselliği algılayışımızı değiştireceği muhakkak olan teknik ilerlemeler nedeniyle, aşkın yeni biçimlerde değerlendirildiği bir

* Yun. Aşk, kardeşçe yemek. İlk dönem kilisesinde, Hıristiyanların bir arada yedikleri, ayinsel nitelikte kardeşçe yemek. (Çev. n.)

çağa dönüşüyor. Bunda daha büyük bir özgürlük vardır ve bu da insanların yaşayabilecekleri en yoğun hazdır. Runzo, çağımızın manevi aşkla ilişkisini tamamen ortaya koyuyor.

Aynı anlamda başka bir şey de Nancy Martin'in, Hindu geleneğindeki aşk vurgusu çeşitlemelerini son derece şiirli ve etkileyici bir biçimde gözler önüne serdiği bölümde bulunuyor. Burada başkalarının yanı sıra Julius Lipner'in de dolaylı olarak sözünü ettiği vurgulamaları hatırlıyoruz ve Sallie McFague'ın benzetmelerini aktarıyoruz.

Masao Abe kaleme aldığı bölümde, sözünü ettiğim gibi, insanların bilincine ilişkin kanısını belirtiyor. Bu, hayatın anlamının kavranmasında büyük önem taşır, çünkü bir yere kadar bir ölçüde ondan geri durmayı anıştırır, bu da sonuçta bilinci anıştırır. Atın ya da kedinin belki belli belirsiz bir biçimde kendi değerleri vardır, ama hayatın iyilikleri ve kötülükleri üzerinde düşünebilenin insan olduğu aşikârdır. Ve Budizm de, diğer yolların arasında, bu bilinci dikkat ve özen gösterme olarak bilinen alıştırmayla artırır. Bu, Budizm'in her türünde, ama özellikle Anne Klein'ın kendi bölümünde bize yol gösterdiği Tibet Budizmi'nde önemlidir. Benim görüşüme göre, bu, yalnızca hayattaki daha derin değerlerimizi düşünmek açısından değil, aynı zamanda duygularımızın ve algılarımızın aydınlandığı her gün açısından da önemlidir.

Son olarak, bu kitapta bize sunulan konulara ilişkin değerlendirmede, Tanrı'ya bir bakış tarzı vardır. Muhakkak ki bütün dinleri içermez, ama Afrika'daki ve başka yerlerdeki inançlardan söz etmeyecek olursak, Hinduizm'deki, Hıristiyanlık'taki, Musevilik'teki, Budizm'deki ve Sihizm'deki çeşitli tektanrıcılıkları aydınlatabilir. Tanrı'nın bedeninin kâinatı oluşturduğu, evren olduğu düşüncesi, dilerseniz, üzerinde çalışabileceğimiz iyi bir benzerliktir. Çünkü beden adeta ruhun denetimindedir, dünya da bütünüyle Tanrı'nın de-

netimindedir (Ramanuca gibi, çünkü insan bunu böyle ifade edebilir). Bu, aşkınlık duygusunu feda etmeden, Tanrısal olanla bir yakınlık duygusu verir insana.

Bu bölümde, din bağlamında hayatın anlamına ilişkin sorular sorduğumuzda incelediğimiz bu olgunun kapsamını genişletmeye çalıştım ve dinin üzerinde düşünülmesi gereken önemli boyutlar olarak gördüklerimi gösterdim – yalnızca felsefi düşünceleri ve doktrinleri değil, aynı zamanda efsanevi, deneyime dayanan, ahlaki, toplumsal ve maddi yönleri de. Sonuç olarak, anlamların aslında ne denli karmaşık olduklarını göstermek için bu kitaba katkıda bulunan diğer kişilerin denemelerini bu boyutların ışığında inceledim. Dini bakış açısından hayatın anlamına ilişkin araştırmamıza son bir düşünce ekleyebilirim. Bilimi ve daha köktenci bir tavırla, bilginin doğasının kendisinin değişmekte olduğunu – dünyamızı, kendimizi ve hayatın anlamını kavrayışımızda derin bir etki yaratacak bir şey – unutmamalıyız. Evrenin genişlediğini öğreneli yalnızca birkaç on yıllık dönem geçti. Bu, Tanrı'nın yaratıcı etkinliğine bakış açımızı değiştirmez mi? Hatta çağdaş gökbilim bilgisine çok daha yakın olsa da, Budist evrenbilimini bile değiştirmeye yardım eder. Böyle önemli değişikliklerin ışığında, evreni ve evrendeki yerimizi yeniden düşünmemiz ve aslında yeniden hissetmemiz gerekir.

II. BÖLÜM

ANLAM VE BATI'DA DİN

Filistin'in ve Arabistan'ın çöllerinden, göçebe çobanlardan ve tüccarlardan, dünyanın büyük tektanrılı dinleri çıktı: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam. Üç dinin de merkezinde hem merhametli hem de adil olan, iman sahipleriyle dinamik bir ilişki içinde yaşayan, bütünüyle güçten oluşan yaradan Tanrı'ya inanç vardır. Tanrı'nın doğası ve Tanrı'nın istenci insanlara çeşitli yollarla gösterilir: "Tanrı'nın suretinde" yaratılan insanlarınki dahil, yaratılış sayesinde ve aynı zamanda düşler, görüntüler, mucizeler ve içten gelen "üstelik küçük bir ses" sayesinde. Tanrı, peygamberler aracılığıyla, iman sahibi toplulukların ortak görüşü ve kutsal kitaplarda (İbrani Kutsal Kitabı, Talmud, Yeni Ahit ve Kuran) kayıtlı açıklamalar aracılığıyla zihinde canlandırılır.

Önce son kitabı ele alacak olursak, Kuran, Müslümanlar tarafından, Muhammet'e, peygamberlerin taahhüdü olarak, melek Cibril (Cebrail) aracılığıyla ezberden söylemesi emredilen, Tanrı'nın Arapça dolaysız sözleri olarak kabul edildiğinden, statüsü Batı'ya ait diğer kutsal metinlerden farklıdır. Buna karşılık, Hıristiyanlar için İsa Tanrı'nın oğlu ve Tanrı'nın dünyada vücut bulmuş hali olarak Tanrı'nın dolaysız açıklaması ya da Sözü'dür – Tanrı'nın kendi kendini ifşa etmesinin tamamlanmasıdır. Tarihsel açıdan, hem İslam hem de Hıristiyanlık, İ. Ö. ikinci bin yılda kurulan, İ. Ö. 1000 civa-

rında Kral Davud'un hüküm sürdüğü sırada bir topluluk oluşturacak biçimde kaynaşan ve yasaları Tevrat'ta bir düzene bağlanan Yahudilik'le yakından ilişkilidir. Hıristiyanlık – kendisi de hahamların öğretileriyle eğitilmiş bir Yahudi olan – İsa'nın İ. S. 30 yılında, ölümünden sonra Yahudilik'te bir reform hareketi olarak başladı. İsa'nın ilk yandaşlarının yaşadıkları I. yy.'ın ikinci yarısında, Yahudi kutsal kitaplarıyla birlikte Hıristiyanlığın kutsal metinlerini oluşturan, Yeni Ahit belgelerinde kayıtlıdır. Hıristiyanlığın doğuşundan altı yüzyıl sonra ve Roma merkezli bir Batı kolu, İstanbul merkezli bir doğu kolu olan bir dünya dini haline gelmesinden üç yüzyıl sonra, İ. S. 570 yılında Muhammet, Arap Yarımadası'ndaki Mekke'de dünyaya geldi. Muhammet, İslam'ın temelini oluşturacak öğretilerini, etrafında gördüğü Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın öğretilerinin devamı olarak düşündü. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, Yahudi yasasının statüsü, İsa'nın Tanrısallığı ve Kuran'ın kutsallığı konularında birbirlerinden uzaklaşsalar da, Tanrı'nın doğasıyla, dünyayla ve insanlarla ilgili temel düşünceleri paylaşırlar ve anlamlı bir hayatın merkezinde Tanrı'yla ilişkinin bulunduğu inancını hep birlikte kabul ederler.

Batı'daki üç büyük tektanrıcı dinin hayatın anlamı konusunda sundukları yanıtları incelemeye başlayacak olursak, Philip Quinn ilk olarak, din hesaba katılmaksızın, anlamlı bir hayatı neyin mümkün kıldığı yolundaki temel meseleye açıklık getiriyor. Bu meseleyi açıklığa kavuşturduktan sonra, genelde Batı'daki tektanrıcı dinlerin, özelde Hıristiyanlığın, hayatı nasıl anlamla doldurduklarını göstererek devam ediyor. Anlamın, hem insan hayatının özgül değeri hem de yaşamak için gerçek bir amaç açısından tartışılması gerektiğini ileri sürüyor. İnsan hayatı ilk kavrayışta yalnızca "(1) gerçek bir özgül değere sahipse; (2) genel olarak onu sürdüren kişi için iyi

ise" değerlidir. Quinn, büyük tektanrıcı dinlerin insanların "Tanrı'nın suretinde" yaratıldıkları savı sayesinde ve tüyler ürpertici kötülükteki deneyimleri bile olası iyinin gizil kaynakları olarak kavrama yolları sayesinde her iki koşulu da gerçekleştirmeye kendilerini hasredebileceklerini gösterecek. İkinci kavrayışta anlamlı olmak için, Quin "insan hayatının yalnızca (1) onu yaşayan insanın önemsiz bulmadığı ve başarılabileceğini düşündüğü bazı amaçlar içermesi; (2) bu amaçlarının gerçek değerlerinin olması; (3) hayatın bu amaçları gerçekleştirmeye yönelik ve zevkle yerine getirilen eylemler içermesi halinde gerçekten anlamlı olabileceğini" ileri sürüyor.

Genel olarak, büyük tektanrılı dinler, insan hayatının temel hedefini mükemmel bir biçimde iyi olan bir Tanrı'yı mutlulukla tanıma, onu sevme ve ona hizmet etme, böylece de öbür dünyadaki yaşamda Tanrı'nın sonsuz mutluluk verecek görüntüsüne katılma olarak tanımlayan bu koşulları ele alırlar. Quin, Hıristiyanlığı tanımlayan örneğe dönerek, dört İncil'de ve evrenle ilgili kurtuluş hikâyesinde anlatılanların anlamlı bir hayat için yukarıda sıralanan bütün yönleri birleştirdiğini ileri sürüyor. İsa'nın hayatı Hıristiyan için anlamlı bir hayatın radikal örneği, sevginin ve kendini kurban etmenin izlerini taşıyan bir hayat haline gelir. İsa'ya öykünmek yalnızca ona hayran olmak değil. hayatınızdan vazgeçmeye, İsa'nın maruz kaldığı aynı reddedilmeye maruz kalmaya istekli olmaktır. Ciddiye alınacak olursa, İsa'nın öyküsü mutlaka ya incinmenin ya da inanın bir karşılığını çağrıştırır. Kurtuluş hikâyesi herkesin anlamlı bir rol üstlendiği, Tanrı'nın insanlara karşı sevecen ilgisinin öyküsüdür, çünkü her şeyi bilen ve mükemmel bir biçimde erdemli Tanrı'yı önemli sayarız, o kadar ki bu Tanrı dünyada vücut bulur, acı çeker ve dünyanın hatırı için ölür. Ancak, Quin iki uyarıda bulunuyor. Birincisi, bu Tanrı için yalnızca insan hayatının

önemli olduğunu varsaymamalıyız. İkincisi, Hıristiyanlığa ait öykülere getirilen yorumların çeşitliliği ve diğerlerinin (dini öykülerin yanı sıra dini olmayanlar) hayatın anlamına ilişkin sunduğu mantıklı hikâyeler göz önüne alınırsa, Quin Hıristiyanlar'ın Hıristiyanlığa ait öyküler hakkındaki yorumlarının insanların ellerindeki en ilgi çekici hikâye olduğuna inanmaya hakları olsa da, bütün hikâyeye sahip olduklarını varsaymayacak kadar bilge olabileceklerini ileri sürüyor.

Hıristiyanlar için kurtuluş hikâyesi ve İsa'ya öykünme, Tanrı'yla anlamlı bir ilişkinin merkezini oluştururken, **Charlotte Fonrobert,** bize anlamı ve ilişkiyi, inceleme ve tören âdeti aracılığıyla Tevrat'ın oluşturduğu klasik Yahudiliğin dünyasını tanıtıyor. (Geleneksel olarak kadınlara kapalı olan inceleme hayatında ağır basan erkek bakış açısını yansıtan) metinlere ait kaynakların, (kadınların anlamla dolu hayatlar yaratmada daha büyük bir rol oynadıkları) törensel ev ve toplum hayatının çözümlenmesiyle, erkeklere karşı kadınlar açısından Yahudilik'te anlamlı bir hayatın aldığı temelden farklı şekli tasvir ediyor.

Bir yandan, Tevrat'ı incelemek Tanrı'nın aklına dokunmaktır, böylece inceleme yalnızca Tanrı'yı tanıma değil, Tanrı'ya bağlanma edimi de olur ve bu da tamamıyla en candan sevgi biçimidir. Öte yandan, uygulamada Tevrat, evin cinsiyet içeren dünyasında toplanmış – hatta yemek yeme ve cinsellik gibi temel etkinlikleri de içine alan – ayinleştirme sayesinde kutsallıkla dolan gündelik hayatta somutlaşır. Fonrobert bu inceleme ve ayin öğelerinin her ikisinde de Tevrat'ın hayatı çoğalttığının, onu anlamla zenginleştirdiğinin, doldurduğunun ve tam anlamıyla uzattığının söylendiğini savunuyor.

İslam'da da, hayatın anlamı, insanın Tanrısal olanla ilişkisinin gelişmesinde bulunur. Müslüman olmak, Tanrı'nın her

şeye kadir, her şeyi bilen ve merhametli müstesna doğasını onaylayarak ve itaat edişini dua etme, oruç tutma, hacca gitme, zekât verme, ahlaki ve merhametli davranışlarda bulunma edimleriyle somutlaştırarak, Tanrı'ya itaat etmektir. Bu hayat Tanrı'ya dönüş yolunda yalnızca bir moladır, çünkü hayatın amacı en sonunda ölümle ve dirilişle yerine getirilir. Müslüman inancının ve âdetlerinin tekdüzeliğinden etkilenen F. E. Peters, Kuran'ın insanları kaynaştırma gücünü ve Müslümanlar'ın hayatını, hem bireysel hem de kolektif olarak biçimlendiren Muhammet örneğini tasvir ediyor. Kuran'ı, hem hukuk hem de ilahiyat açısından, tefsir edenlere yönelik eğitim sistemi ve İslam toplumlarında kutsalla laik olanın ayrılmaz biçimde iç içe geçmesi ayrıca törel ve ahlaki bir yaşam tarzı için kenetleyici ülküleri harekete geçirmiştir. Peters, İslam'da iki kişinin – imamın ve ermişin – çok önemli roller oynadıklarını savunuyor. İmam, İslam'ın ahlaki öğretilerini cuma hutbelerinde (Bkz. Fotoğraf 3) kitlelere yayar. Ermiş ise Tanrı'yla, 'Tanrı dostlarının' hayatlarına belirleyici bir özellik katan, mest eden ve bazen de genel inanç ve yöntemlere uymayan bir ilişki kuran kişidir.

Tevrat'ın incelenmesi ve ayinsel uygulaması, İsa'ya öykünme ve inanç sahiplerinin Tanrı'nın istencine itaat etmeleri paylaşılan Tanrı'yla yakın ilişki hedefine yönelik üç yaklaşımdır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, insanın inancının, pek çok kollara ayrılsa da, sürekliliği olan, çok eski Akdeniz çöllerinde kök salmış ve otuz beş yüzyılı aşkın bir süredir Tanrı'da anlam arayan ağacıdır.



Fotoğraf 1: İngiltere'de XIII. ve XIV. yy.'larda inşa edilmiş, mücevher gibi, Wells Katedrali'nin orta kesimiyle çapraz sahınlarının kesiştiği noktada bulunan büyük makas kemerlerin içine oturtulmuş çarmıhta İsa. Fotoğraf: *Joseph Rınzo*

3.

HIRİSTİYANLIK HAYATIN ANLAMINI NASIL GÜVENCEYE ALIR?*

Hayatın anlamı araştırıldığında, felsefeciler genellikle şaşkınlık ifade ederler. Sanırım bu, soruyu belirsiz bulmalarından kaynaklanıyor; buna neyin yanıt sayılabileceği konusunda emin değiller. Bazı ayrımlar yapmak pek çok farklı meseleyi hayatın anlamıyla ilgili meselelerden sayma iddiasını göstererek duruma açıklık kazandırmaya yardımcı olabilir.

Bu tartışmada, hayatın anlamıyla ilgili, insan hayatını ilgilendirecek meseleleri kavrayacağım. Üzerinde düşüneceğim bazı meseleler en azından bazı hayvanların hayatlarına uygulanabilecek biçimde genişletilebilse de, dikkatimizin dini açıdan en fazla önem taşıyan meseleler üzerinde odaklanmış olarak kalması için böyle genişlemeleri görmezden geleceğim.

Hayatın anlamına ilişkin bireysel meselelerle evrensel meseleleri birbirinden ayırmak yararlı olur. İnsan belli bir insanın hayatının anlamlı olup olmadığını merak edebilir ya

* Bu bölümün bazı kısımlarını 1997 yılında **Bill Wainwright**'ın düşüncelerimi yorumladığı APA Pasifik Bölge Toplantı'sında bildiri olarak sundum, bir kısmını da Chapman Üniversitesi'nde **Kate McCarthy**'nin düşüncelerimi yorumladığı Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı başlıklı konferansta sundum. Bildirimi yeniden gözden geçirmemde yardımcı olan yorumları için her ikisine de minnettarım.

da bütün insanların hayatlarının anlamlı olup olmadığını merak edebilir. Ayrıca hayatın anlamıyla ilgili değersel ve erekbilimsel meseleleri de birbirinden ayırmakta yarar vardır. İnsan hayatının ahlaken doğru olup olmadığı sorulabilir ya da insan hayatının bir amaca hizmet edip etmediği sorulabilir. Kendimi insan hayatının değeriyle ilgili hem bireysel hem evrensel meselelere vereceğim ve insan hayatının amacına ilişkin hem bireysel hem de evrensel meseleleri ele alacağım.

Bu meseleleri ve konuları düşünürken, hem laik hem dini karşılıkları olanları, yalnızca dini karşılıkları olanlardan ayıracağım. Son olarak, değerin ve insan hayatının amacının hem bireysel hem de evrensel meselelerine bütünüyle Hıristiyan karşılıkların İncil'de geçen İsa'nın yaşamına ilişkin öykülere ve anlatı ötesi büyük kurtuluş hikâyesine nasıl oturtulduğunu irdeleyeceğim.

DEĞERSEL MESELELER: İNSAN HAYATININ DEĞERLERİ

Tek bir insanın hayatının gerçek bir özgül değere sahip olması halinde anlamlı olduğu düşünülebilir. **Ronald Dworkin**'in son zamanlarda savunduğu gibi, dindar ve dindar olmayan insanlar insan hayatının kutsal olduğu, bu yüzden de gerçek bir özgül değere sahip olduğu konusunda uzlaşabilirler, ancak neden kutsal olduğu konusunda uzlaşamazlar.[1] Hıristiyanlar'ın insan hayatının kutsallığını Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılan insanlar açısından açıklamaları doğaldır. Tekvin'in başında Tanrı, "Suretimize, benzeyişimize göre insan yapalım." der, bir sonraki ayet de bize "Ve

Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı." (Tekvin 1:26-27) der. Tanrı özgül olarak mükemmel bir biçimde iyi olduğundan, onun suretinde yaratılan insanlar da özgül olarak iyi olacaklardır, ama daha aşağı bir düzeyde. Diğer iki büyük tektanrılı din, Yahudilik ve İslam da insan hayatının kutsallığıyla ilgili bu açıklamayı Hıristiyanlık'la paylaşırlar, çünkü onlar da İbrani Kutsal Kitabı'nı güvenilir kabul ederler.

Muhtemelen her insan Tanrı'nın suretinde ve görüntüsünde yaratılıyor. Herhangi bir insan böyle yaratılıyorsa, öyleyse her insan kutsaldır, bundan dolayı da gerçek bir özgül değere sahiptir. İnsan hayatının tamamının özgül değeri tek tek insan hayatlarının özgül değerlerinin toplamıysa, o halde bütün insan hayatının özgül değeri de gerçek olacaktır, bu durumda insan hayatını kapsayan bir evren *ceteris paribus** ondan yoksun kalan bir evrenden daha iyi olacaktır. Üstelik, gerçek bir özgül değere sahip olmak bütün insanların hayatlarının anlamlı olmasına yetiyorsa, o halde her insan Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılıyorsa insan hayatının bireysel olduğu kadar evrensel bir anlamı da olacaktır. Ancak insan hayatının, sahibinin Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılmasından elde ettiği özgül değer, sahibinin hayatının gerçekte nasıl gittiğinden bağımsızdır. Onu yaşayanın hiç var olmamış olmasının yeğlenebileceği ölçüde genel olarak çok bedbaht bir insan hayatı, onu yaşayanın Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılmış olmasından kaynaklanan gerçek özgül değere sahip olabilir. Bu olasılık insan hayatının onu yaşayanın Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılmış olmasından elde ettiği gerçek özgül değerin herhangi bir insan hayatının ya da insan hayatlarının tümü-

* Lat. Diğer şeylerin eşit olmasıyla. (Çev. n.)

nün değerli olmasını garantilemeye yeteceğinden kuşku duymamız için bir gerekçe ortaya koyar.

Ayrıca bizi kötülük sorununun çeşitli biçimlerinin insan hayatının anlamına yönelttiği tehdide göğüs germeye zorlar. **Marilyn McCord Adams** tüyler ürpertici kötülüklerle ilgili kısa süre önce yayımlanan çalışmasında bu tehdidi olağanüstü bir canlılıkla tanımlar. Adams aşağıdaki listede yer alan maddelerden tipik örnek oluşturan dehşetler olarak söz eder: "Bir kadının ırzına geçme ve baltayla kollarını kesme, nihai hedefi kişiliğin parçalanması olan psikolojik işkence, insanın en derinden bağlı olduğu şeylere ihanet etmesi, insanın kendi çocuklarını yemesi, çocukların Ivan Karamazov'un tarif ettiği biçimde kötüye kullanılması, çocuk pornografisi, anne babaların çocuklarıyla cinsel ilişki kurması, aç bırakarak yavaş yavaş öldürme, Nazi ölüm kamplarına katkıda bulunma, nüfusça yoğun bölgelerde atom bombalarının patlatılması, insanın hangi çocuklarının yaşayacağına, hangilerinin teröristler tarafından öldürüleceğine karar vermek zorunda kalması, insanın en sevdiklerinin sakat kalmasında ya da ölümünde kazara ve/veya bilmeden rol oynaması."[2] Adams'ın kendisi tüyler ürpertici kötülüklerle insan hayatının anlamı arasındaki ilişkiyi belirgin kılıyor. Listesindeki kötülükleri tipik örnek oluşturan dehşetler olarak kabul ettiğini söylüyor, "çünkü birçok kişinin bunları yapmakta ya da bunlar yüzünden acı çekmekte *prima-facie** hayatlarının gerçek anlamından kuşku duymak için bir neden bulduklarına inanıyorum."[3] Adams'ın tüyler ürpertici kötülükler tanımı da insan hayatındaki değerle anlam arasında bir bağ kurmamızı sağlıyor. Tanım şöyle: "Bir kötülük k yalnızca şahıs ş'nin k'ya katılmasının, herkese prima-facie, ş'nin hayatının, ş'nin

* Lat. İlk bakışta. (Çev. n.)

k'ya katılması göz önünde bulundurulduğunda, ş'ye genel olarak büyük bir yarar sağlayabilip sağlayamayacağı konusunda kuşku duymak için bir gerekçe sağlaması halinde tüyler ürperticidir."[4] Sanırım Adams insan hayatının gerçek değeriyle, onu yaşayan kişi için yararı arasındaki bağ üzerinde ısrar ederken doğru yoldadır. Bana öyle geliyor ki insan hayatı ancak onu yaşayan kişi için yararlı olması halinde gerçek anlama sahiptir. Bu nedenle insan hayatı onu yaşayan kişi için genel olarak yararlı değilse, gerçek anlamdan yoksundur.

O halde, tüyler ürpertici kötülükler insan hayatının anlamına yönelik bir tehdit oluşturur, çünkü prima-facie herkesin, kurban ya da suçlu olarak bu kötülüklere katılanların hayatlarında gerçek anlam olduğu konusunda, kuşkuya kapılması için bir gerekçe sunarlar. Ancak bu, tüyler ürpertici kötülüklere katılanların hayatlarının, her şey hesaba katıldığında, gerçekten anlamlı olduğundan kuşku duymamak üzere bir nedeniniz olması için, bu hayatların gerçek anlama sahip olduğundan kuşku duymak üzere prima-facie bir nedeniniz olması uygun düşer. İnsanın tüyler ürpertici kötülüklerin mağlup edildiğine inanmak için bir gerekçesi varsa, insanın prima-facie kuşkulanma gerekçesinin kendisi de mağlup edilecektir. Adams, Tanrı'nın tüyler ürpertici kötülükleri, onlara katılmayı, katılanın Tanrı'yla ilişkisiyle birleştirerek mağlup edebildiğini ileri sürüyor. Bunun üç şekilde olabileceğini kabataslak anlatıyor: **(1)** Tüyler ürpertici kötülükler yüzünden acı çekmek İsa'nın tutkusuyla ve ölümüyle özdeşleşmek için bir araç olabilir; **(2)** Tüyler ürpertici kötülükler yüzünden acı çekmek insanı karşı konulmaz bir ilahi şükran duygusuna sevk edebilir; **(3)** Tüyler ürpertici kötülükler yüzünden acı çekmek bilinçli bir Tanrı'nın gizli hayatını zihinde canlandırmayı sağlayabilir.[5] Bu düşüncelerden ilkinin yal-

nızca Hıristiyanlar'a çekici gelmesi muhtemel olsa da, diğer ikisi diğer Tanrıcılara da uygun gibi görünür. Sonuçta, Tanrıcılığın dünya görüşünde böyle tüyler ürpertici kötülükler içeren hayatların bile genel olarak onları yaşayanlar için yararlı olabileceğini savunarak, bu hayatta tüyler ürpertici kötülüklere katılanların mutlaka gerçek anlamdan yoksun hayatlara sahip olacakları iddiasını çürütecek entelektüel kaynaklar mevcuttur.

Kuşkusuz, bundan, gerçekte tüyler ürpertici kötülüklere katılan bütün insanların genel olarak kendileri için yararlı hayatlar sürecekleri sonucu çıkmaz. Öbür dünyadaki yaşamın, cehennemde sonsuza dek acı çekme gibi, Tanrı'nın bile mağlup etmediği, belki de edemeyeceği tüyler ürpertici kötülükleri içermesi olası görünür. Öbür dünyadaki yaşamda, cehennemde, sonsuza dek acı çeken bir kişi, genel olarak onu yaşayan için yararlı olmayan bir hayat, bu yüzden de gerçek anlamdan yoksun bir hayat sürmüş gibi görünür. Başka deyişle, geleneksel cehennem doktrini en azından bazı insan hayatlarının anlamı için ciddi bir tehdit oluşturur, bunu yapar çünkü bu doktrin kötülük sorununun özellikle haşin bir biçimidir.[6]

Hıristiyanların ve diğer Tanrıcıların bu tehdide karşılık verebilmelerinin en az iki yolu vardır. Her ikisi de sonsuza dek acı çekilen bir yer olarak cehennemin geleneksel öğretisini yeniden gözden geçirmeye dayanan bir tavır gerektirir. İlki kurtuluş konusunda evrenselciliği onaylamaktan ibarettir. Evrenselciliğe göre, cehennem acı çekilen bir yer olsa da, bazı insanlar öbür dünyadaki yaşama cehennemde başlasa da, hiç kimse sonsuza dek cehennemde kalmaz. Sonunda bütün insanlar Tanrı'yla birleşmek istemeye ikna edilirler, o zaman Tanrı da onları mutlu kılan bir rüyada sonsuza dek Kendisi'yle birleştirir. Mutluluk veren rüyada güvenli bir biçim-

de bir kez Tanrı'yla birleşti mi, her insan genel olarak kendisi için yararlı bir hayatı garantiler. Bu tehdide karşılık vermenin ikinci yolu, cehennemin bütünüyle ayırma bakış açısından ibarettir. Böyle bir bakış açısının sonucu olarak, cehennem insanın kendi seçimiyle Tanrı'dan ayrılması durumunun üzerinde ve ötesinde bir şey değildir; ayrıca cezalandırmaya yönelik fiziksel acı ya da zihinsel ıstırap da gerektirmez. Tanrı'dan ayrılmayı seçenler bütün iyiliklerin en büyüklerini sonsuza dek kaybetseler de, hayatları genel olarak hiç var olmamış olmalarının daha hayırlı olacağını düşündürecek kadar bedbaht değildir. Bunun yerine cehennemdeki hayatları her ne kadar hayatlarının olabileceği kadar yararlı olmasa da, genel olarak onlar için yararlıdır. Bu nedenle, geleneksel cehennem öğretisini gözden geçirip değişiklikler yapmanın bedelini ödemeye istekliyseler, Hıristiyanlar ve diğer Tanrıcılar, mantığa uygun görünen bir biçimde, bu hayatta tüyler ürpertici kötülüklerin varolmasına karşın, bütün insanların genel olarak kendileri için iyi olan hayatlar süreceklerini kabul edebilirler. Bu yolla, hem bireylerin hayatları için hem de bütün insanların hayatları için, bu hayatta tüyler ürpertici kötülüklerin varlığının ve öbür dünyada cehennemin varlığının oluşturduğu, insan hayatının gerçek anlamına yönelik tehdidi dağıtabilirler.

İnsan hayatının değeri ve anlamı arasındaki bağlantılarla ilgili derin düşüncelerden hangi dersler çıkarılır? En önemli dersin insan hayatının yalnızca (1) gerçek bir özgül değeri olması; (2) onu yaşayan insan için genel olarak yararlı olması halinde gerçek bir anlamı olduğunu ileri sürüyorum. Üç büyük tektanrılı din insan hayatının gerçek anlamı için gerekli koşullardan ilkinin yerine getirilmesinin insan hayatının mükemmel bir biçimde iyi Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılmasıyla garantiye alındığını iddia edecek bir konum-

dadır. Hıristiyanlar ve diğer Tanrıcılar bunlardan ikincisinin yerine getirilmesinin, Tanrı'nın bu hayatta meydana gelen tüyler ürperten kötülükleri nasıl mağlup edebileceğini gösteren İsa sayesinde kurtulma doktriniyle, yeni, yenilmez tüyler ürpertici kötülüklerin öbür dünyada ortaya çıkmasını önlemek için tasarlanmış öbür dünya doktrininin birleştirilmesiyle güvenceye alındığını savunabilirler. Şimdi bu iki koşulun birlikte insan hayatının gerçek anlama sahip olması için yeterli olduğu sonucuna varabilir miyiz? İrdelemenin bu aşamasında böyle bir sonuca varmak için erken olduğunu düşünüyorum. Pek çok felsefeci, insan hayatının anlamının her nasılsa, ya hayat içinde amaçlar ya da hayat için amaçlar içerebilen amaçlarına bağlı olduğunu kabul ederler. Bundan sonra, insan hayatında anlamla amacı birleştirmenin ortaya çıkardığı meselelerden bazılarını inceliyorum.

EREKBİLİMSEL MESELELER: İNSAN HAYATININ AMAÇLARI

Macmillian *Felsefe Ansiklopedisi*'nde hayatın anlamıyla ve değeriyle ilgili bir madde bulunduğundan kabul görmeyi hak eden bir tartışmada, **Paul Edwards** insan hayatının, bir Tanrı'nın ya da öbür dünyanın var olup olmadığından tamamen bağımsız bir biçimde anlamlı olabileceğini savunuyor. Edwards'ın düşüncesine göre "*belli* bir kişinin hayatının şimdi ya da geçmişte herhangi bir anlamı olup olmadığını sorduğumuzda, genellikle evrensel meselelerle değil, onun hayat*ında* belli amaçların bulunup bulunmadığıyla ilgiliyizdir."[7] Edwards bir hayatı anlamlı olarak nitelediğimizde sanki iki şeyi kastettiğimizi iddia ediyor: "İlkin, söz konusu hayatın, bireyin eylemlerinin büyük bir bölümüne yön veren

egemen, her şeyi kapsayan bir hedefi ya da hedefleri olduğunu, ikinci olarak, bu eylemlerin ve belki daha önemli olan hedefle doğrudan doğruya ilişkisi olan başkalarının, kişi hedefine bağlanmadan önce mevcut olmayan özel bir şevkle yerine getirildiğini ya da kişinin hayatında böyle bir hedef olmasaydı o şevkin de olmayacağını savunuruz."[8] Edwards, benzer biçimde, bir hayatı yaşamaya değer olarak nitelediğimiz zaman, sanki iki şeyi savunduğumuzu ileri sürüyor: "İlk olarak, o kişinin (yalnızca ölmesinden ve acılarının dinmesinden başka) kendisine önemsiz gelmeyen bazı hedefleri olduğunu, ikincisi, bu hedeflere erişmesi için gerçek bir olasılık bulunduğunu."[9] Bu iki ifadeyi ancak yumuşatarak kullanırken, insan hayatının yalnızca (1) onu yaşayan kişinin önemsiz olmadığını düşündüğü ve ulaşılabilir bulduğu bazı amaçlar içermesi; (2) ayrıca bu amaçlara ulaşmaya yönelik ve şevkle yerine getirilen eylemler içermesi halinde anlamlı olabileceğini ortaya atıyorum. Birçok insan hayatının bir Tanrı ya da öbür dünya var olmasa da anlamlı olmak için gerekli bu iki koşulu yerine getirebileceği açıktır.

İnsan hayatının anlamlı olmak için gerekli iki koşulu yerine getirebileceği, bununla birlikte melun amaçlara yönelik melun eylemlerle dopdolu olabileceği açıkça ortadadır. Hitler'in gönüllü cellatlarının çoğu cinayetlere yönelik amaçlarını önemsiz görmüyorlardı ve ulaşılabilir buluyorlardı, şevkle onların peşinden gitmeye başladılar.[10] Edwards bir hayatın gerçekten yaşanmaya değer olmasının öznel ve nesnel anlamları arasındaki fark açısından karşılık vermeyi öneriyor. "Öznel anlamda, bir kişinin hayatının gerçekten değerli olduğunu söylemenin yalnızca önemsiz bulmadığı bazı hedeflere bağlı olduğu ve bu hedeflerin onun için ulaşılabilir olduğu anlamına gelmesini" şart koşuyor.[11] Buna karşılık, "birinin hayatının nesnel anlamda gerçekten değerli olduğunu açık-

larken, insan o kişinin hem erişilebilir olan hem de gerçek bir değeri olan belli hedeflere bağlı olduğunu söylüyor."[12] Bu tartışma bağlamında, anlamı olan bir insan hayatıyla, gerçek anlamı olan bir insan hayatı arasındaki konuyla ilgili farkla meşgul olmanın yararı olmayacaktır. Bu yüzden bir insanın hayatının yalnızca (1) onu yaşayan insanın önemsiz bulmadığını ve ulaşılabilir olduğunu düşündüğü bazı amaçlar içermesi; (2) bu amaçların gerçek bir değerinin olması; (3) bu amaçlara ulaşmaya yönelik ve şevkle yerine getirilen eylemler de içermesi halinde gerçek bir anlamı olduğunu ortaya atıyorum. Pek çok insan hayatının bir Tanrı ve bir öbür dünya olmasa da gerçek anlamı olması için gerekli bu üç koşulu yerine getirebileceğine dair kuşku duyulması mantıklı değildir.

Edwards, kuşkusuz, zaman zaman insan hayatının anlamına ilişkin soruların yanıtlarını insan hayatındaki amaçlar açısından çok, insan hayatı için amaçlar açısından aradığını kabul ediyor. Onun gözlemine göre "bazen kişi hayatın anlamı olup olmadığını sorduğunda, öğrenmek istediği dünyada bir ereğe hizmet edecek diğer gayelerle – üstlendikleri roller bir senfonideki enstrümanın (ya da onu çalanın) payına benzer olsun olmasın – birlikte insanları biçimlendiren insanüstü bir zekâ olup olmadığıdır."[13] Geleneksel Tanrıcılar Tanrı'nın rastlantıya dayanan evreni bütünüyle yarattığına ve kendi amacı için varlığını koruduğuna inanırlar, pek çoğu da ayrıca insanları özel amaçlarla yarattığına inanırlar. Ancak bu özel amaçlar ne olabilir? İçtenlikli ve dinsel inançlarına sadık bir Hıristiyan'ın bu soruya yanıtı Roma Katolik Kilisesi'nin *Baltimore Öğreti Kitapçığı*'nda bulunur. 1.3 numaralı sorunun yanıtı insan hayatı için ilahi bir amaç bulur: "Tanrı bizi neden yarattı? Tanrı bizi Kendi iyiliğini göstermek ve cennette sonsuza dek süren Kendi mutluluğunu bizimle paylaş-

mak için yarattı."[14] 1.4 numaralı sorunun yanıtı da bu ilahi amaca yardım etmek için ne yapacağımızı söylüyor: "Cennet mutluluğunu kazanmak için ne yapmalıyız? Cennet mutluluğunu kazanmak için bu dünyada Tanrı'yı tanımalı, sevmeli ve ona hizmet etmeliyiz."[15] Başka deyişle, Tanrı'nın insanlar için başlıca amacı öbür dünyadaki sonsuz mutluluk veren görüntünün tadını çıkarmaya gelmeleridir, Tanrı'nın insanlar için ikincil amaçları da bu hayatta kendisini tanımaları, sevmeleri ve ona hizmet etmeleridir. Birçok Hıristiyan bu dünyada Tanrı'ya hizmetin merkezinde, Matta'ya göre, İsa'nın bir avukatın sorusuna yanıt olarak ifade ettiği sevgi emirlerine itaatin bulunduğunu kabul eder. İsa şöyle der: "Tanrın Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün fikrinle seveceksin. Büyük ve birinci emir budur. Ve buna benzeyen ikincisi şudur: Komşunu kendin gibi seveceksin. Bütün şeriat ve peygamberler bu iki emre bağlıdır." (Matta 22:37-40).

O halde, Hıristiyanlar'a göre, Tanrı'nın insan hayatı için amaçları öbür dünyadaki sonsuz mutluluk veren görüntüsünün tadını çıkarma ve bu dünyada sevgi emirlerine itaat etme gibi şeyleri içerir. Hıristiyanlar Tanrı'nın insan hayatı için amaçlarını hayatlarının başlıca amaçları kılmaya ve gerçekleşmelerine yardım etmek üzere hareket etmeye davet edilirler. Tanrı mükemmel bir biçimde iyi olduğundan, insan hayatı için amaçları mutlaka gerçek değere sahip olacaktır. Bu nedenle, insan hayatı için ilahi amaçları kendi amaçları olarak benimseyen ve onları gerçekleştirmek için şevkle çalışan Hıristiyanlar insan hayatının gerçek değere sahip olması için gerekli olan üç şartı yerine getireceklerdir. Tabii ki, sonsuz mutluluk veren görüntünün tadını çıkarmak gibi, bu amaçlardan bazıları, Hıristiyanlar'ın inanışlarının aksine, bir Tanrı ve bir öbür dünya yoksa, ulaşılmazdır. Bununla birlikte,

Hıristiyanlar bu amaçlara ulaşılabileceğini kabul ettiklerinden, bunlara sahip çıkarak insan hayatının gerçek bir değeri olması için gerekli koşulları yerine getirebilirler.

Öğreti kitapçığında yer alan Tanrı'nın insan hayatı için amaçlarına ilişkin yanıt bir biçimde yanıltıcı olabileceğinden belki bir uyarı gerekir. Hıristiyanlar Tanrı'nın evreni yaratırken yegâne amacının evrenin insan sakinleriyle ve onların kurtuluşuyla ilgili olduğunu düşünmemelidirler. Tanrı'nın rehberliğindeki ilahi plan kâinatın tamamını dört bir yandan sarar ve kuşkusuz insan olmayan pek çok parçası için de amaçlar içerir. Kutsal kitaptaki yaratılış hikâyesinde Tanrı insan kullarını "denizin balıklarına, göklerin kuşlarına, sığırlara, bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hakim" (Tekvin 1:26) kılmıştır. Ancak bu hakimiyetin verilmesinin Hıristiyanlar ya da diğer Tanrıcılar tarafından doğanın sınırsız olarak sömürülmesi için ilahi bir izin olarak yorumlanması gerektiğini düşünmüyorum. Bu, doğayla ilgili olarak kâhyalığa ilahi bir atama olarak düşünülürse daha iyi olur. Bu nedenle Hıristiyanlar, bu hayatta Tanrı'ya hizmetlerinin bir parçası olarak, doğanın insan olmayan parçaları için ilahi amaçları, bu amaçları ayırt edebilecek ya da onlarla ilgili mantıklı tahminler yürütebilecek ölçüde, kendilerinin gibi benimsemeye ve onlara itaat etmeye hazırlanmalıdırlar.

Şimdiye kadar tartışma insan hayatının gerçek bir anlamı olması için amaçlar açısından ifade edilen bazı değerler ve gerekli koşullar açısından dile getirilen bazı gerekli koşullar ortaya koydu. İnsan hayatının anlamına değersel ve erekbilimsel açıdan iki farklı bakışın nasıl birleştirilebileceği konusunda düşünüp durmak doğaldır. Üzerinde kafa yormaya değer bir öneri değersel ve erekbilimsel koşulların teker teker gerekli oldukları ve birlikte bir insanın hayatının gerçek bir değere sahip olması için yeterli oldukları yolundadır. Bu-

na karşılık, ben birleşme sorununa biraz farklı bir yaklaşımı destekliyorum. Bunu nasıl kanıtlayacağım konusunda bir fikrim olmasa da, değersel ile erekbilimsel olanın anlamın kavramsal olarak farklı türleri olduklarını düşünüyorum, böylece de insan hayatının birden fazla türde anlamı olabileceğini kabul ediyorum. *Premortem** bir insan hayatının değersel gerçek anlama sahip olması ve erekbilimsel gerçek anlamdan yoksun olması, premortem bir insan hayatının değersel gerçek anlamdan yoksun olması ve erekbilimsel gerçek anlama sahip olması bana olası görünüyor. Bu meselelerle ilgili sezilerim bu nedenle bende insan hayatının anlamının sınıflandırılmasında birleştiriciden ziyade bölücü olma eğilimi uyandırıyor. Bu yüzden aşağıdaki birleşme planını öneriyorum:

(DA) Bir insanın hayatının yalnızca (1) gerçek özgül değeri olması; (2) genel olarak onu yaşayan kişi için yararlı olması halinde gerçek *değersel anlamı (DA)* vardır;

(EA) Bir insanın hayatının yalnızca (1) onu yaşayan kişinin önemsiz bulmadığı ve ulaşılabileceğini düşündüğü bazı amaçlar içermesi; (2) bu amaçların gerçek değerlerinin olması; (3) ayrıca bu amaçlara ulaşmaya yönelik, şevkle yerine getirilen eylemler içermesi halinde *erekbilimsel anlamı* (EA) vardır;

(TA) Bir insanın hayatının hem gerçek değersel anlamı hem de gerçek erekbilimsel anlamı olması halinde gerçek *tam anlamı* (TA) vardır.

Buraya kadar savım Hıristiyanlar'ın ve diğer Tanrıcıların insanların hayatlarının geleneksel ya da gözden geçirilmiş

* Lat. Ölümden önce. (Çev. n.)

kâinat ve kurtuluş öğretilerini bir araya getirerek hem gerçek değersel anlama hem de gerçek erekbilimsel anlama sahip olabileceğine dair kanıtlar ileri sürebilecekleri yönündeydi. Bu yüzden Tanrıcılık insan hayatlarının gerçek tam anlama sahip olabileceği iyimser bir dünya görüşü sunuyor. Ancak sanırım Hıristiyan Tanrıcılığı, anlamı gösteren en azından iki birleştirici anlatı sağlayarak sunulan bu dünya görüşünü özel bir biçimde paketliyor. Son görevim Hıristiyanlığın insan hayatının anlamlarını öykülü bir biçimde birleştirmesine dair bir şeyler söylemek.

HİKÂYEDE BİRLEŞME: İKİ HIRİSTİYAN ANLATISI

Mantıksal pozitivizmin altın çağında, hayatın anlamına ilişkin felsefi tartışmayı bir kuşku bulutu sardı. Ben daha gençken, bu kuşkunun bu şekilde ifade edilmesinin nedenini bir çok defa duydum. Anlam taşıyıcıları, metin ya da sözler olarak dilbilimsel varlıklardır. Ancak insan hayatı dilbilimsel bir varlık değildir. Bundan dolayı bir insanın hayatına anlam atfetmek bir kategori hatasıdır. İnsan hayatının ne anlama geldiğini sormak bu nedenle düzmece bir soru sormaktır.

Bizim kendi pozitivizm sonrası çağımızda, bu sav güçlü bir inanç yaratmak için fazla hızlı ve kirli görünme eğilimindedir. İnsan hayatı, kesinlikle, bir metin ya da söz değildir. Bununla birlikte, insan hayatını oluşturan olaylar anlatılabilir ve insanların hayatlarıyla ilgili anlatılar anlamlı dilbilimsel varlıklardır. Buna ek olarak insan soyunun tarihi, anlamlı dilbilimsel bir anlatı ötesinin potansiyel konusudur. Kuşkusuz, insan hayatlarına ilişkin bütün anlatılar onları yuka-

rıda açıklanan manalardan herhangi birinde gerçek anlama sahip olarak teşhir etmez. Bir anlatı, sözgelimi, insan hayatını "bir aptalın anlattığı, hiçbir anlamı olmayan gürültü ve öfkeyle dolu bir masal"[16] açısından tanımlayabilir. Ya da bir anlatı insan hayatını önceki kısımda sıralanan gerçek anlamın üç türünden yoksun olarak betimleyebilir. Bununla birlikte, bazı anlatılar insan hayatlarını bu üç türdeki anlama sahip olarak sunarlar. İsa'nın hayatıyla ilgili İncil'de yer alan hikâyeler Hıristiyanlar için özel önem taşıyan bir insan hayatıyla ilgili anlatılardır.

Nicholas Wolterstorff'un kısa bir süre önce ortaya attığı bir önermeyi benimseyerek, İncil'deki anlatıların "en iyi biçimde İsa'nın gerçekte kim olduğunu, hayatında, ölümünde ve dirilişinde gerçekte neler olduğunu ortaya çıkarmak üzere tasarlanmış İsa portreleri olarak anlaşıldığını"[17] düşünüyorum. **Simon Schama'nın** kısa süre önce yayınlanan kitabı *Dead Certainties*'in General James Wolfe'un Abraham ovalarında ölümüyle ilgili bölümü gibi, bir noktada savundukları "işlerin böyle gittiği değil, gitse de gitmese de, böyle *gitmiş olabileceğidir.*"[18] İsa'nın Hıristiyan yandaşları için böyle anlatılan portresinin önemi, onlara kendi hayatlarına ilişkin anlatıların koşullar elverdiği ölçüde benzeyip uygun düşmesi gereken bir tipik örnek sunmasıdır. Hıristiyanlar'ın hayatlarının İsa'nın hayatına öykünmesi gerektiği, kuşkusuz Hıristiyan maneviyatında tanıdık bir temadır; **Thomas a Kempis**'in *The Imitation of Christ* (İsa'ya Öykünme) adlı kitabında dikkate değer bir inandırıcılıkla irdelenmiştir. **Soren Kierkegaard** *Practice in Christianity* adlı kitabında bunu İsa'ya hayran olmakla, İsa'ya öykünmek arasındaki çarpıcı karşıtlık açısından çözüyor.

Practice'in takma adlı yazarı, Anti-Climacus'a göre, "İsa'nın yeryüzündeki yaşamı tipik örnektir; ben ve her Hı-

ristiyan hayatlarımızı onunla benzerlik içinde biçimlendirmeye gayret edeceğiz."[19] Bu istem bağlayıcıdır çünkü benzerlik mümkün olduğunca yakın olacaktır. "Bir öykünmeci olmak", der bize Anti-Climacus, "hayatınızın bir insan hayatı için mümkün olduğu ölçüde onunkine benzer olması anlamına gelir."[20] Öykünülecek İsa Büyük Dönüş'ün görkemli İsası değil, insanlık tarihinin çarmıha gerilmiş İsası'dır. Bu nedenle İsa'ya öykünen kişinin alçakgönüllülüğü ve aşağılanmışlığı içindeki İsa'yla uyuşması gerekir.

Bu bir anlamda İsa'nın acı çektiği gibi acı çekmeye hazır olmaktır. Anti-Climacus İsa'nın alçakgönüllü kişi olmayı özgür iradesiyle seçtiğini çünkü, "*gerçeğin*, her kuşakta maruz kalması gereken, maruz kalması şart olan, şeyi ifade etmek istediğini"[21] belirtiyor. İsa'ya öykünenler bu nedenle onun çektiği acıya benzer bir acıya katlanmaya istekli olmalıdırlar. Anti-Climacus bunun gerektirdiklerini açıklıyor: "İsa'nın acı çekmesine benzer bir biçimde acı çekmek kaçınılmaz olana sabırla tahammül etmek değildir, insanların yüzünden kötülüğe maruz kalmaktır çünkü bir Hıristiyan olarak ya da Hıristiyan olmak için insan iyilik yapmayı seçer ve bu yönde çaba harcar: Bu yüzden insan iyiliği seçmekten vazgeçerek bu acıdan kaçınabilir."[22] Hıristiyan'ın iyiliği seçmekten vazgeçmesi beklenmese de, yine de, tam olarak iyilik yapma çabası nedeniyle isteyerek kötülüğe maruz kalması gerekir.

Alçakgönüllülüğü ve aşağılanmışlığı içindeki İsa'yla uyuşmanın bir başka anlamı da "gücenme olasılığıyla durdurulma"dır.[23] Anti-Climacus çeşitli sınıflardan saygın insanların İsa'nın çağcılları olsalardı gücenebileceklerini nükteli bir dille anlatıyor. Sağlam yargılı ve sağduyulu bir kişi şöyle demiş olabilirdi: "İsa geleceği için ne yapmıştır? Hiçbir şey. Daimi bir işi var mıdır? Hayır. Gelecekten beklentisi nedir? Yoktur."[24] Bir rahip onu "bir düzenbaz ve halk avcısı"[25] ilan

etmiş olabilir. Bir felsefeci onu dizgeden yoksun olduğu ve "kitlelerin gözlerini kör etmek için kullandığı, sürekli tekrarladığı ve gözden geçirdiği birkaç aforizmadan, bazı düsturlardan ve bir iki meselden"[26] başka bir şeyi olmadığı için eleştirmiş olabilirdi. Başkaları da onunla alay edebilirlerdi ve ona başka biçimlerde hakaret edebilirlerdi. Bununla birlikte Anti-Climacus hiç kimsenin başlangıçta gücenme olasılığıyla karşı karşıya kalmadan olgun Hıristiyan inanına ulaşamayacağı konusunda ısrar ediyor. "İnsan gücenme olasılığından ya gücenmeye ya da inana döner, ancak inana gücenme olasılığından geçerek varabilir ancak."[27] Bu yüzden İsa'ya öykünenler inandan ziyade gücenmeye yönelmeyi seçenler tarafından gücendirici bulunmayı bekleyebilirler.

İsa'ya öykünenler, bu nedenle, iyilik yapmaya çalıştıkları için kötülüklere maruz kalmaya hazırlıklı olmalı ve gücendirici bulunmayı beklemelidirler. Birisi yandaş olarak İsa'ya katılmaya niyetliyse, gerçekçi bir gözle müritliğin önerildiği koşulların farkına varmalıdır. Anti-Climacus'a göre, bu koşullar şunlardır: "insanın ayrıca, her makul kişinin uzak durduğu, böyle hakir görülen bir bireyin destekleyicisi olduğu hesaba katılırsa, tam olarak onun kadar ve hatta mümkün olursa biraz daha fazla yoksul, hakir görülen, onuru kırılan, alay edilen birisi olmak."[28] İsa'ya öykünen bazı kişiler böyle bir muameleye maruz kalmadılarsa, bu, hesaba katmadıkları ya da beklemedikleri iyi bir rastlantının sonucu olmalıdır. Yalnızca hayranı olan bir kimse bu koşullarda İsa'ya katılmak istemez.

Bir öykünmeci ile yalnızca hayran olan kişi arasındaki fark nedir? "Bir öykünmeci hayran olduğu kişi*dir* ya da *olmak* için çaba harcar", diyor Anti-Climacus, "bir hayran ise kişisel olarak tarafsız kalır, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, hayranlık duyulan kişi üzerinde hak iddia etmesi, hayran oldu-

ğu kişi olması ya da en azından olmaya çalışması gerektiğinin farkına varmaz."[29] Bu fark en açık seçik olarak müritliğin uygulamadaki sıkı gereklerine verdikleri birbiriyle çelişen karşılıklarda görülecektir. Yalnız hayran olan kişi onları içtenliksiz bir biçimde yalnızca sözle desteklemeye isteklidir. Anti-Climacus'a göre, "hayran hiçbir fedakârlıkta bulunmaz, hiçbir şeyden feragat etmez, dünyevi hiçbir şeyden vazgeçmez, hayatını değiştirmez, hayranlık duyulan kişi olmaz, hayatının bunu ifade etmesine izin vermez – ama sözlerinde, ifadelerinde, vaatlerinde Hıristiyanlığa ne kadar çok itibar ettiğini belirtmekten usanmaz."[30] Yalnızca hayran olan kişinin aksine, aynı zamanda Hıristiyanlığın gerçeğini de kabul ettiğini beyan eden öykünmeci, kararlı bir biçimde "ahlak felsefesiyle ve vecibelerle ilgili Hıristiyan öğretisine, Hıristiyanlığın dünyaya kayıtsız kalma, dünyevi olandan vazgeçme koşuluna, kendini çeşitli zevklerden alıkoyma koşuluna"[31] uyacak biçimde hareket eder. Anti-Climacus, mantıksız bir biçimde, içtenlikli bir öykünmecinin yalnızca hayran olan kişileri büyük ölçüde öfkelendirmesinin kesin olduğunu sözlerine ekliyor.

Müritliğin gereklerine ilişkin Kierkegaard'a ait bu radikal görüşü bütün Hıristiyanlar kabul etmez. Ancak, bütünüyle Hıristiyan'a özgü bir hayatı, Hıristiyanlar'a yapılan, hayatlarına ilişkin anlatıları İncil'deki anlatılarda yer alan İsa portresine uygun kılma çağrısının gerektirdiklerinin en zorlayıcı yorumuna yaklaştırmaya özen gösterirsek, bu hayatın anlamından çıkarılacak bir ders vardır. İsa'ya öykünen başarılı bir Kierkegaardcı'nın, iyilik yapma isteğine ve bu yönde çaba harcamaya adanmış hayatının içermesi muhtemel acıya karşın, gerçek erekbilimsel anlamı olduğunu kolaylıkla varsayabiliriz gibi görünüyor. Ancak böyle hayatların hepsinin bedenin ölümüyle sona ermesi halinde aynı zamanda gerçek

bir değersel anlamı olduğunu varsaymak bir sorun yaratır, çünkü böyle hayatların bazıları onları yaşayanlar açısından genel olarak yararlı değilmiş gibi görünür. Ancak, İsa'nın korkunç bir acıyla ve utanç verici bir ölümle biten dünyevi hayatı, kuşkusuz, tam olarak aynı sorunu gündeme getirir. Buna karşılık, İsa'nın hayatının bedeninin ölümüyle bitmediği, dirilişinden sonra da sürdüğü, utku içinde geri dönene kadar süreceği, bu yüzden de genel olarak onun için iyi bir hayat olduğu, geleneksel Hıristiyan inanının bir parçasıdır. İsa'nın kendi hayatı gibi, İsa'ya öykünen en azından bazı başarılı Kierkegaardcıların hayatları da ancak ölümü aşıp bir tür öbür dünyaya ulaşmaları halinde onlar için genel olarak iyi olacaktır. Bu yüzden, anlatıları İsa'nın hayatıyla ilgili İncil'de yer alan anlatılarda sunulan belirgin örneğe ya da ilk örneğe, insani ölçüler mümkün kıldığı kadar ve Kierkegaard'ın böyle bir uygunluğun gerektirdiklerini anladığı kadarıyla, uyanların hayatları için gerçek değersel anlamı ve böylece de gerçek tam anlamı güvenceye almak bedensel ölümden sonra yaşamın sürmesini gerektirir gibi görünüyor.

Hıristiyanlık aynı zamanda kurtuluşun evrensel anlatı ötesi hikâyesi aracılığıyla insan soyunun yazgısının öyküsünü de anlatır. Bu öykü insanların Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılmalarıyla başlar. Oğul Tanrı'nın bütünüyle insan olması ve günahkâr insanlığı kurtarması, Tanrı'nın İsa'da vücut bulması can alıcı önem taşıyan bir bölümdür. Tanrı'nın Krallığı'nın vaat edilen gelişiyle doruğa ulaşır. Hıristiyanlar kurtuluş hikâyesinin ayrıntılarına ilişkin bazı sorular konusunda bölünmüşlerdir. Sonunda bütün insanlar kurtulacak mı? Bazıları kurtulmayacaksa, Tanrı alınlarına lanetlenmeyi mi yazdı? Ancak hikâyenin ana hatları Tanrı'nın insanlığa karşı sevecen ilgisini ve bu ilginin ifade edildiği Tanrı'nın koruyuculuğunu gözler önüne serer. Hikâyede

Tanrı'nın insanlar için yaptıklarının vurgulanması da onların Tanrı'nın değerlendirmesi açısından önemli olduklarını açıkça ortaya koyar.

Kurtuluş hikâyesi anlatısı Tanrı'nın hem tek tek insanlar için hem de bir bütün olarak insanlık için bazı amaçlarını ortaya koyar. Hıristiyanlar'ın bu amaçlarla uyuşmaları ve koşulları elverdiği ölçüde gerçekleşmelerine katkıda bulunacak biçimde hareket etmeleri beklenir. Bu amaçlar böylece bir Hıristiyan'ın hayatına gerçek bir erekbilimsel anlam katan ve bu yolla gerçek bir tam anlam katılmasına katkıda bulunan unsurlar arasında yer alabilir. Hıristiyanlığın kurtuluş hikâyesinin şekline ilişkin görüşü aşağı yukarı doğru bile olsa her Hıristiyan'ın, aslında her insanın büyük kurtuluş hikâyesi dramında oynayacak anlamlı bir rolü olduğunu güvenli bir biçimde varsayabiliriz.

Ancak Tanrı'nın amaçlarıyla uyuşmayı reddedenler hakkında ne söyleyeceğiz? Markos 14:21 İsa'nın "Gerçi İnsanoğlu kendisi için yazılmış olduğu üzere gidiyor; fakat vay başına o adamın ki, İnsanoğlu onun vasıtası ile ele veriliyor! O adam doğmamış olsaydı kendisine iyi olurdu." sözlerini alıntılıyor. Yahuda için hiç doğmamak daha iyi olsa, o halde hayatı genel olarak onun için yararlı değildir ve sonuçta gerçek değersel anlamdan yoksundur. Bu, Tanrı'nın amaçlarını reddetmekte kararlı olarak ölmesine ve cehennemde sonsuza dek acı çekmesine ilişkin geleneksel varsayıma dayanarak Yahuda için doğru olur. Buna karşılık, evrenselci varsayıma dayanarak, Yahuda bile eninde sonunda Tanrı'ya dönecek, Tanrı'nın amaçlarıyla uyuşacak ve kurtulacaktır. Bu olursa, Yahuda'nın hayatı bile sonunda gerçek değersel anlama ve gerçek erekbilimsel anlama kavuşur. Bu durumda, Yahuda için hiç doğmamanın daha iyi olacağı doğru değildir.

Hayatın anlamıyla ilgili yeni düşünceler uyandıran bir

tartışmada, **Thomas Nagel** tarafsız, nesnel bir bakış açısından insanların hayatlarının önemden ve manadan yoksun olduğunu savunuyor. Nagel şöyle diyor: "Mücadelelerinize güya çok yüksek bir yerden, bu hayat sizin olduğundan onunla aranızdaki bağlantıdan soyutlanmış olarak – hatta belki de insan soyuyla özdeşliğinizden soyutlanmış olarak – baktığınızda, yoksul dilenci için belli bir duygudaşlık hissedebilir, onun utkularından belli belirsiz bir zevk alabilir ve düş kırıklıkları yüzünden hafif bir endişeye kapılabilirsiniz."[32] Ancak, "Başarısızlığa uğraması o kadar önem taşımaz, hiç varolmaması belki daha da az önem taşır."[33] diye devam ediyor. Sanırım, Hıristiyanlar nesnel görüş açısıyla çizilen bu tablonun baştan çıkarmasına direnmekle iyi yaparlar. Onlar için, nesnel görüş açısı her şeyi bilen ve mükemmel bir biçimde erdemli Tanrı'nın bakış açısıdır. İnanlarının onlara verdiği bilgiye göre insanlık böyle bir Tanrı için o denli önemlidir ki seve seve insan kılığında belirmeyi, acı çekmeyi ve insanlık uğruna ölmeyi seçti.

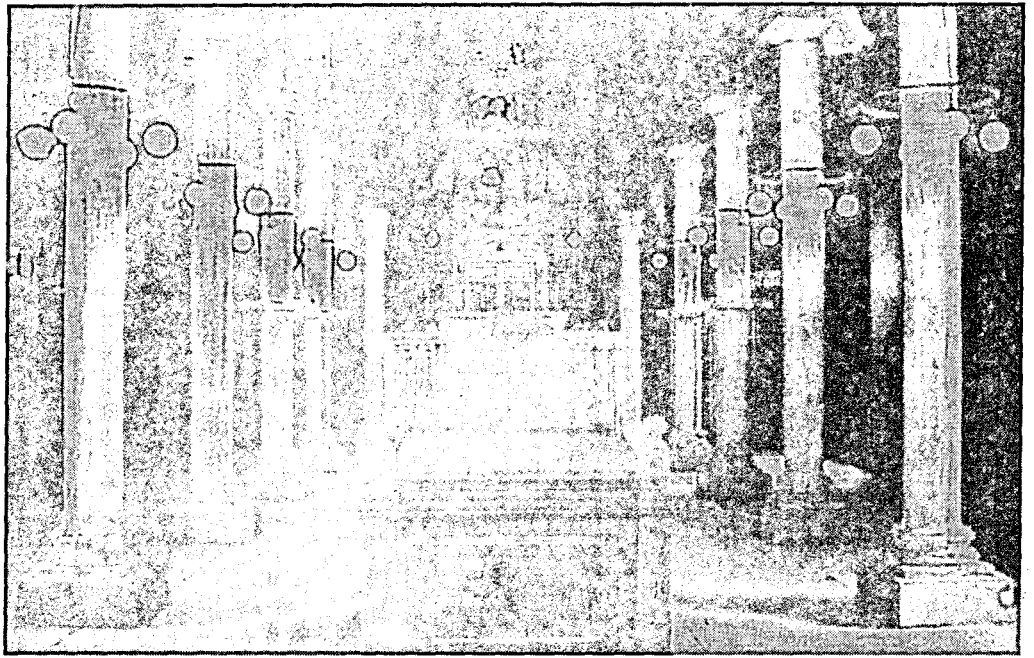
Hıristiyanlar'ın kendilerini sakınmaları gereken tuzak insanlığın Tanrı'nın değerlendirmesi açısından en önemli şey ya da tek önemli şey olduğunu varsaymaktır. Böyle varsayımlar insanı evrenin merkezi olarak kabul eden kibirli düşünceyi gösterir. Nagel'in iddiasına göre "nesnel görüş açısının genel etkisi bir tür tevazu olmalıdır: Gerçekte olduğunuzdan daha önemli olmadığınızı, bir şeyin sizin için önemli olduğunu ya da bir şey yapmanız veya bir şeye maruz kalmanız halinde iyi ya da kötü olacağını kabul etmek, bütünüyle sınırlı öneme sahip bir olgudur."[34] Hıristiyanlar'ın Nagel'ın sözünü ettiği olguların bütünüyle sınırlı önemden daha fazlasına sahip olduğuna inanmak için nedenleri vardır, ancak böyle olguların Tanrı'nın farkında olduğu diğer olgulardan daha az evrensel öneme sahip olduğunu kabul edecek

tevazuyu göstermeleri gerekir. Başka deyişle, dengeli bir Hıristiyan bakış açısının sınırları içinde, insanların neyi yapmalarının ya da neye maruz kalmalarının iyi ya da kötü olduğuna ilişkin olguların evrensel bir önemi vardır çünkü Tanrı bunlarla ilgilenir, ancak Hıristiyanlar Tanrı'nın bu olgularla yaratılmış evrende meydana gelen herhangi bir başka şeyden daha fazla ilgilendiğini farz ettilerse haksız olabilirler. İnsanların hayatları ya da genel olarak insan hayatı gerçekten önemlidir. Buna karşılık, önemleri abartılmamalıdır.

Hıristiyanlar anlatılarından çıkarılacak hayatın anlamlarına ilişkin kesinliği de abartmamalıdırlar. İncil'deki anlatılar, çeşitli, çoğu kez de birbirleriyle çatışan yorumlara müsaittirler ve tarihsel olarak da böyle yorumlarla karşılaşmışlardır. Mantıklı yorumlar birbirleriyle çatıştığında, herhangi birinin yalnız kendisine ait doğruluğuna duyulan güven azalmalıdır. Dahası, bazı dini olmayan dünya görüşleri gibi, diğer dinlerin de hayatın anlamlarıyla ilgili anlatacak mantıklı öyküleri vardır. Hıristiyanlar'ın, Hıristiyanlığın içindeki mantıklı çoğulculuğun ve dinler arasındaki mantıklı çoğulculuğun çifte meydan okumasıyla karşı karşıya kaldıklarında, hayatın anlamlarıyla ilgili iddialarda bulunurken epistemik bir alçakgönüllü tavır benimsemeleri gerekir. Sanırım, Hıristiyan anlatılarının hayatın anlamlarına ilişkin en iyi öyküyü sağladığına inanmaya hakları olabilir. Ancak bütün öyküyü sağlama iddiaları, sanırım, yalnızca korkuyla ve titremeyle devam eder. Hıristiyanlık hayatın anlamını güvenceye alırken, Hıristiyanlar'a öykülerini hayatın anlamlarının içyüzüne ilişkin bütün diğer kaynaklardan ayırma ve onların üzerinde tutma gibi kibirli bir eğilim edinmelerini sağlayacak kadar güvence sunmamalıdır.

NOTLAR

1. Bkz. Ronald Dworkin, *Life's Dominion* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), özellikle 3. Bölüm.
2. Marilyn McCord Adams, *The Problem of Evil*'da 'Horrendous Evils and the Goodness of God', editörler Marilyn McCord Adams ve Robert Merrihew Adams (New York: Oxford University Press, 1990), ss. 211-212.
3. A.g.e., s. 212.
4. A.g.e., s. 211.
5. A.g.e., ss. 218-219.
6. Geleneksel cehennem doktriniyle ilgili son zamanlardaki tartışmalar, doktrinin felsefi eleştirisi ve doktrinde yapılması önerilen değişiklikler için, bkz. Jonathan L. Kvanvig, *The Problem of Hell* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993).
7. Paul Edwards, 'Meaning and Value of Life', *The Encyclopedia of Philosophy*, editör Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), 4. Cilt, s. 472.
8. A.g.e.
9. A.g.e., s. 473.
10. Tarihsel kanıt için, bkz. Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing_Executioners* (New York: Alfred A. Knopf, 1996).
11. Edwards, 'Meaning and Value of Life', s. 473.
12. A.g.e.
13. A.g.e., s. 417.
14. *Baltimore Catechism* No. 3, John A. O'Brien'ın sunduğu bütünleyici malzemeyle birlikte (Notre Dame: Ave Maria Press, 1955), s. 53.
15. A.g.e., s. 54.
16. William Shakespeare, *Macbeth*, V.v. 26-28.
17. Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 259.
18. A.g.e., s. 257.
19. Soren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, editör ve çeviren Howard V. Hong ve Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1991) s. 107.
20. A.g.e., s.106.
21. A.g.e., ss. 34-35.
22. A.g.e., s. 173.
23. A.g.e., s. 39.
24. A.g.e., s. 43.
25. A.g.e., s. 46.
26. A.g.e., s. 48.
27. A.g.e., s. 81
28. A.g.e., s. 241.
29. A.g.e.
30. A.g.e., s. 252.
31. A.g.e..
32. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1986), s. 216.
33. A.g.e.
34. A.g.e., s. 222.



Fotoğraf 2: Mısır'ın en eski sinagoglarından biri olan, Eski Kahire'deki Ben Ezra Sinagogu'nun içi. Peygamber Yeremya'nın tapınağının yerinde inşa edildiği söylenen sinagog, kısa bir süre önce On Emir'in mermer bir tasviriyle yenilendi. Fotoğraf: *Joseph Runzo*

4.

TEVRAT'I ÇOĞALTMAK HAYATI ÇOĞALTMAKTIR:* YAHUDİ KÜLTÜRÜNDE AKLIN YARATICILIĞI VE HER GÜNÜN YARATICILIĞI

Charlotte Elisheva Fonrobert

GİRİŞ

Tevrat'ın Hayatı

Bu bölümün başlığı hahamlara ait edebiyatın önemli ve bilinen metinlerinden birinden, hahamların Yahudiliğinin 'kurucu babaları' denebilecek kişilerin geleneksel ahlaki kültürünü sunan eski bir metin (İ. S. II., III. yy.'lar) olan *Babaların Bölümleri*'nden alınmıştır. Bu bölümdeki amacıma gelince, aşağı yukarı İ. S. ilk altı yüzyıl içinde onu izleyen pek çok Yahudi kültürünün temeli olarak üretilen hahamların edebiyatını ele almaktır. Bildiğimiz kadarıyla Yahudi kültürüne çatı-

* Bu başlık bilge kişilerin kendileri tarafından Hahamların Yahudiliğinin kurucu babalarından biri olarak algılanan Hillel'e atfedilen bir ifadedir. Büyük bir bölümü İ. S. ilk iki yüzyıl boyunca Hahamların Yahudiliğinin önde gelen şahsiyetlerine atfedilen ahlaki kültürü içeren *Babaların Bölümleri*'nde, Talmud'un birinci kısmına ait kısa bir risalede bulunur.

sını sağlayan, kendi kendine ve başlı başına İbrani İncili'nin kutsal kitap edebiyatından ziyade, hahamların edebiyatı ve bunun yarattığı kurumlardır. Genel olarak Kitabı Mukaddes denen kitaplar ve hahamların yazılı Tevrat dedikleri kitap, kuşkusuz hahamlar için yorumun temelini oluşturur. Ancak 'Yahudiliği' yaratan, sözgelimi Hıristiyan tefsirlerinin karşıtı olarak, hahamların Tevrat kitaplarıyla ilgili özel tefsirleridir.

Babaların Bölümleri'nde toplanan öğretiler, esasen, Tevrat'ın övgüsü şeklinde gelişir.

Bu kitapta, 'Tevrat' sözcüğü kelimenin geniş anlamı kadar dar anlamıyla da, bir metin (başka deyişle Musa'nın beş kitabı) ya da bütün gerçekliği içine alan bir kavram olarak anlaşılabilir. Bunlardan ikincisi belki de en mükemmel biçimde Tevrat'ın birinci ayetindeki *midraş*'ta[1] ifade edilir: "Başlangıçta, Tanrı gökleri ve yeri yarattı." (Tekvin 1:1). Hahamlar İbranice'de belirsiz olan bu ayetin ilk kısmını, "Tevrat *ile* Tanrı gökleri ve yeri yarattı." diye okurlar. *Midraş*'a göre, Tevrat şöyle der:

> *"Ben Mübarek Kutsal Varlık'ın ustalıkla iş gören aletiyim."* Günlük yaşantıda, bir insan-kral bir saray inşa ettiğinde bunu kendi imgeleminden inşa etmez. Daha ziyade ücretle bir usta çalıştırır. Usta da sarayı kendi imgeleminden inşa etmez. Daha ziyade, odaları ve koridorları planlamasına yardımcı olan tasarımları ve şemaları vardır. Bu yüzden de, Mukaddes Kutsal Varlık Tevrat'a baktı ve dünyayı yarattı. (Tekvin Rabbah 1:1)

Bu *midraş*'a göre, Tevrat, Tanrı'nın bütün gerçekliğe ilişkin planıdır. Son dönemde, **Martin Jaffee** bu Tevrat kavramını karşılaştırmalı dinler açısından uygun bir biçimde "evrensel bir ilke"[2] olarak tanımlamıştır.

Bu yüzden, küçük "Tevrat'ı çoğaltmak hayatı çoğaltmaktır" ifademizde yer alan 'hayat' sözcüğünün anlaşılması 'Tevrat' sözcüğünden ne anladığımıza bağlıdır. 'Tevrat' söz-

cüğünün neredeyse sonsuz sayıdaki anlamlarına belki de en iyi biçimde iki farklı yönden yaklaşılır: Bir yanda inceleme edimi olarak Tevrat, diğer yanda uygulama olarak Tevrat. Açıklayayım.

Geleneksel[3] Yahudi kültürünün en yüce değerlerinden biri ve – iddia edeceğim gibi – Tanrısal olanla ilişki kurmanın başlıca yollarından biri, incelemekte yatar: 'Yazılı' Tevrat'ın incelenmesi[4]; sözlü Tevrat'ın, benzer deyişle, hahamların yazılı Tevrat'a getirdikleri yorumların ve kutsal kitap yasasından kaynaklanan yasal uygulamanın incelenmesi; klasik[5] metinler etrafında gelişen yazılı yorumlar ve *responsa** edebiyatı gibi, daha sonraki metinlere ait geleneklerin incelenmesi. O halde 'Tevrat'ı çoğaltmak" metinlerle ilgili olarak anlaşılabilir: Metinleri öğrenmek ve incelemek, sonra da onlarla ilgili yorumlar yazmak. Klasik (hahamlara ait) Yahudilik Tanrının hayatıyla ve onun kavramsal merkeziyle bir kültür yaratır. Çağdaş Amerikan Yahudi hareketlerinde bu yalnızca resmi olarak kabul edilmiş Yahudiliğe değil, Muhafazakâr Yahudiliğe de uygulanır. Böylece *Emet ve-Emunah*, son dönemde ortaya çıkan Muhafazakâr Yahudiliğin İlkelerinin Bildirisi, şöyle der:

Talmud Tevratı (bütün klasik Yahudi metinleri dahil, Tevrat'ın incelenmesi) Yahudiliğin temel değeridir. Bütün dini gelenekler arasında, Yahudilik incelemeyi en önemli emir, Tanrı'ya tapınmanın en yüce şekli olarak gören neredeyse tek gelenektir. Talmud Tevratı, halihazırda ne kadar çok ya da ne kadar az şey bilirlerse bilsinler, kadın erkek, yaşlı genç her Yahudi için bir vecibe ve ayrıcalıktır. Yahudiliğin kurallarına uymak kişinin bu dinin inançlarını ve âdetlerini bilmesini gerektirdiğinden ve Tevrat'ın anlamını her yönüyle incelemek

* Lat. Yanıtlar. (Çev. n.)

olanaksız olduğundan, her Yahudi'ye, hayatı boyunca Tevrat'ı inceleyerek, *Tevrat*'ın *ben* ya da *bat*'i (Tevrat'ın oğlu ya da kızı) olması emredilir.[6]

Tevrat'ın incelenmesi (*talmud torah*) yalnızca Tanrısal Varlık'la duaya koşut bir iletişim türü değildir, aslında Tanrı'nın aklının kendisini çözümlemenin karşılığı ya da – ilahiyat açısından – Tanrı'yı tanımanın karşılığıdır. TV ve Yıldız Savaşları çağında, belki de *Vulcanus mind-meld* benzetmesini kullanabiliriz: Tevrat Tanrı'yı (ya da Tanrı'nın istencini) bu dünyada somutlaştıran şeyse, Tevrat, gerçekten, Tanrı'nın varlığının başlıca kültürel mekânıysa, o halde bir Yahudi'nin hayatındaki en büyük arzu metnin sonsuz derinliğini, benzer deyişle, Tanrı'nın aklının bu dünyadaki tezahürünü kavramaya mümkün olduğunca yaklaşmaktır. Bir Yahudi aklını Tevrat'ın gösterdiği yolda biçimlendirmeye can atmalıdır ya da – daha cesur bir biçimde özlüce belirtecek olursak – aklını Tanrı'nın aklıyla sonsuz bir benzerlik gösterecek ölçüde değiştirmeye can atmalıdır. Bu, aklın yaratıcılığı dediğim şeydir.

Öte yandan, Tevrat kavramına uygulama yönünden yaklaşırsak, bilge kişilerin yorumsal geleneklerinin ürünü olan, düzenli olarak yinelenen ayinlerle karşılaşırız. Geleneksel Yahudi kültüründe ve 'geleneğe' sadık çağdaş Yahudi kültüründe, bir Yahudi evini ve Yahudi toplumunu tanımlayan törenler hayata değer katar. Törenler Tevrat'ın öğeleridir ve Tevrat tarafından tesis edildikleri sürece, Tanrısal Varlık'ın gündelik hayatta zaman ve mekân içindeki varlığını genişletirler. Bu törenler en azından kuramda her Yahudi'nin, hatta *per se** inceleme kültürüyle daha sınırlı bir yakın ilişki içinde olanların bile hayatını tanımlar. Batılılar'ın Yahudiler'le ilgili algılarının tarihi boyunca Yahudi farklılığının bir işareti ola-

* "Kendi hatırı için" (Çev. n.)

rak işlev görmüş ve Yahudi olmayanlara Tevrat'ın incelenmesinden ziyade odak noktası olarak gözükmüş olan her günün törenselleşmesidir.[7]

Törenler, sabahtan akşama kadar, Tevrat açısından, hayatın anlamını tanımlar ve hayatın dokusunu yeniden oluşturur. Günü (günde üç defa dua), sonra haftayı (haftanın doruğu olarak *Sebt/Şabbat* günü), yılı (yinelenen tatil dönemleri), bir ömrü (sünnet, *bar mitzvah* gibi her kuşak için yapılan törenler) ve son olarak toplumun kolektif hayatının sınırlarını çizerek, zamanı genişleyen dünyevi çevrimlere bölerek düzenler. Bir eksen olarak bu çevrimlere nüfuz ederek, yiyeceğin ve yemeğin törenselleştirildiğini, başka deyişle, yiyeceğe duanın ezberden okunduğunu, belli yiyeceklerin ve cinselliğin, sözgelimi, âdet görmekle ilgili törenlerin yasaklandığını görürüz. Bu törenler yaşayanların yollarını gün boyunca Tevrat'ın belirlediği âdetlere göre biçimlendiren, Tevrat'ın aralıksız yerine getirilmesi olarak kabul edilebilir. Hayatın her yönü Tevrat'a yönelik olarak düzenlenir. Bu, her günün yaratıcılığı dediğim şeydir.

Cinsiyetin Işığında

Yahudi kültüründe hayatın anlamını tartışırken gündeme getirilmesi gereken can alıcı bir mesele liderlik ya da yetkelilik meselesidir. Yetkenin yapıları nelerdir? Yahudiler'in hayatını anlamla dolduracak ve bir Yahudi'nin hayatını anlamlı kılma yollarını saptayacak güç ya da yetke kimdedir? Kimin için? Yahudi kültüründe, bu, temelde bir cinsiyet meselesidir ya da, tersinden söyleyecek olursak, bugün Yahudiler'in tartışmalarında cinsiyet meselesi bir yetkelilik ve liderlik meselesidir. En geleneksel Yahudi kültürlerinde bilgi, yasal, mis-

tik, karizmaya dayalı, siyasi ya da manevi, hemen her türlü liderliğin temelini oluşturdu ve oluşturuyor. İdeal olarak, hahamların geleneğinde Yahudilik bilgisi bir seçkinler topluluğunun ya da secereyle ilgili ölçütlere (Tapınak var olduğu sıradaki papazlar gibi) ya da davranışsal ölçütlere (Katolik Hıristiyanlık'ta evlenmeme yemini etmiş olma durumu gibi) bağlı olarak Yahudi toplumunun geri kalanından ayrılmış ya da onun üzerinde bir grup insanın ayrıcalığı olmayacaktır. Daha ziyade, Yahudilik bilgisi, evli erkek, sıradan Yahudi, zengin ve yoksul, genç ve yaşlı 'herkes'in ideali olacaktır. Hahamların edebiyatında haham bile, esas olarak bir *talmid hakham*, (kolektif) bilge kişilerin ve geleneklerinin, (kendisi öğretmen olacak) öğrencisidir. O *primus inter pares*, en bilgili olandır. Yahudi kültürlerinin uzun tarihi boyunca evrim geçiren liderlik biçimlerinde bir hayli çeşitlilik olduğu açıkça ortadadır. Ancak genellikle ve yapısal olarak, cinsiyet temeline dayanan durumlar dışında hiçbir Yahudi bilgi hiyerarşilerinin dışında bırakılmamıştır. Geleneksel olarak bütün erkekler – en azından potansiyel olarak – bilgi hiyerarşilerine dahil edildilerse, bütün kadınlar yapısal olarak dışında bırakılmışlardır. Kadınlar *talmidot hakhamim* (bilge kişilerin öğrencileri) olmadılar, bu da sonradan kadınların öğretmen olmadıkları anlamına gelir, bu da sonradan kadınların dini yargıçlar olarak hizmet vermedikleri anlamına gelir (dini yasanın/edebiyatın üretildiği kültürel mekân), bu aynı zamanda kadınların bize inen klasik ve meşru kabul edilen edebi kaynakları üretmedikleri anlamına gelir.[8] Geleneksel Yahudi kültürlerinde bütün liderlik biçimlerinin temeli inceleme etrafında oluşturulan yapılar idiyse, o halde, kadınlar, bilginin dışında bırakılmaları yüzünden, aynı zamanda bütün liderlik biçimlerinin de dışında bırakıldılar. Yahudi toplumundaki dini hareketler ya da mezhepler ve gruplar arasındaki çağ-

daş polemiklerde, bu nedenle, cinsiyet konusu ve kadınların hahamlığa atanmaları meselesi gibi kadınların liderliği meselesi, belirleyici bir rol oynar.

Yahudi kültüründe hayatın anlamı hakkında düşündüğümüzde bu gözlemler bu önemli nitelemeyi gerekli kılar: Temelde, hayatın anlamı erkekler ve kadınlar için aynı olmayabilir. Anlamı kimin, kimin için tanımladığı sorusu yalnızca bir cinsiyete özgü olarak, başka deyişle, Yahudi kültüründe erkekler için hayatın anlamı nedir, kadınlar için nedir şeklinde sorulabilir. "Hayatı çoğaltma"nın en mükemmel yolu hahamların kültüründe (kültürlerinde) Tevrat'ı incelemekse ve kadınlar bu incelemenin dışında bırakılmışlarsa, o halde Yahudi kadınları için "hayatı çoğaltmanın" yolları ne olmuştur? Ve erkekler tarafından erkekler için bir ideal olarak yaratılan şey otomatik olarak kadınlara aktarılabilir mi ya da uygulanabilir mi?

Açıkça görülebileceği gibi, bu, kadınlar geleneksel Yahudi kültürlerinin yapıları içinde 'hayatın' anlamlarını tanımlayacak çıkış yolları bulmadılar ve yaratmadılar demek değildir.[9] Kadınlar, zaman zaman, bilgi yolları boyunca yürümeye çalışmışlardır. Bu yalnızca tarihsel olarak değil, değişik Yahudi dini çevrelerinde kadınların geleneksel incelemesinde hızlı bir artışın olduğu günümüz için de doğrudur.[10] Buna karşılık, kadınların Yahudi kültürünün klasik kaynaklarında ille de yansıtılmayan hayatları için anlam bulmak ve yaratmak üzere farklı çıkış yolları seçtiklerini de düşünmeliyiz. Hahamların klasik metinlerinde ayrıcalıklı olarak belirtilen anlamın üretildiği yerlerden dışlanmayla belirlenen geleneksel Yahudi kültürlerinde kadınlara cinsiyete özgü bir yer verildiği su götürmez. Buna karşılık, Tevrat'ın uygulanması, Yahudi evindeki ve toplumundaki törensel hayat bağlamında, kadınlar çok daha önemli ve gözle görülür bir rol oynamışlar-

dır. Yahudi kültürü hakkında düşündüğümüz zaman, bu yönlerin her ikisinin de birlikte gözden geçirilmesi gerekir. Bu nedenle, bunlar Yahudi kültüründe 'hayatın anlamı'nın oluşturulmasında cinsiyet ayrımı meselesi aşağıdaki düşüncelere eşlik etmelidir.

AKLIN YARATICILIĞI

Girişteki yorumlarımda da ifade ettiğim gibi, Tevrat – hahamlara göre – aslında, 'hayat'la eş anlamlı olduğundan, Tevrat'ı incelemek "hayatın çoğaltıldığı" başlıca kültürel durumdur. Her iki sözcüğün de anlamlarının kapsamını saptayabilmemiz için bunun biraz daha ayrıntılı anlatılması gerekiyor.

Klasik Yahudi edebiyatında Tevrat için kullanılan başlıca eğretilemelerden biri, su, ateş, ışık ya da bir ağaç[11] gibi eğretilemelerin yanı sıra 'hayat'tır (*hayyim*). Bu eğretilemelerin kaynağı kutsal kitaptaki şiirsel edebiyat, esasen mezmurlar ve mesellerdir. Kutsal kitap edebiyatının belki de en bilinen eğretilemesi hayat ağacıdır: "Onu tutanlar için bir hayat ağacıdır; ve onu sıkı tutanlar mutludur" (Meseller 3:18). Kutsal kitap bağlamında bu eğretileme genel olarak bilgeliği (*hokhmah*) tanımlar. Bundan sonra geleceklerin de açıkça ortaya koyacağı gibi, hahamlar, Meseller kitabını ve onun bilgeliği heyecansız bir biçimde övmesini kendi övgülerinin ve Tevrat'ın neredeyse ilahlaştırılmasının planı olarak kullandılar. Kastedilen artık tanımlanmamış bilgelik ya da soyut bilgi değil, özellikle Tevrat'ın metninde tezahür ettiği kadarıyla Tanrı'nın bilgeliği ya da bilgisidir. Böylece bilgeliği bir hayat ağacı olarak öven Meseller'deki ayet Tevrat'ın her hafta okunmasını kuşatan toplu ayine ulaşır. *Sebt* gününde ve haf-

tada iki kere Yahudi cemaatleri Musa'nın beş kitabını içeren Tevrat tomarını okur. Tapınma ortamında kulak verilen yalnızca metin değildir, kutsal eşya sandığına, Ahit Sandığı'na geri götürülmeden önce cemaatin arasında dolaştırılan tomarın kendisi de tapınılan bir nesne haline gelir. O yerine geri götürülürken, topluluk açıkça Tevrat tomarıyla ve onun içerdiği bilgelikle ilgili olarak Meseller 3:18'den "O bir hayat ağacıdır..." ayetini söyler.

Hahamların edebiyatında bu ayet, baştan başa erken dönemden bir hahamın Mezmurlar'dan bir ayet üzerine vaazından alınan aşağıdaki örnek gibi, çeşitli yorumsal bağlamlarda kullanılır:

> *"Hayat yolunu bana bildirirsin"* (Mezmurlar 16:11). Dedi Davud[12] Tanrı O'nu kutsasın Mukaddes Varlık'ın önünde: Hangisinin gelecek dünyadaki hayata açılan kapı olduğunu bana bildir... Bilge kişiler şöyle dediler: Davud, hayat istiyorsan, Tevrat'a bak, çünkü şöyle deniyor: *"Onu tutanlar için bir hayat ağacıdır."* (Vayiqra Rabba 30:2)

Hahamların vaaz sanatında yazarın farklı bağlamlardan, bu örnekte Mezmurlar'dan ve Meseller'den ayetler arasında bağlantı kurması ve ayetleri birleştiren bir anlatı yaratması gerekir. Buradaki birleştirici öğe, her iki örnekte de 'hayat' sözcüğüdür ve böylece de Mezmurlar'daki 'hayat yolu' sonradan Tevrat'la eşitlenen Meseller'deki hayat ağacıdır. Tevrat'ın vaat ettiği hayat sonsuz hayatı içerir.

Tevrat'la hayat arasında bağlantı kurulması incelemeyle hayatın elde edilmesi arasındaki bağlantının temelini oluşturur. Tevrat'ı "ele geçirmenin yolu" onu incelemektir, ya da – bilge kişilerin sözleriyle ifade edersek – "onu çevir, onu çevir çünkü her şey onun içinde, onun içine bak, onun içinde saçlarını ağart ve yaşlan" (mAvot 5:25). İ. S. II. yy.'ın büyük bilgelerinden biri olan **Haham Meir**'e atfedilen bu öğreti, Yahu-

diliğin esasını oluşturan dualardan birinin, Şema'nın dilini, Tevrat'ın incelenmesine uyguluyor.

> Haham Meir'in gözde bir özdeyişi şöyledir: Benim yöntemlerimi öğrenmek ve Tevrat'ımın kapılarını gözlemek için onu bütün kalbinle ve bütün ruhunla incele. Tevrat'ımı kalbinde tut ve Korkum gözlerinin önünde olsun. Ağzını bütün günahlardan uzak tut ve kendini bütün günahlardan ve kötülüklerden arındır ve kurtar, her yerde seninle birlikte olacağım. (bBerakhot 17a)

Kendisi kutsal kitaptaki metinlerin hahamlar tarafından düzenlenmiş bir karışımı olan Şema'da, "Tanrın Rabbi bütün yüreğinle ve bütün canınla seveceksin" (Eski Ahit 5. Bölüm 6:5), bu Tanrı sevgisi yalnızca soyut bir duygusal gereklilik değildir. Tanrı sevgisinin alacağı biçim Tanrı'nın Tevratını incelemek ve bilmektir. İncelemek ve Tevrat'ın özgül ahlaki inceliği Tanrısal Varlık'ın öğrencinin hayatındaki sürekli varlığı vaadini içerir.

İncelemeye yapılan vurguyu güçlendirmek için, hahamlar inceleme uğruna inceleme, *torah lişmah* kavramını geliştirdiler. Sabah uyanınca ezberden okunacak ilk hayır dualarından biri şöyledir:

> Mukaddessin, Tanrımız Rab, Evren'in Kralı, bizi Emirlerinle kutsadın ve bize Tevrat'ı incelemeyi buyurdun. Tanrımız Rab, Tevrat'ının sözlerini ağzımızda ve halkının ağzında, İsrail'in evinde güzelleştir ki, bizler ve torunlarımız, Halkının torunları, İsrail'in evi, hepimiz adını bilebilelim ve kendi hatırı için Tevrat'ı inceleyebilelim. Kendi İsrail halkına Tevrat'ı öğreten Rab, Mukaddessin.

Buna ek olarak, Talmud'daki bilinen bir metin, yine kutsal kitaptaki 'hayat ağacı' eğretilemesine ilişkin şöyle diyor:

> Kim kendini Tevrat'la kendi hatırı için meşgul ederse, "Onu tutanlar için bir hayat ağacıdır" (Meseller 3:18) dendiğinden, bilgisi onun için

bir hayat iksirine dönüşür; buna ek olarak, "Senin bedenine şifa olacağım" (Meseller 3:8) denir ve ayrıca "Çünkü beni bulan hayat bulur" (Meseller 8:35) denir. Ancak, her kim kendini Tevrat'ın hatırı için olmaksızın Tevrat'la meşgul ederse, Tevrat ona öldürücü bir zehir olur, söylendiği gibi, "Öğretim yağmur gibi düşecek", ve *arifa* (düşmek sözcüğünün İbranice karşılığı) kesinlikle ölüm demektir, "ve orada vadide (*ve'arfu*) ineğin boynunu kıracaklar" (Eski Ahdin 5. Bölümü 21:4) dendiği gibi. (bTaanit 7a)

Burada yorumsal yöntem Tevrat'ın bir sözcük oyununun, hahamların klasik bir açıklama girişiminin yardımıyla iki ayeti birleştirerek nasıl öldürücü olabileceğini göstermeye çalışıyor. Eski Ahdin 5. Bölümü 21:4'teki ikinci ayet kendi bağlamında bir cinayet vakasının, sonuç olarak ölümle bağlantının tartışılmasını anıştırıyor.

Ancak Tevrat'ı "kendi hatırı için" incelemek ne demek? Bu pasajda neyin "kendi hatırı için"in karşıt anlamlısı olduğu belirsiz kalıyor. Başka bağlamlarda Talmud incelemeyi Tevrat'ın kendi hatırı için olmayan incelemeyle değil, bunun ötesinde ticaret için bir şeyler yapma, benzer deyişle, inceleyerek geçimini sağlama (bSukkah 49b) ya da yalnızca öğretinin hatırı için inceleme (bPesachin 50b) nedenleriyle özdeşleştiriyor. Bu yüzden, Tevrat'ı hayat ilacına döndürme kuralı Tanrı'nın bilgisini kendi hatırı için, koşulsuz olarak edinmektir. Anlamın ağırlığı, inceleme hedefinden, inceleme ediminin kendisine geçer. XX. yy.'ın büyük Yahudi düşünürlerinden biri olan, Yahudi felsefeci **Yeşayahu Leibowitz,** bu noktayı radikal bir tavırla özlü bir biçimde ifade etti. "Kendi hatırı için" kavramının aynı zamanda ve özellikle herhangi bir manevi ödül ya da manevi gereksinimlerin karşılanması beklentisini hesaba katmadığını vurguladı. Güzellik bulacağınız ve ruhunuz yükseleceği için incelemeyin, sizi Tanrınızın daha çok sevdiği, daha iyi bir kişi yapacağı için inceleme-

yin. Tevrat'ı inceleyin çünkü o sizin hayatınızdır. Leibowitz, XIX. yy.'da Litvanya'daki ünlü *yeşiva*'nın* başında bulunan, şunları yazan Volozhin'li **Haham Hayim**'den alıntı yapıyor:

> Çünkü mitzvah'ın** ödülü bize ödül olarak verilen mitzvah'ın (burada, Tevrat'ı inceleme emri) kendisidir, bu da onu saran ışıktır, o gerçekten Cennet'te oturur... Çünkü o mitzvah'ı yerine getirirken artık gelecek olan dünyadadır, bunu da insanın kendisi başarır, çünkü mitzvah ödülün ta kendisidir, ışık da insan ömründeki Cennet'tir, bu da onun ödülüdür.[13]

Ondan önce gelen metinde bir başka kavrama dönecek olursak, Tevrat'ın bir hayat iksiri işlevine sahip olduğu ifadesi, Talmud'daki hahamlar tarafından tamamen "olduğu gibi" okunabilir:

> Haham Yehoshua ben Levi şöyle söyledi: Bir adam yolculuktaysa ve yanında ona eşlik eden kimse yoksa, Kutsal Kitap'ta, "Çünkü onlar (Tevrat'taki sözcükler) senin başına sevimli bir çelenk (ya da bir sözcük oyunuyla 'eşlikçi') olurlar" (Meseller 1:9) dendiğinden, bırakın kendini Tevrat'ı incelemekle meşgul etsin.
>
> Başında ağrı hissederse, "Çünkü başında zarif bir taç olacaklar" dendiğinden, bırakın Tevrat'ı incelemeye girişsin.
>
> Boğazında ağrı hissederse, "Ve boynunun etrafında zincirler" dendiğinden, bırakın Tevrat'ı incelemeye girişsin.
>
> Bağırsaklarında ağrı hissederse, "Senin bedenine şifa olacağım" (Meseller 3:8) dendiğinden, bırakın Tevrat'ı incelemeye girişsin.
>
> Kemiklerinde ağrı hissederse, "... ve kemiklerine ilik" (Meseller 3.8) dendiğinden, bırakın Tevrat'ı incelemeye girişsin.
>
> Bütün bedeninde ağrı hissederse, "Ve bütün bedenleri için şifadırlar" (Meseller 4:22) dendiğinden, Tevrat'ı incelemeye girişmesi gerekir. (bEruvin 54a)

Hahamların kutsal kitaptaki ayetlerle oynadıkları ve bu

* İbranice. Talmud öğretimi yapılan yüksek öğretim kurumu. (Çev. n.)

** Sünnet. (Çev. n.)

ayetlerin toplanmasının amacının bedenin her bir parçasını karşılayan bir ayet bulmak olduğu açıkça ortadadır. Ancak sözcüklerle ve ayetlerle oynanarak Tevrat'ı inceleme ediminin hayat üzerinde, yalnızca aklın hayatı değil, aynı zamanda bedenin hayatı üzerinde de dönüştürücü bir etkisinin olduğu açıklanır.

Şimdiye kadar tartıştığımız metinler, Tevrat'ın özellikle edebi-düşsel bir düzeyde incelenmesini övgüye yönelmişlerdir. Hayat Tevrat'ta yatar, Tevrat hayatı içine alır ve kişi her zaman onunla meşgul olmalı, onu incelemeli ve onu somutlaşan aklının bir parçası haline getirmelidir. Hahamlar bu metinlerde hayat kavramını en geniş kapsamıyla incelerler: Tevrat'ı incelemek hayatı çoğaltır çünkü sonsuz hayat vaat eder, çünkü Tevrat bu hayatta Tanrı'nın varlığını vaat eder, çünkü Tevrat hayatın fiziksel durumunu iyileştirir. Tanrı, Tevrat'ın 'yazarı', bu tabloda çok büyük bir önem taşımaz[14], yalnızca Şema'nın dilini ve Tanrı'yı sevme buyruğunu kişinin bütün kalbine ve ruhuna uygulayan Haham Meir'in 'gözde öğretisinde' dolaylı olarak önem taşır. Ancak orada bile Tanrı sevgisi Tevrat sevgisine dönüşür. Bağlılığın referans noktası ya da anlamın kaynağı, Tanrı değil, Tevrat'tır, bir metindir.

Bu belki Tanrı'nın Talmud'daki günlük planının ünlü tanımıyla da izah edilebilir:

> Rav Yehudah Rav adıyla söyledi: Gün on iki saatten ibarettir; ilk üç saat boyunca Kutsal Varlık, Tanrı O'nu kutsasın, Kendisini Tevrat'la meşgul ediyor, ikinci üç saat boyunca oturup bütün dünyayı yargılıyor, dünyanın yok edilmeyi hak edecek kadar suçlu olduğunu gördüğü zaman da, Kendisi Adalet koltuğundan Merhamet koltuğuna geçiyor; üçüncü üç saatte boynuzlu yaban sığırından kuluçkadan çıkan kuş yavrularına kadar bütün dünyayı besliyor; dördüncü üç saat boyunca, "Senin birlikte oynamak için yarattığın, deniz ejderhası yok mu?" (Mez-

murlar 68:18) dendiğinden, deniz ejderhasıyla oynuyor. (bAvodah Zarah 3b)

Tanrı'nın kendisi kendini Tevrat'a adarken betimleniyor. Belgenin yazarı için bile bu metin yenilenebilir bir anlam kaynağı haline geliyor. Geleneksel olarak, bu öykünün ana fikri *imitatio dei* kavramı olarak okunmuştur. Çünkü Tanrı Tevrat'ı inceler, (Yahudiler) insanlar da böyle yapmalıdırlar ve ona yalnızca öykünürüz. Ancak bu noktayı biraz ileri götürebilir ve bu imgenin, eylemlerin düzenliliğine ve sürekliliğine dayanan vurgusunu okuyabiliriz. Hahamların öğretileri açısından, incelème bir tüketme edimi değildir, çünkü ona üretim yön vermez. Kişi metni ve geleneğini ne kadar bilirse bilsin, metnin yüce yazarı bile her gün metni incelemekle meşgul oluyorsa, vurgu incelemenin ayinleştirilmiş doğasında yatar. Bu nedenle, inceleme bir bağlılık edimidir.

Burada incelemenin dikkat çekici bir düzeye gelmesiyle anlamın yalnızca edebi ya da Tanrıbilimsel yapısının ötesine geçmemiz gerekir. Mesele Tevrat'ı incelemenin hayatı toplumsal açıdan nasıl (yeniden) yapılandırdığıdır. İncelemenin kurumsal ortamı neresidir? Hahamların metninde incelemenin öneminin edebi yapıları modernliğin hücumuna kadar geçen son iki bin yıl içinde Yahudi kültürüne egemen olan şeyin temelini oluşturur, bu da *yeşiva* (talmud akademisi) kültürü ya da *beit midrash* (inceleme evi) kültürüdür. Daha önceleri Talmud zamanında *talmidei hakhamim*, bilgelerin öğrencileri, inceleme uğruna belli aralıklarla evlerini ve ailelerini terk ederken betimleniyorlar. Bu bağlamda, Talmud evliliğin kurumsallaşmış incelemeden önce mi olması, yoksa bunun tersinin mi olması gerektiği meselesinin tartışılmasına pek çok sayfa ayırır.[15] Bu tartışmalarda ele alınmaya çalışılan sorun, hahamların kutsal kitapta yer alan üreme zorunluluğundan, insanın karısını mutlu etmesinin yanı sıra bir aile

kurması zorunluluğundan ve inceleme şeklindeki ibadete adanmış hayattan anladıkları arasındaki farkın yarattığı gerginliktir.[16] Bu gerginlik incelemenin erotikleştirilmiş sözcüklerle ifade edilmesiyle de artar. Burada Tevrat'ın incelenmesinin kaynağına kısaca bakmamız gerekiyor.

Tevrat, Kadınlar ve Bilgi

Talmud edebiyatında incelemenin erotik çağrışımı açısından önem taşıyan başlıca metinlerden biri belki de aşağıdakidir:

> Nahmani'nin oğlu Rav Shmuel açıkladı: Neden "Sevimli geyik ve latif ceylan gibi; onun memeleri seni her vakit doyursun...[17]" (Meseller 5:19) diye yazar (kutsal kitap metninde)? Tevrat neden seven geyikle karşılaştırılıyor? Size söyleyeyim: Geyiğin nasıl "dar bir döl yatağı" varsa ve eşi onu her defasında sanki ilk defaymış gibi arzuluyorsa, Tevrat'ı inceleyenler de onu sanki ilk defaymış gibi arzularlar...
>
> Tevrat'ın sözleri neden göğüsle karşılaştırılıyor? Göğüs gibi, nasıl bir çocuk onu ne kadar sık emerse içinde o kadar sık süt bulursa, Tevrat'ın sözcükleri de öyledir. Bir insan onları ne kadar sık incelerse onlarda o kadar sık haz bulur. (bEruvin 54b)

Bu metinde kurulan, incelemeyi ibadetle ilgili bir edim ve onunla bağdaştırılan arzu olarak ifade eden simgesel yapı, dişi Tevrat'ın erkek âşıkları olarak bilgelerin öğrencilerinin ya da annenin memesinden süt emen (erkek) çocuğun içinde bulundukları yapıdır. Cinsel arzu uzanlatımları burada ezeli ve ebedi bakireye ya da ezeli ve ebedi çokluk annesine ilişkin erkeksi fantezinin ürünüdür. İnceleme, **Ari Elon**'un dişi aşk Tanrıçasıyla özdeşleştirdiği Tevrat'la öğrencileri arasında bir sevişme edimidir. Elon'un şiirsel bir dille ifade ettiği gibi:

"Bu kadının (Tevrat) yetmiş yüzü vardır. Onun hakkında konuşan erkekler incelemelerinde çok sayıdaki yüzlerini nasıl ortaya çıkaracaklarını bilirler. Ondaki her şeyi keşfetmek için ona nasıl bakıp duracaklarını bilirler."[18] Simgesel dil düzeyinde kadınlar kültürün en kutsal kabul ettiği şeyden yapısal olarak dışlanmışlardır. Aynı zamanda uzanlatımlar, erkekler kendilerini incelemeye adarken kadınların çoğunlukla ev yapmayla sınırlandıkları tarihsel-toplumsal duruma dönüşürler ve bu durumu sürdürürler. Yine, bunu en açık biçimde gösteren bir metinden alıntı yapayım:

> Rav, Rav Hisda'ya dedi: Kadınlar nasıl değer kazanırlar? Çocuklarının Kutsal Kitap'ı öğrenmek üzere sinagoga, kocalarını Mişna öğrenmek üzere Beit ha-Midraş'a gitmelerini sağlayarak ve Beit ha-Midraş'tan dönene kadar kocalarını bekleyerek. (bBerakhot 17a, bSotah 43a)

Bu metinde, kadın yalnızca bilgi kültürünün maddi temelini oluşturan evin bir parçasıdır. Girişte de belirtildiği gibi, belki bazı kadınların Tevrat'ı incelediğini belirten başka metinler vardır, ancak *yeşiva* kültürünün tarihsel evriminin yanı sıra klasik metinlerin eğilimi daha çok kadınların dışarıda bırakılması yönündedir. **Daniel Boyarin**'in malzemeyi dikkatle çözümlemesine göre: "Tevrat'ı inceleme durumu, bir tek erkeklerden oluşan, hayatı dişi Tevrat'a erotik bir bağlılık etrafında yönetilen bir topluluk olarak yapılandırıldı. Tevrat ve (evdeki) eş yapısal biçimbirimsel değişkilerdir."[19] Bu simgesel ve uygulamadaki dışarıda bırakma Yahudi kültürünün, zaman zaman Yentl ile ender olarak dağılan, yalnızca erkek egemen bir din kültürü olarak algılanmasına yol açmıştır.

Buna karşılık, bu eleştirinin, en azından şimdiye kadar tartıştıklarımız açısından, Yahudi kültür tarihinde bir temeli olsa da, Tevrat'a dayanan kültürün diğer yönünü, benzer de-

yişle uygulamasını ve ayinsel icrasını da dikkate almamız gerekir.

HER GÜNÜN YARATICILIĞI

Geleneksel Yahudi kültüründe gündelik hayattaki yaratıcılığa ilişkin dikkatle seçilmiş birkaç düşünceyle başlayayım. Tevrat'ın hayatının bu yönü, yalnızca hayatlarını kendilerini bütünüyle incelemeye adamalarına izin verecek bir biçimde düzenlemeyi başaran, bilgi sahibi seçkinleri değil, bir bütün olarak toplumu içine alır. Geleneksel Yahudi kültürü eve[20], ev hayatına ve evin, en önemli rolleri kadınların üstlendiği bir mekân olarak, ayinleştirilmesine son derece önem verir. Bu yüzden quotidienne* bir din olarak Yahudi kültüründe kadınlara önemli bir rol verilir. Bunun ardından gelen ifadelerle geleneksel Yahudi kültürünün zenginliğinin ve karmaşıklığının hesaba katılması amaçlanıyor. Bu ifadelerle kadınların, geleneksel Yahudi kültüründeki en kutsal etkinlik olan Tevrat'ın incelenmesi kültürünün dışında bırakılmalarını ya da kadınların ev alanına gönderilmelerini mazur gösterme anlamında bir haksızlıktan dolayı üzüntü belirtmek amaçlanmamıştır. Ancak, incelemenin en tepede olduğu bir kültürel hiyerarşiyi temel alarak işlerken, Yahudi kültürünün eve ve incelemenin kurumlaştırılmasına bütünleyici gözüyle baktığını kabul etmemiz gerekir, çünkü birincisi olmaksızın ikincisi var olamazdı. Yahudi kültüründe ev dini önemle doldurulmuştur. Fazlasıyla gözle görülür bir mekândır. Evin gözle görülebilirliğinin bir biçimi, belki de, geniş aileyi, dostları ve diğer konukları her hafta yerine getirilen sebt günü ya da her yıl yapılan tatiller için davet etme yönündeki dini söz-

* Fr. Günlük, gündelik. (Çev. n.)

de zorunluluktur. Bu tatillerin kutlamaları esas olarak toplu-ma açılan aile evinde yapıldığından, antropolojik ve budun-betimsel edebiyatta kamusal alanın erkeğin etkinlik alanı ve özel alanın kadının etkinlik alanı olarak klasik bitişikliği al-tüst olmuştur. Daha ziyade, ev, Yahudiler'in çoğunluğu için, tarihsel açıdan ve çağdaş kültürde, en önemli yapı olmasa da, Yahudiler'in hayatının en önemli yapılarından biridir. Ta-rih boyunca, Yahudi yasa koyucular çok dikkatli bir biçimde kutsal kitapta yer alan üreme emrini bir aile kurma ve toplu-luğun fiziksel varlığının sürmesini garantiye alma emri ola-rak savundular.[21] Dünyadan el etek çekmeyi ya da dünyanın kötülenmesini savunan Yahudi çileci ve piyetist hareketler bile – Almanya'da ortaçağ başlarında ortaya çıkan bir grup olan Hasidei Aşkenaz, XVIII. ve XIX. yy.'ların Hasidizmi'nin çıktığı XVII. yy. Doğu Avrupa'sındaki çileci hareketler gibi – çoğunlukla *halakhic* bir yapı ve bu yapının uygulama düze-yinde üreme tavsiyesi içinde kaldılar. Yahudi kültür tarihin-de manastır hayatıyla ilgili hiçbir hareket yoktur, en azından bekârlığı ve temel bir kurum olarak aile evinin bütünüyle terk edilmesini savunacak herhangi bir hareket yoktur. İde-olojileri kocanın ibadetle ilgili amaçlar nedeniyle evden uzun bir süre uzak kalmasını teşvik eden hareketler bile, bu ne-denle, evin bir kurum olarak büsbütün dağılmasını savun-madılar.[22]

Bu esas göz önünde bulundurulduğunda, ev alanının kül-türel önemi kadınların Yahudiler'in ayinsel hayat âdetinde ve bu âdetin, ev alanının değerini düşüren bir dini kültürle karşıtlık oluşturarak, sürekliliğini sağlamakta önemli bir rol üstlenmelerinin temelini oluşturur. Bu, son dönemde laik ev-lerden ve topluluklardan gelen pek çok Yahudi kadının daha geleneksel ya da kabul görmüş fikirlere inanan topluluklara çekilmelerini açıklayabilir.[23]

Kadınlar özellikle Yahudiler'in hayatında en çok önem taşıyan iki alanda önemli bir rol oynadılar: Yemek ve cinsellik. **Joseph Soloveitchik**'in özlü bir biçimde ifade ettiği gibi:

> Dini süreci uygulamakla yükümlü kılınan ruh değil, fiziksel-biyolojik kişidir... Tevrat'ın öğretileri hayatın ve gerçekliğin yasalarının karşısında yer almaz... (Bir hayat kurtarmanın bütün emirlerden üstün olduğuna ve geniş kapsamlı etkilerinin) halakhic bakış açısının insanın dünyevi hayatına atfettiği yüksek değeri belirttiğine dair yasa – gerçekten de, bu etkiler o değeri doğrulamaya ve beslemeye hizmet eder. Kutsallık dünyevi, bulunduğumuz yer ve zamandaki hayatın kutsallığıdır.[24]

Hem yemek, yemeğin hazırlanması ve yenmesi (*berakhot*'un yanı sıra *kaşrut*, yemekten önce ve sonra zorunlu dualar) hem de cinsellik 'dini' açıdan önemle yazılır. Bu, bunların ille de belirsiz olmayan bir biçimde kesin olarak doğrulandıkları anlamına gelmez.[25] Yemek ve cinsellik kurallarla düzenlenmiştir ve zaman zaman da bu kurallara titizlikle uyulur. Ancak, bu aynı zamanda, bu nedenle, hem yemenin hem de cinselliğin hayatın ayrılmaz bir parçası, dindar kişinin hayatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edildiğini gösterir. Bu yüzden yeniden düzenlenmeleri, ancak büsbütün reddedilmemeleri gerekir.

Geleneklere göre yiyeceğin başlıca sağlayıcısı olarak kadınların Tevrat'ın gündelik hayata uygulanmasında önemli bir rolleri vardır. Aslında, *kaşrut* (beslenmeyle ilgili yasalar) konusunda kadınların bilgi sahibi olmaları ve – her ne kadar kavramsal olarak yalnızca ev alanıyla ilgili olsa da – bilgi kültürünü paylaşmaları gerekir. Aynı şey *taharat hamispahah* (ailenin temizliğine ilişkin yasalar), evli çiftin kadının âdet döneminde cinsel ilişkiden kaçınması ve kadının daha sonra *miqveh*'e, Yahudilerin ayinsel banyosuna girmesi için de geçerlidir. Sık sık işaret edildiği gibi, geleneksel toplumlarda

miqveh en önemli toplumsal kurumlardan biridir, hatta sinagog binasından bile daha önemlidir, çünkü toplu dua muhtemelen herhangi bir yerde yapılabilir, ama Yahudiler'in ayinsel banyosunun katı *halakhic* ölçülerine uygun yapılması gerekir. Aslında, âdet döneminin törenleştirilmesi ve bitiminde bedenin bütünüyle suya girmesi kadınlara somutlaştırılmış hayatlarına değer katan bir kaynak olarak hizmet etti[26] ve ediyor[27]. Bu yüzden, hahamların kültürü kadınlara özgü dindarlık biçimlerine, kadınların sayesinde sofuluklarını kadınlar olarak ifade edebilecekleri baskın kültürün geçerli kıldığı ayinsel yapılara izin verdi.

Ev alanı Tevrat'ın belirlediği dönemlere bağlıdır. Aile hayatı haftalık dönemlerle ve yıllık dönemlerle geçer. Ev alanının *sebt* günü kutlaması için hazırlanması gerektiğinden, ev ve aile bunun yerine getirilmesinin asıl temelidir. Yine, kadın/anne kutsal zamanların belirlenmesinde, kadının aile için *sebt* mumlarını yakması töreniyle simgelenen, can alıcı önem taşıyan bir rol oynar. Benzer biçimde, yılı mevsimlerine bölerek düzenleyen ve bu mevsimleri belirleyen tatillerin başlıca platformu ev ve ailenin genel koşullarıdır.

Buna karşılık, burada, kısaca da olsa, evi tamamlayan ve – Tevrat'ın ve Talmud'un incelendiği binaların dışında – günlük dualar sırasında, *sebt* sırasında ve tatiller sırasında, kutsal zamanların kutlanması için bir başka odak noktası sağlayan alanı da düşünmeliyiz. Burada, pek çok Yahudi toplumunun gözünde *beit midraş*'ın öneminin azalmasına koşut olarak, çağdaş Yahudiler'in hayatında, özellikle Amerikan Yahudi toplumu için büyük önem kazanan sinagogdan söz ediyorum. Sinagog mekânının, erkek kadın ayrımı fazlasıyla tartışıldı ve burada, kadınların hahamlığa atanma meselesi, kadınların ibadet hizmetine katılımı ya da karışık oturmaya karşı ayrı oturma gibi cinsiyet sınırları çağdaş Yahudiler'in

hayatında dini hareketlerle 'mezhepler' arasındaki farkı gösteren işaretlerdir. Bazı toplumlar ayrı kadın dua grupları yaratmak gibi, kadınlar için daha anlamlı bir alan yaratma girişiminde bulunsalar da, aralarında dini ideoloji açısından çeşitli nüanslar olan, kabul görmüş fikirlere inanan toplumlar sinagogun erkek egemen bir alan olarak korunmasına bağlı kalırlar. Başlıca liberal hareketlerden biri olan Muhafazakâr hareket, Yenilikçi ve Yeniden Yapılanmacı hareketlerin yaptığı gibi, kendisini genel olarak eşitlikçi bir hareket olarak tanımlayarak, başka şeylerin yanı sıra onaylanmışlıktan ayırır. Tartışmanın yoğunluğu, direkt olarak sinagogun Yahudiler'in hayatındaki rolüne kayan önemin ölçüsü oranında artmıştır. Sinagog Yahudiler'in hayatında, özellikle Amerikalı Yahudiler'in hayatında ve genellikle de evin zararına, en önemli anlam kaynağı oldukça, daha çok kadının sinagogdaki ibadette yer alması, temsil edilmesi ve bu genel çerçevede liderlik konumlarına erişmesi tehlikededir.

DÜNYANIN PLANLANMASI

Kitabın bir bölümüne ayrılan sınırlı yer Yahudi kültüründe 'hayatın anlamı' üzerinde düşünme çabasının anlaşılabilirliğine sahip çıkmama izin vermiyor. Ancak, burada Yahudiler'in hayatının bir başka yapısına ya da 'dini' anlamla doldurulan ve Yahudi kültürünün tamamına nüfuz eden uzamsal yerleştirme boyutunu eklememiz gerekir. Evden, *beit midraş*'tan ve sinagogdan ayrı olarak, ister düşsel bir mekân, ister ütopik bir mekân, ister gerçek bir mekân olsun, Yahudiliğin temel ve kimlik oluşturan mekânlarından biri olarak kurulan İsrail yurdudur. Yahudiler'in kültürel âdetinin bu uzamsal yapısı göz ardı edilemez, çünkü yurt, yurtla ilgili

düşler, yurt özlemi klasik Yahudiliğin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Sonunda, hem bir zamanlar içinde yaşanan, sonra yitirilen kolektif bir yurdun 'anısı' hem de yurda dönüşün mesihi andıran hayali olarak, ister sonsuza dek ertelenmiş ister siyasi açıdan somut olsun, klasik Yahudilik'te anlağın yaratıcılığını ve her günün yaratıcılığını kucaklayan yurtla ilgili düşlerdir. Tevrat'ın incelenmesi ve evin ayinleştirilmesi sayesinde kolektif üreme, bir zamanlar varmış olmanın anısıyla geri dönme umudu arasında muallakta kalarak, tam olarak gerçekleşebilir.

Kutsal kitap edebiyatında, Yahudi kültürünün temel metinlerinden biri olarak, İsrailliler'in halk olmalarının öyküsü yurda gelişlerine koşut bir süreçtir. Ancak, son zamanlarda bazı bilim adamlarının işaret ettiği gibi, kutsal kitaba ait imgelem, pek çok kabile kültüründen farklı olarak, yurtla yerlilere özgü bir ilişki kurmaz.[28]

> İsrail yurdu, (birçok halkın kendi toprağında olduğu gibi) orada ortaya çıkmayan İsrail halkının doğum yeri değildir. Aksine İsrail halkı kendi Yurduna dışarıdan girmek zorunda kaldı; İsrail'in sürgünde doğduğuna dair ortak bir kanı vardır. İbrahim Kenan Ülkesi'ne gitmek için kendi yurdunu terk etmek zorunda kaldı: Musevi halkının babası toprağından edildi.[29]

Bununla beraber, aynı zamanda, kutsal kitap edebiyatı İsrail yurdunun kendisinde insanların Tanrı'larıyla ilişkilerini tam olarak gerçekleştirebileceklerine ya da metinde şart koşulan emirleri ve âdetleri yerine getirebileceklerine dair bir düşünce de ortaya koyar.[30]

Yahudiliğin kutsal kitaba dayanan temel ilkesinde zaten bir gerginlik varsa, aynı şey, klasik Yahudiliğin temeli olan, hahamların edebiyatı için de geçerlidir. Bazı bilim adamları hahamların Yahudiliğinin dünyanın dört bir yanına dağılmış

bir Yahudi kültürünün ortaya çıkmasına izin veren kültürel/dini/hukuki bir yapı oluşturma konusundaki becerisine işaret ediyorlar. Bu beceri dini kültürün yurda bağlılığının bir zamanlar içinde yaşanan ve bir gün yeniden içinde yaşanacak mekâna ilişkin kolektif belleğe dönüşmesine dayanır.

> Dünyanın dört bir yanına dağılan Yahudi kimliği paylaşılan mekânın ortak anısına ve sonsuza dek ertelenen bir gelecekte böyle paylaşılan bir mekân umuduna dayanmıştır. Mekânın kendisi de böylece zamana dönüştü. Toprağın anısı topraktan edilmeyi olanaklı kıldı.[31]

Bununla beraber, hahamların becerisi dünyanın dört bir yanına dağılan bir kimlik oluşturmaya dayanıyorsa, yurda yaptığı vurgu, yalnızca anı olarak olsa bile, Yahudiler'in dini imgeleminin sonraki yıllar boyunca bugüne kadar odağı oldu. Hahamların topraklarından edilmeleri, düşsel alan olarak metin ve metin incelemesi üzerinde yeniden odaklanmaları Yahudiler'in devamlılığını mümkün kıldı.[32] Buna karşılık, aynı zamanda, geri dönme düşünü kurtuluşu olarak besledi. Bu dönüşün sonsuza dek ertelenen bir geleceğe havale edildiği ve klasik Yahudiliğin bir bütün olarak gerçek dönüş konusunda kurtuluşla ve eylemcilikle ilgili spekülasyonları engellemeye çalıştığı bir durumda bile, Yahudiler'in Kudüs'ün çabucak yeniden inşa edilmesi ve "Tanrı'nın huzuruna, Sion'a dönüş" için günde üç defa duaları ve yılda bir kez Hamursuz Bayramı'nın sonunda söyledikleri ifade vardır: "Gelecek yıl Kudüs'te." Sonuçlar çoğunlukla kurtarıcı ve mesih benzeri hareketler yaratma açısından bütünüyle somuttu.

Üstelik, toprağından edilmeyle aynı zamanda düşsel bir mekân olarak yurt üzerinde odaklanma arasındaki bu diyalektik gerilim Yahudiler'in 'dini' kültürün kalbinde yaşayan yasal söylemlerindeki bir başka gerilimle vurgulanır. Hahamların hareketinin temel belgesi olan, aynı zamanda Ya-

hudi yasasının tamamen izleyeceği temel hukuki yapıyı sunan Mişnah'ın en azından üçte biri, yurtla ilgili yasalara ayrılmıştır. **Jacob** Neusner'in işaret ettiği gibi, "Mişnah için, Yahudi halkı[33] ve temiz, böyle kutsal olmak, Yurt'ta yaşamak ve yemek, böylece onun cömertliği içinde, sahibi, Tanrı'yla iki taraflı ve karşılıklı bir ilişkiyi paylaşmaktır."[34] Neusner Mişnah'ın altı emrinden ikisinin, hem tarım yasalarının hem de saflıkla ve murdarlıkla ilgili yasaların bütünüyle İsrail yurdundaki hayata dayandığına dikkat çeker. Üstelik, Mişnah'ın ünlü bir pasajı "kutsallığın on aşaması vardır. İsrail yurdu diğer bütün yurtlardan daha kutsaldır" (mKelim 1:6) der, bu da belli "ilahi emirlerin" yalnızca İsrail yurdunda yerine getirilebileceğiyle açıklanır. Gerçekten, Babil Talmudu Mişnah'ta yer alan tarım ve murdarlık yasalarını daha ileri götürüp geliştirmek için zahmete girmedi, bu yolla dünyanın dört bir yanına dağılan bir Yahudi kültürünü geliştirmesinde bu yasaların önemsizliğine işaret eder. Ancak Mişnah, Tanrı'nın istencine tam olarak uyulması için İsrail yurdunun önemini vurgulayan kutsal kitap yasasının belli ifadelerini güçlendirerek, meşru kabul edilen ve yalnızca tarihsel olmayan bir gelişme olarak varlığını sürdürür.

Yahudi kültüründe dört bir yana dağılma ile coğrafi açıdan bir "kutsal mekâna", eve dönme arasındaki gerilim mesih benzeri ya da kurtarıcı Yahudi hareketlerinin ve siyasi Siyonizm'i savunan ya da ona karşı çıkan daha yakın zamandaki dini söylemin merkezinde yer alır. Ancak Yahudiler'in 'hayatın anlamı'na ilişkin kavramları, yurt yalnızca anılarda kalan bir mekân ya da düşsel bir mekân olduğunda bile, her zaman referans noktası olarak İsrail yurduyla birlikte yorumlanır.

SONUÇ

Bu derin düşünme ediminin sonunda bu bölümün başlığının soyut sözcükleri, "Tevrat'ı çoğaltmak hayatı çoğaltmaktır" bütünüyle anlam kazanmaya başlamış olmalı. Tevrat'ı çoğaltmak entelektüel açıdan sürekli olarak metne dayalı bir geleneğin içine dalma açısından olduğu kadar metne dayalı bu gelenekte yer alan kuralların uygulanmasıyla gündelik hayatın içine sızma açısından da anlaşılır. Zihin ya da imgelem, insanın dünya ve hayat konusundaki düşünce biçimi, Tevrat açısından ne kadar ince ayar yapılmış bir hale gelmeye başlarsa, kişi bütün anlamın kaynağına o kadar yaklaşır, hayat o kadar anlamlı hale gelir. Benzer biçimde, Tevrat gündelik hayata, haftalara bölünmüş hayata ve yıl boyunca hayata yayıldıkça, dokusu daha zenginleşir. Tanrıbilimsel açıdan: "Geçici hayat sonsuz hayata dönüşür; sonsuz kutsiyetle kutsanır ve yüceltilir."[35] Benzer deyişle, doğumla ölüm, var olmakla çürümek arasındaki kalan, somutlaşmış hayat aşılmamıştır ve geride bırakılmamıştır, aksine, onu düzenleyen, ona rehberlik eden ve bu yüzden de ona değer katan yeni yazılı metin, Tevrat bu hayatı doldurur ve her tarafına yayılır.

NOTLAR

1. Bu bölümün amacı doğrultusunda, *'midraş'*, en azından öykülü *midraş* söz konusu olduğu oranda, kutsal kitap metninin yaratıcı yorumları olarak tanımlanabilir. Son dönemde metne yorumlayıcı bir yaklaşım olarak *midraş*'la ilgili edebiyat, edebiyat eleştirisinin Batı dışında söylem merkezli olmayan okuma tarzlarını araştırmaya ilgi duyması nedeniyle, büyük ölçüde gelişmiştir. Yazınsal bir giriş için bkz. James Kugel, 'Two Introductions to Midrash', *Midrash ve Literature*, editörler H. Hartman ve Sanford Budick (New Haven: Yale University Press, 1986).
2. Martin S. Jaffee, *Early Judaism* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1997), s. 115.
3. Bu sözcüğün tanımlayıcıdan ziyade bulgulayıcı bir değeri var. Ben bunu çağdaş Yahudi hareketlerinin ve günümüz Amerika'sındaki mezheplerin her birinde ye-

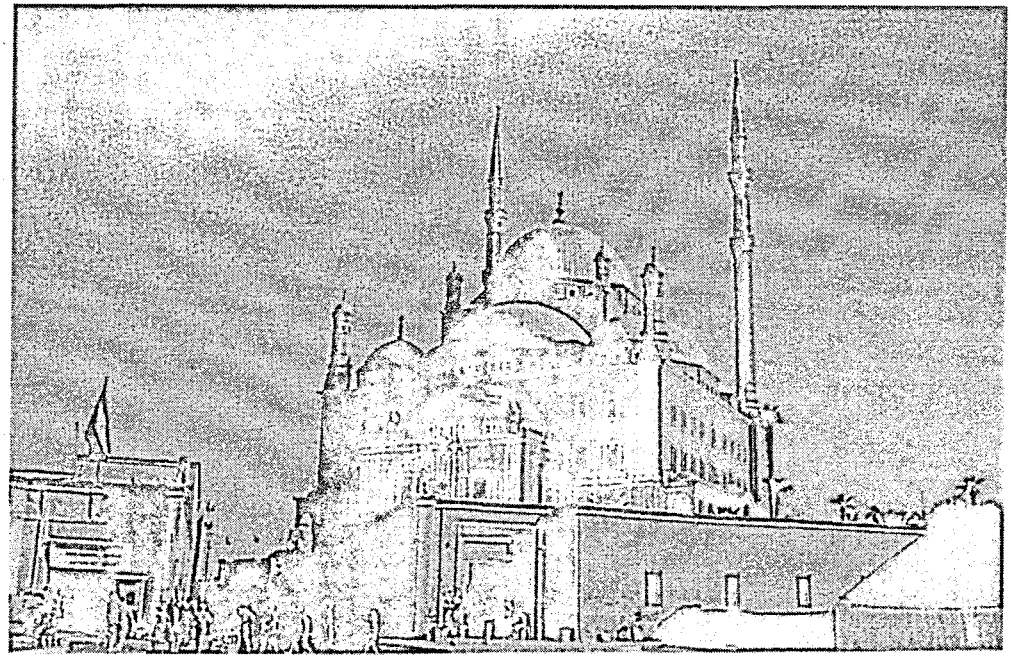
niden değer biçmeler arasında ayrıntılı bir ayrım yapmak zorunda kalmaktan kaçınmak için kullanıyorum. O halde, 'geleneksel' derken, kutsal kitap edebiyatı ve yorumları etrafında toplanan Yahudi kültürünün bütün o oluşumlarını kastediyorum.

4. Bu, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık öncesi bağlamlarda yaygın olarak Eski Ahit olarak bilinir. Buna karşılık, Tevrat Eski Ahit'le aynı değildir. Tevrat yalnızca Kutsal Kitap'ın parçasını oluşturduğu kabul edilen kitapların listesine ait olmakla kalmaz, aynı zamanda Eski Ahdin diğer kitaplarıyla karşılaştırıldığında Musa'nın beş kitabının toplu duayla ilgili statüsüne de aittir. Bu, Hıristiyanlar'ın genellikle üzerinde durmadıkları bir ayrımdır.
5. 'Klasik' derken, hahamların aşağı yukarı İ. S. ilk altı yüzyıla ait edebiyatlarından söz ediyorum.
6. *Emet ve-Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1988), s. 53.
7. Abdera'lı Hecataeus kadar erken bir dönemde yaşamış, İ. Ö. III. yy.'ın başında Yahudiler ve Yahudi kültürü üzerine ilk yazanlardan biri olan bir Yunanlı yazar, belirtiyor: "Onun kabul ettirdiği fedakârlıklar başka kavimlerinkinden farklıdır, *tıpkı yaşam biçimleri gibi*" (Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cilt 1: *From Herodotus to Plutarch* [Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974], s. 28). İ. S. I. yy.'dan Romalı tarihçi Tacitus fikrini açıklıyor: "Kendilerini başka halklardan bu farkla ayırmak için sünneti benimsediler" (Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cilt 2: *From Tacitus to Simplicius* [Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980], s. 26).
8. Son dönemde Yahudilik'te kadınların tarihi üzerinde çalışan bilim adamlarının işaret ettikleri gibi, birçok kültürde olduğu üzere, kuşkusuz, kuralların istisnaları vardır. Hahamların edebiyatında bile, kuralın ünlü bir istisnasını buluruz: Beruriah adlı âlim bir kadın. Bu kadının hahamların dünyasında yetke simgesi bir kadın olarak işlevi hakkında bkz. Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: University of California Press, 1993) ve Rachel Adler, 'The Virgin in the Brothel ve Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruriah', *Tikkun*, 3, 1988.
9. Antropolojiyle ilgilenen bilim adamları bunu daha iyi anlamamıza yardımcı olurlar. Örneğin, bkz. Susan Sered, *Women as Ritual Experts* (New York: Oxford University Press, 1992).
10. Bkz. Vanessa Ochs, *Words on Fire: One Woman's Journey into the Sacred* (New York: Harcourt, 1990).
11. Örneğin bir yerde toplanmış bu eğretilemelerle ilgili tartışma için bkz. BTaanit 7a.
12. Yahudiler'in geleneksel yorumuna göre Davut Mezmurları'nın büyük bölümünün tartışmasız yazarıdır.
13. Yeşayahu Leibowitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 67.
14. Bu, felsefeci Emanuel Levinas'ın alıntıladığı kurgusal bir metinde yine ifade ediliyor, alıntı yaptığı çalışma, *Yossel, Son of Yossell Rakover from Tarnopol, Speaks to God, Difficult Freedom: Essays on Judaism* adlı kitaptan (Baltimore: John Hopkins University Press, 1990): "Yossel ben Yossel Tevrat'ın tamamını yineliyor: 'O'nu seviyorum, ama Tevrat'ını daha bile çok seviyorum... O beni kandırsa ve yanılgıdan kurtulsam bile, yine de, Tevrat'ın kurallarına uyacağım" (s. 144).
15. Bu tartışmaların geniş kapsamlı çözümlemesi için bkz. Boyarin, *Carnal Israel*.

16. Haim Grade'in enfes romanı The Yeshiva (New York: Menorah, 1977) XIX. yy.'da Doğu Avrupa'daki Yahudi kültürünün *yeşiva* dünyasındaki bu sorunu anlatıyor.
17. Kutsal kitapta yer alan ayet bir kez daha hahamların Tevrat'a aktardıkları kişileştirilmiş bilgelik sözcüklerinden söz ediyor.
18. Ari Elon, *From Jerusalem to the Edge of Heaven: Meditations on the Soul of Israel* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1977), ss.53-54.
19. Boyarin, *Carnal Israel*, s. 196. Burada değinmediğim, hahamların metne dayalı kültürü konusu kadınlara ve Tevrat'ı ayinsel anlamda öğrenmeye ilişkin *halakhic* (yasal) tartışmadır. Kadınlara yönelik yasal tavırların değişen tarihsel-toplumsal bağlamda çözümlenmesi gerektiğinden, bu, aynı bağlamda ele alınamayacak geniş bir araştırma konusu ortaya koyar.
20. Evin Yahudiler'in hayatında büyük önem taşıyan bir yapı olarak anlamı onaylanmış fikirlere inanan ya da fanatiklik düzeyinde inanan çevrelerle sınırlı değildir, liberal ve yaygın düşünceleri benimseyen hareketlere de geçmiştir.
21. Bu noktada bkz. Jeremy Cohen, *'Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master it': The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text* (Ithaca: Cornell University Press, 1989); David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America* (New York: Basic Books, 1992) ve Daniel Boyarin'in *Carnal Israel* adlı kitabından "Lusting after Learning: The Torah as 'the Other Woman'".
22. Kumran tarikatı ve Helenistik Yahudi filozof Philo'nun İ. S. I. yy.'ın başında tanımladığı, *Therapeutae* dediği bir topluluk istisna olabilir. Her iki topluluk da çöle çekilip, Antik Çağ'ın son dönemlerinde rağbet edilen bir protesto biçimi olarak *anachoresis* biçimleri sunarlar. Ancak, bilim adamları Philo'nun metninin betimleyici mi yoksa ütopik bir metin olarak mı okunması gerektiğini tartışıyorlar. Bkz. Ross Kraemer, 'Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides', *Signs*, 14, 1989, ss. 342-347; Boyarin, *Carnal Israel*.
23. Bu olguyla ilgili olarak, örneğin bkz. Debra Kaufmann, *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991).
24. Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1983), s. 35.
25. David Biale'in *Eros and the Jews* başlıklı çalışmasında cinsellikle ilgili olarak gösterdiği gibi, Yahudiler'in tarih boyunca cinselliğe yaklaşımlarının bir çözümlemesi.
26. Hahamların âdet dönemlerinde kirlilikle ilgili söylemlerinin bir çözümlemesini sunan, yakında çıkacak olan kitabım *Reading Niddah: Menstruation and the Construction of Gender in Late Antique Jewish Cultures*'da iddia ettiğim gibi.
27. *Mikveh*'in Susan Grossman, Laura Levitt ve diğerleri gibi Yahudi kadın bilginler ve yazarlar tarafından yeniden yorumlanmasıyla ve yeniden anlamlandırılmasıyla ilgili son dönem edebiyata bakın. Ellen Umansky ve Diane Ashton (editörler), *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality: A Sourcebook* (Boston: Beacon Press, 1992).
28. Daniel Boyarin'in *A Radical Jew*'da (Berkeley: University of California Press, 1994) işaret ettiği gibi: "Kutsal kitaptaki öykü bir yerin yerlisi olmakla ilgili değildir, her zaman zaten başka bir yerden gelmiş olmakla ilgilidir" (s. 252).
29. W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), s. 39, Boyarin'in *A Radical Jew* adlı çalışmasında da alıntılanıyor, s. 255. Aynı zamanda: "Çöl, bu nedenle, vahyin ve Yahudi halkının bir halk haline gelişi-

nin yeridir; orada çöl seçilmişti" (Davies, *Territorial Dimension*, s. 39, Boyarin'de alıntılandı, *A Radical Jew*, s. 335, n.40).

30. Bkz. Arnold M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986), ss.3-35.
31. Boyarin, *A Radical Jew*, s. 245. Eisen benzer biçimde hahamların Yahudiliğinin başarılarından birinin "Yurdun merkeziyetiyle ilgili vurgulanmış ikirciklilik –Yurdun anısının ve ona duyulan büyük özlemin çelişkili bir biçimde başka bir yerde yaşanan hayatı olası ve anlamlı kılması" (*Galut*, s.50) olduğuna işaret ediyor.
32. Eisen Babil Talmud'undaki ünlü ifadeye gönderme yaparak, bunu güzel bir biçimde ifade ediyor: "O Tevrat, aslında, yalnızca onların değil, Tanrı'nın da taşınabilir anayurduydu. 'Tapınak'ın yok olmasından sonra Kutsal Varlık'ın, Tanrı Onu Kutsasın, Talmud'un yazılı olmayan yasalarına dört kol boyu mesafededir' (bBer 8a) Bu, hahamların işaretledikleri, keşfettikleri ve içinde yaşadıkları bölgedir. Bu bölge kesinlikle Eretz İsrail sınırıyla sınırlı ya da ona yakın değildir" (*Galut*, s. 50)
33. Burada 'İsrail' sözcüğünü toplumu tanımlayan bir sözcük olarak değil, henüz ulaşılmamış olan ideal toplumu tanımlayan ütopik bir sözcük olarak kullanıyor
34. Jacob Neusner, 'Response', Davies'de, *Territorial Dimension*, s. 109.
35. Soloveitchik, *Halakhic Man*, s. 35.



Fotoğraf 3: 800 yıldır Kahire'nin siluetine egemen olan bir hisarın, Kale'nin duvarlarının içinde 1830-1848 yılları arasında inşa edilen Muhammet Ali Camii ya da Kaymaktaşı Camii. Fotoğraf: *Joseph Rıınzo*

5.

SÖZÜ YAYMAK: İSLAM'DA PEYGAMBER, VAİZ VE AZİZ

F. E. Peters

İslam, 'tektanrıcılar' olarak ya da daha yaygın biçimde, "İbrahim'in Çocukları" olarak bilinen bir ailenin, gösterişli, isyankâr ve son derece kendinden memnun bir topluluğun üyesidir. Kuşkusuz, Yahudilik'ten, Hıristiyanlık'tan ve İslam'dan söz ediyorum, Kuran'ın her zaman yaptığı gibi 'kitaptaki' diğer iki 'halka', Yahudiler'e ve Hıristiyanlar'a gönderme yapmadan İslam hakkında herhangi bir şey söylemek zordur. Öncelikle, İslam diğer iki dinle aynı kuram ve ilkeleri, benzer deyişle, evrenin yaratıcısı, koruyucusu ve sonunda da yargıcı olan, aşkın bir kişisel Tanrı'nın varlığına inancı paylaşır. Her üç din de aynı Tanrı'nın kâinatına müdahale ettiği, bu müdahalenin kendini hem edimlerde hem de sözlerde gösterdiği inancına sahiptir. Birinci kategori, Tanrı'nın dünyaya edimle müdahalesi, tektanrıcıların tarihe bakışlarının; ikincisi, sözle müdahale de, vahiye bakışlarının temelini oluşturur.

İslam, o halde, İbrahim'e ait iki akrabası gibi, vahiy yoluyla gelmiş bir dindir, bu yüzden de Müslümanlar'ın hayatın

anlamından anladıkları, vahiyi kuşatan kitapta, Kuran'da aranmalıdır. Şu anda elimizde bulunan Kuran, Muhammet'e hayatının son yirmi iki yılı boyunca vahiy yoluyla iletilmiş, olup kendisinin Batı Arabistan'daki Mekke'nin ibadet bölgesinde kent halkına, Mekke'den zorunlu ayrılışının ardından da Medine'nin tarıma uygun vahasının yakınlarındaki Araplar'a ve Yahudiler'e aleni bir biçimde açıkladığı 114 *sure* ya da bölümden oluşur. Kutsal kitaba dayanan bu temel üzerine, Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, güçlü bir gelenek yapısı, Kuran'ın öğretilerini yetkili olarak tanımlayan, açıklayan ve kutsal kitaba dayanan temelini genişleten, biraz daha az onaylanmış klasik tefsir kurulunun eklendiği, *hadis* diye bilinen, Peygamber'in ağzından çıkmış açıklamaların onaylanmış – ve takdis edilmiş – bütünü inşa edilir.

Kuran, inanın getirdiği aydınlanmaya sahip olan Müslümanlar ya da tarihini ve içeriğini çözümleme girişiminde bulunan gayrimüslimler için kolay bir kitap değildir. Kitabın kendisi çok farklı bir türde de olsa, tarihle doludur. Muhammet'in vahiyle ilgili açıklamalarında bugünle ilgili yargıda bulunulurken geçmiş zaman kullanılır – esas olarak peygamberleri reddeden o inansız insanların başlarına neler geldiğini göstermek için – bu da imalı ve biraz da esrarengiz bir biçimde açıklanır. Aslında, Kuran'da yer alan kutsal kitaba ait anlatıların imalı tarzı bazılarının aklına yalnızca Muhammet'in değil, Mekke'de kendisini ilk dinleyenlerin de başlangıçta kutsal kitap geleneği hakkında biraz bilgi sahibi olduklarını getirmiştir. İbrahim'den İsa'ya kadar peygamberlerin hepsi, ne olursa olsun, tektanrıcılığın öğretmenleri olarak sunulurlar ve kendi iletisi vurgulu bir biçimde Tanrı'nın birliği ve benzersizliği üzerinde duran Muhammet'i işaret ederler.

Kuran'a göre, tektanrıcılık yalnızca bir duygu durumu değildir; Tanrı'ya bütünüyle itaattir – ki *İslam* da bu anlama

gelir – yürekte inanın onaylanmasında ve dışarıdan da "itaat eden"in – Müslüman'ın – Tanrı'nın isteklerine bağlılığını gösteren bir dizi edimde ortaya çıkar. Bu edimler esas olarak toplu dua ve toplumun yoksullarını ve muhtaçlarını desteklemek üzere düzenli olarak zekât vermektir: Tapınma ve cömertlik olarak özetleyebileceğimiz şeyler. Ancak Kuran'ın iletisinin asıl anlamı yeterince açık olsa da, yöntemleri kesinlikle öyle değildir. Kuran, Yeni Ahit üzerinde çalışan bilim adamlarının bir "özdeyiş kaynağı" dediği şey, onaylanmış Markos'un mantıklı bir sıra izleyen anlatısından ziyade Q'ya* ya da Yuhanna İncili'ne daha yakın olan bir *logia*** bütünüdür.

Kuran'ın ahlaki öğretileri Mekkeliler'in alaycı inanmazlıklarına, Muhammet'in siyasi düşmanlarının komplolarına ve stratejilerine, Medineli Yahudiler'in hor gören istihzalarına, hatta yeni inananlardan bazılarının bile ikiyüzlülüğüne karşı yoğun, ancak saydam olmayan bir polemik dokusu biçiminde örülmüştür. Ancak Kitabı Mukaddes'in ve Yeni Ahit'in aksine, Kuran hiç çağdaş isimler vermez, hiçbir yeri tarif etmez ve hiçbir koşul açıklamaz. Sonuç olarak, İslam, büyük bölümü, vahiy olunan kitapta eksik bulunan anlatı bağlamını, elde bulunan tarihi kaynaklardan alıp, yeniden var etmeye girişen tefsirler bakımından zengindir.

O halde, Müslümanlar için hayatın anlamı, Tanrı tarafından vahiy olunduğu için bellidir ve her şeyin vahiy olunuş biçimi açısından, biraz belirsizdir. Müslümanlar, iyi aydınlatılmış *via causalitatis*'a*** doğru diyalektik bir yolculukla, ister genel olarak ister özel olarak kavransın, anlaşılabilir olduğundan hayatın anlamının ifşa edilmesine gerek olmadığı

* İbranice q harfinin adı kof, 'maymun' anlamına gelir. (Çev. n.)
** Lat. Dini lidere atfedilen düsturlar. (Çev. n.)
*** Lat. Dava yolu (Çev. n.)

yolundaki Helen düşüncesiyle eninde sonunda karşılaşır – sonunda da onu reddederler. Evrenin etkileri kavrama nedeninin yalnızca varlığını değil, özünü de anlağa, Tanrı'ya gösterir ve insan doğasının araştırılması ona ulaşma araçlarına olduğu kadar o özün amacına da ihanet eder. Kuran **Robinson Crusevari** kumda ayak izi savından ya da **Cicero** gibi Romalı ilahiyatçıların savunduğu diğer yorumdan (*coeli enarrant gloriam dei*) azade değildir. Ancak Kuran, Tanrı'nın evrendeki büyük başarısının izlerine *ayet* ya da işaretler der. Bunlar filozofların savlarında olduğu gibi, ikincil bir nedenselliğin işaretleri değil, Tanrı'nın gerçek evren boyunca yayılmış yaratıcı etkinliğinin seçilmiş ve kasıtlı izleridir.

Ancak Kuran'ın *ayet* ya da işaretleriyle sınırlı bir biçimde Tanrı'ya yalvarılır: Bunlar, kâinatı için kayraya ait bir özen de gösteren yaradan Tanrı'nın yadsınamaz varlığına işaret ederler; hatta yaratılanın yaradan karşısındaki uygun duruşunun itaat, *İslam* olduğunu bile ileri sürebilirler. Ancak ayetler Kuran boyunca da karşımıza çıkan güçlü ahlaki buyruklarla ilgili pek az ipucu verir ya da hiç vermez. Ayetler geriye, kâinata işaret eder; Kuran'ın ahlaki *kerygma*'sı* *eskaton*'a işaret eder. Kıyamet Günü, Kuran'ın ahlaki öğretisini belirlemez, ancak onu güçlü bir biçimde şekillendirir.

Ancak İslam'a ait *kerygma* ilk dönem Hıristiyanlığın olduğu anlamda eskatolojik değildir. Kuran'da eskatolojik** bir ihtiyatlılık vardır ancak, sözgelimi, Paul'de olduğu gibi tatsız bir şeyin yakın olduğuna dair güçlü bir duygu yoktur. Kuran'ın, bazen Yeni Ahit'te ortaya çıktığı gibi, geçici bir ahlakı, Son gelmeden önce bir tür sıkıyönetimi önerdiğine dair bir kanıt yoktur. Kuran'ın, özellikle Medine'de nazil olan surelerde bildirdiği, bazı kişilerin Luka'da zaten bulduklarını ile-

* Grekçe. İncil'in dinsel öğütleri; İncil'in özüne vurgu. (Çev. n.)

** Grekçe. Eskatoloji: Teolojinin, ölümü insanın ölümden sonraki yazgısını, cennet ve cehennemi, tarihin son anını ve dünyanınsonunu konu alan dalı. (Çev. n.)

ri sürdükleri – "İlk Dönem Katoliklik" denilen şeye – uzun vadeli ve kurumsallaştırılmış ahlaka – daha yakındır: Dua, zekât verme, hacca gitme ve Tanrı'ya itaatin davranışsal sonuçları Kuran'da zaten kurumsallaşmıştır, hac yolculuğu büyük ölçüde kurumsallaşmıştır.

Daha sonraki Müslümanlar'ın "İslam'ın Temel Direkleri"* dedikleri sorulu yanıtlı kısa sözlü bilgiler Müslüman toplumunun Kuran'daki iletiye getirdiği açıklamanın nüanslarını gayet iyi yakalar. Aslında beş başlıktan oluşan "Temel Direkler"in beşte biri ilahiyattır – son derece tutumlu bir biçimde yalnızca Tanrı'nın benzersizliğini ve Muhammet'in peygamberliğini doğrulayan bir dini inanç ifadesi – beşte dördü de davranış ahlakıdır: toplu dua**, düzenli zekât verme, sıkı bir biçimde tanımlanmış oruç tutma ve büyük ölçüde törenselleştirilmiş hac yolculuğu. Ancak bu açıklama, bütün ilmihallerde olduğu gibi yanıltıcıdır. İslam'a bu avukatça bakış, çünkü durum kesinlikle böyle, her zaman bağlamsal bir hale getirilir, benzer deyişle, uygulamada hiçbir zaman Kuran'daki *Vorlage*'dan*** ayrılmamıştır. Kuran metni, bütün Tanrıbilimsel ve eskatolojik zenginliğiyle, belleğin gerisine doğru sürüklenir ve "İslam'ın Temel Direkleri"ne biçim ve nitelik kazandırır. Aslında, Temel Direkler'in en büyük yararı çocukların eğitimi için kullanılmasıdır, belki de en tatmin edici biçimde, indirgemeci tavırlarıyla, İslam'ın özünü kavramaya girişen gayrimüslimler tarafından kullanılır. Ancak İslam'ın özü herhangi bir ilmihalde bulunan 'Temel Direkler'de değil, Kuran'da – acilliği, belirsizliği, bütün o görkemli ve genellikle çelişkili çeşitliliği içindeki tam metinde – bulunurdu ve bulunur.

* İslam'ın Şartları (Çev. n.)
** Namaz kılmalı (Çev. n.)
*** Alm. 'örnek', 'biçim', 'tasarı' anlamına gelmektedir. (Çev. n.)

Bu yüzden, Kuran'ı ve hayatın anlamını yorumlayışını nitelemekte tereddüt ediyorum. Ancak ben de Batılı bir indirgemeciyim, bu yüzden de deneyeceğim. Yerim sınırlı, bu yüzden de sizden kendiniz için her zamanki feragatleri ve uyarıları temin etmenizi isteyeceğim. Kuran'a ait İslam da, tektanrıcı akrabaları ve karşılıkları, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi, bir yanda Tanrı'nın sonsuz egemenliğine, öte yanda bu dünya arasındaki bölünmeye dayanır. Ancak "bu dünya" (*al-dunya*) bir moladır. "Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Ahiret yurdu daha hayırlıdır" der Kur'an (6:32). Bu dünya ilk *aeternitas ante* durumuyla "Ahiret yurdu" (*al-akhira*), ölümle başlayan, korkunç ve heyecan verici yoğunluğun eskatolojik anlarıyla, kabirdeki sınavla, özel ve genel hükümlerle görkemli bir biçimde harelendirilen sonsuzluk arasına sıkıştırılmış iştah kabartacak biçimde lezzetli bir *treyf* dilimi gibi durur. Kötüler için *Jahannam* (Cehennem) ve iyi ahlaklılar için *Jannat al-'Adan* (Cennet Bahçesi), İncil'in yeryüzüne ait cenneti bedevilerin bir sonsuz mutluluk hayaline dönüşür.

Müslümanlar'ın hayatın anlamını yorumlayışları benzersiz bir biçimde, ilahi açıdan güvence altına alınmış Kuran temeline dayanıyorsa, insanların akıllarına ve yüreklerine geçişi çok daha değişik, insani, bu nedenle de daha yavan araçlarla ilgili bir meseledir. Kuran kendisine "İyi Haberler" der, ilan eden ve geniş çapta yayan ilk kişi de, neredeyse, Muhammet'in kendisiydi. Peygamber ölünce *evangelizein*, İyi Haberler'in yayılması süreci, ne de olsa, Muhammet'in yetkesinin sorumluluğuna sahip olmayan başkalarına düştü. Hıristiyanlık'ta, Havarilerin Ge' neği'yle ilgili çifte kavram, İsa'nın öğretisinin özel bir yorumunu On İki kişiden oluşan yakın çevresine aktardığı inancı ve Havarilerin Birbirini İzlemesi; çeşitli Hıristiyan kiliselerinin liderlerinin, daha sonra çağrılmaya başlandıkları gibi, piskoposların belirlenmiş, ke-

sintisiz ve ruhani bir biçimde ilk havarilerin soyundan gelmeleri nedeniyle bu yorumu paylaştıkları yönündeki biraz daha az aşikâr görüş aracılığıyla İsa'nın yetkesini bir ölçüde sonradan gelen kuşaklara ulaştırma girişimi vardı. Kuşkusuz Sünni İslam'da, inan ve değer ölçüleri konusunda ya da şimdiki bağlamımızda söylememiz gerektiği gibi, hayatın anlamı konusunda, Hıristiyanlık'taki *ex cathedra** hüküm verme özgürlüğüne koşut bir şey yoktur. Müslümanlar, İslam'ın Yayıldığı Bölge'nin muazzam genişliği boyunca son derece dikkate değer bir biçimde benzer, aynı zamanda da yerel, bölgesel ve kültürel açılardan aynı ölçüde dikkate değer bir biçimde farklı sonuçlarla, İyi Haberler'i elde edebildikleri zamanda ve yerde aldılar.

Müslümanlar'ın inancının ve âdetlerinin birörnekliği, besbelli, ister okulda ezberlensin, ister camilerde ezberden okunsun, ister şaşırtıcı çeşitlilikteki halka açık anıtların taşlarında, çinilerinde, sıvalarında, boyalarında ya da süslerinde okunsun, her Müslüman'ın okur yazarlıktan en yüksek törel ve ahlaki ilkelere kadar her şeye girişinin temelini oluşturan Kuran'ın zaten yorumlanmış benzersiz metninin gücünün temelini oluşturur. Kuran İslam'a özgü hayatın örnek alınacak kişisi, Muhammet Peygamber'in sözlerini ve edimlerini açıklamayı kabul eden büyük bir gelenekler topluluğu tarafından desteklendi, ayrıntılarıyla anlatıldı ve yorumlandı. Bu kadarı açıkça ortadadır. Belki de daha az ortada olan, neredeyse bin yıllık bir dönem boyunca Müslümanlar'ın hayata ilişkin yorumlarını biçimlendiren din filozoflarının, hukuk adamlarının ve ilahiyatçıların yetiştirildiği, temel Müslümanlık geleneğinin dayanak noktası olan kurumun, *medrese* ya da hukuk okulunun çok uzun bir döneme yayılan dikkate değer birörnekliğidir. Bu okullarda kullanılan yöntemler

* Lat. Yetke koltuğundan; kürsüden; yetkeyle. (Çev. n.)

ve hatta okutulan kitaplar, hayat felsefeleri, örgütlenmeleri ve sermayelerini temin etmeleri bu yüzyılın başına kadar pek az değişime uğradı, hatta bugün bile XI. yy.'a dayanan kökenlerini gösteren bütün izleri hâlâ taşıyan birçok medrese vardır. İslam'ın entelektüel ileri gelenleri, 'ulema' ya da 'bilginler', okul eğitiminden sonra neye devam ederlerse etsinler, hepsi, hahamların *yeşivoth*'u gibi, Batı'nın üniversitesinin ikili kavşağının, Beşeri İlimler Fakültesi'nin ya da kültürün dışından getirilmiş alternatif bir değer dizgesinin – Yunan ahlak felsefesi İslam'da doğarken öldü – meydan okuması olmaksızın, katı bir biçimde geleneksel ancak istikrarlı *medrese* dizgesi içinde yetişti. *Medrese* metne dayalı temelinde dilbilimseldir, eğitim bilimi ve diploması sözlü ve işitseldir, uzun süre sorulmamış olan hayatın anlamı nedir sorusuna yanıtta da son derece yasaldır.

Temel İslam geleneğinin ahlaki öğretisinin yörüngesi, *medrese* eğitiminin klasik metinlerine, kalıplaşmış yöntemlerini en ince ayrıntısına kadar düzenleyen yönetmelik belgelerine ve çok da değişikliğe uğramamış bir halde, günümüze kadar gelmelerini sağladığı paha biçilmez değerdeki avantaja sahip olduğumuzdan bizim için oldukça açıktır.[1] Şimdi dikkat sıkı bir incelemeden geçirilecek çok daha zor bir alana yöneltiliyor: Uzman *ulema*'nın bilgi yüklü, somutlaştırılmış ve kurumsallaştırılmış ahlaki öğretisi büyükten küçük geleneğe nasıl geçti, sıradan Müslümanlar yığını *medreseler*de belli belirsiz tanımlanan değer dizgesiyle nasıl bütünleşti –kısacası, toplum genel olarak nasıl Müslümanlaştı.

Toplumun Müslümanlaşması geleneğin toplumsal açıdan düzenlenmesi denen şeye ait daha geniş kapsamlı bir meselenin belirli bir örneğidir ve Müslümanlar'ın hayata bakış açısının bölgesel ve rasgele ayarlamalarını sağladıkları nokta da burasıdır. Değerlerin *medreselere* ait büyük gelenekten ge-

nel olarak topluma ait küçük geleneğe geçişindeki etkenlerden ikisine, benzer deyişle, vaiz ile azize, ister istemez yalnızca şöyle bir göz atmak istiyorum.

Vaaz (*hutbe*) İslam'a ait törenin kurallarla belirlenmiş ayırıcı özelliğidir. Topluluğun cuma günü öğle namazına topluca katılması gerekir ve bu sıradaki dini törene nitelikli bir vaizin (*hatip*) verdiği vaaz eşlik eder.

Yetişkin Müslümanlar'ın çoğu – daha doğrusu, kadınların toplu dua için camide hazır bulunmaları gerekmediğinden ve hatta pek fazla teşvik görmediğinden, yetişkin erkek Müslümanlar'ın çoğu ahlaki eğitimlerini bu ortamda ve vaizin gücü sayesinde alırlar. O halde geleneksel toplumlarda Müslüman kadın ahlaki eğitimini nereden alır? Bu konu fek fazla incelenmemiştir, ancak bu eğitimin tamamının olmasa da büyük bölümünün babası ya da amcaları, daha sonra da kocası tarafından aktarıldığı sonucuna varmak güvenli gibi görünüyor.

Hem ortaçağda hem de çağdaş İslam toplumlarında, Müslüman vaizin yaptığı işle ilgili birçok araştırma yapılmıştır, ancak antropolog Richard Antoun'un Ürdün'de yaptığı araştırma şu andaki amacımızla en ilgili olandır. Antoun, örneğin, kadınların alçakgönüllülüğü üzerine, Kuran'dan ve *hadis*'lerden alıntılarla sağlam bir biçimde desteklenen, standart ya da *ulema*ya ait öğreti, standart bir vaazken, köyün gündelik hayatında bu normlar ihlal edildiğinde hem vaizin hem de başkalarının büyük ölçüde ılımlı yaklaştıklarını gözlemledi, Antoun'ın vardığı sonuca göre, "yasanın ve ahlak felsefesinin en yüce yorumu bilişsel düzeyde varolduğu sürece, davranışsal düzeyde sapkınlığın hoş görülmesine izin verilirdi"[2] savına dayanarak. Bu, 'idealleştirilmiş' açık fikirli *ulema* normuyla, herhangi bir belirli toplumda insanların çoğunun uygun davranış gözüyle baktığı, kesinlikle aynı şey

olmayan davranışlar arasında sürüp gidiyor gibi görünen sabit sınırlı uzlaşmalara bir örnekten başka bir şey değildir.

Kanıt bulabildiğimiz kadar geçmişten beri, ki bu gerçekten uzak geçmiştir, Müslümanlar'ın cuma vaazı hem bu dünyaya hem de bir sonrakine adanmıştır; iletisi, söylenmiş olduğu gibi, hem toplumsaldır hem de İsa sayesinde kurtulma öğretisine aittir. Vaizin, her ikisi de genel olarak bir nutkun çıkış noktasını oluşturan, hem kurallarla belirlenmiş Kutsal Kitap'tan okumalarla hem de etrafında toplanmış mevsimlik kutsal günlerle ve azizlerin yortu günleriyle birlikte bir toplu dua takvimiyle sınırlı olduğu Hıristiyan vaazının aksine, Müslüman *hatip* zaman zaman kendini halihazırda toplu duayla, örneğin Ramazan ayının sonu ya da hac mevsimiyle ilgili bir konuda vaaz vermeye zorunlu hissedebilir, ancak genel olarak konularının seçiminde büyük bir takdir edebilme hakkının tadını çıkarır. Antoun günümüzün geleneksel bir Ürdün köyünde altı ay boyunca cuma *hutbelerini* çözümledi ve çok çeşitli meselelere – törensel, Tanrıbilimsel ve toplumsal – değinilse de, asıl vurgu dikkat çekecek ölçüde ahlaki meselelerdeydi: Adalet, eşitlik, aileye karşı yükümlülükler, anne babaya saygı, bağışlanma dileme, alçakgönüllülüğe riayet etme, aralarına soğukluk girmiş arkadaşların uzlaştırılması.

Vaiz, İslam'a özgü ahlakın konuşan lideridir; aziz ise vücut bulmuş halidir. Birincisi istikrarlı, muhafazakârdır ve yüce geleneğin *medrese*'deki onaylanmışlığına uydurulur; İslam'daki aziz, yanlış yapmaya eğilimli, eksantrik ve benzersizdir. Az önce 'aziz' dediğim şeyden, *sanctus, qaddis* ya da *qaddus*'un Arapça karşılıklarının yalnızca Allah'la sınırlı olduğu, Müslümanlar'ın kullandıkları sözcüklerle hiçbir zaman böyle söz edilmez: Müslümanlar İsa'nın yalnızca Tanrı'nın kutsal olduğu yolundaki bilgece deyişini çok daha sıkı

bir biçimde yorumlarlar. 'Azizler' daha ziyade "Tanrı'nın dostları", *awliya Allah*'tırlar, Kuran'da geçen güzel bir isimdir (Kuran 10:63): Onlar Allah'ın dostlarıdır; O da onların velinimeti ve koruyucusudur.[3]

Müslüman azizlerin ilki, kuşkusuz, Peygamber'in kendisidir. Hayatının seyri, *sunna*'sı, yalnızca büyük ölçüde İslam'a ait *halakha*'nın kaynağının temeli olarak değil, giyim tarzından ses tonuna kadar daha genelleştirilmiş bir Müslüman davranışının örneği olarak da hizmet etti ve aslında, zaten ifade edildiği gibi, yüzyıllar boyu Müslüman âdetinin birörnekliğine katkıda bulunan başlıca etkenlerden biriydi. Ancak bütün erdemine karşın Muhammet, eninde sonunda, yalnızca bir ölümlü, diğer insanlar gibi bir insandı. Kuran Mekkeliler'in bir peygamberden, daha yüce, daha ilahi bir şey talepleri karşısında bu noktada ısrar etti. Ancak Kuran'ın esirgediğini, Müslümanlar'ın dindarlığı bol bol bağışladı. Ölümünün üzerinden uzun bir süre geçmeden Muhammet'in biyografisi tam da Kuran'da yerine getirmeyi reddettiği mucizelerle süsleniyordu ve sonunda, öyle bir statüye erişti ki, iddiaya göre kutsal olmasa da – İslam tektanrıcılığı içinde katıdır – ölümlülüğü bir hayli aşmıştı.[4]

Muhammet'i sıradan Müslümanlar için daha az erişilebilir kılan belki tam olarak yüceliğiydi. Ancak İslam daha ziyade belli bir zaman ve yer boyutuna yerleştirilmiş, sıradan halkın derin saygı duyabileceği ve gıpta edebileceği başka "Tanrı dostları" da tanır. Yahudilik'teki karşılığı gibi, Müslümanlık'ta da kabul görmüş düşünceler ölülere tapınma konusunda sövüp sayar: Ceset kirlidir, mezar da saf olmayan bir yerdir. Yine de, bu, İslam'ın yerleştiği bölgenin her köşesinde tapınılan kabirlerin yayılmasına engel olmamıştır. "İçinde bir azizin kabri olmayan her köy", denmiştir, "merkezi ya da ruhu olmayan bir yerdir." Sade ya da özenle yapıl-

mış kubbeli kabir (*qubba*) ölmüş azizin ebedi istirahatgâhı ve tapınma odağıdır; burada bizi daha çok ilgilendiren yaşayan aziz, hayattayken Tanrı'nın inayetine sahip olduğu kabul edilen ve meşru bir biçimde Müslüman'a özgü davranışların tipik örneği gözüyle bakılabilecek Müslüman'dır.

Bununla birlikte, hepsi de ideal Müslümanlar değillerdi. Hıristiyanlık'ta azizler kurumsal bir saygınlığa sahiptirler. Giderek daha sıkı bir hal alan azizlik mertebesine yükseltilme süreci aziz adayları arasından yalnızca tarihsel gerçekliği kuşkulu olanları değil, daha keskin bir biçimde, lekesiz bir hayat sürdükleri kuşkulu ve onaylanmışlıkları kuşkulu olanları da ayıklamıştır. İslam'da "Tanrı *dostları*"nı böyle bir elemeden geçirme yoktur, bu yüzden de oluşturdukları toplulukta büyük bir saygı duyulan ve aynı zamanda son derece radikal bir Tanrıbilimin – tümtanrıcılık rağbet gören bir Tanrıbilimsel konuydu – savunucuları olan çok sayıda kötü şöhretli erkek ve kadın örneği, ayrıca İslam yasasına riayet etmeleri, en ölçüsüz yüce gönüllülükle, gevşek olarak nitelenebilecek başkaları vardır. Aslında, Müslüman mübarek adamla Hıristiyan aziz arasındaki karşılaştırma son derece yanıltıcıdır. İkincisinin ilk örneği, ölümü, İsa'nın ölümünü yankılayarak, Hıristiyan dünyasına acı çekmeye yönelik yaşam felsefesini sunan, Müslümanlık'ta, en azından Sünni İslam'da bir karşılığı olmayan inanç kurbanıydı. Hıristiyan inanç kurbanı, daha sonra, günah çıkarana, kahramanca lekesiz hayat tarzı, aslında, bir tür yaşarken inanç kurbanlığı olan erkeğe ya da kadına dönüşür. Müslüman "Tanrı dostu" çok daha karizmatik bir kavramdır, özel bir inayet'e ya da *baraka*'ya sahip olan bir kişidir. Müslüman aziz gerçekte kendini dünya nimetlerinden çekmiş olabilirdi, ama öyleyse eğer genel olarak büyük ölçüde halkın ilgisini, dikkatini çekmiş biridir ve neredeyse hiçbir zaman Hıristiyan geleneğinde çok sevilen

alçakgönüllü keşiş ya da rahibe değildir. Batı Kilisesi özellikle mübarek erkek ve kadınlarını manastır sistemi kurumu sayesinde denetledi ve İslam'da Mutasavvıf topluluklar varken kendi gelenekleri ve eğilimleri dışında hiçbir şey tarafından denetlenmemekle tanınıyorlardı.

"Tanrı'nın dostları" o halde, yalnızca ender olarak *medreselerin* ve kendi dürüst Tanrıbilimcilerinin soylu ahlaki geleneğinin öykünmeye değer örnekleridir. Ancak onlar, bütün bunlara karşın, kendi âdetleriyle, dualarıyla ve törenleriyle, Hasidik Yahudiler'in *yeşiva* hahamlarının geleneksel Yahudiliğine yaptıkları gibi, İslam'a biraz alternatif bir bakış açısı getiren, fazlasıyla halk arasına karışan Müslümanlar'dı. Ancak oldukça iyi *baraka*ları sıradan Müslüman'a bulaşabilir ya da birkaçını Mutasavvıf yaşam biçimini benimsemeye ikna edebilir olsa da, azizin hayır duasının Tanrı'nın nazarında pek bir değeri yoktur, bu yüzden de onlara dua edilmez, putlaştırılmazlar ya da toplu duayla bütünleştirilmezler.

Mutasavvıflar sıradan Müslüman'ın İslam'ı yorumlayışını ne ölçüde etkilediler? Mutasavvıflar'ın kardeşliği ve dergâhları bir zamanlar Müslüman dünyasının kentsel bölgelerinde yaygın olduğundan ve belki de, Cizvitler gibi, maneviden ziyade siyasi açıdan, modern çağın başında yaygın baskıyı hak edecek kadar güçlü oldukları düşünüldüğünden, bir kurum olarak Mutasavvıflar'ın etkisinin çok büyük olduğunu tahmin edebiliriz. Ancak oldukça yumuşak çileciliğiyle ve Tasavvuf şairleriyle bağdaştırdığımız mistik coşkulara toplu dualarıyla gündelik hayattaki Tasavvuf büyük ölçüde esnektir. Bir yandan, gizemcilik çok daha kolaylıkla açıklanır ve hatta yaşanmaktan ziyade tanımlanır. Ancak aynı biçimde, bu coşkuların oldukça canlı ayrıntılarla betimlendiği, Tasavvuf şiiri, İslam dünyasının bazı kesimlerinde çabalayarak derinlemesine halkın bilincine ulaşmıştır. Özellikle, bu şiirin

uzun pasajlarının genellikle en sıradan konuşmaları bile keser gibi göründüğü İran'dan söz ediyorum. Buna karşılık, insan, sallanan şeyin, o kadar da kültürel gururun bayrakları olarak değişen dini duyarlığın göstergeleri olmadığını düşünmeden edemiyor.

Bitirmek için, bazı kişisel gözlemler öneriyorum. Birçok kişinin başına geldiği gibi, İslam'ın mesajının ve deneyiminin birliğinden etkilendim. İnsanın bu ölçüde ve kapsamda bir kitleden bekleyebileceği gibi, sınırlı ayarlamalar vardır, ancak bunlar etkili bir bütünleştirici güçle, benzer deyişle Kuran'la birbirlerine bağlanırlar ve Kuran'a dahil olurlar. Bu da kurallarla belirlenmiş törenlerin yalnızca en basitinin desteklediği bir birliktir: Müslümanlar'ın en karmaşık törenleri, Mekke'ye hac yolculuğu, aslında gezegendeki bir milyar Müslüman'ın yalnızca minicik bir bölümü tarafından, ayrıca da genellikle hayat boyu yalnızca bir defa yapılırken, Müslümanlar'ın günlük duaları son derece dolaysız, yalın ve dikkate değer bir biçimde simgecilikten uzaktır.

İslam'ın özel olarak dikkat çekici bir başka öğesi de bütünleyici etkisidir. Mekke'de Muhammet, İsa'dan farklı değildi, benzer deyişle, bir karısı ve ailesi vardı: Halkına yeni bir Tanrı anlayışını ve ilahi planı kazandırmaya çalışan yerel bir vaizdi, ancak Medine'de zorunlu olarak başka bir şey olmak zorunda kaldı. Belki biraz darbımesel kabilinden, Muhammet kendisinin Constantinus'u oldu. İslam da, ister istemez, her birinin başında Muhammet'in bulunduğu, bugün hem kilise hem devlet diyebileceğimiz şeye dönüştü, Muhammet artık yalnızca bir peygamber değil, bir imam, bir vaiz, vergi toplayıcı, general ve bürokrattı. Muhammet'in Medine'sinde Tanrı'nın kenti ve İnsan'ın kenti değil, birleşik tek bir toplum vardı. O günler çok uzak geçmişte kaldı – belki de Peygamber'in ölümüyle çoktan geçmişte kalmaya başladı – ancak Ku-

ran'da yalın bir biçimde varsayılan – "Caesar'a boyun eğin..." diyen o kitabı hayal edemeyiz – bölünmez toplum ideali, değerlerin yayıldığı ve bölünmediği bir toplum, bütünüyle farklı yenilikçi inançlarla çok yıpranmış olsa da, Müslüman bilincinden hiçbir zaman tam anlamıyla silinip gitmedi.

NOTLAR

1. *Medrese* dizgesinin ortaçağ toplumunda işlevini nasıl yerine getirdiğini görmek için bkz. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); bazı bölgelerde çağımıza kadar gelişi için, Brinkley Messick, *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).
2. Richard Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World. A Jordanian Case Study in Modern Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1986), s.4.
3. İslam'da azizlerin ve azizliğin mükemmel bir biçimde işlendiğini görmek için bkz. Frederick M. Denny, 'God's Friends: The Sanctity of Persons in Islam', *Saint-hood: Its Manifestations in World Religions*, editörler Richard Kieckhefer ve George Bond (Berkeley: University of California Press, 1988), ss. 69-97.
4. Annemarie Schimmel, Muhammet'e duyulan bu saygının derinliğini ve ölçüsünü keşfediyor, *And Muhammad is his Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985).

III. BÖLÜM

ANLAM VE ASYA DİNİ

Batı'nın tektanrıcılığından Asya'nın dini geleneklerine döndüğümüzde, zamanın ve mekânın doğasına, nihai gerçekliğe ve insanın açmazına ilişkin yepyeni bir dizi anlayışla karşılaşıyoruz. Bu alternatif dünya görüşleri hayatın anlamını yorumlama biçimlerini radikal bir biçimde kaynaştırıyor. Yaşanacak tek bir hayatımızın olması yerine, kendimizi karma yasası tarafından yönetilen, görünüşe göre sonsuz bir yeniden doğuş çemberine takılmış hissetseydik, hayatın anlamını yorumlayışımız nasıl farklılaşırdı? Peki, ya zaman da, yalnızca düzenli aralarla yok edilmek ve yeniden yaratılmak üzere ilk durumundan çıkıp durmak için yavaşlayan dünyayla birlikte, büyük bir yaratım ve yıkım çevrimi içinde ilerleseydi? İnsanın temel sorununu günah ya da Tanrı'ya karşı isyan olarak değil de, bilisizlik olarak görseydik bakış açımız ne ölçüde değişebilirdi? Ve ya Tanrı olmasaydı?

Hindistan yarı kıtasının verimli dini topraklarında – Batı'da Yahudiliğin kökenlerinden yüzyıllar önce, Mısır'da firavunlara ait ilk hanedanlar zamanında baş gösteren Hinduizm'in doğum yerinde – bütün bu olasılıklar ve daha fazlası ortaya çıkıyor. Hindistan daha sonra Güney Asya'daki bu dini hayatın zenginliğine, İ. Ö. VI. yy. ortalarında bir Hindu'nun, Mahavira'nın Caynacılığı kurmasıyla zenginlik kattı ve yüzyılın sonuna gelindiğinde, bir başka Hindu, Sidd-

hartha Gautama Budizm'i kurmuştu. Aynı zamanda Doğu Asya'da Nazareth'li İsa'dan altı yüzyıl önce, küresel dini 'mihveri çağ' boyunca, Çin'de **Lao Tzu**, Taoizm'i başlattı ve K'ung fu-tzu Konfüçyüsçülüğü kurdu. Sonuçta, İsa'nın öldüğü ve ilk Hıristiyan topluluklarının ortaya çıktığı sıralarda, Budizm Hindistan'dan kuzeye doğru hareket edip Himalaya geçitlerinden geçerek Çin'e girdi, kök saldı, Kamboçya'ya, Vietnam'a ve Kore'ye taşındığında daha fazla değişime uğramadan önce, belirgin bir biçimde Çin'e özgü biçimler geliştirdi, Vietnam'a İ. S. IV. yy.'da ulaşarak, oradan da İ. S. VI. yy.'a gelindiğinde, Muhammet'in Mekke'de doğumundan yalnızca on yıllar önce, son olarak Japonya'ya ulaştı. Çin aynı zamanda XI. yy.'da Japonya'ya giden ve Japonlar'ın Zen Budizmi'nin temelini oluşturan Budizm'deki Ç'an geleneğinin de yurdudur.

Daha yakından incelendiğinde 'Hinduizm', Hindistan yarı kıtasındaki din potası, belirsiz bir düşüncedir. Julius Lipner'in açıkladığı gibi, 'Hinduizm' herhangi bir belirli inançlar ve/ya da âdetler dizisinden ziyade bu coğrafi bölgenin insanlarının dinlerine gönderme yapar ve bazıları bütünüyle çelişkili görünen, geniş dini bakış açılarını içine alır. Indus Vadisi'nin eski kentlerinin el işleri aşağı yukarı İ. Ö. 2500 yılına kadar geri gider ve atalara, geçmişe saygının, saflık ve üretkenlik kaygısının, kurban etme ve belki de meditasyon âdetinin, Tanrılara, özellikle de Tanrıçalara tapınmanın izlerini taşıyan bir dünyayı akla getirir. İ. Ö. bir sonraki bin yıllık dönemin ortalarında, Hint-Aryanlar Asya'nın ortasındaki bozkırlardan Hindistan'ın verimli ovalarına göç ettiler. Yerli Hint gelenekleriyle, takdim edilen Hint-Aryan dünya görüşünün etkileşimi, belki de İ. Ö. 1500 yılına kadar geri giden Vedaların ilahilerini yarattı. Eski Indus Vadisi geleneğinin aksine, Vedalar son derece açık seçiktir ve yerleşik çiftçilerin

bakış açısından göçebe çobanlarınkine geçişi yansıtır. Sözünü ettikleri din, Tanrıların (birkaç Tanrıçayla birlikte) bir mabedini, temelden düzenli bir evren anlayışını ve insanla ilahi varlık arasında kurban etmelerle sağlanan değiş tokuşu içerir. İlahiler esas olarak bu dünyadaki hayat etrafında toplanan arzuları dile getirseler de – yeterli besin, uzun ömür, sağlıklı çocuklar, güçlü savaşçılar, bol miktarda inek ve at – onlarda aynı zamanda bu çeşitlilik dünyasının ötesinde neyin bulunduğuna ve Tanrılardan önce neyin var olduğuna ilişkin felsefi spekülasyonların başlangıçlarını da buluruz.

Zamanla, kurban etme törenleri giderek daha karmaşık bir hale geldi, yasalaşmaları da papazlara benzeyen kastların (Brahmanlar) ve onların servet sahibi hamilerinin etkinlik alanına girdi. Sonunda, törenlerin ve hayatın gizli anlamı sorgulandı ve İ. Ö. 800 yılından itibaren öğretmenlerle müritler arasında geçen sorgulayıcı konuşmalar üç yüzyıl boyunca Upanişadlar'a kaydedildi. Burada gerçekliğin nihai tekliğine (Brahman) ve bütün varlıkların gerçek benliğinin nihai birliğine (Atman) ilişkin Hindu düşüncesi ifade edildi. Bazıları bu Tek olandan kişisel bir varlık, Tanrı olarak söz ederken, diğerleri Mutlak Teklik'in mutlaka ilişkiselliğin, böylece de kişi olma durumunun ötesinde bulunduğunu ileri sürdü. Bu Gerçeklik'in tam olarak hayata geçirilmesine yardımcı olmak üzere meditasyon ve çilecilik gibi çeşitli manevi disiplinler geliştirildi. Miladi Dönem'den önceki son yüzyılları ve İ. S. ilk birkaç yüzyılı kapsayan süre içinde, büyük dini destanlar, *Mahabharata* ile *Ramayana* derlendi ve *Bhagavadgita* yazıldı. Ortaçağ döneminde felsefi ve Tanrıbilimsel spekülasyon, VIII. yy.'da Şankara'nın gayri ikiciliğiyle, XI. yy.'da Ramanuca'nın daha Tanrıcı bir nitelik kazanmış gayri ikiciliğiyle ve XIII. yy.'da Maadhva'nın tamamen gelişmiş ikiciliğiyle doruğa ulaştı. Aynı dönemde, dindarlarla Tanrı arasındaki

(Şiva, Vişnu ve avatarları – özellikle Krişna – ve Büyük Tanrıça dahil çeşitli biçimlerde ortaya konan) (Bkz. Fotoğraf 9, 10) yoğun kişisel sevgi ilişkileri üzerinde odaklanan, İ. S. VI. yy.'da başlayan ibadetle ilgili hareketler ya da *bhakti* hareketleri ortaya çıktı.

Julius Lipner, Hinduizm'in bu olağanüstü karmaşıklığının, uzanan dallarından ilave ağaç gövdeleri olmak üzere büyüyecek yeni kökler düşüren, bir ağaç gövdesinde başlasa da, bir ormana dönüşen banyan ağacının imgesi sayesinde anlaşılabileceğini ileri sürüyor. Tıpkı Hinduizm'in belirgin bir merkezi olmadığı gibi, sonunda banyanda da göbekte saptanabilir bir ağaç gövdesi yoktur. Hayata ya da anlama dair tek bir Hindu bakış açısı yoktur, daha ziyade, hepsine meşru bir biçimde Hinduizm denen, birbirlerine bağlı, ancak radikal bir biçimde birbirlerinden farklı birçok anlam, inanç ve âdet odakları vardır. Bununla birlikte, bu büyük çeşitlilik içinde, Lipner bu birbirlerine bağlı dünya görüşlerinin ortak niteliklerini saptayabiliyor. Eninde sonunda Tanrısal olanın, dünyanın çoklu biçimleri ve insanlar arasındaki bütün ayrımların çözüldüğü bir Mutlak Teklik varken, esas olarak, hayat ve kendi kimliğinin farkındalık, geçiciliğin iz bırakmasıyla, yerine oturmamış gibi görünür. Her şey sürekli değişim halinde olup aslında yine de aynı kalıyorsa, bu insanı bir anlamsızlık duygusuna götürebilir. Lipner bunun yerine bu ikili bakış açısının hem hayata ciddi bir oyunbazlık duygusu kattığını hem de zihinsel gibi görünen bir ilgi odağı, değişen yüzeyin altında Gerçeklik'e dokunma arzusu yarattığını ileri sürüyor. Çünkü hayatın oyunbazlığı (Tanrıların *lila*'sı) köklü düzene koyma dizgeleriyle – dharma – düzenlenir. Kişinin amaçlı ve anlamlı bir hayat yaşamak için bu 'oyunun kuralları'nı, dharma'yı bilmesi gerekir. Daha sonra dharma'nın adaletin ve merhametin izlerini taşıyan bir tür ahlaki gerçek olarak kav-

ranışı **Mahatma Gandhi** gibi büyük adamların ve büyük kadınların hayatlarını yönlendirmek üzere ortaya çıktı.

Şimdi Hinduizm 'banyanı'nın ağaç gövdelerinden biri olarak başlayan bir gelenek olan Caynacılığa geçelim. Caynacılık, yukarıda Hinduizm için bir bir sıralanan belirleyici özelliklerin birçoğunu paylaşır ve bir zamanlar yerli yerine oturmamış dini sınırlar günümüzün kimlik politikasında yerleşirken, Caynacılığın "Hindu olmadığı" düşüncesi Hindistan'da yalnızca kısa bir süre önce tartışma konusu haline gelmiştir. Christopher Chapple, eski Güney Asya dini geleneklerinin sahip olduğu sürekliliği gözler önüne sererek, Caynacılığı irdelemeye Indus Vadisi'nden başlıyor, sonra da Caynacılığı Yoga'yla karşılaştırarak ve Gandhi üzerindeki Cayna etkisini keşfederek, bu geleneğin sürekliliğini ve çağdaş anlamını gösteriyor. Caynacılık insanların gerçek doğalarının "enerji, bilinç ve sonsuz mutluluk" olarak karma tarafından sabitlendiği ve yaratıcı Tanrı'nın bulunmadığı bir dünya tanımlar. Karma'ya ait bu toz saf *jiva*'ya (yaşam kuvveti ya da ruh) yapışır ve yakılıp kül edilmesi, çilecilik ve ahlaki eylem sayesinde yeniden birikmesinin önlenmesi gerekir. Bu arınma süreci bir kez tamamlandı mı, her *jiva*, benzer biçimde arındırılmış, her biri birbirinden farklı olarak kalan, ancak hepsi esas olarak aynı sonsuz mutlulukla dolu ve her şeyi bilen doğaya ait olan (Bkz. Fotoğraf 5) diğerleriyle birlikte sonsuza dek varolmak üzere evrenin doruklarına sürüklenir. Hayat kuvvetinin arınmayı sağlamaya yönelik serbest hareketi, radikal bir şiddetten uzak durma ahlakıyla (*ahimsa*) desteklenen, belirleyici özelliği bütün varlıkların hayat kuvvetine yönelik bir saygı ve hepsinin aralarındaki temel bağlantıyı kabul etme olan yüce değerdir. Chapple bugün bütün dünyada çevre hakkında bildiklerimizle, diğer varlıklara aldırmamamızın sonuçlarını göz önünde bulun-

durarak, Cayna bakış açısında bir akla yakınlık olduğunu ve hayatlar arasındaki bağlantıyı görmezden gelmenin, Cayna dünya görüşünü ister onaylayalım ister onaylamayalım, bizleri ve gezegeni tehlikeye attığını ileri sürüyor son olarak.

Budizm de Hindu gelenekleriyle ortak nitelikleri – örneğin, yeniden doğuş ve karma, evrensel zaman çevrimleri ve bu dünyanın geçiciliği kavramlarını – paylaşır. Genç Siddhartha Gautama, henüz rüştünü ispat etmemiş Kuzey Hindistanlı bir prens, Himalayalar'ın eteklerinde yaşayan bir Hindu, dünyanın geçici doğasıyla haşin ve acımasız bir biçimde karşı karşıya geldi. Hayatı boyunca servet sahibi, güçlü ve koruyucu babası tarafından acıdan uzak tutulduktan sonra, nihayet yirmi dokuz yaşında 'zevk sarayı'nın dışına çıktığında acımasız bir biçimde yaşlılığı, hastalığı ve ölümü keşfettiğinde, dünyası yıkıldı. Alışmış olduğu, hazcılığa düşkünlüğün ağır bastığı hayattan vazgeçti ve bu ıstırap dünyasının ortasında dingin bir kutsal adam gördükten sonra iç huzurunu aramak üzere yollara düştü. En büyük Hindu öğretmenlerle Upanişad tarzında çalıştı, yoga yöntemlerini öğrendi ve katı bir çilecilik uyguladı, ama hepsini hedefine ulaşmadan yapti. Kendini zevklerden ve arzulardan aşırı derecede alıkoyması, artık dini gelişimine, gençliğindeki fazlasıyla zevk düşkünlüğünden daha çok yardımcı oluyor gibi görünmüyordu. Sonunda bugünkü Bodhgaya yakınlarında kutsal bir incir ağacının altında yalnız başına meditasyon yaparken aydınlatıcı bir kavrayışa ulaştı.

Buda, benzer deyişle şimdi "Uyanmış Olan" insanın durumuyla ilgili tanıyı aşağıda belirtildiği biçimde koydu. Hayat dengeden yoksundur, belirleyici özelliği de acıdır çünkü her şey geçicidir, ancak biz nesneleri sanki kalıcıymışlar gibi isteriz. Her birimiz kendi benliğimizi de sanki sürekliymiş ve başka benliklerden bütünüyle bağımsızmış gibi görürüz, bu

yüzden de kendi benliğimizin bu nesneler için diğer farklı benliklerle yarıştığını düşünürüz. Arzu ettiğimiz her şey eninde sonunda yok olur – sonunda hiçbir şeyi elimizde tutamayız, kendi bedenlerimizi ve akıllarımızı bile – bu yüzden uygun olmayan arzularımız engellenir, biz de yalnızca yeni bir arzu ve ıstırap dünyasına yeniden doğmak üzere acı çekeriz. Yeniden doğuş çevrimini (*samsara*) kırmak için, nesnelerin gerçek doğası konusundaki bilisizliğimizi yenmemiz, arzunun kökenini kurutmamız, benliğe bağlanmaktan vazgeçmemiz gerekir, çünkü bizler *anatman*'ız, benlik olmayanız.

Bu hedefe ulaşmanın yolu ahlaklı (ve sırası gelmişken güç kullanımı içermeyen) bir hayat sürmenin törel ilkelerini ve yalnızca bilincimizi değiştiren meditasyon evreleri sayesinde tam olarak idrak edilebilen gerçekliğin doğasıyla ilgili öğretileri içerir. Buda'nın öğretilerinin esası hiçbir şeyin bağımsız olarak varolmadığı düşüncesidir. Daha ziyade, hepimiz, her an ortaya çıkan ve duran, bize ve dünyaya düzensiz bir biçimde değişen bir varoluş sunan karşılıklı bağlantılar ağı içinde biçimlendiririz. Üzerinde durmaya devam edebileceğimiz mutlak bir 'Tanrı' ya da 'Brahman' temeli yoktur. *Varlık*'tan ziyade, nihai 'Gerçeklik' boşluğun doluluğudur.

Japon Zen felsefecisi Masao Abe, bu Budist öğretilerin deneyimlere dayanılarak idrak edilmesinin ilgi çekici bir tanımını sunuyor. Sözleri tam anlamıyla, Zen'in dikkat yaratmak için tasarlanmış yinelenen örneklerini kullanarak, meditasyon ustasının talimatının ritmini yansıtır. Bize 'içeri'den bir görünüm sunar ve bizde her an her şeyin – "bağımlı birlikte varolma" denen – hem birlikte ortaya çıkma hem de birlikte durma deneyimini ve kendi boşluğumuzun deneyimini uyandırmaya çalışır. Aynı zamanda ölümün de gerçekliğiyle yüzleşene kadar ya da onunla yüzleşmedikçe hayatın anlamı

meselesiyle meşgul olamayacağımızı ileri sürüyor. Budistler açısından baktığımızda, aynı zamanda her dakika ölen yüzde yüz arasında olduğumuzu idrak edene kadar yaşayan yüzde yüz arasında olamayız. Hayat ve ölüm, hatta nirvana ile *samsara*'nın bu dünyası gibi, karşıt değil, gayri ikici ve eş zamanlı durumlardır. Aslında bu karşılıklı ilişkilerle ilgili gerçeklik, her an yaşama ve ölme, gerçek olan tek şeydir. Bunu idrak ettikten sonra, dolu dolu yaşamak üzere özgürleşiriz, çünkü artık hedefimiz *samsara*'dan kurtulup nirvanaya ulaşmak değil, *samsara-cum*-nirvana* içinde bütün varlıkların merhametten kurtulmalarına bağlanmadan, şeylerin birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarını açık seçik görerek çalışmaktır.

Budizm, İ. Ö. I. yy.'da, Çin'e girdiğinde, gelenekler, oturmuş yerli yerindeydi. Daha önce İ. Ö. VI. yy.'daki mihveri çağ boyunca, Buda, Mahavira ve Upanişadlar'ı öğreten öğretmenler Hindistan'da faaliyetteyken, Çin'de de büyük dini liderler ortaya çıkmıştı. Toplumsal ve siyasi kaos dönemiydi, birçok kişi de düzenin ve uyumun nasıl yeniden sağlanabileceği konusunda kafa yoruyordu. Bazıları çözümün evrensel sevgi olduğunu, diğerleri yalnızca kuvvet kullanımının insanları uyum içinde tutabileceğini söylüyorlardı. Taocu çözüm kendini Evrenin Yolu ya da Tao'suyla uyum içinde tutmayı; dünyada gidişatın doğasıyla, kendimizle ya da başka insanlarla savaşmak yerine, gidişatın doğasına göre esneklikle ve akışkanlıkla hareket etmeyi öğrenmektir. K'ung futzu (adı Konfüçyüs olarak İngilizleştirildi) bunun yerine geleneğin amaçlı olarak yaratılmasının ve törensel ile kutsal olanın toplumsal hayata yayılmasının uyumlu bir dünya meydana getirdiğini ileri sürdü. Kişilerin tam anlamıyla in-

* Samsara ile nirvana. (Çev. n.)

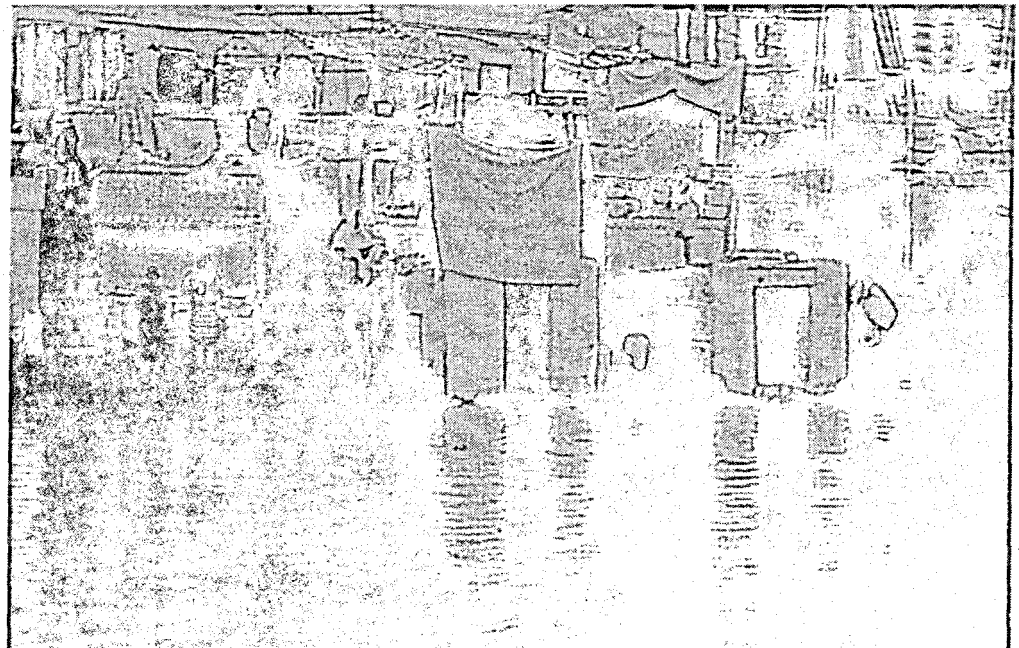
san olmaları ve toplumun erdemli liderleri olmalarını sağlayacak nitelikleri kazanmaları için eğitilmeleri gerektiği konusunda ısrar etti.

John Berthrong bizi, halkların ya da etnik grupların sofuluğuna ait niteliklerin, yüzyıllar boyu birbirlerine meydan okuyan ve esin veren Taoculuğun, Konfüçyüsçülüğün ve Budizm'in gelişen gelenekleriyle iç içe geçtiği Çin dininin bu karmaşık dünyasına götürüyor. Berthrong, bu geleneklerin temelini olağan Çin düşünce tarzının oluşturduğunu, bunun da başlangıçta bir Batılı'nın bu gelenekleri anlamasını zorlaştırabileceğini ileri sürüyor. Batı'nın her şeyi tanımlanabilir kategoriler halinde sınıflandırarak eksiksiz bir düşünceye ulaşma temayülünün, Çinliler'in dünyayı çağrışımlar ve benzetmeler açısından görme eğilimiyle gerginlik içinde olduğunu savunuyor. (Aslında, Julius Lipner'in dikkat çektiği gibi, Batılıların yaklaşımlarıyla; efsanelerin ve öykülerin birçok kez anlatılmasıyla ve simgelerin çok anlamlılığıyla artan, esas olarak sözlü karakterleriyle Hindu gelenekleri arasında da aynı gerilim vardır.) Çinliler'in 'karşılıklı' düşünceleri, Batı'ya özgü tipik analitik düşünceden farklı olsa da, bu yüzden, yarım yamalak ya da hatalı değildir. Bertrong'un yaptığı ayrımı göstermenin bir yolu Batı düşüncesinin atomcu olmaya, her şeyi bileşenlere bölmeye, Çinliler'in düşüncesinin de bağıntılı olmaya yönelmesidir. Ancak Avusturyalı felsefeci **Ludwig Wittgenstein**'ın işaret ettiği gibi, Batı'ya özgü düşünce kategorilerimizin çoğu aslında 'aile benzerlikleri', bağıntılı bir biçimde bir araya gelen parçalardır. Bu da büyük ölçüde 'karşılıklı' Çin düşüncesi gibi pragmacıdır ve hatalı değildir.

Konfüçyüsçülük'te hayatın anlamına ilişkin sorular sormaya başladığımız zaman, yalnızca önerme kabilinden yanıtlarla değil, ahlaki öğretilerin, duygu belirten geleneklerin,

bilge bir kişinin eylemlerindeki ve hayatındaki karışımıyla karşılaşırız. Bir birey derinden bağıntılı bir açıdan tanımlanır (bir sonraki kısımda göreceğimiz Haiti'ye ait Vodu'daki durum gibi) ve kendi kendini gerçekleştirme – Konfüçyüsçülüğün hedefi – insanın diğer insanlarla insani etkileşim içinde olması ve onlara hizmet etmesi sayesinde yalnızca toplumsal bağlamda yerine getirilebilir. Tanrılar ve ruhlar için bir yer vardır, ancak anlam insan doğasının gerçekleştirilmesinde, yalnızca dünyada 'gerçek içtenlikle' yaşama sayesinde 'anlamla dolan' bir gerçekleşmede bulunur.

Birçok bakımdan Hinduizm'den ve Budizm'den farklılaşsa da, her şeyin gerçek düzeniyle ilgili Konfüçyüsçü düşünce Hindular'ın dharma kavramında yankılanır ve Konfüçyüsçülüğün bağıntılılığa yaptığı vurgu da Budistler'in bağımlı varoluşlarına koşuttur. Son olarak, insanın kendini gerçekleştirmesinin açıkça ortada bulunan doğasına ilişkin Konfüçyüsçü ve Budist anlayışlar radikal bir biçimde birbirlerinden farklı olsalar da, hem yaşayan öykünmeye değer örnek hem de öğretmen olan ve toplumda insanlara kendilerini gerçekleştirmeleri için yol gösteren dönüştürücü bir etki olarak hareket eden Konfüçyüsçü bilge kişi, Mahayana Budist Bodhisattva'ya çok benzer (Bkz. Fotoğraf 7). Bu Asya gelenekleri bu yüzden hayatın anlamına yaklaşmanın farklı ancak birbirleriyle ilişkili yollarının geniş bir koleksiyonunu sunar.



Fotoğraf 4: Hindistan, Benares'te kıyıdaki *ghats*'da (basamaklarda) Sadhus'un (kutsal kişilerin) ve başkalarının doğan güneşi ve nehir Tanrıçası Ganga'yı överek yıkandıkları kutsal Ganj Nehri'nde gündoğumu. Fotoğraf: *Nancy M. Martin*

6.

HİNDULAR'IN HAYATA BAKIŞ AÇISI

Julius Lipner

YÖNTEMBİLİMSEL DÜŞÜNCELER

Temelci Bir Yaklaşımın Sorunları

Tanınmış Hindu felsefeci, karşılaştırmalı din uzmanı ve devlet adamı **S. Radhakrişnan** (1888-1975), 1927 yılında, *The Hindu View of Life* (Hindular'ın Hayata Bakış Açısı) başlıklı ünlü bir kitap yayınladı. Bu çalışma pek çok kez yeniden basıldı ve Hinduizm'e giriş kitabı olarak popülerliği bugün hâlâ sürüyor.[1] Kitap kısadır, özlü bir biçimde yazılmıştır ve açık bir bakış açısı sunar. Hinduizm'in, aslında dinin kendisinin özünün, Vedanta olduğu iddia edilir. Radhakrişnan'ın utanmadan söylediği gibi: "Vedanta bir din değil, en evrensel ve derin anlamıyla dinin kendisidir."[2] Radhakrişnan 'Vedanta' derken, Advaita Vedanta'yı, benzer deyişle, büyük din bilimci Şankara'nın (İ. S. VIII. yy. dolayları) Upanişadlar'dan ve onlara karşılık gelen öğretim geleneğinden (*sampradaya*) alıp ayrıntılarıyla açıkladığı, gayri ikici ve birci bakış

açısını kastediyor. Radhakrişnan, bir kuşak önceki ünlü advaitic öncülü Swami Vivekananda (1863-1902) gibi bu bakış açısını çağdaş Batı düşüncesiyle alışveriş halinde güncelleştiriyor. Kısacası, Şankarite Advaita'nın farklı özlü bildirilerine karşın, temel öğretisi sonsuza dek gerçek olan, Brahman denen yalnız bir tek gerçekliğin olduğudur. Gezegenlerden plazmaya, ilahlardan şeytanlara, dışarıdaki 'nesne-dünyası'nın çeşitliliğinden içimizdeki 'özne-dünyası'nın çeşitliliğine kadar, varoluştaki bütün fark yalnızca bir olgu olarak gerçektir, az çok geçici bir görünümdür, *avidya*'nın sonucudur – eninde sonunda galip gelmemiz gerektiğine dair doğuştan olan manevi bilgisizlik ve Brahman gerçekliğiyle desteklenir. Bu anlamda, Brahman en derindeki benliğimizle, Atman'la özdeştir. Hayatın hedefi, uygun ahlaki hayat tarzı esasına dayanarak, Brahman'daki ya da daha ziyade Brahman olarak her şeyin altında yatan kimliği kavramaktır. Sonra varlığın bütün kısımları ve sınırı tek, asıl Gerçek, Brahman için düpedüz saydam olur ve ölüm de *mokşa* denen nihai kurtuluş durumunda – insanca ifade edecek olursak, bütün ıstıraptan, acıdan, çekişmeden, ihtilafçılıktan, şahsiyetten, kısıtlamadan kurtuluş – eriyip gider. Bu, tarifsiz ve bölünmez varlık, bilinç ve sonsuz mutluluk (*saccidananda*) durumudur. Radhakrişnan'a göre, bu, kısaca, Hindular'ın hayata bakış açısıdır.

Keşke bunu özlü bir biçimde ifade etmek o kadar kolay olsaydı. Yeterince zor olsa da, Advaita'yı kısaca anlatmaya çalışma görevinden söz etmiyorum. Hayatın anlamıyla ilgili temel Hindu öğretisini özetlemeyi deneme görevinden söz ediyorum. Başka bir yerde,[3] 'Hinduizm' başlığı altında toplamaktan hoşlandığımız dini gelenekleri, *olaybilimsel bir biçimde*, özgün ağaç gövdesinin bütün izlerini kaybetmiş muazzam bir banyan ağacına benzettim;[4] bu, yaprakların ve dalların biteviye süsleriyle birbirlerine bağlanmış ağaçların yayıl-

mış fundalıklarına (banyanın geniş dallarından aşağıdaki toprağa ayrı banyan gövdeleri gibi görünmelerini sağlamak üzere havadan kökler düşürme âdeti vardır) benzer. Ancak, burada, bağdaşık bir bütün yerine, botanik çeşitliliğin birbiriyle bağlantılı parçalardan oluşan düzenini hayal etmeliyiz. Tek, ancak pek çok! Meyvelerinin, çiçeklerinin, yapraklarının ve ağaçsı biçimlerinin çeşitliliği içinde olağanüstü zengin, tek merkezliden ziyade *çok merkezl.* bir bütünlük.

Bu çeşitliliği Hinduizm'le ilgili özel bir ifadeye indirgemek parçalara ayrılma sürecine uğramış farklı biçimlerin ayırıcı kimliğini *a priori** olarak yadsımaktır. Bir bütün olarak dinsel gelenek içindeki bu biçimler arasında gerçek 'farklılık içinde özdeşlik'le ilgili arzulanan herhangi bir ilişki olanaksız hale gelir. Parçalara ayrılmış her biçimi isterseniz bir 'kardeş' ya da daha uygun bir biçimde, düzgülü biçimin bir tür kopyası yapma girişiminde, her birinin aynı zamanda sahici bir 'öteki' olabileceği duygusunun, geriye dönüşü olmayan bir biçimde kaybolduğu söylenebilir. Hindular için önemli bağıntılı ve ahlaki sonuçlar buradan takip etmeyi gerektiriyor. Ama buradaki parçalara ayırma süreci aynı zamanda değer biçmeye yönelik 'dış' ve 'iç' (diğer biçimler onların 'iç' düzgülerinin 'dış' ya da 'harici' ifadeleridir), 'temel' ve 'ikincil', muhtemelen 'yüksek' ve 'alçak' ayrımlarını dayatır. Bu yüzden Radhakrişnan'ın bunları söyleyebilmesi (bu savı Hinduizm sınırlarının dışına çıkarıp evrenselleştirse de) şaşkınlık yaratmaz:

> Hinduizm bütün dini kavramları gerçekler olarak kabul eder ve onları az çok özgül anlamlarına göre bir düzene sokar. Kitlelerin insanı hayrete düşüren çoktanrıcılığı ve sınıfların bununla bağdaşmayan tektanrıcılığı Hindular için bir tek ve aynı gücün farklı düzeylerdeki ifade-

* Lat. Duygu izlenimlerinden çok yalnız akılla belirlenmiş; deneysel olmayan; çıkarımsal; tümdengelimli; önsel. (Çev. n.)

leridir. Hinduizm sürekli olarak yükselmeye çalışmamız ve Tanrı'ya ilişkin bilgimizi geliştirmemiz konusunda ısrar eder. "Mutlak'a tapanlar en yüksek düzeydedirler; onların ardında kişisel Tanrı'ya tapanlar vardır; sonra Rama, Krisna, Buda gibi yeniden vücut bulanlara tapanlar gelir; onların altında atalarına, Tanrılara ve bilge kişilere tapanlar bulunur, en alttakilerin hepsi de önemsiz güçlerle ruhlara tapanlardır."[5]

Yine, bir geleneğin diğer biçimlerini o geleneğin herkesçe kabul edilen düzgülü bir biçimiyle kaynaştırmaya çalışmak yalnızca birincinin ayrı özdeşliklerini ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda sözüm ona daha küçük biçimlerin destekleyicileri için önemli, genellikle de istenmeyen sonuçlar doğurması kaçınılmaz baskın bir ilişki ortaya koyar. Bu, dinler arasında sahici bir anlayış ya da diyalog için sağlıklı bir temel değildir.

Aslında, Radhakrişnan temelleştirme ("Hinduizm'in bir temeli vardır"), bağdaşık kılma ("Bu temel farklı ikincil biçimlerde kendini gösterir"), bütünleştirme ("Diğerlerinin hepsini anlaşılabilir kılan bir düzgülü biçim vardır") ve somutlaştırma ("Bu şekilde söz edilebilecek Hinduizm diye bir şey var") gibi çağdaş yanılgılar tarafından ayartılmıştır – karmakarışık tatsız bir durum! Günümüzde, bireyselliğin, ayırt edici özelliğin, olumsallığın ve genel koşulların 'öteki'nin kimliğinin parçaları olarak kendilerini kanıtladıkları postmodern çağda, hayatın anlamını Hinduizm'de betimleyiciden ziyade emredici bir temelde arayabileceğimizi düşünmüyorum. Hinduizm'in farklı bir yaklaşım olduğuna ve bu yaklaşımı benimsediğine dair gerçekten çeşitlilik kazandırılmış bir olguyu kabul etmeliyiz.[6]

HİNDUİZM'İN ANLAMI

Ancak ilkin biraz daha açıklama. 'Hinduizm' genelde dini hayat tarzlarıyla aynı ölçüde yaygın olarak kabul edilir. Burada 'din' derken indirgenemeyecek ölçüde aşkın bir varlıkla ya da durumla ilişki bağlamında takip edilen az çok düzene sokulmuş ahlaki bir kendini gerçekleştirme yolunu kastediyorum. Bu ahlaki yol az çok bireyci, az çok kurumsallaşmış olabilir. Tarihsel olarak 'Hindu' diye tanımladığımız birçok kişinin bu geniş anlamda dindar oldukları doğru olsa da, Hindu olmanın *mutlaka* dindar olmak anlamına geldiğini söylemek başka bir şeydir. 'Hindu' sözcüğünün kökenleri bunun nedenini gösterebilir. 'Hindu' jeokültürel açıdan betimleyici bir sözcük olarak doğdu. En eski Hindu kutsal metinlerinde, Veda'da bulunan ve bugün Indus denen, yarı kıtanın istila edilmesine karşı doğal bir kuzey-batı sınırı olan o nehre *par excellence** uydurulan, 'nehir' anlamına gelen Sanskritçe bir sözcükten, *sindhu*'dan türemiştir. Eski Acemler'in dilinde, 'Hindular' yarı kıtada nehrin oluşturduğu bu sınırın öbür tarafında yaşayanlardı. Dinin bu tanımın gerekli bir parçası olduğuna kuşku yoktur, ancak Hinduizm'in özü esasen dini değildir. Daha sonra, Araplar için, bu belirli gayrimüslim halkların yaşadıkları yer 'el-Hind'di. Bu yüzden açık seçik bir dini çağrışım artık sözcüğün bu kullanımına girdi. Aşağı yukarı XVI. yy.'a doğru, sözcük giderek bazı bölgelerde kendilerini aralarında yaşayan Müslümanlar'dan ayırmak isteyenlerin ve bir biçimde Veda'ya dayanabilecek ya da ondan türeyebilecek bir dharma'yı ya da hayat düsturunu izleyenlerin kendilerini betimlemeleri için kullanılır oldu. 'Hindu' artık kesin olarak 'dini' bir tanım oldu.

* Fr. Mükkemel; eşi olmayan. (Çev. n.)

Çağdaş Hindistan'da, özellikle XX. yy. Hindistanı'nda, sözcüğün kültürel çağrışımları, sözcüğün kullanımını bir bütün haline getirmek isteyen ideologların denetiminde, yine de dini anlamı gizlenmeden, bir kez daha göze çarpacak bir konuma gelmiştir. Bir başka deyişle, 'Hindu'yu çoğuldan ziyade tek ve birörnek bir gerçeklikten söz etmek için kullanmak istiyorlar. Bu bir başka, ancak artık meşum bir bağdaşıklaştırma girişimini temsil eder: 'Meşum' çünkü 'Hindu', Radhakrişnan'ın her şeyi içine almaya yönelik amaçlarıyla tezat oluşturan, dışarıda bırakma eğiliminde, küçültücü bir anlamda kullanılıyor. Bu yüzden her şeyi dışarıda bırakma eğilimindeki çağdaş Hindutva ya da Hinduluk siyasi ideolojisini kuran ve geliştiren **Veer Savaskar** (1883-1966), 'Hindutva'nın Esasları' başlıklı bu risalede şunları yazabiliyor:

> Bir Hindu, *Sindhu*'dan *Sindhu*'ya (deniz) uzanan toprağa atalarının toprağı olarak – Anayurdu olarak – bağlılık duyandır; ilk ve ayırt edilebilen kaynağı Himalayalar bölgesinde ortaya çıkan büyük ırkın kanını atalarından devralandır... Ve kendisine kattıklarını bütünüyle içinde eriterek, içinde erittiklerini yücelterek, büyüyüp Hindu halkına dönüşen ve öyle bilinmeye başlayandır; ve... Hindu uygarlığını, ortak tarihte, ortak kahramanlarda, ortak edebiyatta, ortak sanatta, ortak bir hukukta ve ortak bir hukuk biliminde, ortak fuarlarda ve festivallerde, ayinlerde ve törenlerde, merasimlerde ve dini törenlerde sunulduğu biçimde atalarından devralan, ona sahip çıkandır.[7]

Irk, toprak, tarih, kültür, din ve küçültücü etkileri açısından bağdaşık kılma, hemen hemen bundan daha öteye gidemez. En azından tam da Hindu din tarihinin çoğulluğuna ve çoğulculuğuna (bu bölümde yorumlarımızı dini Hinduizm'le, geçmişteki ve günümüzdeki Hindular'ın büyük bir çoğunluğunun Hinduizmi'yle sınırlı tutacağız) sadık kalacaksak, Hinduizm'de hayatın anlamından söz ederek bu ideolojiye yaltaklanamayız.

CAN ALICI BİR ORTAK YAŞAM İLİŞKİSİ

Burada söz etmemiz gereken, toplumbilimcilerin ve diğerlerinin 'büyük' ve 'küçük' gelenekler arasındaki ya da dinin 'onaylanmış', 'resmi' ve/veya 'seçkin' biçimleri arasındaki ve 'onaylanmamış', 'popüler' ya da 'resmi olmayan' biçimleri arasındaki fark açısından gündeme getirdikleri bir başka mesele vardır. Amaçlarımız açısından, bu, Hinduizm'deki Sanskritçe geleneğiyle, Hinduizm'in halk tarafından ifade edilişi arasındaki ayrımı karşılıyor gibi görünür. Sanskritçe – 'pırıl pırıl yapılmış', 'yetkinleştirilmiş' anlamına gelen *samskrita* sözcüğünün İngilizceleştirilmiş hali – yüzyıllar boyunca (İ. Ö. 1200 – İ. S. 200 dolayları) bir araya getirilip derlenmiş kutsal metinlerden oluşan ve az çok dolaysız olarak belirsiz bir biçimde 'onaylanmış' Hinduizm diyebildiğimiz meşru kutsal kitaplar olarak işlev gören, içinde çok yazı olan bir bütünün, Veda'nın eski dilidir. Sanskritçe bu temele dayanarak Hindu aydınlar sınıfının genellikle törenleri, ölüm ayinlerini, tapınmayı, evdeki âdetleri ve toplumsal ilişkileri bir dizgeye göre düzenlemek, anlatım sanatını ve halk bilimini korumak, özlü bir biçimde ifade etmek, dil ve çeşitli sanatlar konusundaki kuramlarını dile getirmek, insan kişiyle, iyi hayatla, bu hayatın, hem bu dünyada hem post-mortem* hedefleriyle ilgili görüşlerini ifade etmek için kullandığı dile dönüşmüştür. Aslında, seçkinler Sanskritçe geleneğine Hindu yaşam tarzını düzenleyici bir işlev kazandırdı.

Bu konuma, yalnızca aşağı yukarı XVIII. yy. başlarında, genişleyen Britanya yönetiminin genel çerçevesi içinde, insan haklarıyla ve hedeflerle ilgili, Batı'dan gelen yeni fikirler,

* Lat. Ölümden sonra. (Çev. n.)

toplumsal, siyasi ve dini açılardan meydan okudu. Bunu izleyen etkileşimler, çağdaş Hindu zihniyeti olarak genelleştirebileceğimiz şeyi biçimlendiren ana unsurlardan biriydi. Ancak modern öncesi Sanskritçe geleneğinin birçok yönü, çağdaş Hindistan'da, hem etkinlik yanlısı olarak hem tepkisel olarak, her türlü gizli ve daha açık düzenleyici etkiyi kullanmayı sürdürüyor. 'Popüler Hinduizm' denen şey bu modernleşme sürecini besleyen diğer büyük unsurdu, bu da gelişmeye ve yeni biçimler alarak büyümeye devam ediyor.

Popüler Hinduizm, onaylanmış karşılığının entelektüel resmiliğine, değiştirilemezliğine, soyutluğuna, ciddiliğine ve artan erkek merkezciliğine tezat olarak, dış etkenler olmaksızın ortaya çıkmış (dini sadakati ulaşılabilir ve amaca uygun kılan efsanelerin ve anlatıların sözlü geleneğine dayandığından), heyecan verici, farklı koşullara uydurulabilir, gezgin (çünkü sürekli hareket etmeye ve hac yolculuğuna düşkündür), bu yüzden de sınırları aşma eğiliminde, ilah anlayışında gerçekçi, eksantrik ve kadınların rolüne uyum sağlayabilen, bütünsel, kutlama yapan (şölenlerden ve festivallerden çok zevk alır) ve toplu yaşam yanlısı olarak nitelendirilmiştir.[8] Hinduizm'in tanımlarının ve Hinduizm'e başlangıcın çoğunlukla popüler dinin[9] zararına Sanskritçe geleneğini vurguladığına, bu yüzden (yerinde yadsımalar olmaksızın) Hindular'a özgü hayat tarzının gerçeğini anlamlı bir biçimde yanlış sunma tehlikesinin göze alındığına kuşku yoktur. Kendi ifademizde bu gizli tehlikeye karşı önlem almalıyız.

Bununla birlikte, sorun, bir yanda Hindular'ın Sanskritçe geleneğinin, öte yanda popüler Hinduizm biçimlerinin, yukarıda yapılan ayrımın akla getirdiği ölçüde sıkı bir biçimde bölünememesidir. Her ne kadar popüler Hinduizm, kendi adına, önemli noktalarda şaşırtıcı derecede dar görüşlü olsa da, popüler dinin özellikleri olarak saptananlar akıl karıştırı-

cı bir yöntemle (düzenlilikle) Hindular'ın Sanskritçe geleneğinin büyük bir bölümünün ayırt edici özelliğini belirler.

Bu yüzden Sanskritçe geleneği esas olarak, anlatıya, simgeye ve belleğe yardımcı olan şeyin rolüne belirgin bir biçimde değer veren, temelde sözlü bir gelenek olmuştur. Aslında popüler dindarlığın 'akışkanlığı'nda (Anand'ın ifadesi) payı vardır. Bu özellik, yalnızca bilhassa destansı ve folklorik (benzer deyişle puranalara ait) Sanskritçe edebiyatta[10] değil, aynı zamanda bilhassa geleneğin pek çok klasik sanatsal ve bilimsel disiplinlerinin temelini oluşturan ve sürekli yorum, bağlamsallaştırma gerektiren o 'Sutra' metinlerinde de görülebilir. Sanskritçe geleneği de (popüler Hinduizm gibi), ibadetle ve tıpla ilgili metinlerinin birçoğundaki, yetkeye çoğul ve bu yüzden de esnek yaklaşımı saymayacak olursak, heyecana kapılmayı ve bütünlüğü besler, örneğin, tanımlarında ve festivalleri, benzer törenleri onaylamasında, kutlamalara yatkınlık, hatta karnavalı andıran ayırt edici nitelikler ortaya çıktığında. Bütün bunlar Sanskritçe Hinduizmine kavramsal ve davranışsal ifadelerinde sınırlanmamışlığa özendirme eğiliminde kendisini son derece eksantrik kılan bir öz kazandırır.[11] Öte yandan, popüler Hinduizm, sözgelimi kast dizgesini ve geniş kapsamlı törenleri uygulamaya koymasında, fena halde sınırlı olabilir.

Popüler Hinduizm gibi, Hindular'ın Sanskritçe geleneğinin de, inanca ve uygulamaya açık bir yaklaşımı kabul ederek, başlı başına son derece çoğul ve çoğulcu olabileceği bir gerçektir. Sürekli değişen dharma ve doğru yaşama kavramının klasik bir biçimde yorumlanışının erken örneği bir hazine olan Sanskritçe *Mahabharata*'dan sık sık şu alıntı yapılır: "Vedalar çeşitlidir, gelenekler de çeşitlidir: İnsanın görüşleri çeşitli değilse o bilge bir kişi değildir."[12] Bu yüzden de kabul görmüş, klasik Sri Vaişnava Tanrıbilimcisi Ramanuca güzel

bir hoşgörüyle bunun gibi kutsal yazılardan alıntı yapabilir: "Pasupata dizgesinin yanı sıra Samkhya, Yoga, Pancaratra ve Vedalar benlik bilgisinin sağlam kaynaklarıdır. (Aldatıcı) bir uslamlama yoluyla akıldan çıkarılmamaları gerekir."[13] Ayrıca kendisini destekleyenler tarafından 'popüler' yaklaşımın açık fikirliliğine ve kendiliğinden ortaya çıkmasına uyan dini sadakatiyle ilgili birçok öykü gururla anlatılır.[14] Aslında Sanskritçe geleneğinin temsilcilerine ait benzer örnekler belirsiz bir biçimde çoğaltılabilir.

O halde, Hinduizm, hem sözde resmi hem de gayri resmi biçimlerinde, düzenli, tam sınıflandırılmaya karşı çıkma eğilimindedir. Onaylanmış dinin belirleyici özellikleri olarak tanımlananlar ifadelerini düzenli olarak, hem olumsuz hem olumlu anlamda, popüler biçimlerde bulurlar. Öte yandan, popüler dinin, benzer biçimde resmileştirilmiş bir dizi kilit belirleyici özelliği vardır. Bu bir dereceye kadar anlaşılabilir; her şeye karşın, kendiliğinden ortaya çıkışın, bozulup kaosa düşmezse, yeterli düzeyde yapıya sahip olması gerekir, kısmen belli inanç ve âdet örneklerinin sağlamlaştırılmasına ve yayılmasına çalışılması halinde. Bu yapı, genellikle olduğu üzere, aşırı derecede resmileştiğinde ve esnekliğini yitirdiğinde, işaret ettiğimiz gibi, güçlükler doğar. Benzer deyişle, Hinduizm'de resmi ve gayri resmi dinin farklılığı boyunca devam eden büyük çapta bir ortak yaşam vardır ve bu da Hinduizm'de hayatın anlamına ilişkin her anlayışın kabul etmesi gereken bir gerçekliktir.[15] O halde özetleyecek olursak, bizim düşündüğümüz Hinduizm genellikle ortak yaşamı andıran yakın bir ilişki içinde varolan çeşitli onaylanmış ve popüler biçimleriyle – çoğul ve çoğulcu bir olgu – dini geleneklerden oluşan bir ailedir. Hayatın anlamının böyle bir Hinduizm'in sınırları içinde tasarlanacağını anlamamız gerekir.

HİNDUİZM'DE HAYATIN ANLAMINI ÖZLÜ BİR BİÇİMDE İFADE ETMEYE DOĞRU

Büyük ve eski banyanda ortak yaşamı andıran bu etkileşim müthiş bir inanç ve âdet dizisiyle uyum sağlar: Katışıksız bircilikten saf tümtanrıcılığa, bilinemezci törencilik biçimlerinden açıkça yayılan çoktanrıcılığa, tutkulu Tanrıcılıklardan heyecansız ruhani bir Tanrıtanımazlığı kadar.[16] Bu farklı biçimler, kuşkusuz, insan ilişkilerinin bireysel ve toplumsal, ibadetle ilgili ve/ya da törensel, evle ilgili ve/ya da toplu yaşamla ilgili bütün boyutlarıyla nitelik kazanır ve kazandırır. Bu bütünün içinden varsayılan düzgülü bir inanç ya da âdet biçimini Hinduizm'de hayatın anlamına varmanın temeli olarak saptamaya çalışırken göz korkutan birçok yöntemsel sorunun çıktığını belirtmiştik. Önümüzdeki yol, sanırım, daha ziyade yayılarak yukarıda sözü edilen ortak yaşamı andıran ilişkiden kaynaklanan bazı kilit özelliklere bakmaktan geçiyor, çünkü dinsel Hinduizm'de hayatın anlamına dair alternatif özlü bildirileri biçimlendiren bu kilit özelliklerdir. Bu araştırmada, kuşkusuz, hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığımızı iddia edemeyiz, ancak en azından hazır olan görev için bir ilke ortaya çıkacaktır. Hinduizm'de hayatın anlamına dair herhangi bir gruba özgü davranış biçimine dayanmayan özlü bildiri aşağıda ayrıntılı olarak anlatılan unsurlar tarafından düzenlenme eğilimi gösterecektir.

Sözlü Geleneğin Etkileri

Hinduizm'in yayılma eğilimi gösteren özelliğinin sözlü iletişim ve aktarma yöntemi olduğunu gördük. Bu, kuşkusuz, geleneğin büyük bir bölümünde sözlü olmayan söylem

biçimlerinin de yerleşmediği anlamına gelmez. Daha ziyade, sözlü geleneğin ve biçimsel etkilerinin, günümüzde bile, yapıcı bir biçimde Hindu *mentalite*'sine* yerleştiği anlamına gelir. Sözlü gelenek efsanenin, anlatının, bu yüzden de simgenin rolüne duyulan sağlam güveni anıştırır; bu aynı zamanda bir heyecan duygusunun ve sözcüklerin eğretilemeli kullanımının da en uygun aracıdır. Aslında ucu kapalıdan ziyade açık bir kavramsallaştırma yöntemini destekleyen, esnek bir aktarma ve iletişim biçimidir. Hindular'ın farklı biçimleri "yoluna koyacak" biçimde bir efsanenin ya da öykünün bir *Ur*-biçimini (ilk örneğini) aramaları olası değildir. Aksine, bunu yapmanın yararsız olmakla kalmadığını, aynı zamanda istenmediğini doğal sezgileriyle anlarlar, çünkü içeriklerinin insanın şu andaki koşullarına uygun olmasına izin veren, tam olarak efsanenin ve anlatının esnekliği, büyüyerek farklı biçimler oluşturma eğilimleridir. Sanskritçe ya da başka dillerdeki kutsal Hindu metinleri – yazıya döküldüklerinde bile, bu metinler esas olarak sözlü olma eğilimindedir – yalnızca yazınsal bir biçim olarak değil, aynı zamanda içeriklerini aktarmakta kilit bir yöntem olarak, efsaneyle, öyküyle, anlatıyla, resimle ve çok anlamlılıkla doludur. Kutsal Hindu öğretisi metne ait sözlü yöntemi, dilin esnekliğini ve eğretilemenin heyecan verici rengini tanıtma ve bunlar sayesinde işlevini yerine getirme eğilimindedir. Bu, bir çeşit guru-mürit ilişkisinin neden – yalnızca dinde değil, aynı zamanda sözlü ve enstrümantal müzikte, heykelcilikte, geleneksel mimaride ve diğer sanatsal, teknik disiplinlerde[17] – yalnızca geriye kalan Batılılaşmış kentliler arasında olsa da, Hindular'a özgü yaşam biçimlerinde büyük ölçüde geçerli olmayı sürdürdüğünü açıklıyor.

* Fr. Anlayış, zihniyet. (Çev. n.)

'Özdeşlik' Deyimi

'Kimlik' deyimiyle Hindular'ın dini girişimleri çerçevesinde insanın her günkü kimliğinin ("deneye dayanan ben") dağılmasını ve daha yüksek bir Benlik'te ("Tanrısal ya da aşkın bir Benlik") gizlenmesini belirlenmiş bir dizi dini gaye olarak sabitleme yönündeki yaygın eğilimi kastediyorum. Yayılma eğilimi gösteren bu deyim, kavramsallaştırma, benzetmeler ve davranış yoluyla çeşitli biçimlerde ve farklı düzeylerde kendini ifade eder. Nihai Gerçeklik Brahman'la özdeşleşme hedefiyle, bu özdeşliğin gerçekleşmesi için yaratıcı imgeler dizisiyle, sözgelimi yanılsama perdesini kaldıran bilginin ışığıyla, yüzeysel farklılaşmayla (altın süs eşyaları), maddenin birliğini gizlemek (altın kütle) vb. ile Şankara'nın birci Tanrıbilimi; Ramanuca'nın (İ. S. XI.-XII. yy.) dünyanın Brahman'ın 'bedeni' olarak tanımlandığı farklılık-içinde-özdeşliği, diğer Vedantinlerin çeşitli 'farklılık içinde farklı olmayan/farklı olmayan ve farklılık' kuramları (*bhedabhedavada*), yalnızca bu deyimin etkili Tanrıbilimlerinin bilinen örnekleridir. Daha pek çoğu vardır. Ancak aynı zamanda bu konunun daha gerçekçi ve davranışsal düzeylerde sonsuz çeşitlemeleri vardır. Hindu ibadetçiliğinin, binlerce *bhakti* kültündeki uzanlatım ve âdetleri de bu eğilimi açıklar. İşte Tanrı'yı her yerdeki yaratıcı varlığı içinde böyle anlatan, ilk dönemden kabul görmüş kutsal bir yazıda, Şvetaşvatara Upanişadı'nda bunun bir ifadesi:

> Sen, çivit mavi yaban arısı,
> Gözleri bakırsı yeşil papağan,
> Belinde yıldırımla bulut,
> Mevsimler ve denizler.
> Başlangıçsız, her yerdeki varlığınla baki kalırsın,
> Sen – bütün dünyalar doğduğu zaman. (4.4)

İbadetle ilgili az çok çağdaş, erken ve etkili bir örnek oluşturan bir başka metin olan *Bhagavadgita*'da, dünyanın ve somutlaşmış biçimiyle görünür hale gelen yüce varlık Krişna'nın özellikleri arasında özdeşlik deyiminin farklı biçimlerde ifade edildiği çok sayıda pasajlar vardır. İşte bazı örnekler: "Sulardaki lezzetim ben, aydaki ve güneşteki ışığım, bütün Vedalardaki kutsal heceyim, havadaki sesim, erkeklerin erkekliğiyim. Aynı zamanda yeryüzündeki hoş kokuyum, ateşteki parlaklığım, bütün varlıklardaki hayatım ve çilecilikte katı disiplinim" (7.8-9). Üzerinde durulan Krişna'nın geleneksel, evrenbilimsel açıdan tam olarak bütün bu maddelerin özü olduğudur. Yine, "Ben törenim, ben kurbanım, ben atalara sunuyum, ben şifalı otum, ben mantra'yım*, ben süzme tereyağıyım, ben ateşim, ben adağım" (9.16). Buradaki ana fikir Krişna'nın geleneksel kurbanlık törenini kavradığı ve tamamladığıdır. Buna şunu ekleyebiliriz: "Her şeyde beni, bende her şeyi gören adam için, ben onun için kaybolmadım, o da benim için kaybolmadı. Temeli birlik olan, bana bütün yaratıklardaki varlık olarak saygı gösteren yogin, yaşam biçimi ne kadar başka türlü olursa olsun, bende varolur" (6.30-31).[18] Krişna burada her şeyin birliğinin temeli olarak algılanıyorsa, yogin'in, sözgelimi kendini adamış manevi heveslinin ilahla birlik hedefine erişeceğini söylüyor. Gaye ve bağlam değiştikçe, özdeşliğin dili de farklı biçimler alır, bu konu da Hindular'ın dinsel metinlerinden sayısız başka örnekle çoğaltılabilir.[19]

Ancak özdeşlik deyimi, kuşkusuz, metinlerde kalmaz. Aynı ölçüde belirgin bir biçimde ve fazlasıyla uygulamaya ve deneyime dökülür. Her yerde görülen bir örnek seçecek olursak, Hindular'ın tapınmasında, *prasada*'nın, sununun uy-

* Sanskrit. Düşünce aleti; dinsel düşünce; Veda'nın şiirli kesimi. (Çev. n.)

gulanmasını ve maksatlılığını düşünün. Bu olgu aşağıdaki gibi tanımlanmıştır:

> *Prasada* popüler Hinduizm'de bütün tapınma edimlerinin vazgeçilmez sonucudur. *Prasada*'nın birkaç farklı türü vardır... *Prasada* Tanrıların gücünün ve lütfunun fiziksel simgesidir. *Puja* (tapınma) sırasında... *Prasada* dindar kişinin bedenine yerleştirildiğinde ya da yutulduğunda, emilen ya da benliğin bir parçası haline getirilen Tanrısal güç ve lütufla doldurulmuş *prasada* törene uygun bir biçimde değişime uğramıştır.
>
> *Puja* ne zaman bir kâfuru alevi dalgası yayarak sona erse, *prasada*'yı kavramak Tanrısal gücün ve lütfun, alevin maddi olmayan aracılığıyla aktarılmasını kopya eden ve sağlamlaştıran bir süreçtir. Bu yüzden alev ve *prasada* birlikte, *puja* sırasında yapılan sunularla ve hizmetlerle başlatılan değişimi tamamlayan, *Tanrı ile tapınan (katılımcı olmayan dindarlar dahil) arasındaki özdeşliği sağlaması* için insan etkisini Tanrısallaştırır.[20]

Özdeşlik dediğim şeye yayılma eğilimi daha fazla olan bir örnek de, ister kentsel ister kırsal bağlamda olsun, 'popüler Hinduizm'den vereyim. Bu, Tanrıça-iyeliğinin çok yaygın bir biçimi olan bir Tanrının 'iyeliği' olgusuyla ilgilidir.

> Tanrıça'nın kendini dindarlara göstermesinin en çarpıcı yolu insan, çoğunlukla da kadın araçlara sahip olmasıdır. (s. 105) ... Tanrıbilimsel açıdan, sahip olduklarını denetleyen Tanrıça'nın kendisidir. Onları insanlar dünyasında kendisini açığa vurma ve gösterme aracı olarak seçer... *İnsanla Tanrısal arasındaki çizginin geçirgen olarak görüldüğü ve kişinin benliğinin saldırılmaz bir büyük kale olarak görüldüğü bir çevre sahip olmanın bir olgu olarak kabul edilmesi için elverişlidir* (s. 133) ... Ana hatlarıyla aktardığımız durumlarda, ortak bir motif ortaya çıkıyor: Araç Tanrının gücüne katılıyor... Bazı hünerli kişiler tarafından sahip olma... İnsanın kendisini Tanrıya katıp onun bir parçası olmasını hedefleyen yogayla ilgili uygulamalara benzeyen... Manevi bir uygulama olarak kullanılır. (s. 134).[21]

Son alıntıların anıştırdığı gibi, özdeşlik deyimi benliğin (ve öz kimliğin) en derin düzeyde, akışkan olmasa da ken-

dinden geçirgen anlamına dayanır. Bu, sözgelimi, Hindular'ın hayata bakışı açısında karma ve yeniden doğuş öğretisinin direngenliği için temel bir açıklayıcı etken sağlar.[22] Bu öğreti, insanın şimdiki benliğinin ve deneyim sınırlarının, önemli ölçüde, gelişigüzel bir biçimde daha önceki hayatlardaki bir dizi benlik tarafından belirlendiği ve belli koşullar altında, 'insanın' sonraki benliğini, gelecek hayattaki genel koşullarını belirleyeceği inancını gerekli kılar. Belirsiz bir dizi hayattaki ayrı ayrı benlikler arasında rasgele bir bağı anıştıran bu inanca, Hinduizm'de sahip olduğu geniş kapsamlı açıklayıcı gücü kazandırmaya yardımcı olan benliğin akışkan ya da geçirgen anlamıdır. Bir denge unsuru olarak, bu benlik anlamı Hindular'ın dengesiz bir dünyada kendilerini korumaya ve kendilerini ya da toplumu ebedileştirmeye çalıştıkları farklı yollara, belli bir düzen arayışı örneğine yol açmıştır.

Farklı Bir Düzen Arayışı (Dharma)

Dharma sözcüğü Sanskritçe dhr'den, sıkı bir inceleme için yukarı kaldırana ya da destekleyene, bir şeyin betimleyici niteliklerine gönderme yapan fiil kökünden gelir. Aslında dharma'nın hem kuralcı hem de tanımlayıcı çağrışımları vardır. Geleneksel olarak insanın dharma'sı dürüst bir hayat sürmek için yapmak zorunda olduğu şeydir, çünkü insanın onu yapması *gerekir* (ahlaki yön), çünkü insan böyledir (doğal yön). Örneğin, geleneksel olarak bir kadın, insan olarak, *sadharana*'yı ya da 'genel' dharma'yı – dürüstlük, sabır, bilgelik, özdenetim ve duygu denetimi, iyilik vb.'den oluşan ahlak kurallarını uygulamalıdır; bir kadın (*stri*) olarak, kocasına karşı ihtimamlı olmalı, çocuklarıyla ve evdeki görevleriy-

le ilgilenmeli ve cinselliğinin, törensel saflığının, vb. (*stri-dharma*) ifadesiyle ilgili olarak cinsiyetinin kurallarına uymalıdır; belki belli bir doğum-grubunun (*jati*) Brahmin'i olarak, törenin ve tapınmanın (*varna*-ve jati-dharma) yanı sıra, statünün ve toplumsal ilişkilerin belli müsaadeleri ve sınırlamaları içinde yaşamalıdır; bunlara ek olarak klandan (*kula-dharma*) ve dinsel inançtan (*sampradaya-dharma*) vb.'den kaynaklanan emirler de olacaktır. Modern çağda, bu ayrımların birçoğu, bunlardan geriye kalan genel çerçeveye ve koşullara bağlı olarak hâlâ büyük ölçüde etkili oluyorsa da, kayboluyor. Bir başka modern olgu da dharma'ya 'din' çağrışımını katmak olmuştur; o zaman bile, bir dizi inançtan ziyade bir hayat tarzını ifade eder. Kısacası, dharma çok yerinde bir biçimde kaostan düzenin oluşturulmasını anıştırır ve kültürel, tarihsel açıdan en yerleşmiş biçimiyle, açıkça Hindular'a özgüdür. Bu da bu örnekler dizgesindeki değişikliklerin, açıkça Hindu tarzında olduğu anlamına gelir. Hinduizm'de hayatın anlamını ifade etmenin dharma'nın geleneksel sınırlarıyla ve modern anlatımlarıyla, değişimleriyle uzlaşması gerekir.

HİYERARŞİNİN DHARMASI

Bu kendine özgü düzen arayışının yayılma eğilimindeki bir özelliği, genellikle törensel saflık kademeleriyle bağdaştırılmış, çeşitli türlerdeki dinsel ilişkilerde hiyerarşik bir hale gelme eğilimidir. Tanrısallığın algılanan kanıtlarına ve kast yapısına ait, yalnızca iki geniş kapsamlı örneği ele alalım.

TANRISAL ANLATIMLAR. Hinduizm'de yüce varlık kendini, yüksek biçimlerden alçaklara doğru, ilerleyen bir düzende gösterir. Bu, sözgelimi yüksek ilahiyatta, yalnızca

kavramsal olarak değil, aynı zamanda ikonlara ait olarak da ifade edilebilir. Yüksek ilahiyata gelince, Şankara'nın Aitareya Upanişhadı 3.1.3. ile ilgili açıklamasından bir örnek verebiliriz. Upanişad, özdeşlik anlamına geldiği iddia edilen bir ifadede, şöyle diyor: "(Atman: Benlik) *brahman*'dır; Indra'dır; Pracapati'dir, bütün Tanrılardır. Bu beş uçsuz bucaksız varlıktır – toprak, rüzgâr, uzam, sular ve ışıklardır; önemsiz varlıkların bir nevi karışımı olanların, çeşitli türlerdeki yaşayan varlıkların – yumurtalardan, rahimlerden, terden ve tomurcuklardan doğanların – yanı sıra bu varlıklardır. Atlardır, sığırlardır, insanlardır ve fillerdir. Hayat olan – hareket eden, uçan ve yerinde duran – her şeydir."[23] Şankara aşağıda açıklıyor:

> Bilinç şeklindeki bu Benlik, bütün bedenlerde yaşayan, aşağı Brahman'dır... Yiğitliğinden dolayı Tanrıların kralı Indra'dır. Vücut bulmuş olarak ilk doğan, Pracapati'dir. O Pracapati ateşin vb., yetke sahibi Tanrıların ortaya çıktığı yerde, ... bu Benlik'tir. Bütün bu Tanrılar, ateş ve geriye kalan, her bedenin esas malzemesi olarak varolan ve hem yiyecek hem de yiyeceği yiyen olarak nitelendirilen bu beş büyük öğe, toprak vb. gibi, yalnızca bu Benlik'tir. (Benlik) hatta aşağı hayat tarzlarına uyan varlıklardır ... Nedenleri yumurtalar olan türden hayatların yanı sıra yılanlar vb. ... benzer deyişle kabuklardan (kuşlar vb.), rahimlerden (insanlar ve saire), sıcak buhardan (bitler vb.) ve tomurcuklardan (ağaçlar vb.) çıkan yaratıklar; atlar, sığırlar, insanlar, filler ve yaşayan diğer bütün yaratıklar ... Kendi içinde bütün sınırların (*pratyastamitasarvopadhiviseşa*) belirlenmesinden yoksun olan, tertemiz, lekesiz, hareketsiz, durgun, bir, gayri ikici olan bu (yüce varlık) ... bütün düşüncelerin ve sözcüklerin sınırlarının ötesinde, bütün ayrımları defetmesiyle tanınmak üzere, hükümdar olduğu ölçüde iç denetleyici (*antaryami*) olarak son derece saf bilginin eklenmesiyle, her şeyin temeli olan ayırt edilmemiş dünyanın tohumuna yol gösteren kişiyle, her şeyi bilen Tanrı'yla ilişki yoluyla tanınır. Bundan sonra, kendisini açıkça ortada bulunan dünyanın tohumu olan o Bilgelik'le özdeşleştirmesiyle ayırt edilen Hiranyagarbha olarak tanınmaya başlar. Ardından (evrensel) yumurtanın içinden zuhur edip ilk bedenin şeklini alan Pracapati ya da Virat olarak

tanınır. Sonra o yumurtadan çıkan, ateş ve geri kalanların şeklindeki Tanrılar olarak tanınır. Son olarak (yüce) Brahman farklı isimler ve (en yüce Tanrı) Brahman'dan çimen öbeklerine kadar değişik bedenler şeklinde görünümler alır. (Yazarın çevirisi)

Şankara'ya göre – nihai Varlık'ın bütün ifadeleri – en yüksekten en alçağa varlıkların hiyerarşisi işte böyledir. Genellikle tek bir Kaynak'ın gelişen anlatımları olarak, bu hiyerarşi duygusu, ister birciliğe ister Tanrıcılığa vb. ait olsun, Hindu Tanrıbilimlerinde ortaktır. Ancak aynı zamanda, özellikle Hindu tapınaklarında, ikonların betimlenmesinde de açıkça ortadadır. Bu yüzden bir tapınakta bir Tanrıçanın ikon şeklindeki başlıca ilgi merkezinin "daha az" ya da daha çok önemsiz biçimlerini, o ilgi merkezinden giderek uzaklaşan noktalara yerleştirilmiş olarak, bağışlanmış bir önceliğin ya da üstünlüğün inişe geçmiş düzeninde bulmak garip değildir. Giderek alçalan bu biçimler genellikle karşılıklı olarak daha az ve ayinler açısından daha az saf tapınak bölgelerinde bulunur.

KAST. Şimdi kast hiyerarşisine geliyoruz. İyi bilindiği üzere, bu, yapısında hiyerarşi bulunan bir düzen şeklidir. Kast, genel olarak iki yapı türünden söz etmek için kullanılan, geniş bir terimdir. Geleneksel olarak kendisinden dört tane bulunan birinci, *varna* gerçekten ideal bir biçimdir; aslında binlerce olan ikinci, *jati* ya da 'doğuş-grubu', yeryüzündeki gerçeklikle ilgilidir. Kuramda, *jati varna*'dan türer ve *varna*'nın içine yerleştirilebilir; uygulamada, iki düzen arasındaki bağlantı genellikle belirsizdir. Dört geleneksel *varna* Brahmin ya da papazca, Kşatriya ya da savaşçı/hükümdar, Vaişya ya da ticari ve Şudra ya da uşak düzendir. *Varna*'nın ilk anlamlı ifadesi Evrensel Kişi'nin İlahisi (İ. Ö. 1000 dolayları) diye bilinen, Rig-Veda'nın onuncu kitabında yer alan 90

numaralı ilahide bulunabilir. Bu ilahi Evrensel Kişi'nin 'başlangıçta' evrenimizin farklı özelliklerini ortaya çıkarması için Tanrılar tarafından nasıl kurbanlık olarak bölüştürüldüğünü anlatır. 12. Ayet amaçlarımız için özellikle önemlidir. Şunları bildirir: "(Kişinin) ağzı Brahmin oldu, kolları koruyan ve hüküm sürenler (*racanya*)[24] oldu, uylukları ticaret yapanlar (*vaisya*) oldu, ayaklarından hizmet edenler (*sudra*) doğdu." Burada kastın ilk örneği olan Brahminler'in en eski İnsan'ın ağzıyla bağdaştırılarak (çünkü onların gerçek işlevleri kutsal metinleri dile getirmek, açıklamak ve yaymaktır), âdetlere göre en saf grubu oluşturdukları, onları saflıkta kollardan kaynaklanan ve böylece toplumsal düzeni koruyan Kşatriyalar'ın izlediği açık seçik organik bir hiyerarşimiz vardır; bunları uyluk rolünde bedenin siyasetini destekleyen Vaişyalar ya da tüccarlar izlerken, Şudra ya da uşak aşağı tarafta ayaklardan ya da âdet olarak saflıktan en uzak kısımdan doğar. Şudralar o denli saflıktan uzaktır ki onlara diğerleri gibi *dvija* ya da iki kez doğmuş gözüyle bakılmaz; bu hayatta yalnızca bir doğuma, benzer deyişle her yaratığın paylaştığı doğuma, fiziksel doğuma maruz kalırlar. Onlara Veda'ya ait kurtarıcı bilginin dünyasını açacak olan Veda'yı incelemeye başlamanın arındırıcı törensel ikinci doğuşuna maruz kalmaları izni verilmedi. Zamanla, Miladi Dönem'in başlamasından kısa bir süre sonra başka herkese olduğu gibi onlara da yeni kurtuluş yolları, bir yandan, Tanrının kendisine tapanlarla karşılıklı merhamet ilişkisine, öte yandan dindar kişinin Tanrıya duyduğu sevginin (*bhakti*) niteliğine dayanan yollar açılmıştır. Ancak Şudra törensel saf olmayış durumunun utanç duygusunu üzerinden atmayı hiçbir zaman başaramadı. Geleneksel tapınma ve törenlerin özel bağlamlarına ek olarak, bu, özellikle evlilik, can yoldaşlığı ve meşguliyet âlemlerinde özellikle son derece etkiliydi.

Jati aslında Hindular'ın arasında varolan ve esasında ya direkt olarak *varna*'lardan birinden ya da az çok suçlanmayı hak eden karışımlarından *(varnasamkara)* kaynaklandığı varsayılan binlerce doğuş-grubuyla ilgilidir. *Jati* genel olarak korkunç derecede hiyerarşiktir – farklı bölgeler Brahmin *jatiler*'in, sözgelimi törensel saflığın azalan ölçüsüne uygun olarak azalan hiyerarşisine sahip olabilir – geleneksel olarak da meşguliyete, bir köydeki konuma ve diğer geleneksel ölçütlere bağlanmıştır. Törensel saflıktan uzaklık açısından en aşağılık *jatiler*, artık kendileri için genel *dalit* ('zulüm görenler') lakabını edinmekte olan, parya denenlerdir. Özellikle son iki yüzyıl içinde, büyük ölçüde Hinduizm'in kendi şemsiyesinden kaynaklanan ve bugünkü elverişli yasama organı tarafından onaylanan aydınlık reformların etkileri altında, çağdaş Hindistan'daki kast hiyerarşisinin ayırım gözeten pek çok uygulaması yürürlükten kalkmış ya da sona erdirilmiştir; ancak pek çoğu, yà günümüze ulaştığı kadarıyla ya da görülemeyecek bir düzeyde varlığını sürdürüyor. Hindistan gibi çağdaş bir demokrasinin inşa edilmesi doğuma dayanan toplumsal-dinsel ayrımcılığı hoş göremez. Öte yandan, kastın toplumda bir istikrar, düzen, amaç ve denetlenen değişim duygusu yarattığı söylenmiştir. Bu dharma diyalektiği, benzer deyişle, kastın olumlu ve olumsuz yönleri arasındaki süregelen diyalektik, bireylerin, hayatlarından anlam çıkarırken, her birinin kendi özel bağlamında hesaba katması gereken etkili bir etmendir.[25]

Kast-dharma'nın söz konusu olduğu yerde, kadınlarla ilgili özel bir söz. Dünyanın diğer belli başlı dinsel geleneklerinde olduğu gibi, Hinduizm'de de kadınlar geleneksel olarak kendi kimliklerinin genellikle, bilerek ya da bilmeyerek, kendi egemen statükolarını sürdürmeye çalışan erkeklerin dayattığı bir açıdan ifade edilmesine maruz kalmışlardır. Ka-

dınlar toplumsal açıdan kastlarının (*varna* ve *jati*) düzenleyici dayatmalarına uymak zorunda kalmış olmalarına karşın, dinsel açıdan kadınlar olarak bir dizi ilave kısıtlamaya da boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Bu yüzden, ilk dönemler dışında, geleneksel olarak Veda'nın kurtarıcı bilgisini incelemeleri (kast statüleri gözetilmeksizin) yasaklanmıştır. Buna karşılık, Şudralar'ın durumunda olduğu gibi, çok sayıda *bhakti*'nin ve ibadetle ilgili geleneklerin dinsel açıdan kurtarma yolları onlara açılmıştır. Hinduizm'de kadınlara genellikle ikircikli bir rol verildi: Anne ve eş olarak erkek akrabalarının kulları olacaklardı, ancak bunun ardından bu rollerde kendilerine saygı duyulacaktı ve korunacaklardı, ayrıca kurtuluşa yardımcı olacak ortaklar olarak hareket edebilirlerdi. Bu ilişkilerin dışında daha az denetlenebilirlerdi, bu yüzden de yakından izlenmedikleri sürece potansiyel olarak tehlikeli, erkekleri baştan çıkarıp yıkıma sürükleme eğilimindeydiler. Her olayda, öyle ya da böyle, hayatın ve ölümün, mutluluğun ve hüznün, hassaslığın ve yıkımın, saflığın ve saflıktan uzaklığın güçlü ikircikli simgeleriydiler. Bir yandan doğurup besliyorlardı ve (genellikle baba tarafının atalarıyla ilgili olarak sabitlenerek) soyu devam ettirme araçlarıydılar; (dinsel düzgüler aracılığıyla her zaman onaylanan) cinselliklerini böyle ifade ederek mutluluk ve memnuniyet sağlarlardı. Ancak aslında, aynı zamanda çeşitli biyolojik akıntıların (âdet kanaması, meni ve saire) meydana geldiği yer olarak törensel saflıktan uzaklığın *par excellence* etkenleri, kaçınılmaz ıstırabın ve doğumu izleyen ölümün habercileriydiler. Öte yandan, erkekler için cinsel haz araçları olarak, manevi açıdan yok etme gizil gücüne sahip hazların simgeleriydiler. Bu konuda yine, özellikle kentsel bağlamda, çağdaş Hindistan'da çok şey değişti; ancak kalıplaşmış örneklere dayanan bu simgecilik, davranışsal sonuçlarıyla, Hindu kadın ve erkeklerin

ruh durumunu derinden etkilemeyi sürdürüyor. Hinduizm'de kadınlar hayatlarına anlam kazandırmaya çalışırlarken kendilerine özgü zorluklarla karşılaşıyorlar.

ZAMANIN VE MEKÂNIN DHARMA'SI

Eşit ölçüde değişken bir *adharma* (günah, kargaşa) duygusuyla kuşatıldığından, dharma'nın sınırlayıcı etkenleri içinde, dindar Hindular'ın hayatlarını yaşarken uzlaşmak zorunda oldukları değişen bir görünümde başka önemli özellikler bulunur. Burada temel oluşturan esas özellikler özel bir dinsel zaman ve mekân duygusunu içerir. Felsefi kuramlar bir yana – ki bunlar da çağlar boyu okuldan okula değişmiştir – dini mekân, ilgi merkezlerinin sınıflandırılıp, kendilerine özgü bir biçimde birbirlerine yeniden sunulmasıyla, açıkça bir özetten ibaret sayılma eğilimdedir. Bunun, mekânın tapınak mimarisi olarak böyle kullanılması, Tanrıların yalnızca kutsal yerlere fiziksel olarak (sözgelimi ikonlar olarak) değil, tarikatların ve mezheplerin Tanrıbilimlerine yerleştirilmesi, hac yolculukları yapılması ve deniz aşırı kutsal yolculuklara *(tirtha)* başlanması için ayırt edici yankıları olmuştur. Aşağıdaki alıntıyı başka bir yerde sunmuştum,[26] ancak söylemeye çalıştığımı tipik olarak açıkladığından yinelemeye değer.

> Hindistan'ın *tirthalar*'ı arasında, Kaşi (Benares) en yaygın biçimde kabul görendir. Hindistan'ın dört bir yanından hacılar Kaşi'deki Ganj'da yıkanmak ve nehrin tapınaklarını ziyaret etmek üzere buraya gelirler, hem bütün tarikat gruplarından gelenler olur... Bizim bakış açımıza göre, Kaşi diğerlerinin arasında tek *tirtha*'dır... Aynı zamanda, Kaşi'nin bütün *tirthalar*'ı *bir araya topladığı* söylenir. İnsan Kedara'da Himalayalar'ın tepelerinde bulunan, uzaktaki Şiva tapınağını ziyaret edebilir – burada Kaşi'dedir. İnsan Güney uçtaki Rameşvaram'a yolculuk edebilir... burada Kaşi'dedir. İnsan Kaşi'deki bu *değişebilen tirtha-*

lar'ı ziyaret etmese bile, bütün bu yerlerin gücü bu tek yerin gücünde kaynaşmıştır ve Kaşi'yi ziyaret eden hacılar Hindistan'ın kutsal coğrafyasının bütünüyle güçlendirilmiş bir yerinde dururlar... Kaşi gibi bir yer önemlidir, hatta *benzersiz olmaksızın, yücedir*... Bir Tanrıyı ya da bir *tirtha*'yı övmenin *yalnızca* birini övmek anlamına gelmesi gerekmez. Tek başına durmaktan uzak olan Kaşi, billur gibi, diğer hac yerlerinin ışığını toplar ve kırar. Yalnızca diğer *tirthalar*'ın Kaşi'de bulunduğu söylenmekle kalmaz, Kaşi de her yerdedir. Himalayalar'da ... hacı 'Kuzey Kaşi' denilen yere gider... Bu tür *'yer değişimi'* Hindistan'ın kutsal topografyasında yaygın bir olgudur... Onaylanan yerin kendisinin, kutsal gücüyle, *birden fazla yerde bulunduğudur*. Kuzey Kaşi'ye ek olarak, Güney Tamil'de bir güney Kaşi ve Şiva Kaşi vardır... Benzer biçimde, Ganj Nehri de diğer kutsal suların bir ilk örneğidir, varlığı da sayısız nehirde görünür ve Hindistan'ın dört bir yanındaki törensel sularda ona yalvarılır.[27]

Vurguladığım "bir araya toplamak", "değişebilen", "benzersiz olmaksızın, yüce", "yer değişimi", "birden fazla yerde bulunduğudur" ifadeleri, özellikle bütünün bağlamında, Hinduizm'de dinsel mekânın özetten ibaret (ya da çok merkezli) olduğunu söylediğimde ne demek istediğimi ortaya koyuyor. O mekânın fiziksel ya da manevi ilgi merkezleri, birinin gücünün aynı anda hepsinin gücünün ifadesi olduğu, durum gerektirdiğinde, her bir ilgi merkezinin bütün dizgenin gücünü özetleyerek tekrar edebildiği, ışık yayabildiği, billurlaştırabildiği ve yerini alabildiği, kesintisiz etkileşimli bir şebekede birlikte varolurlar. Böylece 'özgün' Kaşi ya da özgün Ganj, Vişnu ya da Şiva Tanrıça'nın kendisi, her yeni konumda kaynağında olduğu kadar güçlü ve işlevsel olarak, birçok biçimde yeniden yerini bulur. Aslında, kaynağı tespit etmek her zaman kolay değildir, çünkü kaynak kavşaklara ait şebekenin her bir yeni ilgi merkezinde kendisini yeniden ifade eder. Hinduizm'in kutsal coğrafyasındaki farklı kavşak noktalarında Kaşi'nin ya da Ganj'ın manevi gücünden yarar-

lanabilirsiniz, ama Roma'nın ya da Mekke'nin manevi gücünden, ancak belli bir somut yere yolculuk ederseniz yararlanabilirsiniz. Burada ince ancak derin bir fark vardır.

Hindular kutsal zamanı da ayırt edici bir biçimde yaşama eğilimindedirler. Bu yüzden evrene ait zaman da çevrimseldir, ancak her zaman betimlendiği ölçüde yalınlığa dayalı bir biçimde değildir. Sanskritçe geleneğindeki kutsal evren doğum, süzgeçten geçirilip popüler Hinduizm'e dönüşse de, sürekli olarak yozlaştırıcı ve canlandırıcı işlevi görür. Bu sürece bir açıdan bakacak olursak, başlangıç dördünün içinden en yetkin devri (*yuga)* temsil eder; ona *satya* çağı denir, en uzun süreli olandır, belirleyici özelliği de insanın güçlerinin ve ilişkilerinin yetkinliğidir. Ancak ahlaki zayıflık yüzünden, bu durumun yetkin dharma'sı etkisini yitirmeye başlar ve uygun zamanda ikinci çağ ya da *treta yuga* etkisini gösterir. Bu çağ daha kısadır, fiziksel ve manevi açıdan öncülünden daha az yetkindir ve zaman geçtikçe *dvapara* çağına dönüşür. Bu dönem göreceli olarak daha kısadır ve belirleyici özelliği genel olarak dharma'nın daha fazla bozulmasıdır. Son olarak, *dvapara* çağı hepsinin içinde en kısa ve en yozlaştırıcı devreye, dharma'nın korkunç bir sıkıntıda olduğu *kali yuga*'ya yol açar. Bu simgesel plana göre, kendi zamanımızın bu nihai aşamaya yakın olduğunu bilmek şaşırtıcı gelmeyebilir. *Kali yuga* doğal bir biçimde gelişirken, bütün evren çözülür (genel olarak yüce Ruh'a ya da Tanrı'ya dönüştüğü düşünülür), bilinçli ruhlar hayati işlevlerinin geçici olarak durduğu bir durumda varolurlar, sonra da artık harekete geçirilmiş ruhların yeniden yerlerine yerleştiği, yeni bir *satya* çağı başlar. Evrenin yapısı her çevrimde aynı kaldığı halde, belli başlı olaylarının öyle kalmadığının farkına varmak önemlidir. Kişiler ve dünya olayları karma'nın ilerleyen olgunlaşması-

nın bağlayıcılıklarına uygun olarak gelip giderler, kişiler ölür, yeniden doğarlar, bazıları da bir daha asla yeniden görünmemek üzere kurtuluşa erişirler.

Her *yuga*'nın zaman dilimi çok geniş olabilir, bu yüzden zamanın doğrusal anlayışlarının ve olumsallıkla, aciliyetle ve yinelenemezlikle ilgili sonuçlarının dizgesinde fazlasıyla algı ve kavrayış vardır. Bu yüzden öz kimliğin geçirgenliğine olan inanç ve özdeşlik deyiminin etkisi ağır ağır yok etse de, tarih düşüncesi için algı ve kavrayış vardır. Ancak, bir başka bakış açısından, kendi dönemimizdeki insanlar torunları için zamanı geldiğinde yeni bir umut çağını dört gözle bekleyebilirler. Her şey kayıp değildir, yalnızca tek tek her birimiz için değil (karma ve yeniden doğuş öğretisi özgür istencin işlevini yerine getirmeyi sürdürdüğünü anıştırıyor[28]), aynı zamanda topluluk ve dünyamız için. Çünkü çabalarımızla şimdiki *kali* çağımızda dharma'nın yozlaştırıcı etkilerinin sınırlandırılmasına ve bir sonraki *satya* çağında yetkin bir dünyanın yaratılmasına katkıda bulunabiliriz. Bu bir *eskaton* umudu, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi ahlaka uygun her şeyin mutluluk veren durumundaki 'kurtuluş hikâyesi'nin nihai doruğu değildir, her birimizin sorumlu tutulabileceği gelecek için zihinde canlandırılan, geçmişe ve geleceğe dönük olumlu bir olaylar dizisi sunar.

Burada Hindular'ın hayata bakışlarında *samskaralar*'ın ya da geçiş ayinlerinin rolünden kısaca söz edebiliriz. Evrensele tezat olarak, burada, yine ne yalınlığa dayalı bir biçimde doğrusal ne de çevrimsel olarak, zamanın tek tek özetiyle karşı karşıyayız. *Samskaralar*'ın değişen listelerini şifreler halinde vermenin bize bir faydası olmaz; *samskaralar* doğumla, dine kabul edilmeyle, evlilikle ve ölümle ilgilenen, genellikle beklediğimiz şeyleri içerirler. Modern zamanlarda bile, ba-

zı *samskaralar*'ın ya da *samskara*'nın yerini alanların Şudralar'ın hizmetine verildiği yerleşmiş bir uygulamanın bulunmasına karşın, geleneksel olarak, genelde iki kez doğan erkekler için tasarlanırlardı (ancak, kadınlar doğum, evlenme ve ölüm törenlerine özellikle dahil edilirlerdi). Buradaki can alıcı nokta yine *samskaralar*'ın Hindular'ın hayatlarını bir araya toplamaları, bir *bütün* olduğu kadar bütün haline getirmeleri bakımından özetten ibaret olmalarının amaçlandığıdır. Sanskritçe *samskara* sözcüğünün belirttiği gibi, *samskaralar*, alıcının toplumda kendisine uygun bir yerde kurtuluş için mücadele etmeye müsait bir aktif bir güç olması için, bedeni törensel saflıktan uzaklığın belirli türlerinin birikintilerinden kurtararak ve (hastalık, hayaletler ve lanetler dahil) zıt etkileri defederek bireyi 'tamamlar' ve güçlendirirler. Bu yüzden *samskaralar* yalnızca bireyselden ziyade toplumsal bir süreci gösterme eğilimindedirler ve (ölüm törenlerini de kapsayan) bir grup olarak tamamlanmış, toplumsal bir olay olarak onayladıkları hayatın belirleyici özelliğini oluşturur. Üstelik, *samskaralar* baştan sona hayatın akışında insan bedeninin doğrulama yollarıdır; ayrıca bedeni toplum hayatına uyum sağlayacak biçimde eğiterek ve kişiler arasındaki kilit ilişkilere dikkat çekerek, bedenin, ruhun aracı ve işareti olduğunu, hayatın evreleri boyunca korunması ve düzenli olarak arındırılması gerektiğini ve uygun postmortem varoluşuna doğru ilerlerken ona yardım edilmesi gerektiğini ima ederler. Dindar (ya da sosyal zihniyetli) Hindular bugün genel olarak kendileri ve ailelerinin üyeleri için bazı *samskaralar*'ın yönetimini onaylayacaklardır.[29]

Şimdiye kadarki tartışmamız bizi birikimsel olarak Hindular'ın hayata bakışının şimdi inceleyeceğimiz son özelliğine getirdi.

Geçiciliğin Uzanlatımı

Süreksizlik uzanlatımı Hindular'ın dinsel söylemine nüfuz etmiştir. Kuşkusuz, süreksizliğin kökenleriyle ve doğasıyla ilgili çok sayıda kuram vardır; bunların paylaştıkları nesnelerin göründükleri gibi olmadıkları, dünyanın ve toplumsal ilişkilerin yok olduğu, ister küçük evrende (birey) ister büyük evrende (bir bütün olarak dünyada) olsun perde arkasında daha derin ve daha kalıcı bir gerçekliğin bulunduğu yolundaki bakış açısıdır. Bu bakış açısı görünen dünyanın vaatlerine ve gayelerine güvensizlik yaratma eğilimindedir. Bu dünya aldatıcı bir tür gerçekliktir, aslında bizi hafife alan ve bizim de bunun üzerine kaygısızca içinde oturabileceğimiz bir şeydir. Sayısız gurunun, geçmişe ve bugüne ait, Hinduizm'in her tarafındaki öğretileri, bunu doğrular. Doğal bir sonuç olarak, Tanrısal şahsiyetlerin, özellikle anlatıda, bizleri şaşkına çevirebilen ya da büyüleyebilen ve bize sonsuz gerçekleri öğretmek için dünyanın değişkenliğini kullanma becerisine sahip aktif güçler olarak betimlenmeleri olağandışı değildir. Bu yüzden bir fırtınanın şiddeti "Anne'nin (sözgelimi Tanrıça'nın) oyunu (*khela*)" olarak tanımlanabilir; bir dost ya da dinsel bir topluluğun başı ıstırabın aşırı ve yersiz bir biçimde sergilenmesini *maya*'ya düşkünlük ya da bu dünyanın bir yanılgısı olarak nitelendirebilir.

Bu yaklaşım yanlış anlaşılmamalıdır; Tanrı'nın daha önemli olan bağışlayıcılığını ya da hayatın hissedilen ciddiliğini azaltmaz ya da yavaş yavaş zayıflatmaz. Hayatı bir oyun (*lila*) – dilerseniz, sevinçleri ve hüzünleriyle tam bir bütün olarak ciddi bir oyun, ancak bununla beraber aşağıdaki kurallara bağlı olmazsa izsiz ve tehlikeli bir görünüm olarak yorumlar. İster bu hayatta refah ve zihinsel sükûnet olsun, ister bir sonrakinde kurtuluş, hedefinize ulaşma şansını yaka-

lamanız için, kurallara uymanız gerekir. Karma yasası, Tanrı'ya tapınma, guru-mürit ilişkisi, yoga disiplini, bilginin manevi yolları (*jaana*), eylem (*karma*) – kazançsız ve bencillikten uzak, sofuluk (*bhakti*), manevi gücün (*tapas*) çileci disiplin yoluyla birikmesi ve serbest bırakılması, astroloji ve büyücülük âdeti, yazgının buyrukları, 'benzeşim'in çeşitli türleri, benzer deyişle birinden birinin üzerinde bir ölçüde denetim sağlamak için küçük evrenin (beden) özellikleriyle bir bütün olarak dünyanınkiler arasında benzerlikler arama, dharma'yı izleme – hepsi, ulviden dünyeviye, yüksekten alçağa, istikrarsız bir dünyada amaçlı ve istikrarlı yollara ulaşmak için hayatta belirleyici ve bitmez tükenmez bir ayırt edici kural arayışını temsil eder. İnsan belirli hedefine ulaşırsa bunların arkası gelecektir. Pek çok kez bu kuralları ayırt etmek zor olabilir, ama varolduklarına inanılır ve sorumluluğu kişinin kendisine ait olmak üzere bunlara kayıtsız kalınır. Bu yüzden oyunu oynayın ve ödülü kazanın. Dinsel Hinduizm hayatta onaylanmış referans noktaları için büyük bir özlem ifade eder. Çünkü bunlar olmaksızın insan bu şekil değiştiren, aldatıcı evrende umutsuz bir biçimde kaybolma riskiyle karşı karşıyadır. Ve bu büyüleyici istikrarsızlık arenasının temelinde, görünmeyen, çok sayıdaki görünmez cennet ve cehennem sıralarından bile daha derinde, onu istediğiniz gibi çağırın (Brahman, Vişnu, Şiva, Tanrıça ve yüce gönüllülükle bugün yapılan eklemelerle, Teslis, Allah, Adonai...), bütün varlıkların nihai Temeli, gerçeğin ve sonsuz mutluluğun sarsılmaz, çağıran bağışlayıcı özü oturur.

Böylece, Tanrıbilimsel açıdan, tam bir dönüş yaparak daha önce sözünü ettiğimiz gerçekliğin çok katmanlı algılanmasına geldik. Bu, dinsel deneyimin söz konusu olduğu pek çok Hindu'nun hayatında, bir *iç* dile başvurmaya neden olur. En ham düzeyde, beden akıldan farklıdır;[30] ancak daha çok

düşünceyi dikkate alan bir temelde, beden içinde bulunan ruha giden kesintisiz yolda dış katmandır. Yüce varlığın – adı her ne olursa olsun – aranacağı yer burasıdır, çünkü o bedenin ve dünyanın içinde yaşar. Hinduizm'de, *karmayogi*'nin ya da bencillikten uzak eylemcinin eylem yolu, etkili olacaksa eğer, düşünceyle tamamlanmaya, düşüncelere dalmış bir ruh haline gereksinim duyar. Bu eğilim Hindu milliyetçiliğinin Britanya yönetiminden kurtulmayı, *svaraj*'ı amaçlayan yandaşları arasında, kısmen 'Mahatma' Gandi'nin yaşadığı yıllarda güçlü bir biçimde ortaya çıktı. Çünkü özerklik anlamına gelen *svaraj*'a, ancak insana kendi kendini yönetmenin öğretilmesiyle ulaşılabilirdi. Bugün pek çok Hindu politikacının tutumu düşünceyi dikkate alan bu ruh halinden belirgin bir biçimde yoksun görünüyor.

SONUÇ

Şimdiye kadar Hindular'ın hayata bakışının belirleyici özellikleri olarak tartıştığımız her şeyin temelinde yatan, benim *çok merkezlilik* olarak söz ettiğim eğilim vardır. Bu, insanın dinsel görünümünü – ister tapınmaya, ister kutsal kitaba, ister hac yolculuğuna, ister erdeme (dharma) ya da bunun gibi başka bir şeye ait olsun – belli bir ilgi merkezi açısından, herhangi bir kavşağın diğerleriyle etkileşimi bakımından güçlendiği ya da değerinin belirlendiği bir kavşak noktaları ağı oluşturabilecek biçimde yapılandırması eğilimidir. Gözden geçirilmekte olan ilgi merkezi bakımından insan deneyiminin sınırları, o zaman merkezden uzaklaşan ve yeniden bir merkezde toplanan kavşak noktalarının kesintisiz etkileşim halindeki şebekesi haline gelir. Bu yüzden, örneğin, hac yolculuğu açısından, Kaşi'nin gücünün, 'özgün' Kaşi anlam-

lı bir biçimde zayıflatılmadan, fiziksel olarak başka yerlerde bulunan başka 'Kaşiler'de nasıl eş zamanlı olarak toplandığını görmüştük. Aksine, özgün Kaşi'nin gücü kendi kısımlarına yönelir, işlevsel olarak her biri de Kaşi olur. Manevi önemi aynı anda seçilmiş birçok konumda yeniden yerini bulan Ganj için de aynı şey geçerlidir.[31] Bu çok merkezli olgu pek çok başka bağlamda – ikonlara tapınmada, kutsal metinlere değer biçilmesinde, dharma'nın ya da erdemin izlenmesinde, ve sairede[32] – yinelenir. Yayılan bu eğilimin, bu bölümde ele aldığımız çeşitli belirleyici özellikleri 'Hindular'a özgü belirli bir hayata bakış açısı olarak nitelendirilebilecek ayırt edici bütüne bağladığını ileri sürüyorum. Bunun sınırlanmamış olması farklı farklı hayat tarzlarının sonsuz bir çeşitliliğine izin veriyor; bağlayıcı niteliği de onları 'Hindu' kılıyor. İstisnalar, kuşkulu misaller, ikircikli örnekler her zaman olacaktır; bu, böyle bir zihin jimnastiğinin doğası gereğidir. Buna karşın, Hinduizm dediğimiz zengin ancak akıl karıştırıcı olguyu temelci olmayan, bilgilendirici ve yararlı bir biçimde tanımlama açısından bir örnek oluşturduğumuza inanıyorum.

NOTLAR

1. İlk olarak George Allen & Unwin tarafından, Londra'da yayınlandı; bende ilk kez 1980'de yayınlanan, ince karton kapaklı Unwin, Londra baskısı var.
2. A.g.e., s. 18 (ilave bir vurguyla).
3. Bkz. J. Lipner, *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices* (Londra ve New York: Routledge, 1994), özellikle ss. 5-6.
4. *Kronolojik olarak* 'Hinduizm' farklı bir biçimde, sözgelimi Veda'ya ait kökenler temelinde tanımlanabilir. Böyle bir tanımın 'Hinduizm' denen dinlerin bütün boyutlarını ne ölçüde kavradığının söylenebileceği bir tartışma konusu olabilir.
5. *Hindu View of Life*, s. 24. Özgün metinde tırnak içindeki bölümde din hiyerarşisinin Hindu bakış açısından özetlenmesi amaçlanıyor gibi görünüyor.
6. Tartışmanın akışı içinde soyutlamalara ve genellemelere başvurulmasının meşru olmadığını söylemiyorum. İnsan bunu yapmaktan hemen hemen hiç kaçınamıyor, ben de bu bölümün akışı içinde bunlardan pek çok defa yararlandım (sözge-

limi 'Sanskritçe geleneği', 'popüler Hinduizm', ve saire). Can alıcı nokta insanın bu ifadeleri, bir yandan, kaçınılmaz bir edebi söz oyunu olarak, öte yandan, temelci bir yaklaşımı özetlemek için kullanmak arasında bir ayrım yapması gerektiğidir. Tartışmanın bağlamı ve içeriği hangisinin hangisi olduğunu ortaya koyacaktır ve temelci bir yaklaşıma yönelttiğimiz eleştirinin temelinde yatan da bu ayrımdır.

7. 'Essentials of Hindutva' başlıklı bölüm, *Samagra Savarkar Wangmaya, Hindu Rastra Darshan*, (Poona: Maharastra Prantik Hindusabba, 1964), cilt 6, s. 64.
8. Bkz. Örneğin, *Re-visioning India's Religious Traditions: Essays in Honour of Eric Lott*'ta, Subhash Anand'ın yeni düşünceler uyandıran denemesi 'The Liberative Potential of Popular Religious Traditions', editörler David C. Scott ve I. Selvanayagam (Bangalore: ISPCK, 1996).
9. Radhakrişnan'ın kitabı bu eğilimin açık bir örneğidir.
10. Bkz, örneğin, G. M. Bailey'nin bunu ortaya çıkaran çalışması.
11. Bunu göstermek *Religious Studies*'de yer alan "Ancient Banyan: an Inquiry into the Meaning of 'Hinduness'" başlıklı makalemin başlıca hedefidir, 32, 1996, ss. 109-126.
12. "Veda vibbinnah smrtayo vibhinna nasau munir yasya matam na bhinnam." *Mahabharata*'nın edisyon kritiğinde, 1. İlave, no. 32, 4. Ciltte (*Aranyakaparvan*, 2. Bölüm) bunun farklı bir biçimi vardır. Şöyledir: *"tarko'pratisthah srutayo vibhinna naiko rsir yasya matam pramanam. Dharmasya tattvam nihitam guhayam, mahajano yena gatah sa panthah"*, başka deyişle "Mantık asılsızdır, kutsal metinler çeşitlidir, görüşü düzgü olan tek bir kâhin yoktur. Dharma'nın özü gizlidir; seçilecek yol büyük adamların yoludur." E. B. Cowell ile A. E. Gough'un *Sarvadarsanasamgraha* çevirisinin (Chowkhamba Sanskritçe Dizisi, cilt 10, Varanasi, 1961) önsözünün sonunda, Cowell şöyle yazar: "Yaşlı bir şair pekâlâ Yudhiştira'nın (erdemli bir kral) ağzına çağdaş bilge kişilerin ağızlarından sık sık duyduğumuz dizeleri yerleştirmiş olabilir – *Veda vibhinnah smrtayo vibhinna, Nasau munir yasya matam na bhinnam, Dharmasya tattvam nihitam guhayam, Mahajano yena gatah sa panthah.*" Buna aşağıdaki dipnot eklenmiştir: Mahabh.iii. 17402'de, bazı farklı biçimleriyle bulunmuştur. Bunları Bilge Ramanarayana Vidyaratna'dan duyduğum gibi aktarıyorum", s. xi.
13. *"Samkhyam yogah pancaratram vedah pasupatam tatha, atmapramanany etani na hantavyani hetubhih"; Sri Bhasya*, 2.2.42.
14. Bkz. J. B. Carman, *The Theology of Ramanuja: An Essay in Interreligious Understanding* (New Haven: Yale University Press, 1974), özellikle 31., 39-40. Sayfalar.
15. Kuşkusuz bu, kadınlara ve 'dalitlere' (parya denenler dahil) Sanskritçe Hinduizmi aracılığıyla çok fazla adaletsizlik ve kısıtlama getirilmemiş olabileceği ya da onaylanmış dinin uç bir şeklini idealleştiren çok sayıda Sanskritçe (ve yerli dilde) metnin var olmadığı anlamına gelmez. Böyle bir Sanskritçe metnin iyi bir örneği için, bkz. *The Perfect Wife: The Orthodox Hindu Woman according to the Stridharmapaddhati of Tryambakayajvan*, çeviren ve editör. I. Julia Leslie (Delhi vb.: Oxford University Press, 1989).
16. Klasik Samkhya ruhun gerçekliğine inancı aşılar, ama Tanrı'ya inancı aşılamaz.
17. Bkz., örneğin, geleneksel güreşte guru'nun rolü için, J. Alter, *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India* (Berkeley: University of California Press, 1992).
18. Bu çeviriler Will J. Johnson, *The Bhagavad Gita*'dan alınmıştır (Oxford ve New York: Oxford University Press, World's Classics edition, 1994).

19. Bkz., örneğin, Nancy Martin'in bu kitaba katkısı (11. Kısım).
20. C. J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India,* (Princeton: Princeton University Press, 1992), s. 74; ek vurguyla.
21. Kathleen M. Erndl, *Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993) (ek vurguyla).
22. Hinduizm'de bu öğretinin felsefi açıklamalardan (örneğin bkz. R.N. Dandekar'ın *The Religion of the Hindus*'daki 'The Role of Man in Hinduism' başlıklı makalesi, editör K.W. Morgan (New York: The Ronald Press Co., 1953)) diğer açıklamalar uygun görünmediğinde *explanationes ex machina*'ya, örneğin, ad hoc* ya da kısmi açıklamalara kadar uzayıp giden pek çok farklı biçimi vardır (örneğin, bkz., Susan S. Wadley ve Bruce W. Derr, 'Eating Sins in Karimpur', *Contributions to Indian Sociology,* cilt. 23, 1 [New Delhi/Newberry Park/Londra: Sage Publications, 1989]; ayrıca bkz. Fuller, *Camphor Flame,* özellikle s. 245 ve onu izleyen sayfalar.). Farklı biçimlere karşın, işaret ettiğim hem inancın doğası hem de o denli içgüdüsel ve her yerde hazır ve nazır bir biçimde kabul edildiği gerçeğidir. Bu Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın İbrahim'e özgü daha katı benlik kavramlarıyla tezat oluşturarak 'yumuşak' bir benlik kavramını gerektiriyor gibi görünüyor.
23. *Upanishads*'dan (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1996) P. Olivelle'in çevirisini kullandım, ss. 198-99. 'Indra' ve 'Pracapati' zamanın yüce Tanrılarının isimleridir.
24. Genellikle *kşatriya* ile eş anlamlı olarak anlaşılır.
25. Hinduizm'de hiyerarşilerin tam anlamıyla doğrusal olmaları gerekmez; çeşitli dorukları ve tepeleri barındırabilirler. Örneğin geleneksel *aşrama* biçimine değişken bir hiyerarşi gözüyle bakılabilir. Bir *aşrama* hayatın kilometre taşıdır; Hinduizm'de dinsel düzgülerin oluştuğu ilk dönemlerde (İ. Ö. IV. ya da V. yy.'a gelindiğinde) dört *aşrama* Sanskritçe geleneğinde bir tür birim olarak gelişti. Bunlar genellikle aşağıdaki gibi sıralanırlar: Birincisi, ikinci kez doğmuş kişinin (erkek) onaylanmış bir öğretmenin gözetiminde Veda'ya özgü hayat tarzını incelediği bekâr öğrencilik evresi, *brahmacharya*'dır. Bunu *garhasthya* ya da çocukların doğduğu, uygun toplumsal ilişkilerin onaylandığı ve geleneğin kabul edildiği evlilik hayatı izler. Ondan sonra *vanaprastha* gelir. Bu *aşrama*'da, erkek aile reisi – seçimleri o yöndeyse, istekli bir eşle beraber – kendini dünyevi işlerden ve zevklerden çekmeye başlar. Dördüncü *aşrama*, dünyayla bütün bağların sertleştiği, dünyadan elini eteğini çekenin hayatın post-mortem ölümsüzlüğe bir hac yolculuğundan başka bir şey olmadığı görüşünün yaşayan bir simgesi olarak etrafta yalnız başına dolaştığı *samnyasa* ya da el etek çekmedir. Bazı geleneksel yasa toplulukları aile reisi evresini en önemli evre olarak görürler, çünkü o temel olarak var olmadığı takdirde, bütün toplumsal düzen ve mümkün kıldığı başka her şey (dünyadan el etek çekme bile) çöker. Diğerleri samnyasa'ya sürekli olarak hayatın gerçek hedefleriyle ve değerleriyle ilgili çok önemli sorular soran, diğer üçünün birinci aşamaya ait ufku olarak değer biçerler. Bazen, *aşrama* sistemi, dört *purushartha*'ya ya da 'hayatın hedefleri'ne ait, bir başka eski değişken hiyerarşinin yanına yerleştirilir. Bu hedefler şöyle sıralanabilir: *artha* ya da servet (başlangıçta insanın Veda'ya özgü kurban etmenin koruyucusu gibi hareket etmesini sağlamak için servet), *kama* ya da zevk alma (çileci değerlendirmenin bütün biçimlerini içe-

* Lat. Bu amaçla, bu özel durum için. (Çev. n.)

recek biçimde), dharma ya da insanın kendisi için müsait manevi yollar boyunca, kastına, cinsiyetine ve hayatının evresine uygun olarak tek amaçlı bir biçimde erdemi araması ve *mokşa* ya da manevi özgürlük. *Moksha*'nın diğer üçünün sorgulayan ufku gibi hareket etmesiyle, burada da önem dereceleriyle ilgili tartışma vardır. Hindular bu idealleri hayatlarının değişen koşullarında yorumlama ve sonuna kadar yaşama konusunda kendilerini rahat hissetseler de, özde, hem *aşrama* hem de *purushartha* sisteminin gerçekten yerine getirmenin evrensel kopyasından ziyade düzenleyici düzgüler olması amaçlanır. Bu iki düzen, dördüncü ve daha önceki öğeleri arasında varsaydıkları gerilimle, hayatlarında *pravritti* (dünyaya karışma, onunla bağlantı) ve *nivritti* (dünyadan çekilme) arasında üzerlerini örten bir gerilimle Hindular'ın karşılarına çıkar. *Purusharthalar*la ilgili olarak, bkz. G. Flood, *The Fruits of Our Desiring: An Inquiry into the Ethics of the Bhagavadgita for Our Times*'dan 'The Meaning and Context of the Purusarthas'. Editör J. Lipner (Calgary: Bayeux Art Inc., 1997).

26. Bkz. Lipner, *Hindus*, s. 276 ve onu izleyen sayfalar.

27. D. Eck, *Banaras: City of Light*'tan alınmıştır. (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1983) ss. 39-41.

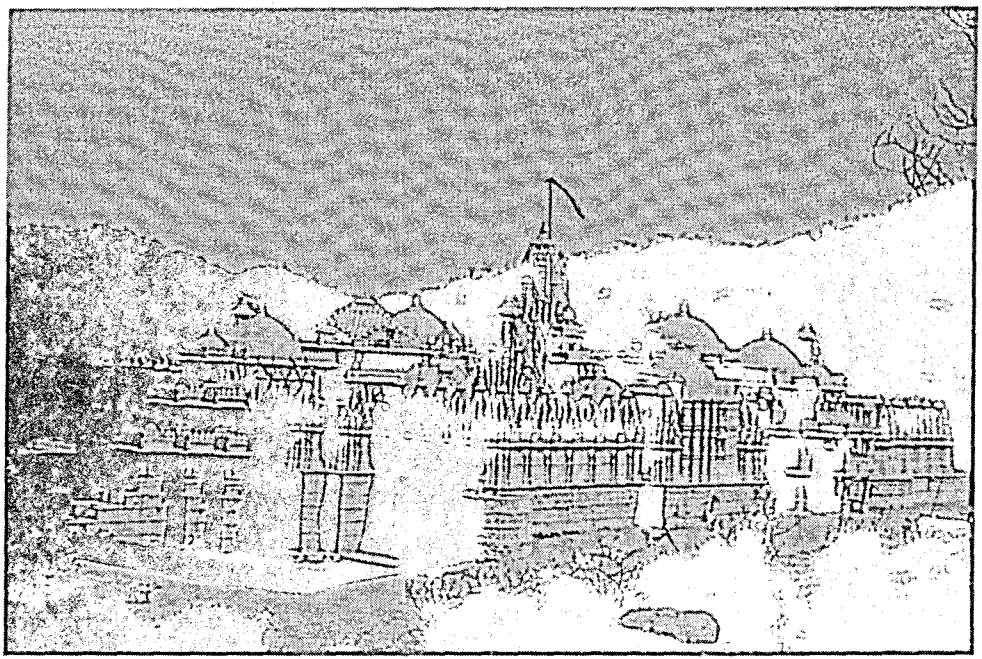
28. Çoğu Hindu'nun bu öğretiyi bir ölçüde, eylemler ve olaylar üzerinde bir tür rasgele denetim olarak hareket eden 'yazgı'ya az çok belirsiz bir inançla birleştirme eğilimine karşın.

29. *Samskaralar*'la ilgili daha ayrıntılı bilgi için, bkz. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduizm* (Albany: State University of New York Press, 1989), 11. Bölüm ve R.B. Pandey, *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1976; gözden geçirilmiş ikinci baskı).

30. Hindular'a sık sık yöneltilen, bir tür Descartes ikiciliğini destekledikleri yolundaki suçlama yalnızca bu düzeyde var olabilir.

31. 'Bunlardan' ziyade 'o' örneklerin nasıl belli bir dikkat merkezinin belli bir şebekesinin kavşak noktaları olduğu, toplumbilimsel mütalaaların önemli bir rol oynadığı ayrı bir meseledir.

32. "Çok merkezlilik"ten neyi kastettiğimi 11. notta söz edilen makaledeki bu örneklerden bazılarına gönderme yaparak ayrıntılarıyla açıkladım.



Fotoğraf 5: Hindistan'da, Racastan'da XV. yy.'da inşa edilen ünlü Ranakpur Cayn Tapınağı türünün en büyükleri arasındadır ve Jinas'ın semavi toplantı salonunun dünyevi bir aynası olarak tasarlanmıştır. Fotoğraf: *Nancy M. Martin*

7.

CAYNACILIK ve YOGA'DA HAYAT GÜCÜ

Christopher Key Chapple

GİRİŞ

Caynacılık ve Yoga, Hindistan'ın hayata saygıyla katı bir ahlaki davranış sistemine bağlılığı vurgulayan iki önemli feragat etme geleneğidir. Bu gelenekler Hindistan yarı kıtasının içinden, Budizm'i de içine alan daha geniş holistik bir hareketin ya da bir feragat etme hareketinin parçaları olarak doğdular. Hem Caynacılık hem de Yoga gerçekliğin özgül canlılığına değer veren hayat görüşlerini doğrular ve her ikisi de bu görüşün bir sonucu olarak şiddetten uzak durmayı savunur.

Hindistan'da feragat etme hareketinin geçmişi birkaç bin yıl önceki Indus Vadisi uygarlığına dayanır. Arkeologlar, çağdaş Hindistan'daki Mohenco-daro ve Harappa kentlerinden güney Gucerat'taki Lothal'a ve ötesine kadar uzanan bu uygarlığın kalıntılarına dayanarak, bu insanların İ. Ö. yaklaşık 3000 yılından itibaren sulama ve tarımla uğraştıklarına, Mısır'la ve Mezopotamya'yla ticarete giriştiklerine ve (şimdi-

ye kadar deşifre edilmese de) farklı bir yazı dizgesi geliştirdiklerine karar verdiler. Bu kentlerde ortaya çıkan, aralarında heykel ve mühürlerin de bulunduğu çeşitli ilkel sanat ürünleri meditasyon yapan kişileri, hayvanları ve kadınları resmeder. Özellikle bir motif sık sık karşımıza çıkar: Daha sonra Yoga pozisyonları denen şeylerin çeşitliliği içinde sığırlar, antilop ve diğer hayvanlarla kuşatılmış meditasyon yapan bir kişi.

İ. Ö. 1500 yılı civarında, Güney Asya'nın insanları taştan kentler, heykeller ve mühürler yapmaktan vazgeçtiler. Aşağı yukarı 1200 yıllık bir dönem boyunca, Hindistan uygarlığından elle tutulur hemen hemen hiçbir belge bırakmadılar. *Mahabharata*'da ve *Ramayana*'da yazılan tahta temelli dünya, elle tutulur bir iz bırakmadan yok oldu. Mahavira'nın ve Buda'nın felsefelerinin yanı sıra Vedalar'ın, Upanişadlar'ın ve destanların büyük yazınsal ve dinsel geleneklerinin bu dönemde geliştiğini kesin olarak biliyoruz. Ancak taştan ilkel sanat örnekleri İ. Ö. 300 yılına kadar bir daha görünmedi, o zaman da Ganj Ovası'nda bulunan Mathura kentindeki Indus Vadisi'nin doğusundan ötede ortaya çıktı. Belki de İskender'in generallerinin tanıttığı Helenistik sanatın esinlediği bu taş kalıntılar, Hint Tanrıçası Sarasvati'nin bir ilk örneğinin yanı sıra Cayna geleneğiyle de bağdaştırılan motifler içerir.

Hindistan'ın birçok felsefi okulunun başlangıç noktasını tam olarak saptamak için güçlü bir tarihsel destekten yoksun olmamıza karşın, Hint din kültürünün birçok yönünün Indus Vadisi dönemine kadar geri gittiğini biliyoruz. Bu bilinen en eski Hint uygarlığının belirleyici niteliğini dört ana özellik oluşturur: Su bilgisi ve suya saygı, hayvanlarla yakınlık ve onları ulu sayma, meditasyonda ve yoga pozisyonlarında ustalık, kadınların doğurganlıkla ilgili güçlerine saygı

gösterilmesi. Bu eski temaların her biri, Hint uygarlığının ve kültürünün daha sonraki biçimlerinde, günümüze kadar ifadesini bulur. Hindu tapınakları su sarnıçlarıyla çevrilidir. İnekleri süslemeyi ve onlara tapınmayı sürdürürler. Yoga geleneği birçoğu hayvanlara öykünerek, onlarca yoga pozisyonunu gösterir ve meditasyon yaygın bir biçimde uygulanır. Tanrıça ya da Devi ya da bilgi Tanrıçası, Sarasvati'de; servet Tanrıçası, Lakşmi'de; yırtıcı anne, Kali'de ve daha pek çoğunda ifade edildiği gibi gücüyle ya da *Şakti*'siyle Hindu mabedinde önemli bir rol oynar. Birkaç yüzyıllık bir dönem boyunca, bu eski gelenekler, Brahmanlar'a ait Veda'ya özgü törenle, felsefi düşünceyle ve toplumsal âdetlerle birleşip, onları tamamlayarak, Hinduizm denen geniş kapsamlı geleneği oluşturdu. Ancak, aralarında çağdaş âdetleri ve cefaları Hindistan'ın en eski sanat yapıtlarında görülebilen Cayna keşişlerinin ve rahibelerinin, yoga yapan çeşitli grupların da bulunduğu, Hint kültürünün temel ve yaygın görüşlerine ait bu yönünden bağımsız, toplumsal düzgülerden kaçmaya çalışan meditasyon yapanlar ve dünyadan el etek çekenler Hindistan'da günümüze kadar varlıklarını sürdürdüler.

CAYNACILIK VE HAYATA SAYGI

Cayna inanı, ilhamını Vedalar'dan, Upanişadlar'dan, Dharmaşastralar'dan ya da Hindu destanlarından almayan bir gelenek olarak, sesini Milat'tan birkaç yüzyıl önce buldu. Caynacılıkla ilgili günümüze kadar gelen en eski söze, Caynacılığın Buda'nın (**Heinz Bechert**'in son dönemde yaptığı çözümlemeye göre İ. Ö. 400-350 dolayları) zamanında oturmuş bir gelenek olarak kabul edilebileceğini gösteren, Cayna çileciliğinin çeşitli yönlerini eleştiren Budist metinlerde[1] rast-

lanabilir. İ. Ö. I. ya da II. yy.'a ait bir Cayna metni olan *Kalpa Sutra*'ya göre geleneğin kaynağı Buda'dan yaklaşık 250 yıl önce yaşamış bir Tirthankara ya da özgür bir varlık olan yüce öğretmen Parşvanatha'ya kadar uzanır. Parşvanatha hayat tarzlarının korunmasını savunuyordu ve belki de şiddetten uzak durmayı, doğruluğu, çalmamayı, mülkiyet karşıtlığını içeren dört dinsel anda uyulmasını dizgeleştirdi. *Kalpa Sutra*'ya göre, Parşvanatha otuz yıl bir aile reisi olarak yaşadı, dünyadan elini eteğini çektikten seksen üç gün sonra *kevala*'ya ya da özgürlüğe erişti, yetmiş yıl 16.000 erkek keşiş taraftar, 38.000 rahibe ve binlerce dünyevi mürit toplayarak bir Kevalin, aydın varlık olarak ders verdi. Çalışmalarını kuzeydoğu Hindistan'da, esas olarak Varanasi ya da Benares kenti civarında sürdürdü. O yaşarken, binlerce kişinin yetkinliğe ulaştığı söyleniyor.

Yirmi dördüncü ve en son Tirthankara, aynı zamanda Cayna sözcüğünün türediği, Cina ya da 'galip' olarak da tanınan, Mahavira Vardhamana'dır. Cina, büyük olasılıkla Buda zamanında yaşadı. *Kalpa Sutra*'ya göre, anne ve babası Parşvanatha'nın öğretilerini izleyen Mahavira, dünyadan elini eteğini çekti, katı çileci antlara uydu, *kevala* durumuna ya da manevi yetkinliğe erişti ve birkaç yıl boyunca ders verdi. Hayatı boyunca aralarında 14.000 keşişin, 36.000 rahibenin, 159.000 erkek, 318.000 kadın dünyevi yandaşın bulunduğu geniş bir taraftar grubu topladı.

Cayna geleneğiyle ilgili elimizdeki en erken döneme ait metne dökülmüş malzeme, Cina'nın ölümünden sonraki birkaç on yıllık dönem içinde kaydedilmiş olan *Acaranga Sutra*'nın ilk bölümüdür.[2] Bu metinden birkaç pasaj Cayna'nın ayırt edici özelliği olan bütün canlı varlıklara karşı şiddetten uzak durma taahhüdünü kanıtlar, Hindistan'da holistik sofuluğun bu en önemli ilkesini tam olarak ilk defa ifade eder.

Aşağıdaki şiir hiçbir canlı varlığa zarar verilemeyeceğini ve kötü davranılamayacağını bildirir:

> Nefes alan, varolan, yaşayan, bilinçli yaratıklar
> katledilmemelidir, ne şiddete ne de kötü muameleye maruz
> bırakılmalıdır, eziyet edilmemeli, defedilmemelidirler.
> Bu saf, değiştirilemeyen, sonsuz yasadır. (1.4.1)

Diğer canlı varlıklarla kesintisiz bir bağ gösteren bir sonraki bu pasaj, insanların birbirlerinden farklı olmadıkları gibi temelde diğer canlı varlıklardan da farklı olmadıklarını ileri sürüyor. Daha sonraki geleneğin bildirdiği gibi, bütün canlı varlıklar ruh göçü süreci sayesinde birbirlerinin yerini alabilirler ve bu yüzden bütün canlılara ailenin geçmiş ve gelecek üyeleri gözüyle bakılmalıdır:

> Başkalarına zarar vermek kendine zarar vermektir.
> "Öldürmeyi tasarladığın sensin!
> Sensin zulmetmek istediğin kişi!"
> Başkalarını yozlaştırmak istediğimiz anda kendimizi yozlaştırırız.
> Başkalarını öldürmeyi tasarladığımız anda kendimizi öldürürüz.
> (1.5.5)

Sonuç olarak, Mahavira, bilgeliğin işaretinin herkese kol kanat geren kişide bulunabileceğini dile getirerek, yandaşlarına bütün varlıklara zarar vermekten kaçınmalarını öğütledi:

> Olgun düşünceyle, dilencilerin yasasını
> öğütleyerek,
> insan incitmemeli kendi kendini
> ve başka birini
> dört çeşit canlı varlığı.
> Büyük bir bilge kişi, ne inciten ne de incinen,
> kol kanat gerer ıstırap çeken her türlü yaratığa,
> hatta asla suyla örtülmeyen bir ada gibi.
> (1.6.5.4)

Mahavira üç âlemden herhangi birinde acıya neden olmamayı tavsiye ediyordu:

> Ayrı ayrı ve teker teker bilerek ve vazgeçerek
> canlı varlıklara karşı eylemlerden
> yukarıda, aşağıda ve yerde,
> her yerde ve her biçimde –
> bilge kişi ne acı verir bu bedenlere,
> ne başkalarına öyle yapmalarını emreder,
> ne de öyle yapmalarını onaylar.
> Tiksiniriz acı verenlerden bu bedenlere
> (toprağın, suyun, ateşin, havanın, bitkilerin,
> böceklerin, hayvanların, insanların).
> Bunu bilerek, bilge bir kişi vermemelidir
> acı herhangi bir yaratığa. (1.7.1.5)

Bu son alıntı Cayna dünya görüşünün en dikkate değer özelliklerinden birine işaret ediyor. Caynacılık hayatın, gerçeğin neredeyse bütün yönlerine yayıldığını gösterir. Sanskritçe'de hayat için kullanılan sözcük, yaşamak anlamına gelen fiil kökü *jiv*'den türeyen *jiva*'dır. Bazı bilim adamları bu sözcüğü 'ruh' olarak çevirmeyi seçmişlerdir. Bununla beraber, Caynacılık'ta, bu hayat gücüne ya da ruhuna ya da tinine yalnızca insanlar sahip değildir, bu *jiva*'ya yalnızca hayvanlar sahip değildir, *jiva*'ya yalnızca bitkiler sahip değildir, ama bu hayat gücü aynı zamanda elle tutulur gerçekliğin temel öğelerine de yayılır. Caynacılık toprağın, suyun, ateşin ve havanın kendisinin, her biri *jiva*'yla dolu, sayısız bedenden oluştuğunu savunur.

Üstelik, Cayna dünya görüşü her bir *jiva*'nın saf haliyle, enerji, bilinç ve sonsuz mutluluktan ibaret olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, karma'daki belirsizleşmelerden dolayı, hayatın gerçek doğası belirsizleşir. Hayat hikâyesi, *samsara* olarak söz edilen, yinelenen bir doğum, ölüm ve yeniden

doğuş süreci sayesinde sayısız karma türlerini alma ve defetme destanı olur. Karmalar hayat gücüne yapışmayı sürdürdüğü sürece, ruh esaret içinde kalır.

Karma'nın doğasını açıklamak için, geleneksel bir hikâye kişilik tiplerinin karma'nın beş ana renginin (*leşya*) her biriyle nasıl bağdaştırıldığını anlatır:

> En olumsuz kara lesya karması olan acıkmış kişi birkaç mango ele geçirmek için bütün ağacı kökünden söküp öldürür. Mavi karmalı kişi yine yalnızca bir avuç meyve kazanmak için ağaç gövdesini keserek ağacı devirir. Gri karmayla yüklü, üçüncü kişi gövdeye kıymaz ancak ağacın ana dallarını keser. Portakal rengimsi kırmızı karmalı kişi mangolara ulaşmak için dikkatsiz ve gereksiz bir biçimde birkaç dalı budar. Beyaz ya da erdemli karmayı sergileyen beşinci, "yalnızca ağacın dibine düşen olgun meyveyi alır".[3]

Cayna sofuluğu süreci, hem dünyevi insanlar hem de keşişler ve rahibeler için, bütün karmaların denetimini azaltmak için tasarlanmış, katı bir ahlak sistemine bağlanmayı gerektirir. Bu sistem bütün Caynalar tarafından uyulacak beş andı ya da *vratalar*'ı içerir: Şiddetten uzak durma (*ahimsa*), doğruluk (*satya*), çalmama (*estaya*), cinsel sınırlama (*brahmacharya*) ve mülkiyet karşıtlığı (*aporigraha*). Bu sistemi desteklemek için geliştirilmiş kurallardan bazıları vejetaryenliği, hayatla dost işlerle uğraşmayı, insanın kapısının önünü süpürmesini, yalnızca süzülmüş su içmeyi ve böcekleri korumak için ağza maske takmayı içerir.

Bunlara ek olarak, Caynacılık zahmetli bir oruç geleneği geliştirdi. Yiyecekten ve sudan kaçınıldığı sırada, kişi bitkileri ve suyu bile incitmeyi reddeder, böylece ilave karmaların çoğalmasını önler. Her yaz sonu, sofu Caynalar yedi güne kadar sürebilen bir oruca girişirler. Üstelik, Cayna geleneğinde, en onurlu ölüm, bir hayat tarzını davet etme ve bundan

bir sonraki şekle geçme girişiminde yiyeceğin ve sonunda da suyun gönüllü olarak reddedilmesini gerektirir. Hindistan'da *sallekhana* ya da *santhara* denilen bu ölümüne oruç, Cayna geleneğine göre, karma'nın azalmasını çabuklaştırır ve bir anlamda, geçişe hazırlanırken, ruhu cilalar.

II. yy.'da yaşamış Cayna düşünürü **Umasvati**, *Acaranga Sutra*'da ve ilk döneme ait diğer Cayna metinlerinde bulunan karma kuramını dizgeleştirdi. Onun *Tattvartha Sutra*'sı hayat tarzlarının bütünlüğüne saygıdan kaynaklanan şiddetten uzak durma uygulamasını destekleyen hem somut hem de soyut bir gerekçe sunar. Bu metne göre, sayısız varlık (*jiva*), yapışkan ve renkli olarak tanımlanan karma'nın bağlayıcı varlığı yüzünden sürekli değişen ve yeni bir biçim alan evrende yaşar. Karma'nın varlığı mükemmel inziva ve özgürlük arayışında ruha engel olur. İlkin gerçeklikle ilgili bu görüşü kabul ederek, sonra da beş ana anda (şiddetten uzak durma, doğruluk, çalmama, cinsel sınırlama ve mülkiyet karşıtlığı) dikkatli bir biçimde uyarak, istekli nihai engelsiz maneviyat hedefine doğru ilerler. Bu başarının en yüksek noktasında, bütün karmalar dağılır ve yetkinleşmiş olan (*siddha*) sonsuza dek âlim, (*sarvajna*) inzivada (*kevala*) oturur.

Umasvati'nin ana hatlarını çizdiği bu yapı, on dört manevi yükseliş evresinden ya da gunasthanas'tan[4] art arda geçip ilerlenerek alt edilecek, karma'ya ait 148 farklı şeklin ya da *prakritis*'in eklenmesiyle genişler. Bu süreçte başarı, insanın sayesinde bütün karmaları yavaş yavaş defettiği *ahimsa*'ya dikkatle uymakta yatar. Birkaç yüz yıldır en yüksek *ayogi kevala* durumuna hiçbir Canya'nın erişmediği söylense de, Hindistan'da binlerce Cayna keşişi ve rahibesi keşişlere ait antlara uyarak karma'yı sınırlamayı ve ondan kurtulmayı hedefleyen bir hayat tarzını benimsiyor.

İnsanın hayat gücünün çekirdeğini ortaya çıkarmak için

karmanın katmanlarını soyma hedefi, Caynacılığa dönen XVIII. yy.'da yaşamış Brahman **Haribhadra**'ya, aydınlanma durumunu *Yogadrishtisamuccaya*'sında aşağıdaki gibi anlatması için ilham verdi:

> Yıkıcı karına bulutlarını
> yok ettiği zaman yoga rüzgârları,
> kaçış budur.
> O zaman benzersiz bilginin utkusu ortaya çıkar.
> Hataları azalan, her şeyi bilen,
> üstesinden gelinebilen her şeyin meyvelerine doğuştan sahip,
> artık her şeyi yalnızca başkalarının hatırı için yapan,
> böyle biri ulaşır Yoga'nın hedefine. (184-185)

İnsanın karma'sını arındırmak için başvuracağı başlıca uygulama yukarıda sayılan, her biri bütün canlı varlıklara saygıyı ve hepsini incitmekten kaçınmayı gerektiren beş anda titiz bir biçimde uyulmasını gerektirir.

Caynalar'ın tapınaktaki ibadetleri sırasında uydukları standart bir uygulama olan Tapınma Ayini, bütün canlı varlıklara saygıyı ve canlı varlıklara verilen herhangi bir zararın günahının temizlenmesini içerir:

> Yürürken, gidip gelirken, canlıların üzerine basarken, tohumların üzerine basarken, yeşil bitkilerin üzerine basarken, çiyin, böceklerin, kara toprağın, çamurun, kilin, örümceklerin ve örümcek ağlarının üzerine basarken verdiğim zarar yüzünden, hangi canlı varlık benden zarar görmüşse – bir duyulu, iki duyulu, üç duyulu, dört duyulu, beş duyulu, incitilmiş, yere yıkılmış, ezilmiş, darbe indirilmiş, çarpılmış, zulmedilmiş, bitkin düşürülmüş, korkutulmuş, yerinden edilip başka yere konmuş, hayattan mahrum edilmiş – bütün bunlar yüzünden, yanlış hareketin karma'yla ilgili bir sonucu olmayabilir. Bütün bunlar için, ilave bir çaba, kefaret, arınma olarak, günahkâr karmaların dikenleri benden uzak olsun diye, günahkâr karmaların yok olmaları için, bedenden vazgeçme pozisyonunda (*kayotsarga*) duruyorum.[5]

Bu ayinsel âdet Caynalar'ın gündelik hayatta her türlü bağlamda hayata zarar vermekten kaçınma taahhüdünü güçlendirir.

Caynacılık ve *ahimsa*'yı savunması Hint kültüründe etkili olmayı bugün de sürdürüyor, hem Caynacılığın hem de Hinduizm'in liderleri hayvan haklarıyla ve çevresel hareketlerle aktif bir biçimde meşgul oluyorlar. Türk-Hint İmparatorluğu hükümdarı **I. Ekber Şah** (1556-1605) şiddetten uzak durmakla ilgili Cayna öğretilerinden büyük ölçüde etkilendi ve Hindistan'ın Caynalar tarafından kutsal sayılan belli bölgelerini zalimlikten arınmış ilan etti. Mahatma Gandi (1869-1948), Hindistan'ın çok sayıda Cayna'nın yaşadığı bir bölgesinde, Gucerat'ta büyüdü. Hindu bir ailenin oğlu olarak doğmasına karşın, Gandi kendisine şiddetten uzak durma âdetiyle ilgili olarak büyük ölçüde tavsiyelerde bulunan dünyevi Cayna **Rayçanhdbhai Mehta**'tan son derece etkilendi. Gandi'nin Britanya sömürgeciliğine karşı direniş hareketinin köşe taşları olan şiddetten uzak durma (*ahimsa*) ve gerçeğe bağlı kalma (*satyagraha*), direkt olarak Caynalar'ın ilk iki antlarından gelir. Tekke konutunda, gösterişsiz ve çetin bir hayata özenle uydu ve başarısını bu âdetlere bağladı.

Hindistan'ın dünyevi Caynalar'ı uzun zamandır, taş ocağından alınmış taş, cevherler, sebze temelli dokumalar ve kitaplar gibi, üretimi ve nakledilmesi en düşük düzeyde şiddet gerektiren malzemelerin ticaretiyle ilgilenmektedir. Bütün dünyadaki Caynalar keşişlere ait küçük, ama önemli toplulukları desteklemeyi sürdürür, dikkatli bir biçimde vejetaryenliğe bağlı kalır ve iş meselelerini şiddetten uzak durma ilkelerine çok dikkat ederek izlerler.

Dünya tarihi boyunca, çeşitli hareketler Caynalar'ın savunduklarına benzer değerleri kucaklamışlardır. Asya'da, yüksek kastlara mensup Hindular sonunda bir vejetaryen di-

yetini benimsediler. Caynacılığa benzer biçimde, Budizm de hayatı incitmemeyi birinci ilkesi olarak sunar ve Budist keşişlerden oluşan birçok topluluk, özellikle Çin'de, vejetaryenliği uygular. Ortaçağ Avrupası'nda, vejetaryenlik, aralarında Paulicianlar'ın, Bogomiller'in, Patarenseler'in ve Catharlar'ın da bulunduğu birçok Hıristiyan hareketinin bir parçası oldu. Aralarında Trappistler, Camaldoliler ve Carthusianlar'ın da bulunduğu birçok modern Hıristiyan manastırının buyrukları vejetaryenliğe riayet eder. Amerikan dinsel hareketleri arasında, Church of the Latter Day Saints etin yalnızca tutumlu bir biçimde yenmesini tavsiye eder ve Seventh Day Adventists vejetaryenliği uygular.[6]

XX. yy.'da, iki önemli kişi Caynacılığın temel ilkelerinden bazılarını yankılayan bir hayat felsefesini öğrettiler: **Martin Buber** ve **Albert Schweitzer**. Buber (1878-1965), en çok Yahudi varoluşçu hümanizmiyle tanınsa da, aynı zamanda hayvanların manevi bir varlığa ya da güce sahip olduklarını düşünüyordu. Buber'ın öğrencisi **S. N. Eisenstadt**, Buber'ın "Hayvanlar, özellikle de evcil hayvanlar, bir insana 'konuşan' bir tarzda bakabilirler; ona kendilerini tanıtmak istedikleri kişi olarak yönelebilirler."[7] düşüncesine dikkat çekmiştir. Bu kavrayış günümüzde hayvanların ırabilimi ve tanıyabilme yetisiyle[8] ilgili bilimsel araştırmaları öngörmüştür ve Caynalar'ın hayvanların ruha, istence ve duyguya sahip olduklarına dair sezgileriyle uyum içindedir.

Büyük insanlıkçı, Tanrıbilimci ve fizikçi Albert Schweitzer (1875-1965) hem hayvanları savunmayı hem de nükleer karşıtı eylemciliği içeren hayata saygı öğretilerini geniş çapta yaydı. Birçok yazısında, insanları ilgi ağlarını hayvanlar âlemini de içine alacak biçimde genişletmeye sevk etti:

Sürekli kendi refahımızla meşgul olmanın doğru olmadığını hissediyoruz; başkalarının ve insan topluluğunun refahı genel olarak sorumluluğumuzun bir parçası olmalıdır. Bu ahlaki ilkenin gelişmesine doğru ilk adımı dostumuz yaratıklarla dayanışmanın genişletilmesi belirler... İçimizdeki insanlık sesinin susturulmasına hiçbir zaman izin vermemeliyiz. İnsanı gerçekten insan yapan bütün yaratıklarla duygudaşlığıdır.[9]

Acaranga Sutra'yı anımsatan bir pasajda, şöyle yazıyordu:

Doğa dostu kendini doğada yaşayan her şeyle içsel olarak birlik içinde hisseden, bütün yaratıkların yazgısını paylaşan, acı çektiklerinde ya da gereksinim duyduklarında onlara yardım eden ve mümkün olduğunca zarar vermekten ya da cana kıymaktan kaçınan insandır.[10]

'Hayata Saygının Ahlak Sistemi' başlıklı bir denemede şöyle yazıyordu:

Başka hayatlardan doğarız ... Yine başka hayatları var etme yetisine sahibiz. Böylece doğa bizi karşılıklı bağımlılığı, her hayatın kendisine bağlanan diğer hayatlara mutlaka yardım ettiğini kabullenmeye zorlar.[11]

Schweitzer'e göre, hayata karşı bu tavır, üstü kapalı bir biçimde korunmalarını savunduğu böceklere kadar bile ulaştı:

Ellerimizle öldürmek istediğimiz zavallı sinek bizim gibi var olmuştur. Endişeyi tanır, mutluluk umudunu tanır, artık varolmama korkusunu tanır. Şimdiye kadar herhangi bir insan bir sinek yaratabilmiş midir? Bu nedenle komşumuz yalnızca insan değildir: Benim komşum aynı sevinçlere, aynı korkulara maruz kalan, benim gibi bir yaratıktır ve hayata saygı düşüncesi bize hümanizm düşüncesinden daha derin ve daha güçlü bir şey sunar. *Bütün canlı varlıkları* içerir.[12]

Schweitzer *Indian Thought and its Development* (Hint Düşüncesi ve Gelişimi) (1935) adlı kitabında Hindistan'ın düşünce ve kültürünün çeşitli yönlerini büyük ölçüde eleştirse

de, Caynalar'ın, Budistler'in ve Yoga yapanların uyguladığına benzeyen şiddete başvurmama ahlakını açıkça kucakladı.

YOGA'DA HAYAT GÜCÜ (PRANA)

Yoga geleneğinin kökeni belki de, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, ilkel sanat örnekleri yoga pozisyonlarının heykellerini ve imgelerini içeren Indus Vadisi uygarlığına dayanır. Upanişadlar, *Mahabharata* ve İ. Ö. I. bin yıla ait diğer metinler birtakım yoga uygulamalarından söz eder.[13] Gelenek, büyük olasılıkla **Patancali**'nin Milat'tan sonra I. ya da II. yy.'da kaleme aldığı yapıtı *Yoga Sutras*'ta bütünüyle açıklanmıştır.[14] Patancali'nin yogası Caynacılık'la birkaç kilit özelliği paylaşır: Şiddetten uzak durma, doğruluk, çalmama, cinsel kısıtlama ve mülkiyet karşıtlığı antlarına uyarak arınma; karma kuramı; ve *kaivalyam*: karma'dan yalıtlanma. Patancali'ye göre, şiddetten uzak durma uygulaması (*ahimsa*) insanın kişiliğindeki katı istencin yatıştırılmasıyla sonuçlanır. Patancali, Yoga yapan kişiyi şiddetten uzak durmaya yönelik büyük andı (*mahavratam*) en geniş anlamıyla, kast (*jati*), mekân (*deşa*), zaman (*kala*) ya da koşul (*samaya*) sınırlaması olmaksızın, Caynalar'ın vurguladıkları tavırdan farklı olmayan bir biçimde uygulamaya sevk eder. Klasik metinlerde görülen güçlü ahlaki ve felsefi vurgunun ötesinde, *Hatha Yoga Pradipika* ve *Gheranda Samhita* gibi Yoga'yı inceleyen ortaçağa ait metinlerde, fizyolojiye ve soluğun canlılığına vurgu yapıldığını görürüz.[15] Yoganın 'hayat gücü'ne yaklaşımını keşfetme amacıyla, şimdi Yoga geleneğinde soluğun rolünü tartışacağız.

Soluğun önemi *atman* sözcüğüne kadar uzanır. Upanişadlar'da insanın en yüksek benliğine ya da ruhuna ya da tinine

gönderme yapmak için geniş kapsamlı bir biçimde kullanılan bu terim, soluk almak anlamına gelen *an* fiil kökünden türemiştir. İ. Ö. aşağı yukarı 800 tarihine ait olması olası *Chandogya Upanişad*'ı, bedenin çeşitli parçaları arasındaki yarışmanın öyküsünü anlatır. Konuşma, görme, duyma, düşünme ve soluk alma yetileri birer birer kendilerinin üstün olduklarını ve sahip oldukları özel yetenek olmaksızın bedenin çökeceğini ileri sürerler. Birer birer hepsi çekilirler: Önce konuşma yeteneği, sonra görme, sonra duyma, sonra düşünme, her biri bir yıllığına çekilir. Her örnekte, beden sarsıntıyı içine çeker, ancak sırayla birer yıllık dönemlerle dilsiz, kör, sağır ve akılsız kalmasına karşın, yaşamayı sürdürür. Sonunda, hayat soluğu ya da *prana* bedenden çekilmeye başlar. Beden gıcırdar, seğirir ve inler. Duyular ve akıl, geri dönmesi için yalvararak, soluğa bağırırlar. En büyük, ancak kendini beğenmiş olmayan soluk, geri dönerek, bütün diğer yetiler için hayatın sürmesini temin eder. (*Chandogya Upanişad*, V.I.1-15).

Soluğun hayatın enerji sağlayan gücü olarak önemine, ayrıca Upanişadlar'da ana hatları çizilen ve Yoga dizgesinin kucakladığı Samkhya evrenbiliminde, *Puranalar*'da ve hem Budistler hem de Caynalar tarafından gözden geçirilmiş biçimiyle rastlanabilir.[16] Samkhya dizgesi gerçekliğin, toprak, su, ateş, hava ve uzay ana öğelerinden; beş duyunun ve aklın içine; benin, duyguların, anlağın içinden en yüce benliğe uzanıp giden çeşitli unsurlarını ya da *tattvalar*'ını sıralar. *Samkhya Karika*'nın yazarı **Ishvarakrishna**, önemli bir şiirinde, soluğun (*prana*) duyulardan ve akıldan bene ve anlağa kadar hayat sürecinin işlemesini canlandırdığını belirtir (*Samkhya Karika* 29).

Patancali, "soluğun verilmesini ve tutulmasını" (1.34), "hastalığın, moral bozukluğunun, kuşkunun, dikkatsizliğin, tembelliğin, mantığa düşkünlüğün, yanlış yargının, bir evre-

ye erişememenin ve istikrarsızlığın" üstesinden gelmek için bir araç olarak liste halinde sunar. (1.30). Ayrıca soluk almayı, soluk vermeyi ve soluğun tutulmasını vurgulayarak, soluğu denetlemenin üç yolunu tartışır. (II. 49-50)

Ortaçağ döneminin sonuna ait olan *Hatha Yoga Pradipika* ve *Gheranda Samhita*, solukta ustalığa erişmenin çeşitli yollarını sıralar. Büyük olasılıkla XV. yy.'da **Svatmarama Svamin** tarafından yazılmış bir metin olan *Hatha Yoga Pradipika*, "soluk rahatsız olursa, akıl da rahatsız olur. Yoga yapan kişi nefesini tutarak aklını dengeye kavuşturur." (II.2) der. Svatmarama, sırayla burundan soluk alma ve hızlı soluk alıp verme gibi birkaç belli başlı soluk alma alıştırmasını sıralamanın yanı sıra, *pranayama* ya da soluk denetimi uygun bir biçimde yapıldığı zaman, bütün hastalıkların kökünü kuruttuğunu yazar. *Gheranda Samhita* daha da karmaşık soluk alma alıştırmalarını sıralar ve solukta ustalığın insanı Tanrı gibi yaptığını (V.1), *şakti*'yi (manevi enerji) uyandırdığını, aklı yatıştırdığını, sonsuz saadete yol açtığını ve mutluluk getirdiğini belirtir (V.56).

Soluk yoga geleneğinde yaşamsal bir rol oynar. Bilinçle ve etkinlikle bağdaştırılır; soluk olmaksızın, ne *puruşa* ne de *prakriti* varlığını sürdürebilir. Hayatın ve duyuların aracı olmasının yanı sıra, soluk aynı zamanda arınmaya giden yoldur. Yogaya ait soluk alma alıştırmalarının ya da *paranayama*'nın yapılması insanı direkt olarak hayat gücüyle birleştirir.

SONUÇ:
HAYAT SOLUĞU VE DÜNYA

Soluk olarak, soluk alıp verme olarak, tin olarak hayat bizi bedenimizdeki solukla, bedenimizin dışındaki havayla,

tam da hayatın kendisinin tanımı arasındaki bağlantıyı kabul etmeye götürür. Birkaç yıl önce, NASA, biyokimyacı **James Lovelock**'u, bilim adamlarının sayesinde diğer gezegenlerde hayat olup olmadığına karar verebilecekleri bir dizge geliştirmesi için işe aldı. Bunu yapmak için, Lovelock işe görünenle başladı: Uzaktan, gezegenimizde, Dünya'da hayat nasıl ortaya çıkarılabilirdi? Dünya'nın atmosferinin yakınlardaki gezegenlerin atmosferinden radikal bir biçimde farklı olduğunu, bu gezegenlerin bizim bildiğimiz şekliyle hayatı destekleyemeyeceğini keşfetti. Sonra bizim özel atmosferimizin kaynağını araştırmaya başladı ve bazı eski varsayımları doğruladı: Milyonlarca yıl önce, Yeryüzü'ndeki bakteriler kayaları yiyip hazmettiler. Atmosferden (diğer gezegenlerin atmosferlerinde bol miktarda bulunan) karbondioksiti çıkardılar, kireç taşı ürettiler, havaya nitrojen ve oksijen salarak, bu yeni karışımla beslenerek yeni canlı türlerinin gelişmesine izin verdiler. Lovelock şunları yazıyor:

> Soluduğumuz hava, okyanuslar ve kayalar tamamen ya doğrudan canlı varlıkların ürünleridir (Dover'in kireç taşından kayalıklarını düşünün, yalnızca dev bir kabuk yığını) ya da onların varlıklarıyla büyük ölçüde değişmişlerdir, hem bu volkanlardan gelen lavlardan oluşan kayalar için bile geçerlidir. Aslında canlı varlıklar salt fizik ve kimya ders kitaplarının belirlediği ölü bir dünyaya uyum sağlamakla kalmıyorlar, atalarının soluğu, kemikleri, kanı olan ve artık kendilerinin devam ettirdikleri bir dünyayla birlikte yaşıyorlar.[17]

Upanişadlar'da övülen ve Yoga yapanlar tarafından inceden inceye incelenip denetlenen basit soluk alma süreci, aslında hayatın kendisinin bağlantısını gösterir. Kayalar, su, sıcaklık ve havanın kendisi dahil, yeryüzü gerçekliğinin her bir belirtisi, dinamik, yaşamsal soluk alma ve soluk verme sürecine dayanır. Her bir belirleyici nitelik, bu düşünceye gö-

re, ortak bir süreci paylaşır. Caynalar'ın ileri sürdükleri gibi, canlılık her şeye yayılır. Üstelik, hepimiz bu belirli hayat şeklinin belirleyici niteliğinin sona ermesinden sonra, sürecin kendisinin süreceğine emin olabiliriz.

Canlı türleri arasında böyle geniş kapsamlı bir ilişkiyi vurgulayan bir dünya görüşünün uygulamadaki sonuçları nelerdir? Caynalar'a göre, bu dünya görüşü vicdanlı bir biçimde şiddetten uzak durma ahlakının gelişmesini gerekli kıldı. Caynacılığın erekbilimi manevi bir yetkinlik durumuna yükselmeyi gerektirir. Hayat gücünün bu yükselişi insanın karmasına eklenenleri azaltmak için tasarlanmış antlara uyulmasıyla gerçekleşir. Bu yavaş yavaş arınma süreci, bütün canlı varlıkları, öğelerin kendilerini bile, kutsal sayar. Cayna ve yoga kurallarına uyma canlı varlıklara yönelik şiddeti en aza indiren bir hayat tarzı ve meslek seçimlerini emreder. Şiddetten uzak durma ahlakına böylesine katı bir biçimde bağlanma Mahatma Gandi'nin, **Martin Luther King,** Jr.'ın ve daha yakın bir zamanda **Nelson Mandela**'nın siyasi düşünce ve eylemlerini etkiledi. Caynalar, Yoga yapanlar ve bu çağdaş eylemciler için, hayatın anlamı canlı türlerine belirleyici nitelikleri çerçevesinde değer vermekte yatar. Hayata değer verme davranışları değiştirmeyle, kişinin kendi kendine çaba göstermesiyle, kendini arındırmaya çalışmasıyla sonuçlanır. Bu arınma ideal olarak şiddetin azaltılmasıyla, diğer canlı türlerinin gereksinimlerine ve gerçekliklerine açık olmakla, bütün varlıkların hayatlarına yönelik bir saygı duygusuyla sonuçlanır.

Dünya tarihinin bu belirli evresinde, Cayna'nın örümceklere zarar vermeme konusundaki törensel kaygısıyla, çağdaş çevrebilimcilerin dengesini yitiren çevre-düzenler için duydukları kaygının yan yana gelmesi ilginç bir karşıtlığı ve karşılaştırmayı mümkün kılıyor. Bir yandan, Caynacı başkaları-

nın refahı konusunda değil, kendi ruhunun durumu konusunda fazlasıyla endişeli olduğu için eleştirilebilir. Aynı biçimde, çevreci de acil insani ekonomik meseleleri görmezden geldiği için eleştirilebilir. Ancak Caynacılığı uygulamanın en küçük canlı türleriyle yakınlığıyla, çağdaş çevrecinin uzaklığı ya da 'büyük resim' görüntüsü çok ilginç bir biçimde çakışır. Dolaysız olarak kendi benliğimize ve çevresindekilere ilgi gösterebildiğimiz ölçüde, hayat korunabilir. Toplu hayatlarımızın daha büyük biyosfer üzerindeki etkisinin farkında ve bu konuda duyarlı olabildiğimiz ölçüde, yeryüzünü, suyu ve havayı kirleten kimyasal maddelerin verdiği zararın giderilmesine yardımcı olacak yeni bir hayat tarzı ortaya çıkabilir. Otomobillerin emisyon standartlarına tapınaktaki bir törenin eklenmesinin alakasız görünmesi gerekmez. Bunların her ikisi de dünyamızın üzerine inşa edildiği canlı türlerinin kırılganlığını kabul eder. Caynacılık örneğinde, şiddetten uzak durma felsefesi taraftarlarına öldürmemeye bağlı kalmalarını hatırlatacak ve onları buna teşvik edecek törenlerin gelişmesine yardımcı oldu. Bu törensel tavır Cayna kültürünün köklerine ve tabularına rehberlik eden daha geniş bir düzeltmeye yol açtı. Benzer biçimde, Schweitzer'in hayata saygısı ve Martin Luther King, Jr.'ın şiddetten uzak durma taahhüdü yakın tarihin akışını değiştiren toplumsal hareketlere yol açtı. Bugün, bilim adamları insanın atıklarının ve dikkatsiz tüketimin insanın çevresini tehlikeye attığını dünyaya açıkladılar. Türler tamamen yok edildi; ormanlardaki ağaçlar kesildi; sular kirletildi. Hayata saygı gösteren bir hayat tarzını teşvik eden bir felsefe denetimi ele geçirmezse birkaç kuşak sonra gezegenimiz için felaket anlamına gelebilecek daha fazla tahribat meydana gelecek.

Hayata karşı şiddeti dışlayan bir saygının hayat tarzlarında değişikliğe yol açması insanın varoluşunu sürdürmesinin

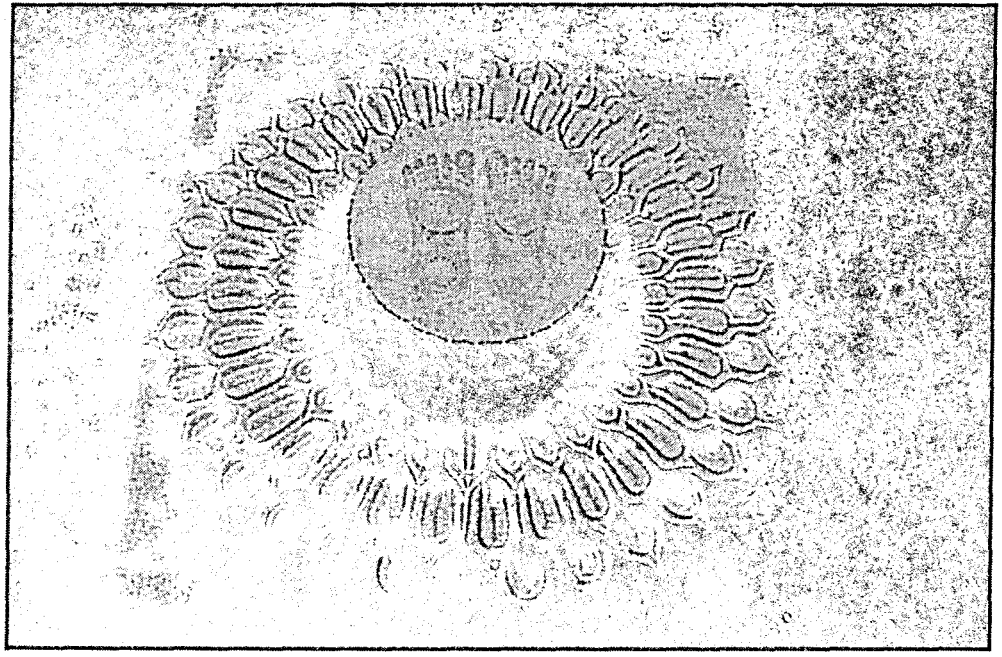
anahtarı olabilir. Mahavira rahibelerine ve keşişlerine nesneler konusunda düşüncelerini değiştirmelerini tavsiye etti; büyük ağaçları "saraylara, kapılara, evlere, banklara..., teknelere, kovalara, taburelere, tepsilere, sabanlara, makinelere, tekerleklere, sandalyelere, yataklara, arabalara ve kulübelere uygun" görmektense, ağaçlardan "asil, yüksek ve yuvarlak, çok dallı, güzel ve muhteşem" diye söz etmelidirler (*Acaranga Sutra* II.4.2.11-12). Başka deyişle, Mahavira yandaşlarına doğal kaynaklara insanın rahatını artırma yetenekleri açısından bakmamalarını, onlara kendi ihtişamları ve güzellikleri için saygı duymalarını tavsiye etti. Bugün insanları dünyaya bakışlarını değiştirmeye teşvik etmek için aynı sözcükler kullanılabilir. Şiddetten uzak durma düşüncesi, dünyayı insanların sömüreceği bir nesne olarak görmektense, insanları binlerce türdeki hayatın yayılma eğilimindeki, kutsal doğasını kabul etmeye teşvik eder.

NOTLAR

1. Adelheid Mette, *When Did the Buddha Live? The Controversy of the Dating of the Historical Buddha* adlı kitaptan 'The Synchronism of the Buddha and the Jina Mahavira and the Problem of Chronology in Early Jainism' başlıklı bölüm, editör Heinz Bechert (Delhi: Sri Satguru Publications, 1995), s. 183.
2. Bkz. Hermann Jacobi, çeviri, *Jaina Sutras Translated from Prakrit: Part I: The Akaranga Sutra, The Kalpa Sutra* (Oxford: Clarendon Press, 1884).
3. Jagmanderlal Jaini, *The Outlines of Jainism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1916), s. 47.
4. Nathmal Tatia, çeviri, *That Which Is: The Tattvartha Sutra of Umasvati* (San Francisco: Harper Collins, 1994), ss. 279-285.
5. John Cort, *Religions of India in Practice*'ten 'The Rite of Veneration of Jina Images', editör Donald S. Lopez, Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1995), s. 328.
6. Bkz. Christopher Key Chapple, *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions* (Albany: State University of New York Press, 1993), ss. 112-115.
7. S. N. Eisenstadt (editör), *Martin Buber: on Intersubjectivity and Cultural Creativity* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 86.
8. Christopher Key Chapple, *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds* adlı kitaptan 'Animals and Environment in the Buddhist Birth Stories'

başlıklı bölüm, editörler Mary Evelyn Tucker ve Duncan Ryuken Williams (Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997), s. 132.

9. Albert Schweitzer, *Reference for Life: The Words of Albert Schweitzer*, comp. Harold E. Robles (San Francisco: Harper San Francisco, 1993), ss. 141, 143.
10. A.g.e., s. 27.
11. A.g.e., s. 30.
12. A.g.e., s. 31.
13. Bkz. Robert Ernest Hume, çeviri, *The Thirteen Principal Upanishads* (Delhi: Oxford University Press, 1931).
14. Bkz. Christopher Key Chapple, Yogi Ananda Viraj (Eugene P. Kelly, Jr.), çeviri, *The Yoga Sutras of Patanjali* (Delhi: Sri Satsang Publications, 1990).
15. Bkz. Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu, çeviri, *The Gheranda Samhita* (Delhi: Sri Satguru Publications, 1979) ve Pancham Sinh, çeviri, *The Hatha Yoga Pradipika* (New Delhi: Oriental Books, 1980).
16. Bkz. Gerald J. Larson, *Classical Samkhya* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979).
17. James Lovelock, *Gaia, The Thesis, the Mechanism, and the Implications*'dan 'The Gaia Hypothesis' başlıklı bölüm, editörler Peter Bunyard ve Edward Goldsmith (Cornwall: Wadebridge Ecological Centre, 1988), s. 38.



Fotoğraf 6: Japonya'nın Toyama kentinde, ölen çocukların anısına adanmış Bodhisattva Jizo için tapınağın girişindeki nilüfer çiçeği şeklindeki kaidenin üzerinde Buda'nın ayakları heykeli, geçicilik kavramını anlatmanın geleneksel bir yolu. Fotoğraf: *Nancy M. Martin ve Joseph Runzo*

8.

BUDİZM'DE HAYATIN ANLAMI*

Masao Abe

Budizm insanın varoluşunu kaçınılmaz sonu ölüm olan bir hayat tarzı olarak kavramaz. İnsanın varoluşu, daha ziyade, kesintisiz bir yaşam ve ölümdür. İnsanın varoluşunun hayatın kaçınılmaz sonunu ölüm olarak gören yorumu hayatın yalnızca ölüme karşı konarak yaşandığını varsayar ve ölümü zapt etmeyi – ölümsüzlüğü ya da sonsuz hayatı – hedefler. Bu noktada, ölüm her zaman hayata yabancı bir şey, alt edilecek bir şey gibi görünür. Buna tezat oluşturacak bir biçimde, insanın varoluşunun kesintisiz bir yaşama ve ölme olarak yorumu, hayatı ve ölümü birbirine karşı hedefler olarak değil, bölünmez bir gerçekliğin iki yönü olarak görür. Şimdiki hayat sürekli olarak yaşama ve ölüme maruz kalan bir şey olarak anlaşılır. Bu nedenle, bu kavrayışa dayanan Budizm, salt ölümün zapt edilmesinden ziyade yaşama-ölmeden (*şoji*) kurtulmayı hedefler. Budizm'in amacı ölümü zapt eden

* Bu bölüm büyük ölçüde Masao Abe'in daha önce yayınlanmış çalışmaları *Zen and Western Thought* (editör William R. LaFleur, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985) ile *A Study of Dogen: His Philosophy and His Religion*'a (editör Steven Heine, Albany: State University of New York Press, 1992) dayanır. Yazar bu bölümü son hazırlık aşamasında dikkatle gözden geçiren James Fredericks'e müteşekkirdir.

bir yeniden dirilme sayesinde ölümsüzlük ve sonsuz hayat değil, yaşama-ölmenin kendisinden kurtularak direkt olarak yaşama-ölmede ve onun sayesinde gerçekleştirilen doğmayan ve ölmeyen (*fuşo-fumetsu*) nirvana durumudur. Budizm'in temel bakış açısı burada yatar.

İnsanın varoluşunu kaçınılmaz ölümün bilinçli bir biçimde farkında olan bir şey olarak yorumlama, insanın varoluşunun başlangıcı ve sonuyla ilgili pek çok şey anıştırır. Böyle anlaşıldığında, insanın varoluşu benzersiz bir biçimde insana özgü ve başka hayvanların varoluşundan farklı bir şey gibi algılanır. İnsanın ölmesi gereken bir varlık olması insan varoluşunun kesin bir başlangıcı ve sonu olduğunu akla getirir. Bu görüşe tezat olarak, insanın varoluşunun sürekli yaşama-ölme'ye maruz kalan bir şey olarak anlaşılmasıyla, insanın varoluşunun başlangıcının ve sonunun özel bir önemi olduğu reddedilir. Budizm, insanın varoluşunu yaşama-ölme açısından ya da başlamaya-durmaya (*şometsu suru mono*) maruz kalan bir şey olarak yorumlayarak, insanları ille de hayvanlardan ayrı olarak düşünmez. Daha ziyade, insanları her şeyin radikal geçiciliğinin ve bütün 'bilinçli varlıklar' (şujo) için hayatın bir boyutu olan başlama-durmanın iniş çıkışlarına maruz kalmanın bir parçası olarak görür. Bu yüzden, insanın varoluşunun 'insan'ın mantığının sınırlarını aşan bir boyutta kavranması gerekir.

Budizm doğum ve ölüm iniş çıkışlarından *samsara* ve altı âlem arasındaki ruh göçü açısından söz eder: Cehennem, aç hayaletler, hayvanlar, savaşan ruhlar, insanlar ve Tanrılar. Budizm aynı zamanda, yalnızca insanlar değil, bütün bilinçli varlıklar için ruh göçünün kaynağı olan karma'nın, 'üçlü dünya'nın altı âlemine nüfuz ettiğini de kabul eder. Bu nedenle, Budizm hümanizmi ve insan merkezliliği aşar; 'hümanizmin ötesinde' olduğundan söz edilebilir. İnsanın varolu-

şunu yalnızca kaçınılmaz ölümle karşı karşıya kalan bir hayattan ziyade sürekli yaşama-ölmeye maruz kalan bir hayat tarzı olarak algılayan Budizm, insanları esasında insan merkezliliği aşan bilinçli varlıklar olarak görür. Budizm aynı zamanda insanın varoluşunun bu aşkın boyuta dayanan temel kurtuluşunun yolunu da ortaya çıkarır. Budizm'de 'Dharma' (*ho*) denen şeyin bakış açısının temeli bu 'yola' dayanır.

Dolayısıyla, Budizm'de hayat ve ölüm ya da doğum ve ölüm iki farklı varlık olarak anlaşılmazlar. Ayrılmaz biçimde birbirlerine bağlıdırlar. XIII. yy. Japon Zen ustası **Dogen**'in "doğumdan ölüme geçtiğinizi düşünmenin bir hata olduğunu" vurgulaması bu yüzdendir.

Böyle bir doğum ve ölüm anlayışında, böyle hatalı bir biçimde 'algılayan' kişi ölümü hayatın içinde dururken oradaki uzaktaki bir hedef olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda, doğum ve ölüm ilişkisini 'gözden kaybolma' açısından yorumlayarak, ölüme ve benliğin şimdiki yaşamına her ikisinden de kurtulmuş bir bakış açısından bakar. Bu biçimde algılayan kişi dışında dururken yaşama-ölme ilişkisini kavrar ve bu yüzden benliğin sürekli yaşama-ölmesine ilişkin varoluşa ait gerçekliğin karşıtı olan bir bakış açısına kayar. Bu durumda, ölümle ilgili endişe deneyime dayanarak ele alınmaz; hayatın anlamı ve gerçekliği de hiçbir zaman gerçekten araştırılmaz. İnsan yaşama-ölme ilişkisine *dışarıdan* nesnel olarak bakmamalıdır. Bu ilişkinin *içeriden* uyandırılması gerekir. Bu yolla, yaşama-ölme ilişkisi ilkinden ikinciye ardışık bir değişim olarak görülmez. Daha ziyade, her an yaşıyor-ölüyoruz. Bununla birlikte, bu, yüzde 50 yaşıyoruz, yüzde 50 ölüyoruz anlamına gelmez. Öyle değil! Daha ziyade her an yüzde 100 yaşıyor, yüzde 100 ölüyoruz. Her an 'yaşamaya-ölmeye' maruz kalıyoruz. İnsanın varoluşunun sürekli 'yaşamaya-ölmeye' maruz kalan bir şey olarak anlaşılması Budizm'in temel bakış açısıdır.

Budist görüş, insanın varoluşunu 'yaşamaya-ölmeye maruz kalan bir şey' olarak değil, 'ölmesi gereken bir şey' olarak gören Hıristiyanlık'la karşılaştırılarak aydınlatılabilir. İnsanın varoluşunun belli bir zamanda ölmesi gereken bir şey olarak Hıristiyan yorumunda, hayata son vermeye, ölmeye ve ölümün zapt edilmesine hayatla ölüm arasındaki karşıtlığın onlar için varsayıldığı ciddi bir mesele gözüyle bakılır. En azından, Hıristiyanlık'ta, kâinatın bir parçası olarak insan hayatının nihai kaynağı açıktır. İnsan olarak hayatlarımız ezeli ve ebedi yaşamını sürdüren Yaradan-Tanrı sayesinde varolur ve gelişir. Ancak Hıristiyanlık'ta bile, hayat hiçbir zaman kolayca öngörülemez. Hıristiyanlık Tanrı'nın buyruğuna itaat etmeme günahını işleyen ezeli insanın, Adem'den beri insanın, bu günaha ceza olarak, ölmesi gereken bir şeye dönüştüğünü öğretir. Hayatın Yaradan'la özgün bağlantısı kopmuştur. Hıristiyanlık'ta, insanların kendilerini Tanrı'dan ayrı, bu nedenle de özerk varlıklar olarak kanıtlama girişimlerine Tanrı'yı hiçe sayma günahı gözüyle bakılır. Bu nedenle, insanlar, esas olarak Tanrı'nın sonsuz yaşamından türerken, ölmesi gereken bir şey olurlar. Bu yüzden Hıristiyanlık'ta insanlar, yalnızca doğal bir gereklilik meselesi olarak değil, günahın bir sonucu olarak, ölmesi gereken bir şey olarak görülürler.

Tekvin hikâyesinin de gösterdiği gibi, Hıristiyanlık insanlara diğer bütün yaratıkları yönetme görevini verir ve diğer yaratıkların aksine, sayesinde Tanrı'nın sözüne dolaysız olarak yanıt verebilecekleri *imago dei*'yi* yalnızca insanlara ayırır. İnsanın ölümü 'günah bedelleri', insanın kendi özgür edimlerinin sonucu, benzer deyişle, Tanrı'nın sözüne karşı isyan olarak anlaşılır. Bu noktada, Hıristiyanlığın tek merkezliliği görülebilir. Dolayısıyla, Hıristiyanlık özleri ve kur-

* Lat. Tanrı'nın sureti. (Çev. n.)

tuluşları bakımından, insanlarla diğer yaratıklar arasında açık bir ayrım yapar, birincisi ikinciye göre önceliklidir. Bu tek merkezli bakış açısı sonuç olarak Hıristiyanlığın, Tanrı'nın kendisini bir kişilik olarak açığa vurduğuna inanılan ve insanla Tanrısal arasında diyalog şeklindeki Ben-Sen ilişkisinin esas olduğu kişiselliğiyle yakından ilgilidir.

Budizm insanlarla diğer yaratıklar arasında herhangi bir ayrımı kabul eder mi? Budizm'de insanların diğer yaratıklar arasında özel bir önemleri var mıdır? Bu sorulara yanıt vermek için insanın önce tek merkezli bakış açısının sınırlarının ötesine geçmesi ve insanın doğum-ölümünün daha geniş kapsamlı bir sorunun, benzer deyişle, bütün canlı varlıkların paylaştığı üreme-yok olma sorununun esas parçası olduğunu kavraması gerekir. İnsanın bakış açısının bu aşkınlığı insanların "kendi durumları hakkında bilgi sahibi olmaları" dışında olanaksızdır. Hayvanlar, *asura* ve saire, insanlar gibi, hep birlikte, üreme-yok olma âlemiyle eşit ölçüde sınırlanmış, ruh göçüne maruz kalırlar. Bununla birlikte, insanın varoluşunun aksine, diğer canlı varlıklar ruh göçünü ruh göçü olarak bilemezler. Yalnızca kendi durumu hakkında bilgi sahibi olan bir insan, üreme-yok olmanın doğasını öyle kavrayabilir, bir insan için bu bir 'gerçek'ten çok çözülecek bir 'sorun' haline gelir. Bir 'gerçek' bir 'sorun' haline geldiğinde, sorunu çözme olasılığı, benzer deyişle, ruh göçünden kurtulma olasılığı da oradadır. İnsanlara özgü bu belirleyici özellik nedeniyle, her birimiz, sonu gelmeyen bir biçimde başka yaşama biçimlerine geçsek de, bir *insan* olarak varolurken, Budizm Budist disiplini uygulamamız ve aydınlığa erişmemiz gereğini vurgular. 'Bir insanın ender durumu'na, Budizm'de çok olumlu bir gözle bakılır; kişi insan olarak doğduğu için minnettar olmalıdır, çünkü insan olarak doğmak kör bir kaplumbağanın okyanusta sürüklenen ağaç kütüğündeki deliğe

girmesinden daha zordur. Diğer yaratıklardan farklı olarak, insan, Dharma'ya uyanma yeteneğine doğuştan sahip olan, 'düşünen hayvan'dır. Budistler'in insanın bütün canlı varlıklar arasındaki özel konumuyla ilgili görüşü bu noktada görülebilir.

Hem Hıristiyanlık hem de Budizm esas olarak insanın varoluşunun kurtuluşuyla ilgilenirken, bu iki dinin kabul ettiği kurtuluş *temeli*nin farklı olduğu açıkça anlaşılmalıdır: Bu Budizm'de evrenbilimselken, Hıristiyanlık'ta kişiseldir. Hıristiyanlık'ta, bir insanla Tanrı arasındaki kişisel ilişki, çevresi evren olan bir eksen oluşturur; Budizm'de, kişisel acı ve kurtuluş, Tanrısal-insan ilişkisini bile kuşatan, kişisel olmayan, sınırsız, evrenbilimsel boyuta aittir.

O halde, 'anbean yaşama-ölme'nin özgün deneyimi olarak yaşama-ölme öznel ve varoluşsal açıdan nasıl gerçekleşir? İlk şey, kendisi yaşama-ölme olan yaşamın, hiçlikten başka bir şey olmadığını kavramaktır. Ya da başka bir biçimde ifade edecek olursak, kendisi yaşama-ölme olan hayat öz olarak ölümden başka bir şey değildir. Yukarıda tanımlanan bağlanma şeklinde, kendisi yaşama-ölme olan hayat varlık olarak kavranır. Ancak yaşama-ölme özgün anbean yaşama-ölme açısından gerçekleştiğinde, gerçekleştirme ya da somutlaştırma olamaz. Bu anbean yaşama ve ölme direkt olarak bu noktada gerçekleştirilen ve şimdi öznellik içinde bulunan yaşama-ölme olduğu içindir. Bu nedenle, yaşama-ölmemiz hiçbir şekilde gerçekleştirilemeyecek olandaki 'hiçlik'tir. Üstelik hiçbir şekilde nesnelleştirilemeyendeki öznenin kaynağında kendisi gerçekleşen öznelliğin hiçliğidir – benzer deyişle, ölümdür. Anbean yaşama-ölmenin gerçekleşmesinde, yaşama-ölmeye maruz kalan hayatımız aslında ölüm olarak gerçekleşir.

Bu, ölümle ilgili aşırı yalınlaştırma eğilimindeki görüşten

ziyade 'Büyük Ölüm'ün gerçekleşmesidir. Kendisi Büyük Ölüm'ün gerçekleşmesinde yaşama-ölmemiz olan, hayatın ölümünü tam olarak kavrayarak, benliğin yaşama-ölmesinin kaynağına erişilir. Büyük Ölüm'e maruz kalmak, yaşama-ölmenin kaynağının sahici anlamda ölümden başka bir şey olmadığını kavrayarak sahici anlamda ölmektir. Ancak yaşama-ölmenin kaynağını ölüm olarak kavrayarak ölüme maruz kalmak yaşama-ölmeden kaynağında kurtulmaktan ve kesin olarak bu suretle hayatı sahici anlamda yaşamaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle, Büyük Ölüm'ün gerçekleşmesinde, kesinlikle kendisi yaşama-ölme olan hayatın ölümü başımıza geldiğinde, kendisi yaşam-ve-ölüm olmayan *hayat*'ın gerçekleşmesi kendini gösterir. Kendisi yaşam-ve-ölüm olmayan hayatın gerçekleşmesi, benzer deyişle, nirvana'nın gerçekleşmesi, Büyük Ölüm'ün gerçekleşmesinden ayrılamaz. Aslında, bu tam olarak Büyük Ölüm'ün gerçekleşmesidir. Bu, yaşama-ölmenin kendisinin nirvana olduğu ilkesidir.

Anbean yaşama-ölmenin gerçekten varoluşsal olarak gerçekleşmesinin içerdiği ikinci anıştırma hayatın hayat, ölümün de ölüm olduğu kavrayışıdır. Anbean yaşama-ölmenin varoluşsal olarak gerçekleşmesinde, yaşama-ölmenin birliği hiçbir zaman yaşamla ölümün direkt olarak özdeş göründüğü anlamına gelmez. Hayat ezeli, gerçek olmayan hiçlik içinde yaşama-ölme olarak yaşandığında, kişi hayatın uçsuz bucaksız bir biçimde hayat, ölümün de uçsuz bucaksız bir biçimde ölüm olduğunu kavrar. Hayat ölüme dönüşmez, ölüm de hayatı alıp götürmez. Dogen bu nedenle "hayatın ölüme engel olmadığını, ölümün de hayata engel olmadığını" yazar. Yaşama-ölmenin varoluşsal aşkınlığında, şu anda hayatın mutlak olduğunu, aynı zamanda ölümün de mutlak olduğunu kavrarız. Kuşkusuz, hayat mutlak olsa da, bu, haya-

tın yalnızca bağımsız bir varlık olarak yorumlanması gerektiği anlamına gelmez. Daha ziyade, hayatı mutlak olarak kavramak, hayatın hayat olmadığının anlaşıldığı tam da o kavrayışta varoluşsal anlamda hayattan kurtulmaktır. Aynı şey ölüm için de geçerlidir. Bu nedenle Dogen şöyle yazıyor:

> (Zamansız-) zaman durumu olduğundan (*hitotoki no kurai*), doğuma önce ya da sonra zaten sahip olunur. Bu nedenle, Buda Dharması'nda doğumun kendisinin doğum olmadığı söylenir. Bir (zamansız-) zaman durumu olduğu için de, hayatın durmasına da önce ve sonra sahip olunur. Bu yüzden, yok olmanın kendisinin yok olma olmadığı söylenir. Kişi doğumdan söz ettiğinde, doğumdan başka hiçbir şey yoktur. Kişi ölümden söz ettiğinde, ölümden başka hiçbir şey yoktur.

Mahayana Budistleri *samsara*'yı (yaşama ve ölmenin sonu gelmeyen geçişi) başlı başına sahici anlamda 'Ölüm' olarak kabul ederler. Gerçek anlamda Hiçlik, bir şeylikten ayırt edildiği biçimiyle hiçlik olmadığı gibi, sahici anlamında ölüm hayattan ayırt edildiği biçimiyle ölüm değildir. Ruh göçü sürecini dışarıdan (nesnel olarak) değil, içeriden (öznel ya da varoluşsal olarak) kavrarsak, o zaman her an sürekli yaşıyor, ancak sürekli ölüyoruzdur. Yaşama olmaksızın, ölme yoktur; ölme olmaksızın, yaşama yoktur. Yaşama ve ölme varoluşsal anlamdaki gerçekleşmemizde gayri ikici bir biçimde birdir. Yaşama ve ölme iki karşıt ilke olduğundan, yaşamanın ve ölmenin bu çelişkili birliğinin kendisi en büyük acıdır: Ölüm. Bu varoluşsal gerçekleşmede, yaşama-ölmenin sonu gelmeyen geçişi tam anlamıyla Büyük Ölüm olarak gerçekleşir.

Bu, bir süreklilik olduğu söylenebildiği ölçüde, ruh göçü sürecinin, geçmişten geleceğe yaşamın her anının radikal bir biçimde hem daha önce gidenlerden hem de daha sonra gelenlerden ölmeyle ayırt edildiği, sonu gelmeyen yaşama-ölmenin sürekliliği olarak kavranmalıdır. Her noktada süreksizliğin belirttiği dinamik bir sürekliliktir. Yaşama-ölme süre-

cinin bu dinamik 'süreksizliğinin sürekliliği' sonsuz olduğundan, Büyük Ölüm olarak gerçekleşir. Bununla birlikte, Büyük Ölüm'ün bir dönüm noktası olarak gerçekleşmesiyle, sonu gelmeyen yaşama-ölme süreci bütünüyle yeni bir ışıkta yeniden kavranır. O artık olumsuz bir *'süreksizliğin* sürekliliği' *(samsara)* değil, daha ziyade olumlu bir 'süreksizliğin *sürekliliği*'dir (nirvana). Bu 'yer değiştirme' varoluşsal açıdan gerçekleşmemizin derinliklerindeki radikal dönüş sayesinde olur. Büyük Ölüm'ün gerçekleşmesi sayesinde, Büyük Hayat'ın gerçekleşmesi başlar.

"Şimdiki bu doğumun ve ölümün kendisi Buda'nın hayatıdır" görüşü, Dogen'de 'doğmamış'ın *(fuşo)* gerçekleşmesini temsil eder. Bu nedenle, hem doğum-ve-ölümden nirvana'dan farklı bir şey olarak tiksinmek hem de doğum-ve-ölümden farklı bir şey olarak nirvana'yı aramak hatalıdır. Dogen'in yazdığı gibi, doğum-ve-ölüm "Buda Tarzı'nın uygulanması" ya da "Buda Dharması'nın yeri" olduğundan, "doğum-ve-ölümün bertaraf edilecek bir şey olduğunu düşünmek Buda Dharması'ndan nefret etme günahıdır". Aynı zamanda, insan nirvana'yı ararken nirvana'ya yapışırsa, o gerçek nirvana değildir. Gerçek nirvana nirvana'ya girerek, ancak nirvana'da kalmayarak gerçekleştirilir; doğum ve ölümden kurtularak, ancak doğum-ve-ölüm bahçesinde oynayarak. Bu aynı zamanda gerçek doğum-ve-ölümdür. Bu yüzden Dogen "Yalnızca doğum-ve-ölümün kendisinin nirvana olduğunu anlayın" ve "Doğum-ve-ölümün gelişi ve gidişi gerçek Kişi'dir" diyebilir. Bu aynı zamanda gerçek anlamda ölüm-ve-doğum ilkesidir. Dogen, "Doğum-ve-ölüm sıradan kişinin inişleri çıkışları olsa da, büyük bilge kişinin kurtarılmış bölgesidir." diye yazar. Bu "doğum-ve-ölümün gelişinin ve gidişinin gerçek Kişi" olmasının nedenini açıklar. Benzer deyişle, her günkü yaşama-ölmenin yanılgısı içinde

yitik bir halde duraksayabiliriz, ancak bütün aldatıcı görüşleri terk ederek, yaşama-ölme ilkesini anlarsak, yaşama-ölmeye maruz kalırken yaşama-ölmeden bir ayrılma olur.

Yukarıdaki irdelemenin anıştırdığı gibi, Büyük Ölüm'ün gerçekleşmesinin çifte çağrışımı vardır: olumsuz ve olumlu. Bir yandan, Büyük Ölüm yaşama ve ölmenin en büyük acı olarak çelişkili birliğini gerektirmesi açısından – kurtuluşa erişmek için çözülmesi gereken en ciddi varoluşsal sorun – olumsuzdur. Öte yandan, Büyük Ölüm acı çekme ve Büyük Hayat'ın gerçekleştirilmesi sorunlarının çözümünü gerektirdiğinden olumludur. Bu çifte çağrışım ve bunlara eşlik eden olumsuzdan olumlu çağrışıma geçiş olasıdır çünkü Büyük Ölüm, insanın Büyük Ölüm'le özdeş olduğu ve bu suretle yaşama-ölmenin sonsuzluğunun üstesinden geldiği yaşama-ölmenin sonsuzluğunun tam, bütünsel ve varoluşsal olarak gerçekleşmesidir. Bu varoluşsal kavrayışa vardığımız zaman, *samsara* ile nirvana'nın özdeş olduğunu haklı olarak söyleyebiliriz. Bu yüzden Büyük Ölüm'ün gerçekleşmesi göründüğü kadarıyla çelişkili olan Mahayana öğretileri için can alıcı noktadır. Bu yalnızca yukarıdaki, mutlak Hiçliğin gerçekleştirilmesinin Mahayanalar'ın Doluluk'tan başka bir şey olmayan Boşluk kavramına erişmek için vazgeçilmez olduğu ifadesinin bir başka anlatımıdır.

Ahlaki açıdan söyleyecek olursak, Budistler iyiliğin kötülüğü zapt etmesi gerektiğini açıkça kavrarlar. Bununla birlikte, iç mücadele deneyimleri yüzünden, Budistler iyiliğin kötülüğü yenecek kadar güçlü olduğunu söyleyemezler. İyilik ve kötülük, birbirlerine karşı eşit bir güçle direnen, ancak ayrılmaz bir biçimde bağlı ve bir bütün olarak varoluşsal bir aykırılık sergileyen, bütünüyle muhalif ilkelerdir. Ahlaki bakış açısından ne kadar zorunlu olursa olsun, Budizm'e göre, kötülüğü iyilikle yenmenin ve bu suretle en yüksek iyiliğe

erişmenin mümkün olduğuna inanmak aldatıcıdır. İyilik ve kötülük eşit güce sahip, birbirlerini karşılıklı yadsıyan ilkeler olduklarından, kötülüğü iyilikle yenme yönündeki bir ahlaki çaba hiçbir zaman başarıya ulaşmaz ve sonuç olarak ciddi bir ikilem yaratır. Hıristiyanlar, yaratılıştan insanın mevcudiyetinde bulunan bu varoluşsal ikilemi kavrayarak ve onu ilk günah açısından tanımlayarak, insanları günahtan azat eden etkinlik sayesinde kurtaran Tanrı'ya inancın gerekliliğini ortaya atmışlardır. Hıristiyan bakış açısından, Tanrı, Kutsal Kitap'ta yer alan "birden başka kimse iyi değildir, O da Tanrı'dır" (Markos 10:18; Luka 18:19) ifadesinde görülebileceği gibi, büyük harf 'İ' ile Tanrı İyidir. Yasa Tanrı'nın istencinin ifadesi olduğundan, yasaya itaat ya da itaatsizlik insanın iyiliğini ya da kötülüğünü oluşturur. Üstelik, bu, "Kötülüğe yenilme, fakat kötülüğü iyilikle yen" (Romalılara Mektup 12:21) diye vurgulanır.

Budizm'de, aksine, kurtuluş için esas olan kötülüğü iyilikle yenmek ve en büyük İyilik'e katılmak değil, iyi ile kötünün varoluşsal aykırılığından kurtulmak ve iyilikle kötülük arasındaki muhalefetten önce gelen Boşluk'a uyanmaktır. Varolüşsal olarak Boşluk'a uyanmada, insan, iyi ile kötünün esiri olmak yerine, efendisi olabilir. Bu anlamda, asıl Boşluk'un gerçekleşmesi, insanın özgürlüğünün, yaratıcı etkinliğinin ve ahlaki hayatının temelidir.

Bu yüzden, Budizm'de kurtuluşun aşağıdaki iki yönüne dikkat edilmelidir: (1) Budizm esasen, diğer canlı varlıklardan farklı olarak, kendi durumunun farkında ve özgür istence sahip olan, bu suretle de tek başına, evrendeki her şeyin paylaştığı geçiciliğin farkına varma ve ondan kurtulma gizil gücüne sahip bir kişi olarak, insanın kurtuluşuyla ilgilidir. Bu, Budizm'in varoluşsal ve kişilikçi yanıdır. Bununla birlikte, (2) evrenbilimsel bir boyut Budizm'deki bu kurtuluşun

gerekli temelidir, çünkü Budizm'de kurtuluş Tanrı'ya isyan olarak günahtan kurtuluş değil, evrenin geçiciliğinin bir parçası olan doğum ve ölüm çevriminden azat olmadır. Bu Budizm'in evrenbilimsel yanıdır. Bu iki yön birbirinden ayrılamaz – kurtuluşun temeli ne kadar evrenbilimselse, kurtuluş da varoluşsal olarak o kadar eksiksizdir. Bu anlamda, nirvananın temeli olan Budist evrenbilimi varoluşsal bir evrenbilimdir ve Budist varoluşçuluğa ya da kişilikçiliğe 'evren-varoluşçuluğu' ya da 'evren-kişilikçiliği' denebilir.

Mahayana Budizm'i her zaman '*Samsara*'da kalma'nın yanı sıra 'Nirvana'da kalma'ya vurgu yapmıştır. İnsan *samsara*'yı aşarak nirvana denen yerde kalırsa, kişinin henüz nirvana'ya bağlılıktan azade olmadığı ve nirvana ile *samsara*'nın ikiciliğiyle sınırlı olduğu söylenmelidir. Ayrıca insanın yine de, *samsara*'da diğerlerinin acı çektiğini unutarak, kendi kurtuluşuyla ilgilendiği de söylenmelidir. Mahayana Budizmi, Bodhisattva düşüncesi temeline dayanarak, *samsara*'yı aşan olarak nirvana'yı eleştirip reddeder ve asıl nirvana'nın "*samsara*'yı aşan olarak nirvana"yı etkisiz hale getirerek ya da aşarak *samsara*'ya dönmek olduğunu öğretir. Bu nedenle, Mahayanalar'ın anladığı anlamda nirvana, *samsara*'yı aşarken, *samsara*'nın kendisine tam olarak dönerek, *samsara*'nın *samsara* olarak – ne daha az ne daha çok – gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Mahayana Budizmi'nde, gerçek nirvana hakkında sık sık "olduğu-gibi-*samsara* nirvana'dır" denmesinin nedeni budur. Bu çelişkili ifade yine, mantık açısından söyleyecek olursak, yadsımanın yadsıması (benzer deyişle, mutlak doğrulama) ya da aşkınlığın aşkınlığı (benzer deyişle, mutlak içkinlik) olan gerçek nirvana'nın diyalektik niteliğine dayanır. Mahayana Budizmi'ne göre, gerçek nirvana, hem *prajna*'nın (bilgelik) hem de *karuna*'nın (şefkat) gerçek kaynağıdır. *Prajna*'nın kaynağıdır çünkü ayırt edici akıl-

dan bütünüyle azadedir ve böylece hiçbir bağlılık duygusu olmaksızın her şeyi benzersizliği ve ayırıcı niteliği içinde görebilir. *Karuna*'nın kaynağıdır çünkü kişinin kendisinin *samsara*'ya dönmesi sayesinde *samsara*'da başka herkesin kurtuluşuyla bencillikten uzak bir biçimde ilgilidir.

Bilgelik uğruna, *samsara*'da kalmayın; şefkat uğruna nirvana'da kalmayın. Budizm'de hayatın anlamı budur.



Fotoğraf 7: Konfüçyüsçü bilge kişiyle Budist Bodhisattva'nın idealleri Çin'in Şi'an kentinde, Tzuen Tapınak binalarında bulunan, aslında İ. S. VII. yy.'da yapılmış bu heykelde birleşir. Fotoğraf: *Nancy M. Martin*

9.

KONFÜÇYÜSÇÜLÜK: RUHLARA ve TANRILARA HİZMET ETMENİN YOLLARI

John Berthrong

Çin'in din tarihinin geniş kapsamını düşündüğümüzde, hayatın anlamı sorusuna çeşitli birikimsel ruhani ve felsefi geleneklerin sağladığı her türlü yanıt vardır. Bu yanıtların birçoğu, Taocu kendini geliştirme ve Budist meditasyon uygulaması gibi, diğer büyük dünya dinleriyle yakın benzerlikler taşır. Aynı zamanda öğüt verecek, uyarılarda bulunacak ve tapınılmak isteyecek gereğinden fazla ruh ve Tanrı vardır. Taoculuğun ve Budizm'in daha kuramsal alanları Tao'yla birleşme yolundaki ustayı yeniden biçimlendirecek karmaşık bir mistik öğretiler yönetimi oluşturur. Bu mistik yollar öğrenciye Tao'yla ya da hatta nirvana'yla derinden hissedilen bir biçimde karşılaşması için yol gösterir. Taocu gelenekte, genellikle yoğun iç kargaşanın yol açtığı büyük acılar pahasına, yukarıdaki cenneti dünyaya indirmeyi vaat eden bin yıllık mutluluk döneminin geleceği doktriniyle ilgili reform hareketleri ve devrimler olmuştur. Çin'e ait dinlerin bütün bu çeşitliliği destekçilerinin hayatları için anlam tanımları ve uygulamalar temin eder.

Çin'in büyük din ailesinin birçok eğilimleri vardır – sıradan insanların ya da halkın dini, Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Budizm. Bu din ailesi büyük bir nehir gibi, zamanla yeni kanallara ayrılmıştır; zaman zaman eski yataklar kurumuştur. Bununla birlikte Çin'e ait bütün dinsel ve felsefi düşünce, ayırt edici olan tüm-Çinci dinsel ve kültürel duyarlıktan kaynaklanır. Kimse Konfüçyüs'ü Jeremiah, Buda, **Platon** ya da Şankara'yla karıştırmaz. Burada bir eğretileme ilk örneği benzetmesi uygundur. Konfüçyüsçülüğün yetkin bir tanımını vermek imkânsızdır, ama onu özellikle Yahudilik'le, Hıristiyanlık'la, İslam'la, Budizm'le ve Hinduizm'le karşılaştırdığımızda ayırt edici tarzını keşfedebiliriz. Üstelik, Konfüçyüsçülük, daha ziyade yazılı Çin dili gibi, her ne kadar değişken olsa da, binlerce yıldır, dikkate değer istikrarlı bir insani proje olmuştur. Aslında, grafiklerin eski Hsia ve Şang ailelerinden günümüze kadar tutarlı bir biçimde kullanılması dünyanın büyük dinsel gelenekleri arasında benzersiz kavramsal imgelemin bağdaşıklığına izin vermiştir. Abeceleri öğrenmek daha kolay olabilir, ama zamanla dilin tarihsel sürekliliğini kırarlar, oysa Çin harfleri farklı şekillerde sesletilirler ama yine de uğradıkları fonetik değişimlere karşın herhangi bir eğitimli kişi onları anlayabilir.

Sözgelimi, genel olarak kültürel açıdan, ailenin rolü Çin'e ait dinsel hayat için her zaman kilit bir eğretileme olarak kalmıştır. Ancak ailenin anlamı bile ilk bakışta göründüğünden daha değişkendir. Secereyle ilgili yöntem sabit ya da belirli bir niteliği değil, yaratma ediminde kuşaktan kuşağa dallanıp budaklanmış karmaşık bir mirası çağrıştırır. **David Hall** ile Roger Ames'in[1] çalışmasının ardından, bu gizil güç alanında (geniş aile) bir odaktır (kişi) ve nihai amaçların eğretilemeye hükmetme eğiliminde olduğu **Aristoteles**'te rastladığımız organik bir örnek değildir. *Tzu-jan* (kendiliğindenlik)

ifadesi, Taocu gelenekle özdeşleşmiş olsa da, Konfüçyüsçü bağlamda da şeylerin benzersiz bir yaradan tarafından önceden saptanmış bir sonuç ya da tasarlanmış bir yapı olarak değil, etkiler ve miraslar bileşiğinden dolayı şimdiki durumlarına geldiklerine işaret ederek aynı ölçüde iyi sonuç verir.

Budizm bile, değişen Çinli görünümü altında, manastırlardaki toplulukların işlerini tanımlamak için, bütün öğrencilerinin babası olarak başrahip imgesi gibi, aile eğretilemelerini kullandı. Üstelik, yin ve yang gibi ilişkilerle ilgili daha belirli kavramlar her Çin dinindeki düşünce örneklerini yayar. Bilim adamları, karşılaştırma yapmak amacıyla, Çin'e ait dinin sıradan halka ya da seçkin olmayanlara hitap eden biçimiyle bölgesel ve geçici değişiklikler ve direniş gösterdiğini ileri sürerler. Bu, ailenin ve köyün, ruhların ve ataların, nehir ve dağ Tanrılarının dünyasıdır. Çağdaş Komünist yöneticiler, bu halk gelenekleri yüzünden Konfüçyüsçü ataları kadar endişe ediyorlar. Bu ortak halk mirasına dayananlar Taoculuğun, Konfüçyüsçülüğün ve Budizm'in muazzam seçkin gelenekleridir.

Seçkin gelenekler halk geleneğine her zaman mazur görülmez boş inanç demişlerdir, ancak bunun herhangi bir kişinin Çin'deki dinsel hayatın temel biçimleriyle, seçkin tezahürleri arasındaki etkileyici sürekliliği görmesine engel olması gerekmez. Entelektüel yönlendirmeler açısından **Marcel Granet, A. C. Graham, Joseph Needham**, David Hall ve **Roger Ames** gibi bilim adamları bu tüm Çinci düşünce tarzına "bağlantılı evrenbilim" demişlerdir. Çin düşüncesinin bu açıkgöz öğrencileri Çinliler'in eğretilemeli, kıyaslamalı ve bağlantılı düşünceye olan bu düşkünlüğünü, Graham'ın Batı'ya özgü yöntemsiz, mantıklı ve önermelere dayanan düşünce tarzları dediği şeyle karşılaştırırlar. Batı'ya özgü böyle ikinci sınıf bir yöntemsiz düşünce genellikle evrenin, dinlenmenin ya da

özün devinime ya da ilerlemeye karşı üstünlük kazandığı tek düzenli bir dünya olarak yorumlanışını da içerir. Bu, ilk ilkeler ve mantıklı düşüncenin kuralları açısından tanımlanabilen bir dünyadır. Çözümlemeyi, mantığı, açık ve farklı düşüncelerin eytişimsel tanımını seven entelektüel bir dünyadır.

Çin'in temel entelektüel duyarlığı farklı yönlere gider. "Hiçbir şekilde tek anlamlı tanımlar üretemeseler de, bununla beraber eninde sonunda çözümlenerek daha fazla temel öğeye bölünemeyen anlam toplulukları gözüyle bakılan, kümelenmiş benzerlikler içindeki manaların karşılıklı bağıntılarını"[2] gerektiren bir tür karşılıklı bağıntılı ya da kıyaslanabilen düşüncedir. Marcel Granet, Çin düşüncesinin eğretileme/düzdeğişmeceye[3] dayanan kapsamlı bir kıyaslamalı dizge olarak yorumlanabileceğini ileri sürecek kadar ileri gitti. **George Lakoff** ile **Mark Johnson**'ın dilbilim, bilişsel bilim ve felsefeyle ilgili son çalışmalarının da gösterdiği gibi, eğretilemeye dayanan karşılıklı bağıntılı düşüncede mutlaka özensiz, belirsiz ya da mistik bir şey yoktur. Aslında, Lakoff ve Johnson, modern dilbilime ve bilişsel bilime dayanan, uygun eğretilemeli, karşılıklı bağıntılı düşüncenin ikinci sınıf analitik düşüncenin temelini oluşturduğunu savunuyorlar.[4]

Batı'ya özgü yöntemsiz ve Çin'e ait bağıntılı düşünce arasında böylesine keskin bir karşılaştırma yapmamızın nedeni, Konfüçyüsçü geleneğin hayatın anlamını tanımlama tarzının Batı'nın iyi hayatla ya da insanın gelişimiyle ilgili bir dizi tanım sağlama arzusuyla her zaman koşut olmadığını göstermektir. Konfüçyüsçüler anlatıyı ve Lakoff ile Johnson'ın eğretilemeli ilk örnek düşünce diye adlandırdıkları şeyi kullanırlar. Üstün davranış ilk örneklerine bakarak hayatın anlamını öğreniriz. Kendimizi geliştirme sürecinde bilge kişileri örnek almayı hedefleriz. Hayatın anlamı için böyle ahlaki standartların katı tanımları var mıdır? Elbette böyle tanımlar

vardır, ancak Konfüçyüsçüler kararlı bir biçimde hatasız mantığa inanan ve doğru tanımlara dikkat eden Mohist mantık geleneğinin* tersine, öğrencilerine tanımlarının salt sözlü önermeler olarak insanın gelişimini sağlamaya yeterli olmadığını hatırlatmakta ihtiyatlıydılar. Örnek ya da öykünmeye değer bir insan davranışlarımıza ve karakterimizin oluşumuna gerçekten rehberlik eden hayat için herhangi bir resmi anlam ve nitelik tanımından daha iyi bir eğretileme ortaya koyar. Bu tür kıyaslamalı örnek almanın öykülü yapısı aile eğretilemesine dayanan ayrıntılı soy sop bilgisine ait kavramlarda sunulur. Ailelerin istikrarlı oldukları doğruysa da, değişirler, büyürler, küçülürler – hayattadırlar ve neredeyse hiçbir zaman ölmezler.

Bununla birlikte, Çin'deki ve Doğu Asya'nın geri kalan kısmındaki Konfüçyüsçü gelenek Batılı din tarihçilerine her zaman bir sorun olmuştur. Konfüçyüsçülük hiçbir zaman tam olarak diğer dinlere uymaz gibi görünür, aslında birçok ciddi bilim adamı da din örneği Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi Batı Asya'nın büyük geleneklerine dayanıyorsa Konfüçyüsçülüğün gerçekten bir din olup olmadığını sorgulamıştır. En iyi durumda, Konfüçyüsçü geleneğin dünya görüşünün bilinemezcilik olduğu sık sık belirtilir. Konfüçyüsçülük, Batı'nın entelektüel sınıflandırmaları açısından, toplumsal bir ahlak felsefesi ya da siyasi ideoloji olarak görülür. Konfüçyüsçü Yol'un bu bilinemezci yorumu *locus classicus*** Analects 11.12'de bulunur: "Zilu ruhlara ve Tanrılara nasıl hizmet edeceğini sordu. Efendi şöyle dedi: 'İnsanlara hizmet edemiyorsun, ruhlara nasıl hizmet edebilirsin?' Zilu şöyle dedi: 'Ölümle ilgili soru sorabilir miyim?' Efendi şöyle dedi: 'Henüz hayatı bilmiyorsun, ölümü nasıl bilebilirsin?'"[5] Ku-

* İ. Ö. 5. yy.'da yaşayan Mo-ti'nin yaydığı eşitlikçi felsefe. (Çev. n.)

** Lat. Bir konu ile ilgili en ünlü ya da en yetkili yazılı pasaj, bir eserden alınmış parça. (Çev. n.)

şaklar boyu din tarihçilerinin, Efendi'nin genellikle Tanrısal varlıklar ve insan hayatının nihai yazgısı olarak dinin etki alanı içinde sayılan konuları konuşmaktaki isteksizliğini anıştıran bu ifade karşısında akılları karışmıştır. Ancak yüzeysel okumalar aldatıcıdır. Konfüçyüs'ün öğrencilerine ısrarla anlattığı ruhlarla ve Tanrılarla ilgili spekülasyonun gerekliliği değil, daha ziyade insanlığa yaraşan görevin insancıllığın nüfuz ettiği bir toplumun gelişmesi için kişiyi eğitmek olduğuydu. İnsan hayatının gerçek anlamı ikiyüzlü bir öbür dünya ya da Tanrısal ruh üzerine kafa yormaktan ziyade insancıllığın ve yardımseverliğin hizmetindeki Tao için bir eğretileme olarak yola çıkar. Yalnızca kendimizi gereği gibi geliştirerek hayatın anlamından söz edebiliriz.

Konfüçyüs'ün ve daha sonraki pek çok Konfüçyüsçü öğretmenin ruhlar, Tanrılar ve öbür dünya hakkında konuşma konusundaki gönülsüzlüğü Korfüçyüsçü ruhaniliğinin kendine özgü duyarlılıklarına kapı açar. Bu zor bilgece sözü görmezden gelmek yerine, Konfüçyüsçü Yol'un geniş kapsamı içinde ne anlama geldiğini keşfetmek daha iyi olur. Konfüçyüsçünün ruhlarla, Tanrıların varolduklarını ya da kendilerine uygun bir yerde önemli olduklarını yadsımadıklarının farkına varmak önemlidir; o yalnızca insanın uygun bir biçimde gelişmesi adına onları yanlış sırayla düşünmenin insan olmak için berbat bir biçimde yanlış bir yol olduğu konusunda ısrar eder. Kuşkusuz burada iş başında olan olgunlaşmış tektanrıcılık gibisi yoktur, en büyük yetkeye sahip kült dışında Batı'ya ait herhangi bir tür dinsel yapı gibisi de yoktur; bununla birlikte, ötesine geçilen ve çabanın hedefi olan, Batı Asya'ya özgü tektanrıcılıklardan radikal bir biçimde farklı olsa da, Konfüçyüsçü'ye özgü bir manevi değişim anlayışı vardır. Sözgelimi, Tanrısallık ve ondan dolayı da Tanrı'nın yüce istenciyle bir olmak, ona itaat etmek üzere dünye-

vi gerçekliği aşma gereksinimi ana ilgi merkezi değildir. Bu, Budizm'in ilk dönemlerinde rastladığımız, bu dünyanın zahmetlerinden kaçmak ve insanın duygularını alt etmek için tasarlanmış, dikkatli bir biçimde ustalıkla oluşturulmuş meditasyon dizgesine sahip bir gelenek de değildir. Herbert Fingarette'in büyük ölçüde algılarına dayanarak dikkat çektiği gibi, laik olan Konfüçyüsçüler için kutsaldır.[6]

Karşılaştırmalı dinin ve felsefenin asıl görevlerinden biri bir geleneğin kendi adına konuşmasına, kendi yapı sınıflandırmalarını ve anlam eğretilemelerini iyice anlatmasına izin vermektir. Tam olarak şaşırtıcı olmayan Konfüçyüsçü geleneğin Batı Asya'nın birbiriyle bağlantılı dinlerine benzememesidir. Hem neden benzemesi gerekiyor ki? Konfüçyüsçülük Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ya da İslam'ın ortak sınıflandırmalarının ana hatlarını kopya etmiş olsaydı, bu şaşırtıcı olurdu.

Bununla birlikte, bilim adamları Doğu Asya'nın bir ucundan diğerine bütün geleneğin gelişimini biçimlendiren ayırt edici bir Konfüçyüsçü ruhaniliğin ya da dinsel boyutun bulunduğu savını yavaş yavaş kabul ediyorlar. Bu boyutun dilinin vurgulanması gerekiyor. Kuşkusuz, Konfüçyüsçü geleneğin açıkça ruhani ya da dinsel olmayan birçok öğesi vardır. Yalnızca Konfüçyüsçüler'in bazı daimi ilgi alanlarından söz edecek olursak, Konfüçyüsçüler tarihle, dilbilimle, inşaat mühendisliğiyle, matematikle, tıpla, şiirle, askeri kuramlarla ve toplumsal ahlak felsefesiyle ilgilenirler. Öte yandan, insanlığın dinsel değişkenliğini çatışan kültürlere ait bir duyarlıkla değerlendirerek, dinsel boyutunu sezmeden, Konfüçyüs'ten sonraki klasik geleneğin gerçek anlamını öğrenmek olanaksızdır. Geleneğin ikinci bilgesi, **Mencius** insanlığı ve insanın yetkinliğinin geliştirilmesini dikkatli bir biçimde tanımlamasıyla ünlüdür. Kısa bir süre sonra *Doctrine of the Mean* (Ilımlılık Doktrini) gibi Şu hanedanına ait metinler, özel-

likle XI. yy.'dan itibaren başlayan yeni-Konfüçyüsçü dönemde yorumlandığı gibi, herhangi bir Konfüçyüsçü'nün değerli hayatı için manevi bir zirve sağladı.

Konfüçyüsçü ruhani tanıklardan oluşan bu seçkinler topluluğunda, Hsun Tzu (eserler verip, parladığı yıllar İ. Ö. 310-213) her zaman kuraldışı kalmıştır.[7] Mencius'un, insan doğasının iyiliği konusunda yanıldığını ileri sürme cüretini gösteren Hsun Tzu herhangi bir nedenle hatırlanacaksa, bu insan doğasının kötü olduğu yolundaki öğretisi ve klasik Konfüçyüsçülük'teki laiklikleştirici etkisi olur. Standart açıklama, Cennet'ten ve ruhlardan önce herhangi bir körelmiş Konfüçyüsçü sofuluk vardıysa, Hsun Tzu'nun Konfüçyüsçü sofuluğun ilk biçimlerinin maskesini düşürdüğü ve onların yerine dünyanın ve kutsal güçlerin gidişatıyla ilgili akılcı gerçekçi bir açıklama koyduğu yönündedir. Elbette, üçüncü bilgenin bu imgesinin kalıcı olması için nedenler vardır. Hsun Tzu, "Çalışmakta usta olan mantıklı düzenin ilkelerini tüketir. Edimleri uygulamaya koymakta usta olan sorunları inceler."[8] gibi şeyler söyledi.

Ancak Hsun Tzu'nun belki de kendisi için eleştirel düşünceye şiddetli bağlılığından daha önemli olan başka bir yanı vardır. Bu da bilgeyi en kutsal sözcüklerle tanımlayan ve bilgenin gelişmesini doğruluk ve kişinin tam olarak tatmine ulaşması açısından tasvir eden Hsun Tzu'dur. Aslında, Konfüçyüsçü'nün ayırt edici ilk örneğinin dinsel açıdan aydınlattığı içtenlik, doğruluk, kişinin tam olarak gelişmesi ve doyuma ulaşması olarak *ç'eng* kavramıdır. Eleştirel mantık Hsun Tzu için önemliydi, ancak Konfüçyüsçü Yol'u benimsemiş öğrenciye bilge olmaya doğru ilerlemesi için yardım ettiği zaman dışında çok da fazla değil. İşte Duke Ai'nin bir sorusunu yanıtlarken Konfüçyüs'e atfedilmiş bu bilge tanımı.

Kendilerine büyük bilgeler denenler Yüce Yol'a ulaşan bir bilince sahip, her değişime karşı sınırsız bir biçimde duyarlı, binlerce varlıktan her birinin özüne ait ve yaratılıştan gelen doğaları arasındaki farkı ayırt eden kişilerdir. Binlerce varlığı değiştirmek, dönüştürmek, sonra da sonuç olarak yetkinleştirmek için Yüce Yol'dan yararlanılır. Varlıkların özlerine ait olan ya da yaratılıştan gelen doğaları insanın sayesinde neyin öyle olduğuna, neyin öyle olmadığına ve onları seçmek mi, yoksa reddetmek mi gerektiğine karar verdiği, düzenin olağan ilkelerini sağlar.

Onların vaatleri Gökyüzü ve Yeryüzü gibi büyük ve kapsamlı, güneş ve ay gibi parlak ve gerçeği aydınlatan, rüzgâr ve yağmur gibi binlerce varlık için gerekli ve önemlidir. Şekilsiz ihtişamlarıyla ve derin, katışıksız gizemleriyle, etkinlikleri kavranamaz. Sanki vaatleri algılanamayan Gökyüzü'nün halefi gibidirler.[9]

Bu, hiç de sıkıcı bir biçimde dünyevi bir dünyada iş başındaki bütünüyle mantıklı bürokrat imgesi değildir. Bu, gizem, kutsal güç ve sonu gelmeyen yaratıcılık dünyasıdır. Bu, insanlığın ve bütün kâinatın karizmatik dini lideri olarak bilge kişidir. Bilge bütün bu harikulade şeyleri nasıl başarır?

Gök konuşmasa da, insanlar onun yüksekte olduğu sonucuna varabilirler; yeryüzü konuşmasa da, insanlar onun sıkı olduğu sonucuna varabilirler; dört mevsim konuşmasa da, Yüz Kabile doğru sıralarını önceden kestirir. Bu, yetkin doğruculuğa erişerek, sabit bir düzene sahip oldukları içindir.[10]

Knoblock'un doğruculuk olarak çevirdiği sözcük *ç'eng*'dir, Konfüçyüsçü ahlaki düzgülerin belki de en dinsel olanıdır. Hsun Tzu'ya göre, insancıllık ve törenle birlikte, insanın doğasına yetkinlik katan doğruculuktur. *Ilımlılık Doktrini*'nin öğrettiği, insanları gökyüzünün ve yeryüzünün yaratıcı ve kutsal gücüyle birleştiren, bu yetkinleştirilmiş insan doğasıdır.

Hsun Tzu *ç'eng*'in gücüne neredeyse Aziz Paul'e yaraşan bir ilahi yazar. Aziz Paul, Hıristiyan'ın sevgisi yoksa, aslında hiçbir şeyinin olmadığını ve gürültülü bir zile dönüştüğünü savunur. Hsun Tzu şöyle yazar:

> Bir beyefendinin aklını beslemesi için, doğruculuktan daha yetkin bir şey yoktur. Bir insan doğruculuğun yetkinliğine erişmişse, insanlık ilkesinden yana olmaktan ve adaletli davranmaktan başka bir kaygısı olmayacaktır. Aklın doğruculuğuyla insanlık ilkesinden yana olursa, bu ilke biçimlenir. Biçimlendiği zaman, anlaşılabilir hale gelir. Anlaşılabilir hale geldiğinde, dönüşüme neden olabilir. İnsan aklın doğruculuğuyla adaletli davranırsa, bu doğadaki düzene uyum sağlar. Açıklık kazandıktan sonra, değişime yol açabilir. Ardışıklıkta gelişmek üzere dönüşüme ve değişime yol açmaya "Doğa'nın Gücü"[11] denir.

Bu gerçekleştirilmiş doğruculuğu ve amaçtaki içtenliği ortaya koyma yeteneği bilge kişi için esaslı bir manevi güçtür. Bu yüzden Klasik Konfüçyüsçüler'in en laiğinin ve en akılcısının felsefesinde bile hayatın ruhani anlamının bir yeri bulunduğunu söylemek doğru olur. Hayatın anlamına ilişkin daha pek çok Konfüçyüsçü düşüncede olduğu gibi, geleneğin dini boyutu dikkati benliğin doğru biçimde gelişimi üzerinde toplar. Doğu Asya'da Konfüçyüsçü Yol'un gelişimi için, kendini eğitmenin *par excellence* erdemi *ç'eng* olarak kalır. Güçlü bir anlamda Konfüçyüsçü gelenek, en azından Batı'da **Aziz Augustinus**'un tanımladığı biçimde, Hıristiyanlık geleneğiyle büyük bir ortaklığı paylaşır. Paylaşılan bu özellik istencin zayıflığına ve gerçek insanlığın yenilenebilmesi için kendini ahlaki ve manevi açıdan geliştirmenin gerekliliğine olan ilgileridir. Hem ilk Hıristiyan düşünürler hem de Hsun Tzu bizi, insanın gelişmesine yardımcı olmak için yapmamız gerekeni yapmaktan alıkoyan istencin zayıflığıyla ilgiliydiler.

Konfüçyüsçü gelenek yüzyıllar boyu büyüleyici biçimlerde gelişirken, XI. yy.'da, Kuzey Sung hanedanında Yeni-Konfüçyüsçü hareketin yükselişiyle ikinci büyük evrenin geldiği genel olarak kabul edilir. Kuzey Sung'un büyük ustaları 1060'lardan itibaren geleneğin bütünüyle canlanmasını sağladılar ve XIX. yy.'ın sonuna kadar Konfüçyüsçü Yol'un seyrini belirlediler. Canlanmayı harekete geçiren temel unsur iç

reform ya da yenilikler değil, Budizm'in Çin'in toplumsal ve entelektüel hayatının bütün yönleri üzerindeki muazzam etkisi oldu. Konfüçyüsçüler Budizm'in meydan okumasına geleneksel tutumlarının birçoğunu sistemli bir biçimde yeniden özlüce ifade ederek ve daha önceki başarılarına yeni boyutlar ekleyerek karşılık verdiler. Sözgelimi, Budizm'in meydan okumasına en dikkate değer entelektüel karşılık belirli ve geniş kapsamlı birçok Konfüçyüsçü felsefi senteze varılmasıydı.

Budizm'in meydan okumasına en önemli ve etkisi yaygın karşılık Kuzey Sung hanedanı sırasında **Çu Hsi**'den (1130-1200) geldi. Çu sevdiği Kuzey Sung ustalarının yapıtlarını yorumdan, törensel metinlerden, tarihten, klasik araştırmalardan ve daha sonra bütün Konfüçyüsçüler için standart haline gelen bağımsız felsefi yazılardan oluşan bir kanaviçe gibi dokudu. Bu bakımdan Çu, Budistler'in insanın Konfüçyüsçülüğün geçmişteki yetkesine saygı duyma konusunda ısrar etme eğilimi karşısında koşullarını belirlemesi yönündeki felsefi arzularını dile getirdi. Aslında, münazara açısından, Çu geleneğe yapılan çağrıları Konfüçyüsçülüğün koşullarının ne anlama geldiğini belirleme isteğiyle karıştırır. Aşağıdaki örneklerde Çu'nun eserinin tanımlayıcı yanıyla ilgileneceğiz çünkü bu, Konfüçyüsçü söylemin kapsamını genişletir.

Çu, bütün büyük yeni-Konfüçyüsçüler gibi, aynı zamanda öğretmen olarak üstlendiği rol konusunda heyecanlıydı. Onlar görevlerini 'kültürümüz' dedikleri şeyin canlandırılması olarak görüyorlardı. Bunu yapabilmek için öğrencilerine temel metinler ve yorumlar açısından mümkün olan en iyi eğitimi sağladılar. İstekli araştırmalarının ve basım programlarının yanı sıra kendilerini öğretmen rolünün, öğrettiklerinin öykünmeye değer yaşayan örnekleri olarak gelişmesine

adadılar. Öğretim yoluyla, önermeli felsefi söylem içinde bildikleri kadarıyla gerçeği savunmayı, şiirlerinde ve resimlerinde eğretilemeli duygularını ifade etmeyi ve devletin, sıradan insanların öğretmenleri ve hizmetkârları olarak gerçeği hayatlarında eylem olarak yaşamayı hedeflediler. Yeni-Konfüçyüsçülük hayatın anlamının doğru ahlaki öğreti, kişisel davranış ve toplumsal hizmet yoluyla doğrulandığı, gösterildiği ve davranışlarla anlatıldığı tam bir paketti.

Ç'eng kavramı *Ilımlılık Doktrini* gibi klasik metinlerle Hsun Tzu gibi felsefecilerin olduğu gibi Çu'nun sentezinin de esasını teşkil eder. Çu ve diğer Sung düşünürleri, yeni entelektüel ortamlarının ayrıntılarıyla açıklanması için gözden kaçırılan kişisel niteliklerden yararlanmaya istekli olsalar da, Çu klasik yasanın ötesine geçmeye hemen hemen hiç istekli olmamıştır. Sung'un başarısının tipik örneği klasik gelenekte doğruculuk/içtenlik için kullanılan gizli felsefi eğretilemeleri alıp, onlara tamamen gelişmiş sistemli bir açıklama getirmesidir. Klasik mecazi ilk örneklerin bu genişlemelerinin en sistemli olanları Çu ve öğrencileri tarafından toplanmıştır.

Çu'nun kullandığı yöntem Ç'eng kardeşlerin *li* (ilke) kavramını onaylamasına dayanır. İlkenin ayırt edici özelliği Ç'engler tarafından düşünülüp bulunmuş, dünyanın ve dünyadaki her bir şeyin yinelenen örneklerini göstermeye çalışmak üzere Çu tarafından benimsenmiştir. *Li* kuramı açısından, dünyanın kuralları En Yüksek Yüce Nokta olarak ilke tarafından konmuştu ve her şeyin de kendi içinde kendi özel düzgüsü olan bir ilkesi vardı. Sözgelimi, insanlar insancıl olmalıdır ve bütünüyle insancıl, benzer deyişle, ilkeyle eşzamanlı olmak için, bir insanın doğrucu ve içten olması gerekir. *Ç'eng* kuralcı, yetkinleştiren bir işlev ve sahicilik, doğrucu bir biçimde kendini gerçekleştirme olarak insancıllık ilkesidir. Çu'nun ilkeyi kullanması klasik Konfüçyüsçü sözlüğün

zengin mirasını kazmasını ve Budistler'in Konfüçyüsçü Yol'a yönelttikleri metafizik meydan okumaya karşılık vermesini sağladı.

Kuşkusuz, Çu *ç'eng*'i kurnazca kollara ayırdı. Sözgelimi, I. Ç'eng (1033-1107) *ç'eng*'i yanlış olmayan olarak tanımladı, Çu da onun yanlış ve doğru olmadığını ekledi. Çu'nun en açıkgöz felsefe öğrencisi **Ç'en Ç'un** (1159-1223) hocasının düşüncesini şöyle tanımladı. "Her çiçekte ya da yaprakta, damarlar ve dokular her zaman için en küçük bir hata olmaksızın aynı biçimde ayarlanmıştır. İnsanın çabasıyla yapılan mükemmel bir ayarlamada bile, düzenleme ve ayarlama onlarla eşit olamaz. Bunların hepsi somut ilkeye uygundur ve bu doğal olarak böyledir".[12] *Ç'eng* dünyadaki bütün öğelerin gerçek düzenlemesidir. Kuşkusuz, Ç'en bu doğruculuk biçiminin insan hayatında nihai hedefi olarak bir uyum ve iyilik arayışı şeklinde tezahür ettiğinin farkına vararak devam eder. Ç'en, *ç'eng*'den söz ederek 'Yetkin *ch'eng*'e gelince, bilge kişinin ahlaki mizacının düzeyindedir. Yalnızca bütün ilkeler içtenliksizliğin zerresi olmaksızın yetkin bir biçimde doğru ve gerçek olduğunda insan tanımlanmayı hak edebilir.[13]

Çu Hsi *ç'eng* kavramını cennetin yoluyla insanlığın yoluyla insanın gerçek gelişiminde nasıl birleşebileceğine ilişkin yorumuna bağladı.

> *Ç'eng* cennet yoludur. *Ç'eng* yanlış bir biçimde düzenlenmeden kendi yazgısını belirleyen ilkedir. *Ch'eng*'e erişmenin yolu insanlıktan geçer. Ona erişmek için bu gerçek ilkeyi uygulamak ve bu nedenle çaba harcamak gerekir. Mencius şöyle dedi: "Bizde her şey tamdır" – bu *ç'eng*'dir. "Kendinizi incelediğinizde *ç'eng*'in bilincinde olmaktan (daha büyük bir) mutluluk (yoktur)" – *ç'eng*'e böyle sahip olunur. Kendini incelemek yalnızca içinde aramaktır. *Ç'eng* her şeyin herhangi bir noksanı olmaksızın tam olduğuna gönderme yapar.[14]

Bu, gidişatın, bu durumda insanlığın kendini tam olarak geliştirmesinin, nasıl olması gerektiği ilkesine sadık kalarak ve bu insanlık ilkesini doğruculuk ve kendini gerçekleştirme sayesinde ortaya koyarak yapılacaktır. *Ç'eng* hem bu süreçtir hem de insanlığın insana ait anlamı yaratan niteliğidir.

Yeni-Konfüçyüsçü metinlerin büyük çevirmeni **Wing-tsit Çan**, Ç'en Ç'un'un, Çu'nun *Ç'eng* kuramını, 'gerçeklik' diye adlandırarak çevirmesini açıklıyor. Bunun nedeni "bağlılık ve sadakat insanın çabasıyla ilgiliyken, *ç'eng*'in doğal ilkenin bir tanımı olmasıdır".[15] Daha sonraki bir bölümde, Ç'en *ç'eng*'in yetkinliğini mevsimlerin ve gündüzle gecenin düzenli ardışıklığına benzetir. İnsanlar için, bu düzen doğru bir biçimde geliştiğinde akıl-yüreğin işlevini yerine getirmesinde açıkça görülür. "En kötü insanın zihni en yüksek derecede maddeyle bulandırılsa da, bu arzular bir an için durur durmaz, yaratılıştan gelen aklının asıl özü doğal olarak kendini gösterir".[16]

Çu'nun Ç'ing hanedanlığından kalma yapıtlarından oluşan, imparatorluğun desteklediği ünlü bir antolojide, *ç'eng*'e ayrılan bölümün başlangıç tümcesi Çu'nun tartışma sırasında Budist ortaklarının mantıksal tarzlarından nasıl etkilendiğini ve dört işaretten oluşan bir tümceyi bile anlaşılabilir, sadık bir biçimde İngilizce'ye çevirmenin ne kadar zor olduğunu gösterir.[17] Başka bir biçimde söylemek gerekirse, *ç'eng* gerçek (*şih*) ilkeye varmak ya da ilkenin gerçekliğini ifade etmektir. Bu büyüleyici bir tanımdır çünkü bir varoluş düzgüsü olarak yeni-Konfüçyüsçü ilke öğretisini kucaklar ve böyle bir varoluşu gerçeklik ya da insan doğasında ortaya konduğu biçimiyle somut düzgüler olarak tanımlamaya çalışır. *Şih* terimi Çu'nun, Konfüçyüsçü Yol'u Taoculuk'un ve Budizm'in yollarından ayırmak için kullandığı gözde terimidir. *Şih* Çu'nun yorumlarında, sırayla Budizm'in ve Taoculuk'un

boş ve yolsuz tarzlarının karşıtı olarak gerçek, somut anlamına gelir. Çu'nun bakış açısına göre, asıl kendini geliştirme gerçek düzgüleri olan gerçek bir dünyaya dayanırdı. Aslında, kendini geliştirmenin en yüksek biçimine erişmek bilge kişilerin düzgülerini gerçek hayatta şimdiki koşullara tam zamanında verilen bir karşılıkla ölçülen biçimiyle gerçekleştirmekti. Başlangıç tümcesinin kısa açıklamasında, Çu doğrucu kendini geliştirmenin dürüst, sağduyulu ya da riyasız – hem kişisel olarak gerçeğe karşı saydam hem de gerçeğin kendi davranışlarını gözlemlemeye özen gösteren başka herkesin içinden geçip ışıldamasına izin veren birisi – olmak demek olduğunu söyleyerek sözlerini sürdürüyor.

Ç'eng'in anlamının hayatın ahlaki ilkeye doğrucu bir biçimde uyması olarak bu kısa tanımının hemen ardından gelen pasajda, Çu ilkenin ve doğrucu kendini gerçekleştirmenin işlevini yerine getirmesine yalın bir benzetmeye yer verir. Çu'nun en sevdiği açıklayıcı eşyalardan biri yelpazedir. Yelpazenin doğası yelpazenin kendisini bir örnek olarak, yelpazeyi fark ettiğimiz ancak kendimizi yelpazelemek için kullanmadığımız anlamında soyut yelpaze olarak görmek gibi olur; yelpaze bizi serinleterek iyi bir iş yaparsa, o zaman bu, *ç'eng* gibidir. İnsan, Çu'nun öğrencilerini, genel biçimini görerek, yelpazesine bakmaya davet ettiğini ve onun Sung Çin'inde sıradan bir ev nesnesi olarak bir yelpaze biçiminde olduğunu varsayar. Ancak yalnızca kendisi salt hakiki olma anlamında somut olan nesne, işlevini iyi bir biçimde yerine getirdiğinde yelpazenin iyi bir yelpaze olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdiye kadar Konfüçyüsçülük'te hayatın anlamını Çin bağlamında doğruculuk açısından gözden geçirdik. Bununla birlikte, Konfüçyüsçülük uluslararası bir harekettir. Vietnam, Kore ve Japonya, değişik biçimlerde, Konfüçyüsçü düşünce ve toplumsal örgütlenme tarzlarından heyecan verici bir bi-

çimde etkilenmiştir. Konfüçyüsçü düşüncede en yaratıcı çalışmaların Kore'de ya da Japonya'da yapıldığı zamanlar olmuştur. Sözgelimi, XVI. yy. Koreli Konfüçyüsçüler için muhteşem bir dönemdi. XIV. yy. sonlarında, yeni Çoson hanedanının genç kurucuları Budizm'in ve Kore'deki diğer geleneksel toplumsal örneklerin yerine Ming Çin'inde gözlemledikleri yeni-Konfüçyüsçü felsefeden gelen toplumsal örnekleri koyarak Kore'yi 'Konfüçyüsçüleştirmeye' karar verdiler.

XVI. yy.'ın Koreli düşünürlerinin en büyüklerinden biri **Yi Yulgok**'tu (1536-1584). Düşüncesini Çu'nun büyük sentezine dayandırmasına karşın, Yi Yulgok aslında Çu'nun çalışmasının kapsamını genişletti ve kabul görmüş Sung ustasından aldıklarımızı arıttı. Yi Yulgok'un felsefi katkısının açık tipik özelliği Çu'nun ilke kavramını kollara ayırmak ve bunun nasıl etkili bir biçimde *ç'i* (özdek-enerji) mefhumuna bağlanabildiğini göstermekti. Koreli Konfüçyüsçüler için sorun, ilke kadar soyut bir şeyin nasıl olup da hayatın motoru ve üretkenliğin kendisi olarak kavranabileceğiydi. Bu sorunun bağlamı Çu'nun ilkenin *ç'i* kavramıyla temalaştırıldığı biçimde dünyanın dinamik yönlerine doğrultular ve düzgüler kattığı yolundaki anlayışına dayanır. Kuşkusuz, ilkenin ve özdek-enerjinin arasında evrenbilimsel açıdan nasıl ilişki kurulduğu meselesi Çu'nun destekçilerinin kilit meselelerinden biriydi. Çu'ya göre, olacak ya da varolacak herhangi bir şey için özdek-enerjiye biçim ve doğrultu kazandıracak bir ilke olmalıydı. Genel olarak bilindiği gibi, *ç'i* Çu'nun somut dünya yorumu için bir diğer evrenbilimsel yapı taşıydı.

Çu'yu eleştiren Çinliler'in en büyüklerinden birinin sormuş olduğu gibi, ölü bir ilke nasıl canlı bir *ç'i*'ye (özdeksel güç) dayanır ve onu yönetir? Soyut olan dünyanın canlı, ahlaki gerçekliğini nasıl yönetir? Yi Yulgok, Çu'nun başlıca Kuzey Sung ustalarından **Çang Tsai**'ye (1020-1077) çok şey

borçlu olan bu soruya zekice bir yanıt verdi. Çang *ç'i*'nin seçkin Sung felsefecisiydi, Yi Yulgok da ilkeyle özdek-enerjinin iç içe geçmesine çok ince ince işlenmiş bir yorum getirmek için Çang'ın ilkelere dayanan bir dünyanın dinamik ve canlı doğasına ilişkin kavrayışını kullandı. Ancak, birçok Konfüçyüsçü gibi, Yi Yulgok da bütünüyle akademik bir meşgale olarak metafizikle ilgilenmiyordu. Yi Yulgok Çu'nun sentezinin hayata nasıl anlam getirdiğini göstermek istiyordu. Ve Çu gibi, Yi Yulgok da Konfüçyüsçü Yol'un bu yönünü ifade etmek için *ç'eng*'i seçti. Yi Yulgok doğruculuk/içtenliğin öğrenilmesini bilge kişilerin öğretilerinin özü olarak görüyordu.

Yi Yulgok *ç'eng*'i kendini geliştirmenin esas özelliği, bilgelerin öğretilerinin bir öğrencisi olarak kişinin dinamik yanlarıyla ilkeyi yapıştıran tutkal olarak kavrıyordu. Doğruculuk özdek-enerjinin beslemesiyle, topluma ve kişinin kendisine hizmet için pratik bilgi arasında konumlanır. Kısacası, doğruculuk özdek-enerjinin toplumsal bir erdem olarak gerçekleşmeye varmak üzere gelişmesine izin veren erdemdir. Yi Yulgok'un ahlaki antropolojisine göre, insanın özdek-enerjiye özel bir dikkat göstermesi gerekir çünkü o insan doğasının dinamik, duygusal ve tutkulu bileşiğidir. İyi ya da kötü olabilir, iyinin baskın çıktığından emin olmak için, rahat durmayan özdek-enerjiyi geliştirmek gereklidir. Doğruculuk müridin duygusal hayatına denge ve uyum getirmeye yardımcı olan belirleyici özelliktir. Yeni-Konfüçyüsçüler için varlıkbilimsel açıdan duygularla ilgili kötü hiçbir şey olmadığına fazla inandırıcı bir biçimde ya da sık sık vurgu yapılamaz. Aslında, insanın gerçek gelişimi için insanın duygusu esastır, ancak yalnızca uygun bir doğrultuda olduğu zaman. Bu yüzden, duygu ilkenin kendisinin doğrucu bir biçimde gelişmesine bağlıdır.

Yi Yulgok aynı zamanda doğruculuk/içtenliğin Konfüçyüsçü ahlaki eğitim bilimini üç aşamalı bir süreç sayesinde anlamanın en iyi yolu olduğunu ileri sürdü. Birinci evre bir öğrencinin, yolun başındaki birinin evresiydi. Bu, eleştirel düşüncenin başlangıç evresi olup ve öğrenci için zor, acılı bir başlangıçtı. Bu evrede, gidişatın araştırılması, bilginin genişletilmesi ve aklın-yüreğin arıtılması üzerinde odaklanan herhangi bir başarıya, yalnızca öğrencinin kendini hasrettiği büyük ve acılı çaba pahasına ulaşılıyordu. Daha üstün kişiye ait olan ikinci evrede, Yol'un öğrencisi hâlâ bilgiyi düşünmeli, onun için emek vermelidir, ama bu, daha çok yerine oturmamış, gayretsiz bir süreçtir. Bu ikinci evrede öğrenen kimse "gidişatı araştırır, bilgiyi genişletir, istencini içtenlikli kılar ve aklını düzeltir, ama henüz (bu şeylerin) en yüksek derecelerine ulaşmaz". Üçüncü evrede, düşünmenin ve araştırmanın gerektirdiği çaba azalır.[18] Yi Yulgok'un gözde tipik örneği Konfüçyüs'ün ünlü genç müridi **Yen Hui**'ye aittir. Aslında, Yen Hui Yol'un belirgin örnek oluşturan bir öğrencisi, yeni-Konfüçyüsçü felsefeciler için neredeyse velinimet bir aziz olarak işlevini yerine getirdi. "Yentzu (Hui), 'düşünme'den ve 'emek'ten muaf değildi; ama bir çaba göstermesi gerekmiyordu. Ancak, öğrenen kimse zihinsel acıdan ve aşırı çabadan ('düşünme' ve 'emek'le ilgili) sakınamaz. Genel olarak, düşünmeden anlamanın en yüksek derecedeki bilgi, çaba göstermeden haklı olmanın en yüksek derecedeki eylem olduğunu düşünüyorum".[19]

Yi Yulgok'a göre, bu bilginin tamamı anlamın, Korece'de "içtenlikli gerçeklik" dediği şeyin pragmacı üretimi içindir. Yi Yulgok'un bakış açısına göre, bu hayatın anlamının asıl temeliydi. Burada akıl-yürek etkin ahlaki eylem sayesinde gerçek ilkelere uydurulur. Yalnızca dünyayla böyle canlı bir bağlantıya gerçekten anlamlı ve anlam katan gözüyle bakılır.

Yi Yulgok soyut bir şey olarak salt akademik bilginin zihninde kurduğu şey olmadığından emindir. "Gözetilecek şeyler varsa, o şeyleri gözetin ve ondan sonra da kitap okuyun. O şeyleri gözetmeden kitap okuma yararsız bir öğrenmedir".[20] Kendini geliştirmeyle ilgili on bir makalesinden yedincisi pragmacı eğilimi "İyi işi içtenlikli bir yürekle tamamla" olarak ifade eder.[21] Bununla birlikte Konfüçyüsçü anlam ve kendini geliştirme doktrinleri ne kadar uzağa giderlerse gitsinler, kaçınılmaz olarak laik dünyaya, kutsal olarak laik olanın somut gerçekliğine dönerler.

Yi Yulgok'un *ç'eng* kuramı kendi özünde Konfüçyüsçü ahlaki söylem içerisinde iki farklı görevi yerine getirdi. İlk olarak, Yi Yulgok doğruculuğu kuralcı ilkeleri özdek-enerji dinamikleriyle birleştirmek için bir araç olarak kullandı. *Ç'eng*, li ile *ch'i*'yi birleştirerek hayat için anlamlı bir eğretileme haline getirme biçimiydi. İkinci olarak, *ç'eng* aynı zamanda Yi Yulgok'un geleneğinin dinsel boyutunun somut kendini geliştirmeyle esas bütünlüğünü gösterirken kullandığı yoldu. İnsanlığın evrensel üretkenliğinin kaynağı olarak gökyüzüyle ve yeryüzüyle buluşabilmesi doğruculuk sayesindeydi. Diğer pek çok Koreli Konfüçyüsçü'nün durumunda olduğu gibi, doğruculuk kavramının dinsel boyutu özellikle etkilidir. Böyle gün gibi ortada olan manevi kaygı yeni-Konfüçyüsçü gelenekte her zaman apaçık ortada değildir, ancak Yi Yulgok'un *ç'eng*'i ele alışında gözden kaçırılması olanaksızdır.

Yi Yulgok'un hayatın anlamını sağlayan olarak *ç'eng* kuramı entelektüel derinliği olan Konfüçyüsçü bir öğretmenin insanın iletişimle ilgili ediminin üç boyutunu nasıl açıkladığına ilişkin güzel bir örnektir. Bilişsel bilim bir yere kadar doğruysa, insanın konuşmasının ve iletişiminin ortaya çıkan insan gerçekliğini oluşturan yönler olduğunu artık biliyoruz. Konuşma insan türünü bütünüyle tanımlamazken, insanlara

diğer doğal bileşikler arasında ayırt edici özelliklerini vermekte uzun bir yol kat eder. İnsanın bu konuşma edimleri iddia etme, gösterme ve eylemden oluşan kesintisiz bütün boyunca yayılır. İddialı boyut çok yaygın bir biçimde anlamı, önermeli söylem açısından aktarmayı hedefler. Batı'da önermeli sav ve diyalektik karşılaşma olarak felsefi söylemin tipik örnek oluşturan şekli kabul edilir. Göstermeye hizmet eden yöntem esas olarak daha çilecidir. Konfüçyüsçüler belki de bu yüzden felsefi yazılarının yanı sıra şiir ve sanat bu kadar ilgiliydiler. Yollarını tanımlamalarının yanı sıra göstermeleri gerektiğini kavradılar. Aktif boyut bilge kişinin ahlaki davranışlarında ortaya çıktığı biçimiyle insan hayatının ahlaki tutarlılığını açıklar ve insanın anlam yaratmasının iletişime ait diğer iki boyutuna indirgenemez.

İnsan iletişiminin iddialı, göstermeye hizmet eden ve aktif üç boyutundan oluşan üç öğe bu bölümde kısaca gözden geçirilen üç büyük Konfüçyüsçü öğretmenin düşünceleriyle açıklanıyor. Yi Yulgok *ç'eng*'i doğrucu içtenlik olarak ayrıntılarıyla açıklarken esasında Hsun Tzu ile Çu Hsi'nin iletisini özetliyor. Doğrucu içtenlik, Yi Yulgok'a göre, gerçeği belirtir, bilge kişilere yaraşan bilgeliğin işaretlerini gösterir ve insan hayatının sıradan yönetimine anlam katar. *Ç'eng* insanı, dünyevi ve kutsal olanı gerçek bir dengede tutan bağı sağlar. Hiçbir zaman salt kurama ya da sanata ya da durağan bir ahlaklılık biçimine indirgenemez. O dinamik bir dünyadaki canlı düzendir ve aslında, anlamı da doğrucu içtenliktir ancak yalnızca Tao'nun tam bir secere araştırması içinde oluşturulduğu kadarıyla. Doğrucu içtenlik kişinin kendisinin ve başkalarının hizmetindeki bir hayatın anlamıdır.

NOTLAR

1. David Hall ve Roger Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture* (Albany: State University of New York Press, 1995).
2. A.g.e., s. 123.
3. Marcel Granet, *La Pensee Chinoise* (Paris: Editions Albin Michel, 1968; ilk kez 1938'de yayınlandı).
4. George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
5. *The Analects of Confucius*, çeviri ve notlar Simon Leys (New York: W.W. Norton, 1997), s.50.
6. Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972).
7. Hsun Tzu'nun (Xunzi) çevirilerinin tamamı John Knoblock'un örnek teşkil eden çağdaş açıklamalı çevirisinden alınmıştır, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Work*, 3 cilt. (Stanford: Stanford University Press, 1988-1994).
8. A.g.e., 3. Cilt, s. 225.
9. A.g.e., 3. Cilt, s. 261.
10. A.g.e., 1. Cilt, s. 178.
11. A.g.e., 1. Cilt, ss. 177-178.
12. Ch'en Ch'un, *Neo-Confucian Term Explained: The Pei-hsi tzu-i*, Wing-tsit Chan'ın çevirisi ve önsözüyle (New York: Columbia University Press, 1986), s. 98.
13. A.g.e., s. 99.
14. Bu genel olarak *The Dialogues of Master Chu* denen metinlerden alınmış bir çeviridir. Bkz. Li Ching-te (editör) *Chu-tzu yu-lei ta-cha'üan* (The Complete Dialogues of Master Chu-Çu Ustanın Bütün Diyalogları), 8 cilt. (Tokyo: n.p., 1973), 4. Cilt, ss. 3287-3288. Diğer baskıları kullanan bilim adamları için, bu *chuan* 64:5a-b'de geleneksel genel düzen içinde bulunur.
15. Ch'en, *Neo-Confucian Terms Explained*, s. 97.
16. A.g.e., s. 99.
17. Bkz. Li Kuang-ti (editör), *Chu-tzu ch'üan-shu* (The Complete Works of Master Chu-Çu Ustanın Bütün Eserleri), 2 cilt. (Taipei: Kuang-hsüeh she yin shu kuan, 1977). Bu gerçekten de Chu'nun geniş kapsamlı yayınlarının hepsinden yararlanan, imparatorluğun daha sonraki dönemlerine ait çok iyi bir antolojidir.
18. Çeviri ve benim Yi Yulgok'la ilgili yorumum Young-chan Ro'nun *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok* başlıklı çalışmasına dayanıyor (Albany: State University of New York Press, 1989), s. 98.
19. A.g.e.
20. A.g.e., s. 109.
21. A.g.e., s. 6.

IV. BÖLÜM

SEVGİ, İLİŞKİLER VE DİN

Batı'nın büyük tektanrıcı dinlerinden Asya'nın çeşitli geleneklerine anlam alanını baştan sona kat ederken, hayatın anlamının, ister esasen insan-Tanrı, ister insan-insan ilişkileri açısından tanımlansın, ilişkilerle yakından ilgili olduğunu tekrar tekrar keşfediyoruz. Keith Ward ilk bölümde dinlerin ortak nitelikleri arasında ben-merkezcilikten kurallarla belirlenmiş bir kaçma hareketi olduğunu ileri sürdü – biz de buna ilişkilere yönelik bir hareket ekleyebiliriz. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da bu ilişki insanlar ve Tanrı arasında ilktir ve en önde gelendir, çok yönlü olmasına karşın, en yoğun eğilim sevgidir, Hindu ibadet geleneklerinden *bhakti*'de yankılanan bir bağdır. Bununla birlikte etkili bir biçimde, kendini Tanrı'ya adayanlar Tanrı'nın dünyadaki sevgisini ve adalet kaygısını ortaya koyarken, o sevgi ister istemez diğer insanlara akar. Budizm de, aydınlanmış varlığın niteliği olarak (bilgelikle birleşmiş) şefkatten, Bodhisattva'nın* bütün bilinçli varlıklar aydınlığa ulaşıncaya kadar dünyada kalma yemininden söz eder. Caynacılığın *ahimsa*** ya da şiddetten uzak durma öğretileri de özgürlüğümüzün diğer bütün varlıklarla ilişkilerimize bağlı olduğu ve bu ilişkileri etkilediğini doğrular. Konfüçyüsçülük, kendi tarzında, aynı sonuca varır.

* ***Bodhisatva*** (Hint) Badhi'leşen kişi... Budacılığın en üstün aşamasıdır. Japon Budacılığında buna *basatsu* denir (Çev. n.)

** ***Ahimsa*** (Hint) Hiçbir varlığı incitmemek ilkesi... (Çev. n.)

Bireyler bir toplumsal ilişkiler bileşiğinden oluşurlar ve bu bağlantı içinde bütünüyle insan haline gelirler. Konfüçyüsçülük'le ilgili bu açılardan anlamlı hayat, yoğun bir biçimde toplumsal, bu nedenle de ilişkilere dayalıdır. Bu bölümde, dünya dinlerindeki bu ortak konuyu izleyerek, sevgi, ilişkiler ve hayatın anlamına ilişkin dinsel bakış açıları arasındaki bağlantıyı daha ayrıntılı bir biçimde keşfedeceğiz.

Joseph Runzo ilişkiselliğin insan hayatında ahlaklılığın, dinin ve anlamın esas temeli olduğunu savunuyor. Runzo, bütün dinlerin temelde Aşkın Varlık'la ilişkiyle ve kendileri de o Aşkın Varlık'la potansiyel bir ilişki içinde bulunan diğer kişilere yönelik bunun doğal sonucu olan davranışla ilgili olduğunu ileri sürüyor (Bkz. Fotoğraf 8). (Aşkın Varlık genellikle kişisel bir Tanrı'dır, ama mutlaka öyle değildir – Budist Dharmakaya bir anlamda insan kişinin, toplumun ve aynı zamanda da maddi dünyanın 'ötesinde' ya da bunlardan 'daha büyük' olma niteliğine sahiptir.) Ancak bu 'dinsel bakış açısının' ve insanlarla Aşkın Varlık arasındaki ilişkinin özü tam olarak nedir? Runzo, Tanrıcılığa ait kavramlar üzerinde odaklanarak, Hıristiyanlar'ın Tanrı'nın sevgisini (bu nedenle de ideal insan sevgisini) yansız ve koşulsuz – *agape*'nin geleneksel bir yorumu olarak, 'karşılıksız sevgi' – olarak kavramalarına, aynı zamanda da *eros*'un ya da erotik sevginin bencil ve aşağılık olarak karalanmasına karşı çıkıyor. Bütün dünya dinlerinde insan-Tanrısal varlık ilişkilerini tanımlamak için yaygın biçimde insanlar arasındaki erotik sevginin dilinin kullanıldığına işaret ederek, ilkin hem Hıristiyanlık'ta hem de başka dinlerde insan-Tanrısal varlık ilişkisinin, hem insan açısından hem de Tanrı açısından, ilişki için tutkulu bir ilgi ve arzu olarak yorumuna büyük bir destek bulunduğunu ileri sürüyor. Böyle bir sevgi bencil değil, başkasına odaklıdır, sevilen için en iyisini istemektedir. Ancak

bencilce güdülerden arınmış da değildir – sevilenle olmak için güçlü bir arzu vardır. Runzo, geniş kapsamlı dinsel geleneklerden yararlanarak, insan-Tanrısal varlık sevgisi anlayışımızı geliştirmeye çalışıyor, 'meleklere yaraşır sevgi' diye adlandırdığı bu sevginin iki kutbu olduğunu iddia ediyor: *eros* ve *agape*. Çünkü meleklere yaraşır sevginin *agape*'den ziyade erotik sevgiyle bağdaştırılan belli karakter belirleyici özellikleri vardır: karşılıklılık, incinirlik, boyun eğme, bütünleşme ya da bütünlük, birleşme ve eşitlik. Hayatın anlamının temelini oluşturan şeyin – hem Aşkın Varlık'la hem de eninde sonunda kişinin insan türdeşleriyle –*eros*'u da kapsayan meleklere yaraşan sevgi ilişkisi olduğunu savunur. Bunlar radikal iddialardır, ancak, Runzo'nun çok sayıdaki örneğinin de ortaya koyduğu gibi, birçok gelenekten büyük Tanrıseverlerin yazılarında yinelenirler.

Bir sonraki bölümde böyle bir geleneğe – Hinduizm'de sofuluk ya da *bhakti* – daha derin bir biçimde bakma fırsatını buluyoruz. Nancy Martin bize herhangi bir biçim ya da karakter belirleyici özelliğin ötesinde, Hinduizm'in bu kolunun başlıca dinsel metinleri haline gelen şiirsel şarkılarda içini döken Vişnu'ya, Krişna'ya, Şiva'ya, Devi'ye ve Tanrı'ya tapan Hindu dindarların deneyime dayanan dünyasına açılan bir pencere sunuyor (Bkz. Fotoğraf 9). Bin yılı kapsayan, yarı kıtanın çok farklı bölgelerinden, yüksek ve alçak toplumsal konumlardan, hem sıradan insanlardan hem de kraliyet ailesinden, kadınların ve erkeklerin seslerinden oluşan bir koroya kulak veriyoruz. Görünüşe göre sonu gelmeyen yeniden doğuşların acı veren deneyiminden, bir bütün olan, ancak belirli biçimler alan ve ayrı ayrı dindarları seven Bir'in esrarından, Tanrı'yla birleşmenin sevincinden ve ondan ayrılmanın yürek burkan acısından, dinsel yolu izlemenin zorluğundan söz ediyorlar. Bütün çeşitliliğin son tahlilde aslın-

da Bir olduğu yolundaki Hindu düşüncesi burada belirli bir biçim alıyor. Evet, hepimiz, adeta "Tanrısal varlığın zerreleri"yiz, ama Bir'den, bazen olabileceği kadar acılı ayrılışımız ilişkiyi ve böylece sevgiyi olası kılar – Tanrı'nın olan bizler Tanrı'yı yalnızca Tanrı'dan ayrı olduğumuz için sevebiliriz. Martin, Hinduizm'de sofuluğa göre, bu ilişkiselliğin insanın varoluşunun anlam kaynağı, bizim varolma nedenimiz olduğunu savunuyor: Sevgi göstermek, var olmak ve sonsuz mutluluğa, varlıkla ve bilinçle birlikte Tanrı *olan* sonsuz mutluluğa erişmek.

Birleştirici bir kişisel ilahi etki şeklinde olmasa da, bütün varlıklar arasındaki temel ilişkisellikten Buda da söz eder. Daha ziyade, Budistler'in koşula bağlı ortak varolmaları, başı ya da sonu olmayan, birleştiren bir ilişkiler ağı içinde bütün varlıkların birlikte doğmalarını ve birlikte sona ermelerini doğrular. Bu Budist görüşe göre, benlikler tek tek birbirlerine bağlı olmadıklarından bağımsız ve ayrı bir varoluşumuz olmaksızın, esasen ilişkilerimizden oluşuruz. Budizm bir Tanrı'nın varlığını doğrulamasa da, Mahayana biçimlerinde bir bütünü oluşturan bu ilişkilerin Tanrılara benzer diğer varlıkları ve hepsini kapsayan bir Aşkın Varlığı – Dharmakaya – içerdiğinden söz eder. Anne Klein insanın gurusu ve Tanrılar üzerinde odaklanması alıştırmalarını içeren Tibet Budizmi'ndeki dikkatlilik uygulamasını kullanarak bizi bu ilişkisel Budist dünyaya götürüyor. Ancak Klein'in bölümüne dönmeden önce, Şakyamuni Buda'nın yarattığı öğretilerin gelişerek Tibet'e ait daha sonraki tantrik biçimlere nasıl dönüştüğüne bir bakalım.

Budizm, Hindistan'ın bir ucundan diğerine yayılarak, Buda'nın ölümünden sonraki iki yüzyıl içinde, İmparator Aşoka İ. Ö. III. yy.'da yarı kıtayı birleştirdiğinde ve öğretilerini geniş çapta yaymak üzere her yere özel elçiler gönderdiğin-

de bir dünya dini olma yolunda ilerliyordu. Miladi Dönem'in başladığı sıralardaki büyük reformlar iki farklı kolun, Theravada (Yaşlıların Öğretileri) ile Mahayana'nın (Büyük Araç) gelişmesine yol açtı. Theravada meditasyonun, manastır hayatının, bireysel aydınlanmaya erişmenin, Buda'nın özgün öğretilerini izleme iddiasında olmayı hedeflemenin üstünde dururken, Mahayana şefkati, dünyevi kimselerle keşişlerin kutsal arayıştaki eşitliklerini, dünyada kalıp, yalnızca bireysel aydınlanma için çalışma peşinde olmaktansa bütün varlıkların özgürleşmesi için çalışmaya yemin eden kişinin Bodhisttva idealini desteklemeye vardı. Büyük bir üçüncü kol, Vajrayana ('Elmas' ya da 'Yıldırım' yolu), Miladi Dönem'in ilk bin yılının ortalarında kuruldu. Budizm'in bu tantrik biçimi, Mahayana ile birçok öğretiyi paylaşsa da, dönüşümün meditasyonla ilgili alternatif uygulamalarını kullanarak, yalnız bir ömürde aydınlanma olasılığı vaat ediyor. Theravada'nın Tayland, Sri Lanka ve Myanmar'da (Burma) güç kazanmasına karşın, Mahayana çabucak Doğu ve Güneydoğu Asya'ya yayıldı. Vajrayana, bu içrek yolun kollarına Doğu Asya'da da rastlansa da, Tibet'te sağlam bir biçimde yerleşti.

Anne Klein Budistler'in dikkatliliği hakkında söylemesi gerekenlerin büyük bölümü Budizm'in bütün biçimleri için geçerli olsa da Tibet'e ait Vajrayana geleneğinin bakış açısından yazıyor. Yalnızca anlağın sayesinde tam olarak bilinemeyen temel Budist öğretileri geçiciliği ve bağımlı ortak varolmayı insana bütünüyle kavratmak üzere tasarlanmış, dikkatliliği geliştiren meditasyonlarla başlıyor incelemesine. Yalnızca dikkatli ilginin gelişmesiyle ve aklın uygun biçimde susturulmasıyla Budizm'in varsaydığı dünyanın temel ilişkiselliğinin doğasını anlayabiliriz. Bütün varlıklar için şefkat de, hem asıl doğalarından hem de geçicilikten bihaber olma-

larının getirdiği hayattaki acılarının ve derin ıstıraplarının farkına varmalarının yarattığı böyle deneyimlerden doğar. Klein, bilgelikle ortaya çıkan şefkatin Budist'in hayatındaki anlamın yol gösteren ışığı olduğunu – diğer varlıkların ıstırabını sona erdirmeye çalışmanın Mahayana Budizmi'nde insan hayatının anlamı olduğunu doğruluyor.

Ancak insan şefkatli bilgeliğin en üst düzeyini nasıl meydana çıkarır? Klein bize bir başka Budist uygulamayı, özellikle Tibet'e ait tantrik gelenekler için önemli olan bir uygulamayı tanıtıyor: Guru Yogası. Bu uygulama, insanın guru'su ile (ya da genellikle daha önceki bir gurunun ruhunun yeniden vücut bulmuş hali olarak anlaşılan aydınlanmış manevi kılavuz) ve şefkat ya da bilgelik gibi evrensel ilkeleri somutlaştıran Bodhisattvalar ya da Tanrılarla ilişkinin geliştirilmesini ya da onlarla karşılaşmayı gerektirir. Zengin bir anlatı ve tasavvur dünyası bu uygulamaları destekler. Ama bu buluşmada benlikle öteki arasındaki sınırlar geçirgen bir hale gelir. Uygulayıcının tam da insan guru'yla buluştuğu sırada buluştuğu kendi ezeli bilincidir ve Bodhisattvalar'ın ya da Tanrıların somutlaştırdıkları evrensel ilkeler kendisi ilah "haline gelirken" bireyde gelişir. Klein'a göre, Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi, "bütün Buda bilgeliğinin özünü" somutlaştıran, böyle bir figürdür ve onunla buluştuğumuzda, o olduğumuzda, bütünlüğe, anlamı sürekli derinleşen bir hayata geçeriz. (Hindistan'a ait düşüncede Tanrıça'nın önemi için Fotoğraf 10'a bakın.)

Radikal biçimde farklı bir bakış açısından – Haiti'ye ait Vodu – gelmesine karşın, Karen McCarthy Brown aynı zamanda esas olarak, insan doğasının yönlerini somutlaştıran ruhlarla karşılaşmaları geliştiren ilişkilerin temeline dayanan bir gelenekten söz ediyor. Diğer dünya dinleri gibi, Afrika gelenekleri de küreselleşti, her ne kadar kısmen esir ticareti-

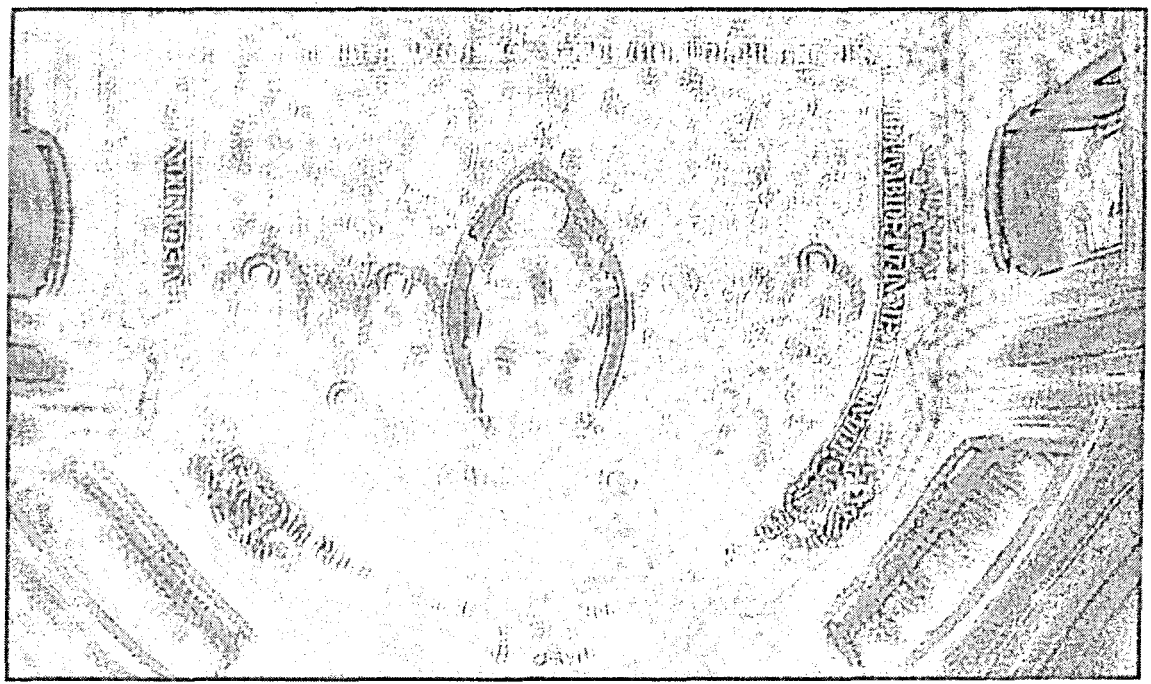
nin tüyler ürpertici şiddeti yüzünden böyle olsa da. Çok göze çarpan bir Afrika geleneği yoktur, ancak Afrika'dan kaynaklanan çeşitli gelenekler, Hindu sofuluğunun çok sayıdaki türlerinin yaptığı ölçüde, dünyanın özüyle ilgili ortak varsayımları paylaşırlar ve bu gelenekler Amerika kıtasında yeni biçimler aldığında, geleneğin pek çok farklı kolu Haiti'ye ait Vodu gibi yeni ancak eski biçimler üretmek üzere birlikte dokunur.

Karen McCarthy Brown'ın çağdaş Haiti geleneği tanımında, görünürde tektanrıcı olan, taraftarları Katolikler'in törensel hayatına katılan, ancak aynı zamanda "karmaşık bir ilişkiler dokusu" içinde yaşanan insan hayatının, hayatın ve ölümün akışkan sınırları boyunca atalarla ruhları içerecek biçimde uzadığını kabul eden bir din buluyoruz. Üstelik bu ikinci bağlamda hayatın anlamlılığına büyük ölçüde meydan okunur, bu anlamlılık yeniden doğrulanır, o sağaltım ve manevi dönüşüm meydana gelir. Haiti geleneği (Konfüçyüsçülüğe koşut bir tarzda) bu hayatı ve insanların toplumsal mizaçlarını doğrular ve (Budistler'in birbirine bağımlılık üzerine yaptıkları vurguyu yineleyerek) bu dünyada hiçbir bireyin ötekilerden ayrı anlamlı ve verimli bir hayat yaşayamayacağını kabul eder.

Temel hayatta kalma pek çok Vodu uygulayıcısı için esas mesele olarak kalır ve hayata değer katan sağaltım dinsel ayinin – hayat enerjisinin serbest akışını engellememe ve doğru ilişkilerin kurulması – odağında yatar. Bu ilişkiler diğer insanlarla olabilir, ancak aynı zamanda atalarla ve ruhlarla (*Iwa*) da olabilir. Ruhlar insan tiplerini (Budist örneğinde olduğu gibi mutlaka ideal olanları değil), hayat enerjisinin türlerini somutlaştırırlar ve davranışları, karakterleri aracılığıyla gücün, cinselliğin, ölümün ve aileye bağlılığın, hem olumlu hem de olumsuz, birçok yönünü gösterirler. Haiti ge-

leneğine göre, bu ruhlar aynı zamanda hayat enerjisinin bu çeşitlerini de verirler ve benzer kişilik tiplerine sahip insanların onlarla özel bağlantıları olduğu, törensel 'evliliklerle' bu ruhlara yapıştıkları kabul edilir.

Karen McCarthy Brown, Haiti geleneğinde, çatışmayı, farklılığı ve değer katan hayat enerjisini kabul ederek kişinin kendisi ve ötekiler için eşit özen ve saygıyı destekleyen, ölümün yüzüne dosdoğru bakarken bile iki taraflı hayatta kalma için çalışan hayatın güçlü onayıyla anlamın ve ahlakın birleştiğini ileri sürüyor. Bir kez daha, dinin ve anlamın bir ilişkiler temeline dayandığını keşfediyoruz. Anlamlı bir hayat tecrit edilmiş olarak yaşanamaz; anlamlı bir hayatın belirleyici özelliği temelde, hem diğer varlıklarla hem de tek kişi olarak bizden ve toplu benliklerden daha büyük olan Aşkın Gerçeklik'le ilişkidir.



Fotoğraf 8: İngiltere'de, Peterborough'da bulunan gösterişli Norman Katedrali'nin (İ. S. 1220) doğu kesiminin tavanında, sunağın yukarısında İsa ve On İki Havarisi. Fotoğraf: *Nancy M. Martin ve Joseph Runzo*

10.

HAYATLA DİNDE EROS ve ANLAM*

Joseph Runzo

> Bilin ki, Rab, o Tanrı'dır;
> Bizi yaratan odur, biz onunuz; ...
> Çünkü Rab iyidir; inayeti ebedidir,
> Ve sadakati devirden devre sürer.
>
> Mezmur 100:3,5[1]

İbrani Mezmurcu Tanrı'nın iyiliğinin Tanrı'nın sevgisi sayesinde dünyada bulunduğu düşüncesini ifade ederek, Tanrı'nın iyiliğiyle Tanrı'nın sevgisini birleştiriyor. Bir şeyin iyi olduğunu söylediğimiz zaman, onun bizim için anlamı ve değeri olduğunu söylüyoruz. O halde, Tanrısal sevginin insanların hayatlarındaki anlamın ve değerin bütününe neden olduğunu – ya da anlamın ve değerin kaynağını oluşturduğunu – söylemek ne demektir? Hem Tanrısal sevgi ne tür bir sevgidir?

* Bu bölümden parçaları 1998 ilkbaharında Cambridge Üniversitesi'nde ve Oxford Üniversitesi'nde sundum. Konuşma yapmaya davet ettikleri ve bu bölümdeki düşünceleri arıtmama yardımcı olan yorumları için Julius Lipner'e ve Keith Ward'a minnettarım.

Bu sorulara birkaç aşamada bir yanıt üreteceğim. Başlarken 'anlam' ve 'değer' sözcüklerini nasıl kullanacağım konusunda bir şeyler söylemem gerekecek. O halde bu iki düşünceyi kilit bir kavram – 'dinsel bakış açısı' olarak adlandıracağım şeyin kavramı – geliştirmek için kullanacağım. Dinsel bakış açısını anlamak bize hem Tanrısal sevgiye hem de insan hayatının anlamına ilişkin bütünlenmiş bir kavrayış sağlayacak. Tanrısal sevginin *eros*'un boyutluluğunu kapsadığını savunacağım. Ancak insanın sevgisi, dinsel bir anlayış içinde, aslında Tanrısal sevgiyi yansıttığından – Yuhanna'nın Birinci Mektubu'nun yazarının söylediği gibi, "Biz seviyoruz, çünkü önce Tanrı bizi sevdi" (Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4:19) – insan sevgisinin en yücesi de *eros*'un boyutluluğunu içerecektir.

Kısacası, Tanrısal sevgi, bu nedenle de en yüce insan sevgisi erotiktir. Bu görüşü geliştirirken, yalnızca erotik sevginin Batı'ya ait tektanrıcı dinlerdeki yerine değil, aynı zamanda erotik sevginin dünya dinlerinde kapladığı daha geniş yere de değer biçeceğim.

ANLAM VE DEĞER

Robert Nozick, *The Examined Life*'da (İncelenmiş Hayat) bir şeyin "organik olarak birleştirildiği" ölçüde özgül değere sahip olduğunu ileri sürer.[2] Bir şeyin organik bütünlüğü iki şeye dayanır: Çeşitliliğin[3] derecesi ve o çeşitliliğin eriştirildiği bütünlük derecesi. Bu yüzden, en büyük değer, en büyük çeşitliliğin en büyük bütünlüğünden gelir. Bundan dolayı, insanın zihinsel ve fiziksel yönlerinin daha büyük karmaşıklığı ve bütünlüğü nedeniyle, bir insan hayatı daha büyük bir

değere ve hatta bir ağaçtan ya da diyelim, bir tablodan daha büyük bir potansiyel değere sahiptir.

Öte yandan, anlam bir şeyin kendisi dışındaki diğer şeylerle bağlantılı olmasından kaynaklanır. Bu yüzden hayatlarımız diğer kişilerle bağlantılı olmamız sayesinde anlamlıdır. Bununla birlikte, nihai anlam, ancak bizim dışımızda sınırsız bir değere sahip olan bir şeyle nihai bir bağlantı olması halinde ortaya çıkar. Anlam kendimiz dışındaki değerli şeylerle bütünleştiren bir bağlantılılıktan kaynaklandığından, anlam değeri artırır. Kolayca görüleceği gibi, sınırsız değerle herhangi bir bağlantının kendisi değerlidir. Ancak sınırsız değerle bağlantımızdan kaynaklanan değerin derecesi bu bağlantının sonucu olan bütünlüğün derecesiyle orantılı olacaktır.

Bu durumda, Tanrısal sevgi (1) özgül değere sahiptir; (2) sınırsızdır; üstelik (3) azami derecede bütünleştiricidir. Batı, Aristoteles açısından düşünenler için, Tanrı – adamakıllı özgül değere sahip olarak – insan hayatında anlam ve değerin birleşik olarak özdeksel, etkili, törensel ve amaçlı nedenidir. Benzer deyişle, Tanrı Batı'nın tektanrıcı dinlerinde, her bakımdan, iyiliğin kaynağıdır. Asya dinlerinden bir örnek verecek olursak, Hindu geleneğinde, bu her nasılsa atman'ın (benlik) Brahman (Varlık'ın tamamı) *olduğu* değer biçici anlayışta yakalanır. Batı'da olduğu gibi maksatlı yaratmadan ziyade, tezahür sayesinde, Brahman atman'a nihai anlamı verir. Genel olarak dünya dinleri kavramında, AşkınVarlık'la yaşanmış bir bağlantı olduğu ölçüde, dinsel hayatın anlamı vardır çünkü insanın nihai değerle temas kurmasını sağlar. Dinsel hayat, deyim yerindeyse, nihai değere "bağlayıcı bir köprü" vazifesi görür.

AHLAKİ BAKIŞ AÇISI

Dindar olmanın kısmen ahlaklı olmak anlamına geldiği evrensel olarak kabul edilir. Ahlaklı olmak dindar olmak için yeterli değilken, içtenlikli bir biçimde dindar olmak ahlaklı olmayı gerektirir. Ahlaki hayat dini hayata anlam ve değer katan bir öğe olduğundan, ilkin ahlaki bakış açısını kabul etmenin ne anlama geldiğini sorgulayalım.[4]

Belirli ahlaki zorunluluklar ve değerler bireyler ve kültürler arasında değişir. Ancak ahlaki bakış açısını kabul etmenin çarpıcı özelliği ve can alıcı noktası insanın eylemlerinde başkalarını hesaba katmasıdır çünkü onlara kişiler olarak saygı duymaktadır.[5] Ahlaki bakış açısını kabul etme ve kişiler oldukları için başkalarını hesaba katma yükümlülüğü nihai bir yükümlülüktür, ancak bu yükümlülük nereden gelir?

Ahlaki eylemin çoğu zaman kabul edilen belirleyici özelliği özerklik – kişinin kendi kendine mantıklı ve sorumlu kararlar verebilmesi yeteneğidir. Özerkliğin tek başına ahlaki bir bakış açısına ya da bir yükümlülük duygusuna yol açmadığı açıkça ortadadır: Doğru yanlış kavramı bulunmayan deli bir kişi de, ne yazık ki, fazlasıyla özerktir. Kişiler sosyal varlıklardır ve ilişkisellik – başkalarıyla ilişki kurma isteklilliği – ahlaki eylemin bir başka karakter belirleyici özelliğidir. Ahlaki bakış açısını kabul etmenin temel belirleyici özelliklerinden biri olarak, ilişkisellik **Immanuel Kant**'ın "başkalarına her zaman yalnızca bir ereğe götüren araçlar olarak değil, tek başlarına ereklermiş gibi davranın" şeklindeki törel yargısını destekler (deli, insanlara yalnızca onu ereğine ulaştıracak araçlar muamelesi yapar). Bu, Yahudi düşünür Martin Buber'in haklı bir biçimde ünlü 'Ben-Sen' bakış açısı kavramında da düşünülür: "Sen'im olarak bir insanla karşılaştığımda ve ona temel Ben-Sen sözcüklerini söylediğimde, o,

şeyler arasında bir şey değildir, şeylerden ibaret de değildir".[6] Çünkü kişilerle *kişiler olarak* ilişki kurmak bir şeye 'şey' muamelesi yapmaktan farklıdır ve Buber'in de ısrarla belirttiği gibi, her kim yalnızca her şeye 'şey' muamelesi yaparak yaşarsa "insan değildir". Böylece, insanın özerkliğinin belirleyici özelliği olduğu ölçüde, ilişkisellik ahlaki bakış açısını kabul etme yükümlülüğünün tükenmez kaynağıdır.

DİNİ BAKIŞ AÇISI

Bu durumda din ahlaklılığın arkasından geldiğinden – benzer deyişle, din ahlaklılığı kuşattığından ancak ondan fazla bir şey olduğundan – ahlaki bakış açısının ardından gelen dini bir bakış açısı olduğunu ileri sürüyorum. Yalnızca bir tek dinsel bakış açısı bulunduğunu kastetmiyorum, çünkü dinsel değerler kuşkusuz çeşitlidir ve her belirli dinsel dünya görüşü açısından görecelidir. Şeylerin çeşitliliği sıradan türden bir çeşitliliktir. Bu nedenle insan bütünüyle farklı belirli dinsel bakış açılarına sahip başkalarıyla temel bir 'dinsel bakış açısı'nı paylaşmıyorsa kesin olarak dinsel bir bakış açısına sahip değildir. Ahlaki bakış açısının ahlaki değer ve gerçekler için genelliğin ve evrenselliğin tükenmez kaynağı ve temel düşüncesi olarak işlevini yerine getirmesi gibi, dini bakış açısı da, dinde, evrenselliğin tükenmez kaynağı, temel düşüncesi ve tezahürüdür.

James Kellenberger yenilikçi kitabı *Relationship Morality*'de (İlişki Ahlakı), ahlaki bakış açısı konusunda, "yükümlülüğün ve nihayet bütün ahlakın nihai bir temele dayandırılmasının her biriyle hepsi arasında tek ancak evrensel bir ilişki olduğunu" savunuyor. Çünkü "kişilerin özgül değerlerinin kabul edilmesi temeline dayandırılan bir görev duygu-

sunu" yaratan, başkalarıyla bu "birey-birey ilişkisinin" gerçekleşmesidir, diyor Kellenberger.[7]

İçtenlikli bir biçimde dindar olmak Kellenberger'in keşfettiği birey-birey ilişkisini, Aşkın Varlık'la ilişki kurmanın eklenen ya da sonradan gelen boyutuyla gerçekleştirmektir. Benzer deyişle, ruhaniliğin nihai bir temele dayandırılması bütün kişiler arasında ruhlar ve Aşkın Varlık olarak tek bir evrensel ilişkinin gerçekleşmesidir. Kuşkusuz, bu evrensel ilişki farklı insanlar için farklı biçimlerde ayrıntılı olarak anlatılır. Çünkü her insanın benzersiz bir dizi kişisel ilişkisi ve Aşkın'la benzersiz bir ilişkisi vardır. Yine de, dinsel bakış açısını kabul etmek insanın hayatını – dua ve meditasyon, iman ikrarı ve metin, törensel ve toplumsal âdet aracılığıyla – kendisini hissedilen bir Aşkın Varlık'a – ister Allah, ister Şiva, ister Yahveh, ister Tanrı, ister Dharmakaya olsun – yönelmeye uygun bir hale getirmesidir ve böyle yaparak, insan diğer kişilere ruhani varlıklar gibi davranır. Bu, insanın başkalarına, kendisiyle aynı ruhani değere sahip, kendisiyle aynı ruhani arayışı paylaşan ve aynı kurtuluş/özgürleşme gizil gücüne sahip kişiler gibi davrandığı anlamına gelir.[8]

Görmüş olduğumuz gibi, anlam ilişkiseldir, diğer şeylere, özellikle diğer kişilere bağlılığımızın sonucudur. 'Ruha-ruh' ilişkilerimiz yalnızca dışsal olarak anlamlı değil, özgül olarak da değerlidir çünkü bizi diğer kişilere *ve* Aşkın Varlık'a bağlarlar. Buber'in hoş bir biçimde ifade ettiği gibi: "Biz bir Sen'e dokunur dokunmaz sonsuz hayatın soluğu bize dokunur... İlişkilerin çizgileri Sonsuz Sen'de kesişir".[9] Ancak ben metafiziği iyice açıklamak için anlam ve değerle ilgili bu sonucun ötesine geçmek istiyorum: Birbirine bağlı kişisel ilişkiler ağı evrenin temel yapısının bir parçasıdır. İ. S. IX. yy. Hint şair-azizi **Nammalvar**, Krişna hakkında yazarken, şöyle diyor:

Küçük kızım diyor ki,
"Burada hiç akrabam yok
ve buradaki herkes benim akrabam.
Akrabaları birleştiren benim"
diyor.
Yanılsamalar Tanrısı
bütün bağların ötesinde
gelip onu ele geçirmiş olabilir mi?[10]

İnsanın dini bakış açısını kabul etmesi gerekir; o bilgelik yoludur, çünkü dini bakış açısını kabul etme gerçekliğin temelini oluşturan yapıyı ve Aşkın Varlık'ın özünü yansıtır. Sonuç olarak, dini bakış açısını kabul etme hayata nihai değer katacaktır, çünkü bunu yapmak gerçekliğin yapısıyla bütünleşme yoluyla benliği bütünler: Bu Hinduizm ve Budizm'de dharma'yı izlemenin temel anlayışıdır.

Burada kişiler arası ilişkiler temelinde yapmakta olduğum gibi, dini bakış açısını haklı gösterme, Aşkın Varlık'ın kişilikçi olmayan kavramlarından ziyade kişilikçi kavramları tarafından sınanmaya daha elverişli olacaktır. Şankara gibi katı bir gayri ikici bir Advaita Vedantist'ten ziyade Ramanuca'nın nitelikli Hindu tektanrıcılığı ya da Krişna'ya kendini adamış biri tarafından sınanmaya, bir Theravada Budist'ten ziyade bir Yahudi tarafından sınanmaya daha elverişli olacaktır. Ama bu da uygundur. Dini hayat için önemli olan dini bakış açısını kabul etmektir; önemli olan bu ruha-ruh ilişkisini kabullenmektir. İnsanın açıkça belirttiği metafiziğinin doğruluğu ve kesinliği (metafizik körler için bir yol olduğu kadar karmaşık bir yol da olduğundan iyi bir şey olan) bundan sonra gelir. Aşkın Varlık'ın en az kişisel görüşe sahip olduğu o gelenekler bile – Güneydoğu Asya'daki Theravada Budizm ve Japonya'daki Rinzai Zen Budizm gibi – bütün kişilere ruh muamelesi yapmaları ve bütün canlıların şefkatin

ruh-ruh ilişkiselliğinin tadını çıkarmaları bakımından kesinlikle dinidirler.

EROTİK SEVGİ VE MELEKLERE YARAŞAN SEVGİ

O halde ruha-ruh ilişkilerle sevgi arasındaki bağlantı nedir? İlişkiselliğin karakter belirleyici temel özelliği Altın Kural'da, dünyanın bütün büyük dini geleneklerinde bulunan, size nasıl davranılmasını istiyorsanız başkalarına da öyle davranın şeklindeki ahlaki zorunlulukta özetlenir.[11] Bu yüzden, sözgelimi İsa, Levililer'e ait emri (Levililer 19:18) alıntılayarak, şöyle dedi: "Tanrın Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün fikrinle seveceksin". Sonra da ekledi: "Komşunu kendin gibi seveceksin" (Matta 22: 37-39). Ancak bu ne tür bir sevgidir.

İkinci Emir, Birinci'nin bir uzantısıdır. Bu tür koşulsuz sevginin tek uygun nesnesi Aşkın Varlık'tır, bu nedenle de Aşkın Varlık'ın 'suretinde' yapılan ya da gösterilen herhangi bir şey – benzer deyişle bizler kadar diğer insanlar – aynı zamanda o ölçüde koşulsuz sevginin uygun nesnesidir. **Paul Tillich**'in sözcükleriyle, "en sonunda ilgili olma durumu olarak inan, benzer deyişle, ayrılanların yeniden birleşmesi arzusu ve dürtüsü".[12] Ancak bu tür sevgi *eros*'un boyutluluğuna sahiptir. XIII. yy. İslam şairi Mevlâna, Tanrı'nın yaratıya sağladığı *eros* hakkında yazar:

> *Tanrı erkekle kadının içine arzuyu yerleştirirken*
> *dünyanın birleşmeleriyle korunması için,*
> *Böylece varoluşun her cinsine arzuyu aşıladı*
> *diğer cinse karşı.*[13]

Eros'ta sevilenle olma arzusu vardır. Üstelik, *eros*, bir an-

lamda, sevilen olmak için bile tutkulu bir arzu içerir. Hindu şair Nammalvar'ın, dindarın Krişna'yla ilişkisini betimlerken, canlı bir biçimde yazdığı gibi:

> Onu istekle beklerken
> kendi kendime diyordum ki,
> "Seni herhangi bir yerde görürsem
> seni toplayacağım
> seni yalayıp yutacağım",
> Beni mağlup etti
> ve tamamıyla yalayıp yuttu.[14]

Sonuç olarak, John Hick'in "ben-merkezcilikten Gerçeklik merkezciliğe" geçme kaygısı olarak ünlü din tanımı yanıltıcı olabilir – çünkü Gerçeklik merkezci olmak – *eros* sayesinde – yalnızca Aşkın üzerinde değil, aynı zamanda, ben-merkezcilik ve diğer-merkezcilik üzerinde yoğunlaşır.

Bununla birlikte, *eros*'a yapılan bu vurguya yöneltilmesi olası üç itirazı düşünmemiz gerekir. İlkin, en yüce insan sevgisi, kısmen bile olsa, nasıl insanın kendisine yönelebilir? Denetimsiz ben-merkezcilik yıkıcıdır. Ancak münasip ben-merkezcilik dönüştürücü olabilir. C. S. Lewis'in âşık olmayı açıklaması gibi:

> ... Yüksek bir atlayışla *(eros)* kişiliğimizin büyük duvarını aşmıştır; arzunun kendisini özgecil kılmış, kişisel mutluluğu önemsiz bir şey olarak bir kenara atmış ve bir başkasının yararını varlığımızın merkezine yerleştirmiştir. Aynı anda ve çaba harcamadan yasayı yerine getirmişizdir... Bu, Aşk'ın Kendisi içimizde rakipsiz hüküm sürerse ne olmamız gerektiğini herkese gösteren bir imge, bir erken yaşantıdır.[15]

Eros'a ikinci itiraz şudur: Genellikle erotik sevgiyle bağdaştırılan cinsel/bedensel öğeler muhakkak insanı kaçınılmaz biçimde yanlış yönlendirerek Aşkın Varlık'ın saf ruhundan uzaklaştıracaktır. Burada birkaç karşılık verilebilir:

1. Sahici sevgi ne tamamen ne de haddinden fazla cinseldir, çünkü o zaman yalnızca geri çekilen bir öz sevgi biçimi olur. Sahici sevgi genişlemeye yatkındır; insanın sevgisinin tamamıyla bütünleşir – sahici sevgide insan sevilene duyduğu sevgi sayesinde başkalarını da sever.
2. Herhangi bir tür ilişkinin olası yararları ne kadar büyük olursa, riskler de o kadar büyük olur. *Eros* sayesinde Aşkın Varlık'la bağlantı kurmak bütün risklerin en büyüğünü içerir. Ancak aynı zamanda en büyük potansiyel anlama da sahiptir. Tantrik Budist geleneğin gözlemlediği gibi:

> Bilisizlerin tadını çıkardıkları, (Erotik) Sevgi (Kama),
> Tutsaklık olur.
> O aynı sevgi, bir insanın anlayışla
> tattığı,
> Özgürlük getirir.[16]

3. En önemlisi – bütün dünya dinlerinde bir biçimde bulunan – insanların Tanrısal varlığın suretini yansıttıklarına dair şaşırtıcı düşünceyi göz önünde bulundurun. Tanrı'dan insanlara doğru ilerlerken, İbrani kutsal yazılarının diline sahibiz: "Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı; onları dişi ve erkek olarak yarattı" (Tekvin 1:27). İnsandan Tanrısal Varlık'a doğru ilerlerken de, bu düşünce çeşitli Tanrısal kişilerin hem insanbiçimciliğinde hem de vücut bulmasında yansıtılır: Yahveh, Şiva, Krişna ve bir Bodhisattva düşüncesi. Hıristiyanlar bile, genellikle bedeni kutsal olarak görmek istemeseler de, Tanrı dünyayı o kadar seviyordu ki Tanrı Kendisi olarak vücut buldu diye ilan ederler. İleti Tanrısal Varlık'ın vücut bulmayı hedeflediği ve ruhun yalnızca Tanrısal Varlık'ın insanlara bahş ettiği bağlamda – vücut bulma bağlamında geliştiğidir.

Vücut bulmanın kutsallığı belki de hem Batı hem de Asya dinlerinin yeni ufuklar açan geleneklerinde, benzer deyişle, Hindu ve İbrani geleneklerinde daha iyi algılanır. Belki de Batı'da armağanı kabul etme konusunda fazla ciddi (ve fazla Grek mi?) davrandık, çünkü Hinduizm'in anladığı kadarıyla, Tanrısal Varlık'ın tezahürü *lila* ya da memnuniyet verici vücut bulma oyunudur.

Bu yüzden, dünya eski Hindistan düşüncesinde büyük kozmik dans sırasında Şiva'nın alnından düşen terden yaratılmış olarak zihinde canlandırılır. İbraniler Yahveh'i 'çamur'dan insanlar yaparken zihinlerinde canlandırırlar. Bu imgeler anlaşılabilir çünkü görünür olan Tanrısal Varlık'ın nasıl ortaya konduğudur ve beden de bizim nasıl, sırayla, Tanrısal Varlık'ın suretinde, kendimizi gösterdiğimizdir. Çünkü beden sevginin ifadesi için esastır. Bu bölümün başında Mezmurlar'dan yapılan alıntıda gördüğümüz gibi, Tanrı'nın iyiliği Tanrı'nın sevgisinde kâinat sayesinde ifade edilir.[17] Tanrı Kendisi'nin ortaya konmasıyla ya da vücut bulmasıyla tatmin olur, çünkü beden sevgiyi duygusal kılar – sevgiyi canlı ve yoğun kılar. Çünkü bütün sevgilerin en büyüğü tutkuludur; bütün sevgilerin en büyüğü erotik sevgidir.

Hatta – Aşkın Varlık kendisi için kişisel olmayan 'Varlığın Temeli' olan – Tillich bile "nihai ilginin tutkulu ilgi olduğunu; bunun sonsuz bir tutku meselesi olduğunu" açıklamak için Kierkegaard'ın düşüncelerini alır ve "en manevi tutku söz konusu olsa bile, tutkunun bedensel bir temel olmaksızın gerçek olmadığı" sonucuna varır.[18] Bu, Hindu *darşan* kavramında, fiziksel olarak hem Tanrısal Varlık'ı görmenin hem de Tanrısal Varlık tarafından görünmenin tutkulu bir biçimde karşılıklı olmasında yakalanır. Ruhu bedenden radikal bir biçimde ayırdığımızda, sonuç Aşkın

Varlık'ın kuru, anlakçı görüşüdür. Tanrısal vücut bulma kavramı Aşkın Varlık'ın daha zengin bir çokluk anlayışını, adeta 'okyanus'unu sunar.[19]

Son olarak, hâlâ *eros*'a karşı üçüncü bir itiraz, en azından Hıristiyan geleneğinde, gündeme getirilebilir. *Eros*'tan ziyade, *agape* ya da özgecil sevgi Hıristiyan sevgisinin temel türü değil midir? Yine birkaç yanıt verilebilir.

1. I. yy.'da Hıristiyanlığın doğuşu sırasında Roma İmparatorluğu, kabul görmüş kuralları hiçe sayan Dionysos kültleri ve Tanrı Eros'a ait kösnül Tanrı düşüncesi Grekçe *eros* sözcüğünün Romalılar tarafından kullanımına yeni Hıristiyan toplulukları için olumsuz bir çağrışım kattı. Belirmeye başlayan bu ahlaki/dini topluluk 'Hıristiyan' sevgisini özdeşleştirmek için bir başka Yunanca sözcüğe – *agape* – gözlerini dikti. Aziz Paul'e ait mektupların *agape*'yi vurguladığı doğru olsa da, Paul'ün, evliliğin mutluluklarının müritliğin cefaları için bir yana bırakıldığı, yeni kilisenin zulme uğradığı bir sırada yazdığı unutulmamalıdır. Sonuç olarak I. yy.'da ortaya çıkan 'sevgi' için kullanılan Grekçe sözcüklerden yalnızca biri üzerinde bu sınırlı odaklanmanın çok kısıtlayıcı olduğu ortaya çıkar.
2. IV. yy.'dan sonra Batı'da Hıristiyan geleneği, bedene ait olan kötülükle, iyilik – ruh – arasındaki bölünmeleriyle, Augustinus'in Manicilik doktrinlerinden büyük ölçüde etkilendi. Bununla birlikte, ben haklıysam eğer, ruhla beden arasındaki daha sonraki Tanrıbilimsel bölünme yanlıştır ve *agape* ile *eros* arasında da bununla ilgili sahte bir bölünme vardır.

Tanrısal sevgi ilgilidir, *ilgisiz* değildir. Bu insan sevgisi için de böyledir. Tutkulu ilgi olan *eros*'un özelliğinin yanı sıra daha yaygın bir biçimde *agape* ile bağdaştırılan diğer ilgili özellikleri yakalamak için, hem Tanrı'nın hem de insanların nihai sevgisinden 'meleklere yaraşır sevgi' olarak söz edebiliriz. 'Seraphim' esasında İbranice'de 'yanma' kökünden gelir, Hıristiyan Tanrıbilimcilerin, en ateşli, en yoğun Tanrı sevgisiyle yanan, en yüksek sınıftan meleklere 'seraphlar' demeleri bu yüzdendir.

Agape ile *eros*'u meleklere yaraşır sevginin iki kutbu, dinamik bir gerilimin iki kutbu olarak düşünebiliriz. Bir yandan, *agape* güdüsü *eros*'un tutkulu sevgisidir. Öte yanda da, gerçek *eros* dalavereci değildir – çünkü *agape* meleklere yaraşır sevgide dengeleyici kutuptur. Denetleme meleklere yaraşan sevginin agape'ye ait kutbunu ortadan kaldırır, böylece *eros*'u çarpıtır. Ancak meleklere yaraşan sevginin iki kutbundan, en etkin sevgi, *eros* en tehlikeli olanıdır. Ancak bu *eros*'tan kaçınmak için bir neden değildir, çünkü riskten kaçınmak hem hayattan hem de ruhanilikten kaçınmaktır. Hem eninde sonunda, *eros*'tan kaçınmak meleklere yaraşır sevgi olan *eros*'la *agape*'nin birliğine erişmeyi başaramamaktır.

EROTİK SEVGİNİN ALTI BELİRLEYİCİ ÖZELLİĞİ

Eros'un meleklere yaraşır sevginin dinamik kutbu olarak üstlendiği rolü daha iyi anlamak üzere, Tanrı için kullanılan (Krişna'nın kendisine tapan herkesin âşığı/damat olarak üstlendiği rolle Hindu geleneğinde de paylaşılan[20]) geleneksel güvey eğretilemesinin uygunluğu üstüne düşünün. İbranice metin şöyle der:

Çünkü kocan seni Yaratandır;
onun ismi orduların Rabbidir; ...
Rab seni bırakılmış ve ruhu dertli
bir kadın gibi çağırdı (İşaya 54:5-6)

ve güvey gelinle nasıl
sevinirse,
Tanrın da seninle öyle sevinecek. (İşaya 62:5)

İbraniler'in bu toplum anlayışlarının XX. yy. azizlerinden **Clairvaux'lu Bernard**'ın daha bireyleştirilmiş Hıristiyan yorumuna yansıtıldığını görüyoruz. Bernard diyor ki "Tanrı'nın sevgi göstererek ruha inişi"nde, ruh

> Güvey'in Kendisini ona herkesin paylaştığı bir tarzda göstermesi gereken memnuniyetten uzak olacaktır... Kadın O'nun, sevdiğinin ... adeta, içine akmasını; yalnızca ona görünmekle kalmayıp, içine girmesini ve ona sahip olmasını ister.[21]

Sonuç olarak Tanrı'yı bir koca ya da güvey olarak tasavvur etmek neden? Başlıca amaç İsrail ya da Hıristiyan kişi üzerinde bir iktidar duygusu ya da denetim ifade etmek değildir. Kral ya da çoban olarak Tanrı kavramı bunun için yeterli olur. Bu eğretilemenin ortaya koyduğu, daha ziyade, Tanrı sevgisinin ilişkisel/erotik boyutudur. Buna karşılık, gerçek dindarlar Tanrı'yı bütün akılları, ruhları, güçleri – ve bedenleriyle – sevecekler. Bu yüzden Tanrısal-insan arasındaki sevgi için evliliği hatırlatan erotik eğretileme yerindedir. Bunu daha iyi anlamak için, *eros*'un altı belirgin öğesini gözden geçirelim: İlişkisellik, teslim olma, incinirlik, bütünleşme, birleşme ve eşitlik.

İlk olarak, *eros* önemlidir çünkü temelde ilişkinin karşılıklı olmasını gerektirir. Aslında, Hindu geleneğinde bu, kutsal çiftin – Şiva ve Parvati, Krişna ve Radha ve saire – heykel, resim, oyma ile canlandırılması sayesinde açıkça ifade edilir. Budizm'de, bağımlı olarak birlikte varolma öğretisi açıkça

ilişkiseldir. Hinduizm'in *bhakti* geleneğiyle, Hinduizm'in ve Budizm'in tantrik gelenekleri de Hindistan geleneğinin temel ve güçlü ilişkiselliğini ifade etmenin daha açık yollarıdır.

İkincisi, *eros* incinirlik içerir. Bu önemlidir çünkü zayıflığımızı ve hatalarımızı bilmeyen birisi tarafından 'sevilmek' bize, bizim kendimizin, öyle bile, sevilebilir ve arzu edilebilir olduğumuzu göstermez; bize arzu edilen olduğumuzu göstermez. İşte, İ. S. XII. yy.'ın Hint azizlerinden Mahadeviyakka, Siva* hakkında yazıyor:

> Parmak inciri sıkabilir
> onu hissetmek için ancak onu
> yemeye karar vermeyebilir.
> Alın beni, bora ve her şey.
> Ah Tanrı[22]

Üçüncüsü, *eros* teslim olmayı gerektirir. **Karen Lebacqz,** cinsellik için Tanrı vergisi bir amaç olarak incinirliğin önemini savunurken, *eros*'u "insanın egemen durumda olmak isteme günahının panzehiri"[23] olarak tanımlar. Hinduizm'de ibadetle ilgili *bhakti* geleneğinde daha sonraki gelişmelerin ve Hıristiyanlığın Yahudilik'ten çıkıp gelişmesinin, törenin ve kurban etmenin sevginin ve teslim olmanın incinirliğine itaatten uzaklaşma erdemine sahip olması bu yüzdendir. Erotik sevgi Öteki'ne bu manevi teslim oluşu yansıtır ve bu teslim oluş tarafından yansıtılır.

Dördüncüsü, *eros* bütünleştiricidir. Bu yüzden benlik aslında *eros* sayesinde Tanrı'yla bütünleşmeye yaklaşır. Tillich'in söylediği gibi:

> Nihai ilgi özel hayatın bütünleştirici merkezidir... Bu merkez insanın özel hayatının bütün öğelerini birleştirir, bedensel, bilinçsiz, manevi öğelerini. İnan ... kişiliğin bütünüyle nihai anlama ve öneme sahip bir şeye doğru merkezdeki hareketidir.[24]

* ***Siva*** (Hint) Brahmanizmin üç büyük Tanrısından biri... (Çev. n.)

Beşincisi, *eros* birleşmeyi getirir. **Aziz Bernard**'ın* savına göre "İnsan ve Tanrı ... birbirlerine *sevgi tutkalıyla* yapışırlarsa onlara kesin bir doğrulukla 'tek ruh' denir. Ama bu birleşme özün tutarlılığıyla değil, istençlerin uyuşmasıyla sağlanır".[25] İnsanın istencini Tanrısal Varlık'ın istencine – karşı olmaktan ziyade – eş kılma yönündeki temel ve güçlü dinsel dürtü *bhakti* Hindu şairi **Allama Prabhu**'nun Siva'yla birleşme tanımının en azından bir özelliğidir:

Ateş yağarsa
su gibi olmak zorundasın;
su baskını olursa
rüzgâr gibi olmalısın;
Büyük Tufan olursa,
gökyüzü gibi olmak zorundasın;

ve bütün dünyalarda En Sonuncu Tufan olursa,
benliğinden vazgeçip
Tanrı olmalısın.[26]

Son olarak, *eros*'taki bu kendine özgü birleşme altıncı bir özelliğe yol açar.

Erotik sevgide, iki bir gibidir, çünkü kabul görmenin eşitliği *eros*'tadır. Burada Hıristiyan âleminden **Aziz John** Tanrı'yla mistik birleşmeyi değerlendiriyor: "Sevginin belirleyici özelliği seveni sevilen nesneye eşit kılmaktır. Bu sebepten, artık sevgisi mükemmel olduğundan, ruha Tanrı'nın Oğlu'nun Eşi denir, bu da O'nunla eşitliği ifade eder".[27] Ancak manevi gelişim, istençlerin uyuşmasına varma mücadelesi, karmakarışıktır. Benliğin "alçalması ve kirlenmesi", kendi ruhunuzla ve bir başkasınınkiyle boğuşmanız, başkalarını incittiğinizi itiraf etmeniz – bu mücadele *agape*'de yoktur; bu mücadele *eros*'un gurur kaynağıdır.

* Bernard, Clairvaux'lu Aziz. 1090-1153 yılları arasında yaşamış olan Hıristiyan teolog.

İlişkisellik, incinirlik, teslim olma, bütünleşme, birleşme ve eşitlik – bu altı belirleyici özellikle Tanrı insanların arasında yaşar ve hiç kimse bu altı niteliğin yakaladığından daha fazla sevgiye sahip değildir. Ve dini bakış açısını kabul etmek, başkalarına ruhlar gibi davranmak, tam da gerçekliğin yapısı olan ruh-ruh ilişkisine bütünüyle girmek, meleklere yaraşır sevgiye içtenlikle açık olmaktır.

İNAN VE BAĞLILIK

Ancak evrensel bir dini bakış açısının, evrensel bir hayat felsefesinin varsayılmasının geçerli bir nedeni var mıdır? Dini bakış açısının evrenselliği ya da bunu kabul etme yükümlülüğü için bir sav öne sürülebileceğini sanmıyorum.[28] Daha ziyade, dini bakış açısının ve ilişkiselliğin öneminin kabul edilmesinin bir sezi meselesi olduğunu düşünüyorum, 'sezi' derken, **G. E. Moore**'un *Principia Ethica*'da söylemek istediği şeyi kastediyorum: "Önermelere 'Seziler,' ... dediğim zaman, *yalnızca* onların kanıtlanmaktan aciz olduklarını savunmak niyetindeyim; onları kavrayışımızın biçimi ya da kaynağıyla ilgili hiçbir şey ima etmiyorum".[29]

İlişkisellik insanın özerk eylemlerinin karakter belirleyici özelliği olduğu zaman, ilişkisellik ahlaki bakış açısını ve bunun ardından dini bakış açısını kabul etmenin hissedilen yükümlülüğünün tükenmez kaynağı olacaktır. Hiçbir sav bu tür bir tutumu ve eylemi kendisi etkileyemez. Tasavvuf şairi Rumi'nin sözleriyle:

Aşkın yolu değildir
Muğlak bir sav.

Oradaki kapı
viranedir.[30]

Kişinin belli bir nitelikte bir insan olması, belli bir karma'ya (karakter) sahip olması için zor seçimler yapmak üzere mücadele etmesi gerekir; kişinin ben-merkezciliğe, sonunda ilişkisel olarak daha iyi hareket etmesini olanaklı kılacak geliştiren tavır ve alışkanlıkların uğrayacağı tehlikeye karşı dönüştürücü seçimler yapma riskini göze alması gerekir.

İnsanların, ahlaklı olma, ruh-ruh ilişkilerini ve dini bakış açısını kabul etme eğilimimiz gibi, yaratılıştan bir eğilimleri olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, kişi belli bir amaca uygun kavramsal kaynaklar olmaksızın herhangi bir şeyi kabul edemez ve kişi yapılacak hangi seçimlerin bulunduğunu bilmedikçe özgürce seçim yapamaz. Bu nedenle, dini bakış açısı için kavramsal kaynakları edinmek için en azından olgunlaşmamış bir dünya görüşüne bağlanmalıyız.[31] Genel bir dini bakış açısı geliştireceksek kendimizde dini eylem ve bilgi alışkanlıkları geliştirmeliyiz.

Budist Tarzı'nda bilgeliğin erdemli eylem ve meditasyonla birleştirilmesinin amaçlanması bu yüzdendir; İsa'nın dördüncü İncilde "Eğer benim sözümde durursanız, gerçekten benim şakirtlerimsiniz, siz hakikati bileceksiniz ve hakikat sizi azat edecektir", demesi ve "Yol, hakikat ve hayat benim" (Yuhanna 8:31-32 ve 14:6) diye eklemesi de bu yüzdendir. İnsan dini bakış açısını kabul etmeye – geçici olan için değil, ruh-ruh ilişkileri ve Aşkın için nihai kaygı taşımaya – kendini adamak istemezse, gerçeği göremez, bu yüzden de kendisini sahte benlikten azat edecek yolu izleyemez. Çünkü ancak o zaman anlamın Tanrısal Varlık'ın bizdeki yansımasında bulunduğunu kabul edecek bir duruma geliriz. Tanrısal sevginin (ve o Tanrısal sevginin bir benzeri olarak en yüce sevgimizin) belirleyici özelliği ilişkisellik, incinirlik, teslim olma, bütünleşme, birleşme ve eşitlik olan sevgi olduğunu – bunun eros'un tutkulu boyutluluğuna sahip, meleklere yaraşan sevgi olduğunu ancak o zaman görürüz.

NOTLAR

1. İncil'e yapılan bütün göndermeler için Revised Standard Version'ın metni kullanılmıştır, ancak cinsiyetsiz bir dille ifade edilmiştir.
2. Robert Nozick, *The Examined Life* (New York: Simon & Schuster, 1989), s. 164.
3. Leibniz'in ifade ettiği gibi, iyiliğin yalnızca niceliği değil, çeşitliliği de "bütün olası dünyaların en iyisi"ne gider.
4. Bkz. Joseph Runzo, *Ethics, Religion, and the Good Society: New Directions in a Pluralistic World*'den 'Ethics and the Challenge of Theological Non-Realism' başlıklı bölüm, editör Joseph Runzo (Louisville, Ky.: Westminster, 1992), s.90, , n. 45.
5. *Religion and Morality*'nin 'Ethical Universality and Ethical Relativism' başlıklı bölümünde, (editör D. Z. Philips, Londra: Macmillan, 1996), ahlaki bakış açısının saptanabilen en az dört tane karakter belirleyici özelliği bulunduğunu savunuyorum: (1) insanın eylemlerinde başkalarını hesaba katması çünkü onlara kişiler olarak saygı duyar; (2) insanın herkesin iyiliğini eşit olarak hesaba katarak eylemlerinin başkalarını nasıl etkilediğini hesaba katma istekliliği; (3) evrenselleştirilebilme ilkesine bağlı kalma – benzer deyişle, insanın kendi eylemlerini yalnızca başkalarının karşılaştırılabilen koşullardaki benzer eylemlerinin aynı ölçüde övgüye değer ya da izin verilebilir ya da kabahatli olması halinde, ahlaki açıdan övgüye değer ya da izin verilebilir ya da kabahatli sayma istekliliği; ve (4) bir dizi kuralcı ahlaki ilkeye bağlanma istekliliği.
6. Martin Buber, *I and Thou*, Çeviren: Walter Kaufmann (New York: Scribner's, 1970), s. 59.
7. James Kellenberger, *Relationship Morality* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1995), ss. 42 ve 53.
8. Bu aynı zamanda, ahlaki bakış açısına koşut olan dini bakış açısının diğer iki özelliği açısından da ifade edilebilir: Herkesin ruhunu eşit olarak kabul etme ve kişinin kendi kendisini ruh saymasının başkalarını kapsayacak biçimde genelleştirilebileceğini kabullenme.
9. Buber, *I and Thou*, ss. 113, 123.
10. A. K. Ramanujan, çeviri, *Hymns for the Drowning: Poems for Vişnu by Nammalvar* (1981; New York: Penguin, 1993), s. 75.
11. Bu konuda ikna edici bir sav için bkz. John Hick, *Ethics, Religion, and the Good Society*'den (Editör: Runzo) 'The Universality of the Golden Rule', s. 158.
12. Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957), ss. 113-114.
13. Jelaluddin Rumi, *Love is a Stranger*, Çeviren: Kabir Helminski (Battleboro: Threshhold Books, 1993), s. 123.
14. Ramanujan, çeviri, *Hymns for the Drowning*, s. 69.
15. C. S. Lewis, *The Four Loves* (New York: Harcourt, Brace and World, 1960), s. 158.
16. Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment*'da` (Princeton: Princeton University Press, 1994), s. 140, alıntılandığı gibi *Cittavisuddhiprakarana*'dan 42. Şiir.
17. Ve zamanın diğer gayesine bakarak, Hıristiyan kutsal yazılarının "yeni gökler ve yeni bir yer"den söz etmesi bu yüzdendir. Bkz. İşaya 65:17 ve Vahiy Kitabı 21:1.
18. Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 106.
19. Bkz. Lee Seigel, *Fires of Love, Waters of Peace* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), s. 95.
20. Âşık olarak Krişna yaygın olan eğretilemedir; güvey olarak Krişna o kadar yaygın değildir.

21. Clairvaux'lu Aziz Bernard, 'Sermons on the Canticles', 30: 5-6, Nelson Pike, *Mystic Union*'da alıntılanmıştır (Ithaca: Cornell University Press, 1992), s. 81.
22. A. K. Ramanujan, çeviri, *Speaking of Siva* (New York: Penguin, 1973), s. 133.
23. Karen Lebacqz, *Sexuality and the Sacred*'dan 'Appropriate Vulnerability', Editörler: James B. Nelson ve Sandra P. Longfellow (Louisville, Ky.: Webtminster, 1994), s. 259.
24. Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 106.
25. St. Bernard of Clairvaux, 'Sermons on the Canticles,' 71, Pike, *Mystic Union*'da alıntı yapılmıştır, s. 36.
26. Ramanujan, çeviri. *Speaking of Siva*, s. 162.
27. St. John of the Cross, 'Spiritual Canticles', 2, Pike, *Mystic Union*'da alıntı yapılmıştır, s. 81.
28. İnsanın başkalarına Aşkın Varlık'la ilişki içindeki ruh olarak saygı gösterecek biçimde davranması gerektiği yargısı, yapmaya çalıştığım gibi, gerekçelerle desteklenebilirken, bana öyle geliyor ki, kendisi temel bir inançtır ve doğru, geçerli bilgiyle ilgili koşullarda, aslında temel bir inançtır. Benzer deyişle, haklı çıkarılmış bir inançken, gerekçeler olarak başka inançlara dayanmaz. Bu yüzden, dini bakış açısında inanç, bu açıdan, Tanrı'ya inanç gibidir.
29. G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), s. X.
30. Rumi, *The Essential Rumi*, Çeviri: Coleman Barks (San Francisco: Harper, 1995), s. 243.
31. Bu, dini bakış açısının dördüncü bir öğesini oluşturur.



Fotoğraf 9: Krişna'nın beşikte tutar gibi kollarında tuttuğu Mirabai ile tablosu, bu popüler azizenin flüt çalan tanrıya olan bilinen sadakatinin başladığı söylenen Hindistan'ın Racastan kentinde, Merta'daki Charbhuja Tapınağı'nın duvarındadır. Fotoğraf: *Nancy M. Martin*

11.

SOFUCA HİNDUİZM'DE SEVGİ ve ÖZLEM

Nancy M. Martin

Bu kitapta daha önce yer alan, Julius Lipner tarafından kaleme alınan bölümde açıkça ifade edildiği gibi, Hinduizm katı bir biçimde çok şekillidir, belirleyici özelliğini temel ve azaltılamayan bir sözelliğin oluşturduğu birlikte dokunmuş bir dünya görüşleri, âdetler ve inançlar kanaviçesidir; çeşitlilikten ve dış görünüşten kimliğe ve içe doğru bir harekettir; sürekli değişen bir dünyada etrafında anlamlı hayatların biçimlenebileceği düzenleyici ilkeler ve anlam odakları arayışıdır. Şimdi bu geniş gelenek nehrinde bir akıntıyı – sofuca yolu ya da *bhakti* yolunu keşfetmek istiyorum. Bu akıntıyı hareket ettiren güç olan, sofu ile Tanrı'nın paylaştıkları tutkulu sevgi hayatın anlamına farklı bir bakış açısı sağlar ve Joseph Runzo'nun önceki bölümde dinsel hayatın temelinde yattığını savunduğu temel ilişkiselliğin izlerini taşıyan bir geleneğin şaşırtıcı bir örneğini sunar.

Hinduizm'in bu kolu ne zaman ve nerede ortaya çıktı? Tanrı'ya tapınmanın kökenlerinin izi Upanişadlar'dan *Bhagavadgita*'ya kadar sürülse de, *bhakti* ancak Gupta yönetimi altındaki Kuzey Hindistan'da IV. yy.'dan VI. yy.'a kadar ortaya

çıkan tapınakta tapınmanın gelişmesinden ve efsaneyle, heykel, resim, oyma ile canlandırmanın ayrıntılarıyla açıklanmasından sonra gerçekten olgunlaştı. O sıralarda Tanrılar kralla ve krallıklarla bağdaştırılmaya başlandı, yerel Tanrı ve Tanrıçalar da tüm-Hintli simgelerin arasında erimeye başladı.[1] Sonra güney Hindistan'ın Tamil dilinin konuşulduğu bölgesinde VI. yy.'dan IX. yy.'a kadar geçen dönemde, yeni bir dindarlık türü ortaya çıktı. Merkezinde, aşkla ve savaşla ilgili klasik Tamil lirik şiirlerinin dilinde ve deyimlerinde ifadesini bulan, sofuyla Tanrı arasındaki yakın sevgi ilişkisi vardı. Vişnu bir grubun, Alvarlar'ın ya da Tanrı'yla meşgul olanların ilgi merkeziydi, Siva ise diğer grubun, Nayanmarlar'ın ilgi merkeziydi. Efsane bölgenin görünümüne nakşedildi, hac yolculuğu ve şarkıyla kutlandı, dinsel yetke de artık bir doğum ve saflık meselesi değil, deneyim ve Tanrı'yla direkt olarak karşı karşıya gelme meselesiydi (en azından bu ve bunu izleyen ibadetle ilgili hareketlerin ilk safhalarında).[2]

Siva'ya bağlılık X. yy.'dan XII. yy.'a kadar bir şeyler yapmak olarak değil, daha ziyade Tanrı'ya özel bir ilişki içindeki özel bir insan olma, servet ya da soy sop göz önüne alınmaksızın herkese eşit ölçüde açık bir şey olarak din üzerine vurguyla, Kannada dilinin konuşulduğu bölgede yayıldı.[3] Beden tapınak, gezginci şair-aziz Tanrı'nın bu dünyadaki imgesi, evde ve aile arasında konuşulan yaygın dil de, Sanskritçe'yi yerinden ederek, dini ifadenin dili haline geldi. (Bu hareketler Hıristiyanlık'taki Protestan kiliselerinin kurulmasına yol açan Dinsel Devrim'e koşut olarak birçok eleştiri yazısı ve değişiklik ortaya çıkardı.) Viraşaivalar denen bu radikal sofular aslında yalnızca manevi deneyim hiyerarşisine dayanan, kasta ve cinsiyete dayalı egemenlik dizgelerini reddeden bir toplumu – daha geniş bir toplumun eninde sonunda hoş göremeyeceği bir deneyi – kabul ettirmeyi hedeflediler.

Marathi dilinin konuşulduğu bölgede, XIII. yy.'da aile reisi hayatına geri dönen, dünyadan elini eteğini çekmiş bir Brahmin'in toplum dışı bırakılmış dört çocuğunun kurduğu, bir başka hareket ortaya çıktı. Daha önceki hareketlerde olduğu gibi, azizleri arasında aşağı kastlardan erkekler ve kadınlar bulunuyordu, Varkariler denen tarafları da Tanrı'nın özel bir tezahürüne, Pandharpur'da oturan ve (ikonların tasvirlerine bakılırsa aynı zamanda Siva'yla bağdaştırılan belirleyici özelliklere sahip olsa da) Krişna'nın somut örneği olduğu söylenen Vitthala'ya ya da Vithoba'ya taparlardı ve bugün de taparlar. Varkari geleneğine göre, Tanrı buzağısının yasını tutan bir inek gibi sofuyu özler ve hatta aziz Janabai'ya belini kıracak kadar ağır ev işlerinde yardım etmek üzere hizmetçi bile olarak, sofulara pek çok biçimde yardım etmek için müdahalede bulunur.[4]

XV. yy.'a gelindiğinde böyle hareketler aynı zamanda kuzey Hindistan'da da yayılmıştı. Surdas ve Marabai gibi bazı azizler, bir azizin vücut bulmuş bir Tanrıya duyabileceği sevginin tam derecesini şiirle övdüler ve Krişna'nın vücut bulmasına ilişkin öyküler Vrindavan'ın (günümüzde bir hac merkezi) inek çobanlığı yapan insanları arasında, sofular bu sonsuz dramada roller üstlenirken böyle bir sevgiyi dile getirmenin ve yaşamanın özel bağlamı haline geldi. Krişna sofuluğunun iki ana kolunu kuran şahsiyetler, Çaitanya ve Vallabhaçarya, Krişna'nın ve onun çeşitli arkadaşlarıyla özdeşleştirilmiş ortaklarının vücut bulmuş halleri sayılırlardı.[5]

Diğer azizler söylencelerin, imgelerin ve tapınakların zengin dünyasına yüz çevirip, yalnızca *nirgun* Tanrı'ya, biçimin ötesindeki Tanrı'ya bağlılığı savundular. Soy sopa ve dinin görünen biçimlerine (Hindu ya da Müslüman) ve Sih mezhebinin kurucusu Nanak'a dayanan bütün hiyerarşiler aleyhinde ateşli bir biçimde konuşan **Kabir**, bu biçimi olmayan Tan-

rıya kendini adayan azizler arasındadır.[6] Büyük Tanrıça ya da Devi'ye bağlılık da ortaya çıktı, *Devi Mahatmaya*'da açık seçik bir hale geldi ve XVIII. yy.'ın Bengalli azizi **Ramprasad Sen** tarafından etkili bir biçimde şiirle övüldü.[7] Bu hareketler, İslam'ın Tasavvufi ve Haşhaşiyun* biçimlerinin, Nath** geleneklerinin ve onlar aracılığıyla Hinduizm ve Budizm'deki tantrik gelenekler etkisindeki, verimli bir dinsel çerçevede gelişti. Dini rakipleri arasında Hindu cemaatinde kişisel bir Tanrısal Varlık'a bağlılığı aşağı bir dini yol olarak gören başkalarının yanı sıra Budistler ve Caynalar bulunur.

Hindu geleneklerinin bir alt kümesini oluşturan bu hareketler dizisinin içinde bile, hayat ve anlamıyla ilgili belirlenebilecek göze çarpan bir bakış açısı olmamasına karşın, hepsinin merkezinde *bhakti* yatar. 'Bağlılık' bu sözcüğün kısa yoldan çevirisi olarak kullanılabilse de, *bhakti* Tanrısal Varlık'la, salt tapınmadan çok daha fazlasını gerektiren, Tanrı'yı seveni farklı türdeki sevgi ilişkileri topluluğu sayesinde Tanrısal Varlık'la temasa geçiren, görüntü, ses, tat, koku ve bütün temasların en yakını olan cinsellik eğretilemelerini kullanan çok yönlü bir ilişkidir.[8] Bunun ötesinde bile, sevilen sofunun sanki kendisi Tanrı'ymış gibi konuşmasına izin veren bir nevi mülkiyet olarak seveni denetim altına alır. Bu, bütünüyle kendiliğinden olabilen tutkulu ve sarhoş eden ancak aynı zamanda törenle ve şiirli övgüyle geliştirilen, kabul edilmesinin yanı sıra uygulanan bir sevgidir. Böyle bir sevginin araçları olan bu dinsel hareketlerin belirleyici özelliği bir rahibin aracılık ettiği ayinsel bir gösteriden uzaklaşıp, bazen Tanrı'yla sevgi ilişkisi Tanrısal Varlık'ın gözünde saydam olduğu ve bir lütuf kanalı haline geldiği noktaya kadar ilerlemiş

* Hasan Sabbah'ın Bâtınıliğine ait. (Çev. n.)

** Nath(a): Hindistan'da üyelerinin insan bedenini yok olmayan kutsal bir bedene dönüştürerek, ölümsüzlüğe ulaşmak için mücadele ettikleri dini bir hareket. (Çev. n.)

bir guru'nun kolaylaştırdığı, bireyle Tanrısal varlık arasında kişisel ilişkiye yaklaşmasıdır.

İbadetle ilgili bu bakış açısından hareket edersek, içinde yaşadığımız bu dünyanın özü nedir ve bu dünyanın (ve bizim) Nihai Gerçeklik'le ilişkisi (ilişkimiz) nedir? Bu meselelerle ilgili Tanrıbilimsel ve felsefi açıdan yapılan tartışmalar bilgi veren ve bu hareketlerin ürettiği metinlerde geniş kapsamlı ve ayrıntılıdır. Advaita Vedanta'yı VIII. yy.'da tefsir eden Şankara, Upanişadlarda sözü edilen Tek Gerçeklik, Brahman'ın, eninde sonunda kişisel olmadığını ve dünyanın çeşitliliğinin temelde *maya* ya da yanılsama olduğunu ileri sürüyor. Öte yandan XI. yy.'da yaşayan Tanrıbilimci Ramanuca Tanrı'nın dünyada vücut bulduğu ve Nihai Gerçeklik'in temelde kişisel olduğunu ileri sürüyor.[9] Onun görüşüne göre çeşitlilik dünyası, biz onu yanlış algılayabilsek de, temelde yanılsama değil, *lila*, Tanrı'nın oyunu ya da eğlencesidir, Tanrısal hoşnutluğun ve yaratıcılığın dışa vurulmasıdır. Vallabhaçarya, Upanişadlarda yer alan daha önceki kavramları genişletmeye devam ederek, Ramanuca'yla aynı yolu izler. Kişisel Brahman ya da Tanrı, diye iddia eder, *sat*'tır, apaçık ortada olan varoluşun görünmesi için Brahman'ın bütünlüğünü sınırlamayı ya da bu bütünlüğün bazı yönlerini saklamayı seçen varoluştur. Brahman aynı zamanda *çit*'tir ya da ruhlarda ortaya konan bilinçtir ve *ananda*'dır, sonsuz mutluluğu ve eğlenceyi yaşama kapasitesidir. Ancak kendimizi Brahman'ın parçaları olarak ve temelde Tanrı'nın sonsuz mutluluktan oluşan bedeninden meydana gelmiş olarak tanımayı başaramayız. Tanrı'nın Tanrısal oyununda ya da dramındaki rolümüz tam olarak sonsuz mutluluğu yaşama kapasitemizi geliştirmek ve bir parçası olduğumuz daha büyük Tek Gerçeklik'e duyduğumuz sevgiyle hareket etmektir.[10]

Bununla birlikte, bütün bunlar biraz soyut görünüyor. İnsan gerçekte bu Nihai Gerçeklik ya da Tanrı ve insanın varoluşu anlayışıyla nasıl yaşar ve onun içinde nasıl anlamlı bir hayat oluşturabilir? Bunu keşfetmek için, bu geleneklerin temel metinlerine – şair azizleri tarafından bestelenen şarkılara, aşk şarkılarına, seçilmiş Tanrı biçimlerine yönelik gündelik dildeki yergi ve övgülere – bakmalıyız. Toplu ve bireysel dini uygulamanın merkezinde, bugün bu şarkılar söylenmeye devam ediyor ve bunların tutkulu sözlerinde yüreğin ve aklın anlam meseleleriyle en mahrem mücadelelerinin ifade edildiğini keşfediyoruz. Belli bir azizin özgün bir biçimde bestelediği şarkıların sahici özü sözelliğin hakim olduğu bu geleneklerde neredeyse her zaman yakalanması güç olarak kalır, bunun yerine de yüzyıllar boyu kadınların ve aşağı kastlardan insanların sesleri erkeklerin ve Brahminlerin seslerine karışırken azizlerin isimleriyle beste yapan pek çok insan görürüz.[11] Azizlerin hayat hikâyeleri de, hikâyede, ermişler kitabında ve özellikle dinsel bağlamlarda, ancak aynı zamanda halk destanlarının, romanların, çizgi roman dergilerinin, filmlerin ve tiyatro gösterilerinin de aralarında bulunduğu diğer birçok anlatı türünde anlam ifade ederek anlatılır.

Bu şair-azizler, şarkılarında, Tanrı deneyimlerini ifade etmek, onları başkalarında uyandırmak ve bu dünyada hayatın belirleyici özelliği olan anlam ve anlamsızlığın dış çizgilerini keşfetmek için mücadele ederler. IX. yy. Tamil sofusu Nammalvar sevdiği Tanrısı'ndan şiirli övgüyle söz ettiği zaman, Tanrı'nın aynı zamanda 'İyi Eski Kitaplar'ın, hem şekil hem de şekilsizlik, Vişnu'nun da heykel, resim ve oymalarda görülen çok kesin şekli olan her şeyin keskin özü

olarak tanımladıkları şey olmasına hayret eder ve şu sonuca varır:

(H)er nerede söylersek
her ne söylersek
o sen olur

buna karşın söyleriz onu.[12]

Tanrı her şeydir, her yerde hazır ve nazır ancak aşkındır, insanın tanımının ötesinde ancak sınırlı deneyimimiz içinde hayal edebileceğimiz ya da herhangi bir zamanda gözümüze ilişmiş olan her şeyi gerçekleştiren ve onlara dönüşen. Aynı zamanda Tanrı bize apaçık ortadaki Tanrı olarak birçok biçimde – Nammalvar için Vişnu ve avatarları olarak – görünür.

Bu Tanrı'yla ilgili olarak anlamlı bir hayata doğru hareket ilkin şu anda sürdürmekte olduğumuz hayatların anlamsızlığına uyanmamızı gerektirir. Yanılgıyla yalpalanmış, bilisizlik tuzağında, o serveti, duyular için sürekli bir şaşkınlık ve haz akıntısını bekleyerek, kendimizden geçmiş bir halde duyuların arzularının peşinden gideriz ya da nesnelere ya da kişilere sahip olmak içte yatan şiddetli isteği tatmin eder. Ancak, manevi uyanışın ilk anlarında kendimizi, geçmişteki eylemlerimizin sonuçlarının gelecekte sürdürüleceği, karmanın körüklediği, sonu gelmeyen ve anlamsız bir yeniden doğum ve yeniden ölüm devri içinde yakalanmış olarak buluruz.

Azizler bu sonsuz çevrimin neden olduğu acıdan ve mücadeleden etkili bir biçimde söz ederler. Mahadeviyakka, XII. yy.'da Kannada dilinin konuşulduğu bölgede yaşamış Siva'ya tapan güzel bir genç sofu, bir merhamet ricası içinde haykırıyor:

Bir değil, iki değil, üç ya da dört değil,
seksen dört yüz bin vajinadan
geldim ben,
Geldim
olasısız dünyalardan, içmeye devam eden
zevki ve acıyı.[13]

Şarkısını bir merhamet ricasıyla bitiriyor. Kendisinden daha yaşlı çağdaşı **Basavanna** "Doğmak aslında hata mıydı, Ah Tanrım?" diye soruyor ve bir başka şarkıda Siva'ya "Neden, neden bu dünyada biçare, diğerinden sürülmüş olarak doğmama yol açtın?"[14] diye haykırıyor. Ramprasad Sen de, XVIII. yy. Bengal'inde Devi'ye yeniden doğuş çevriminden şikâyet ediyor:

Kaç kez, Anne, Sen
Bu tekerleğin üzerinde yuvarlayacaksın beni gözleri
Bağlı sürekli yağ üreten bir öküz gibi? Sen beni
Bağladın dünya diye bilinen bu ağaç gövdesine, kırbaçlıyorsun beni
Durmadan. Ben ne yaptım zorlanmak için hizmet etmeye
Bu Altı Yağlı Satıcı'ya, Tutkulara?[15]

Tutkulara tutsak olmak açıkça tam bir anlamsız hayat örneğidir.

Ancak körlüğümüz içinde durumumuzu görmeyi başaramayız. XV. yy.'ın kuzey Hindistanlı dokumacı azizi Kabir unutkan benliği "cam bir tapınakta kendisine ölesiye havlayan çılgın bir köpek"le ya da kendi yansımasını gördükten sonra bir kuyuya atlayan bir aslanla karşılaştırıyor.[16] "Seni kim yakaladı?" diye soruyor. Tutkular kadar akıl da bizi prangaya vurur, azizler de, aklın anlamsız kovalamacalara doğru kaçma ve kavrayıştan ziyade kendi kendini kandırmayı geliştirme eğilimine meydan okuyarak, kendi akıllarını uyarırlar.

Ancak tutkular ve akıl inatçıdır, kolaylıkla yeniden yönlendirilemezler. Mahadeviyakka vücut bulmuş varoluşu bir yılana benzetir: "Kişi yılanın dişlerini çekip, yılanı oynamak üzere cezp edebilirse, yılanlara sahip olmak harikadır", diyor. Hatta kösnül beden için de böyledir – yatıştırılmadığında dünya üzerinde zehirleyici bir etkisi olur.[17] Ve Kabir bir başka imge değişikliğiyle vücut bulmuş varoluşun çifte belasını şöyle tanımlar:

> Birbirine bağlanmış yılanlardan oluşan bir sal
> dünya-okyanusunda –
> Gitmesine izin verirsen boğulursun
> Kavra, yoksa kolunu ısırırlar.[18]

Sadece yaşamak yeterli değilse ve güzelliğin, bedensel hazzın ya da servetin ve güvenliğin (*kama* ve *artha*) peşinden koşmak tek başına sürekli bir memnuniyet sağlamıyorsa, o halde, anlam konusunda açgözlü bir biçimde, kast ve aile yükümlülüklerini, toplumsal sorumluluğu yerine getirerek ya da tapınaklar inşa ederek, hac yolculuklarını sürdürerek, çiçekler ve tatlılar sunarak, çileciliği ve yoga pozisyonlarını uygulayarak, başka dinsel inançlardan insanlarla tartışarak, törensel saflığı koruyarak ve benzeri şeyler yaparak, başka şeylere – toplumsal dharma'nın ya da hatta dinsel eylemlerin düzenleyici ilkelerine – yönelebiliriz. Sofuca Hinduizm'in pek çok taraftarı böyle uygulamaları geçici anlam kaynakları olarak kabul etseler de, toplumsal hiyerarşiler herkesin Tanrı önündeki radikal eşitliğiyle ve yeniden doğumlar sırasında değişen kimliklerle göreceli bir hale gelir ve dinsel uygulamalar yalnızca Tanrısal'la kişisel ilişkinin gelişmesine bağlıdır. İbadetle ilgili diğer sesler, böyle anlam ve kimlik kaynaklarının hepsini boş bir biçimde dikkatleri dünyanın gerçek özünden başka yöne çeken ya da bu özü yanlış algıla-

yan unsurlar olarak terk ederek, yaygın inançlara daha çok karşı çıkarlar. Belli ki böyle zahiri biçimlerde onlardan statü kazananlar için daha fazla yatırım yapılmıştır. Ne olursa olsun, biz insanlar kendi başarılarımız tarafından çok kolay bir biçimde baştan çıkarılırız, yaptıklarımızla gurur duyarız, kendi dini yolumuzdan eminizdir ve başkalarını kınamaya hazırızdır. Bütün bunlarda Tanrı kolaylıkla unutulur, ama bir *bhakta* ya da sofu için, Tanrı gözden kaybedildiğinde bütün anlam sıkıca kavradığımız ellerimizden kayıp gider. Başarılarımız bellekten silinir; tapınak çöker; beden çürür. Servet tükenir, ilişkiler bozulur. Ölüm gelip kapıyı çalar – bir başka insan hayatı boşa harcanır ve çevrim devam eder.

"Ölüm başında duruyor. Uyan arkadaş", diye bağırır Kabir.[19] "Kimin yakalandığını ve kimin serbest kaldığını"[20] tam olarak bildiğini iddia etmese de, "İnsanın doğumuna erişmek zordur; ikinci bir şansınız olmaz", der. Hayatın nihai anlamını bulma konusunda gerçek bir olasılığın yanı sıra özgürlük arayışı için de bir aciliyet vardır, ancak yalnızca bu gizil güç konusunda harekete geçmek için zamanında uyanırsak. Kabir "Ram'a dal!" diyor. Tanrı'ya dal!

Bununla birlikte, Ramprasad Sen'in, yakınarak, açıkça ortaya koyduğu gibi, Tanrı'ya yönelme yaşadığımız güçlükleri kendiliğinden sona erdirmez:

> Beş öğe, Altı Tutku, On Duyu –
> Onları hesaba kat – hepsi dikkat çekmek için çığlık atıyor.
> Dinlemiyorlar. Ben mahvoldum.
> Kör bir adam kaybettiği değneği sıkıca tutuyor
> Bir fanatik gibi. Ben de seni sıkıca tutuyorum, Anne,
> Ama bütünüyle bozulmuş karmamla, devam edemiyorum.[21]

Basavanna bizi peşlerinde tazılar olan, onlar kendilerini yakalamadan Tanrı'ya ulaşmaktan umutlarını kesmeyen tav-

şanlara – bedenin ve aklın kösnülerine – ve tek umutları Tanrı tarafından "boynuzlarından çekilmek" olan, çamura saplanmış ineklere benzetiyor.[22] İnsanın bu somutlaşmış varoluşunda, umarsız bir biçimde Tanrı'nın lütfuna gereksinimimiz vardır.

Ancak bu dünya gerçekten Tanrı'nın tezahürü ise ve Tanrı Kendisini sofuya bir sığınak olarak sunuyorsa, o zaman bizim için bilisizliğimizin ve tutsaklığımızın üstesinden gelmek neden bu kadar zordur? Tanrı bir anlamda sorumlu değil midir? X. yy.'ın Viraşaiva'lı azizi **Dasimayya**, bedeninin ne kendisine ne de Tanrı'ya ait göründüğüne, çünkü ne kendi istencini ne de Tanrı'nınkini izlediğine işaret ederek, Tanrı'ya şarkı söyler. Şöyle bir sonuca varır:

> Besbelli ki, bu ne senin bedenin
> ne de benimki:
> o dönek bedenidir
> senin yarattığın yanmakta olan dünyanın.[23]

Ve Ramprasad Sen hüsran içinde haykırıyor:

> Kali, beni öyle çengelledin ki
> Bu dünyanın işlerine, kurtulamıyorum.[24]
>
> Beni ayartıp bu dünyaya çektin,
> Dedin ki: "Oynayalım", yalnızca kandırmak için
> Benim umudum onun Senin oynaman umudundan.[25]

Tanrı bir *lila* ustasıysa, o halde neden bizimle oynuyor, bizi kandırıyor gibi görünür?

Kabir, Tanrı'nın hepimizi ayartan bir aldatmaca oyunundaki törenlerin efendisini oynama biçimini tanımladıktan sonra, şu sonuca varıyor:

Sihir sahtedir,
Sihirbaz gerçek –
bilge kişiye aşikârdır bu.
Kabir der ki, anladığın şey
sensindir.[26]

Tanrı'nın bu dünyadaki yaratıcı tezahürü gizemlidir, zaman zaman insanın zihnini karıştırarak kavrayışını etkiler. 'Sihir'in gerçek olduğuna inanırsak, yanılgı içinde yaşarız, bizi tamamen kavrar. Ama Kabir haklıysa ve 'sihir' sahteyse, o zaman bu dünya neden bizi rahatsız etsin? Görünüşe göre tam bir reddetme halinde olan Mahadeviyakka şikâyet ediyor:

Neden ihtiyacım olsun bu taklidine
ölmekte olan bir dünyanın?
yanılsamanın oturağı,
aceleci tutkuların kerhanesi,
bu kafadan çatlağa
ve sızıntılı bodrum katına?[27]

Gerçekten de, neden?

Bunlar dünya üzerine söylenecek son sözler değil, bununla birlikte, reddetme *bhaktaların* takındığı yegâne tavır değil. Çünkü dünya aynı zamanda Tanrısal Varlık'ın bedenidir, eş zamanlı olarak gizlenme ve bereket sayesinde kendini gösterir. Ve dünyada somutlaşmış bir hayat özgürlüğün ve sevginin yeri*dir*. Dünyayı ve somutlaşmış varoluşu bütünüyle reddetmek, o zaman, Tanrı'yı reddetmek olur. Dünya bir anlamda düşmanca bir çevre içinde (hem toplumsal-siyasal hem de dini açıdan) olsa da, somutlaşmış varoluşun duyguları ve arzuları bizi anlamsızlığa ve yanılgıya sürükleme eğiliminde olsa da, açıkça görülebilen varoluş – bir biçimde vücut bulma – ilişkiselliğin, *bhakti*'nin, Tanrı'nın ve anlamla dolu bir varoluşun merkezinde yatan sevginin özüdür.[28] Dünyaya yeni gözlerle, Krişna'nın *Bhagavadgita*'da gerçek doğası-

nı ortaya koymadan önce Arjuna'ya verdiği türden gözlerle, hatta dahası, aynı anda Her Şeyi, dünyada hem aşkını hem de her yerde hazır ve nazır olanı ve açıkça görülen Rab'bı, sofunun sevdiğini gören gözlerle bakmayı öğrenmeliyiz.

Dünyaya bir sofunun gözleriyle bakarak, onu Nammalvar'ın gördüğü gibi görebiliriz. Özel bir Tanrı olarak, ancak aynı zamanda doğanın güçleri, ahlak âleminin her boyutu olarak ve ölümün kendisi olarak, açıkça görülen Tanrı tarafından ezilmiş, "Ne kadar düşselleşebilirsin?" diye şiirli övgü düzüyor.[29] Ama nasıl, diye soruyor Nammalvar, var olan her şeyde somutlaşan bu düşsel Tanrıyla nasıl bir ilişki kurabiliriz? Tanrı'yı "bütün güzellikleri içinde üç dünya" olarak, sırayla Tanrıların her biri olarak, önündeki imge olarak tanımlayarak, "Sana tam nerede ulaşırım?" diye soruyor.[30]

Mahadeviyakka da, her yerde bulunan Tanrı'nın gizliliğinden söz ediyor, yüzünü kendisine göstermesi için, Rab'bına ormanın, ağaçların, ormanda yaşayan bütün yaratıkların kimler olduğunu, kimin "doldurduğunu ve bütün bunlar tarafından doldurulduğunu" soruyor.[31] Açıkça görülen Tanrı dünyanın çokluğu içinde yalnız Tanrı değildir, hatta Atman ve Brahman bile nihai olarak bir olduklarından, Tanrı da insanın yüreğinde eşit olarak yaşar. Mahadeviyakka içeride yaşayan bu gizemli Tanrısal Varlık'a şöyle diyor:

> Ben kendimi tanımadığım zaman
> neredeydin?
>
> Altının rengi gibi
> içimdeydin.[32]

Benzer türde bir şaşkınlık içinde, Nammalvar emsalsiz ve her şeyde bulunan, "soluklarının ve biçimlerinin" ta kendisi bu Tanrı'nın aynı zamanda özel bir biçimde kendi hayatına karıştığını daha da kabul ediyor:

anne ve baba olarak
sağladın bilmemi
bilemeyeceğimi

Bilmiyorum bile
benim için yaptığın şeyleri.[33]

İnsanın böyle bir Tanrı'ya verdiği karşılık nedir? – çok sayıdaki anlamıyla *bhakti.*

Sofulukla ilgili bir bakış açısından, temelde Tanrı'yı sevenleriz ve hayatımız belirleyici özelliği yoğunlaşan özlem olan, daima derinleşen bir sevginin yolculuğudur. Benlikle Tanrı arasındaki ayrılık sevginin ve ilişkiselliğin mümkün olmasının kayıtsız şartsız özüdür, ancak bizi tam bir birleşmenin özlemi içinde bırakır. Bu ayrılığın Tanrı'nın büyüklüğüne ve bizim kendi orantılı önemsizliğimize ve bağımlılığımıza dayanacağını anladığınız zaman hizmetkârlık dili uygun düşer. Bununla birlikte, insan ilişkilerinin diğer türleri de aynı zamanda duygusal bir eğitim alanı ve insan-Tanrısal varlık karşılaşması için ayna, eğretileme ve örnek haline geldi – anne babaların çocuklara, çocukların anne babalara, kardeşlere ve arkadaşlara olan sevgisi. İnsanlarla Tanrısal arasındaki ilgili saf sevginin belirleyici özelliği olan özlemi en açık biçimde ifade eden erotik sevginin dili ve somutlaşmış insan yüreklerinin buluştuğu en yoğun insan deneyimidir. Bundan da fazlası *kama*'nın, ayrılmaz sorumlulukları ve yükümlülükleriyle, toplumsal kabulle ve sonuç olarak ortaya çıkan üremeyle evliliğin erotik sevgisinin değil, daha ziyade *prema*'nın, toplumsal yaptırımı göze alarak, sevginin kendisinden başka bir hedef olmaksızın, özgürce birleşen kalplerin hazzının dilidir.[34]

Erotik sevgiyi kuşatan duygular dizisinin tamamı, azizle-

rin şarkılarında ibadetle ilgili anlamın yeniden belleğe kazınmasıyla, etkisini göstermeye başlar, sofu da kendi sevme kapasitesini geliştirmekte anlam bulur – şiddetle, yumuşak bir biçimde, kendinden geçerek, sevecenlikle ve ancak Tanrısal Varlık'ın kendisi olan sevginin sonsuz tükenmez kaynağında bir delik açmakla mümkün olacak bir derinlikle. Azizlerin şarkıları, Tanrı'yla yakın karşılaşmalarının ifadeleri, bu çok yönlü sevgiyi uyandırır (her ne kadar kadınsı ve romantik sevginin belli yorumlarına dayansa da). Kadın ruhu açıkça görülen Tanrı'ya erkek biçiminde yaklaşırken, Nammalvar genellikle bir kadının ifadesiyle konuşur. Sevdiğinden ayrılmış, onların da Rab'bı kaybedip kaybetmediklerini sorarak rüzgâra ve aya hitap eder, kuşlardan gidip onu aramalarını, kalbinin iletisini götürmelerini ister. "Onsuz burada..." der, "Ne derim? Nasıl yaşarım?"[35] Diğer şarkılarda Tanrı'yı seven Tanrı'yı yutmaktan ve onun tarafından yutulmaktan, ona sahip olmaktan ve onun kendisine sahip olmasından söz eder. Bir arkadaşa hitap ederek birleşme ve yakınken ayrı olma paradoksundan söz eder – ayrılık acı getirir ancak birleşmenin sevincini aynı ölçüde daha yoğun, bununla beraber geçici, ender, değerli ve özlemin belirtilerini gösterir.kılar. Zamanın kendisi, ayrılık zamanında son derece ağır hareket ederek ancak birbirlerinin kollarındayken uçarak, değişir. 'Öyleyse', der kadın, "Âşığımın benimle art arda pek çok gece buluştuğu zamanlarda bile acı çekiyorum, uzaklara gittiğinde yine acı çekiyorum".[36] Başka hangi dil, başka hangi insan deneyimi insanın Tanrı'yı bütün varlığıyla sevmesi deneyimine yaklaşabilir? Nammalvar'ın şarkıları aynı zamanda insanla Tanrısal varlığınkinden daha büyük bir ayrılık, bu uçurumun üzerine yakınlıkla köprü kuran daha derin bir sevgi olamayacağını ileri sürer.

Mahadeviyakka, Siva hakkında, yalnızca şunları şöyler:

Kalbimi takas etti,
bedenimi yağmaladı
övgü olduğunu iddia etti
hazzımın,
ele geçirdi
beni bütünüyle.[37]

Bu sıradan bir sevgi değil, hayatı ve kişiyi düpedüz değiştiren şiddetli bir ateştir. Nammalvar birleşmenin merkezindeki ayrılığın ve hüznün şarkısını söylerken, Mahadeviyakka ayrılıktan sonra sevginin ve birleşmenin kuvvetlenmesinin şarkısını söyler:

Buluşmaktan daha iyidir
ve sürekli birleşmekten
bir kere birleşmenin zevki
çok ayrı kaldıktan sonra.[38]

Ancak Mahadeviyakka hem yalnızca ayrılığın olanaklı kıldığı yoğunluğu hem de Tanrısal aşığının varlığının verdiği sürekli mutluluğu ister, aynı zamanda hem "O'nunla olmak" hem de "O'nunla olmamak" ister. Gerçek durumumuzu kavrayamasak bile, derin bir anlamda buna iki biçimde de sahip *oluruz*. Özlemin birleşen kalpte, birleşmenin ayrılan kalpte varlığını sürdürmesi için, hem Tanrısal Varlık'tan ayrıyızdır hem de O'nun ayrılmaz bir parçasıyızdır.

Bhakti'nin sözünü ettiği sevgi yalnızca sofunun Tanrı'ya duyduğu sevgi değil, aynı zamanda Tanrı'nın sofuya duyduğu sevgidir. İnsanın mücadelesini dikkatle izleyen Tanrı müdahale eder. İbadetle ilgili şarkılar Tanrı'nın sofularla, özellikle aşağı kastlardan insanlarla ve kadınlarla yan yana çalışmak üzere gelmesinden, onların ıstıraplarını ve toplumsal olarak parya statülerini üstlenmesinden söz eder. XVII. yy.'ın Varkari'li azizi **Tukaram**'a atfedilen bir şarkıda, aziz Tan-

rı'nın azizlere duyduğu sevgiyi över. Tanrı "Rohidalarla hayvan postlarını boyamak, Kabir'le ipek dokumak, Sajana ile et satmak, Samvat'la bahçıvanlık etmek, Chockha ile ölü inekleri taşımak, Janabai ile inek gübresi toplamak, ... Arjuna'nın at arabasını sürmek, ... Eknath'ı borcundan kurtarmak, Mira için zehir almak" ve daha fazlası için serbestçe hareket etmemiş midir?[39]

Ve hatta Tanrı'yı sevebildiğimizden, Tanrı bizi izler, insan yüreğine kur yapar, insan ruhuyla sevişir. Bu, *darşan*'ın (sözgelimi, insanın bir tapınağı ziyaret ettiğinde Tanrı'yı görmesi ancak onun tarafından da görülmesi)[40] olduğu gibi çift yönlü bir caddedir. Sevenle sevilen arasındaki bu sevgide başka hiçbir dilin bu denli iyi bir biçimde ifade edemeyeceği, başka hiçbir yakınlık biçiminin yaklaşamayacağı bir eşitlik ve bunun sonucu olarak da incinirlik vardır. Bengal'in ibadetle ilgili şarkıları, Krişna'nın ineklere çobanlık eden kadınlara (*gopis*) ve özellikle âşığı Radha'ya olan sevgisi sayesinde âşık olma sürecinde her adımı – kadınlığın eşiğindeki genç kızın masumiyetinin ilk evrelerini, Krişna'nın delice tutulmasını, ilk aşkı gösteren tam olarak birbirlerini içlerine çekmelerini – izler. Bir soru bizi ele geçirir – ötekini gerçekten tanıyabilir miyiz ya da o düpedüz varlığımızın esası haline gelse bile giderek derinleşen bir muamma olarak mı kalır? Bir sofu şarkı söylüyor:

Kuş için rüzgâr
balık için su
canlı için hayat –
neyse benim için osun.
Ama söyle bana,
Madhava, sevdiğim,
kimsin sen?
Kimsin sen gerçekten?[41]

Tanrı'yı candan severek bir anlamda ikinin bir olması gibi Tanrı'yı içselleştirsek ve ona sahip olsak da, aynı zamanda Tanrı'yı sonsuza dek ulaşabileceğimiz mesafenin ötesinde, belirli bir biçime ya da ön yargılı kavramlarımıza hapsedilmemiş, sevginin özgürlüğünde hiçbir zaman yalnızca bize ait olmayan olarak buluruz.

Tanrı'nın sevdiği vücut bulmuş bir varlıktır. Yaşlı bir kadının fiziksel görünümünü alan bir sofu, bedeninden artık genç olarak söz etmez, yine de "bu kurumuş bedene Sevgi'nin Tanrısı dalar ve orada dolaşır",[42] der. Görünen beden, hem sonsuz mutluluk deneyiminde hem de ayrılık ıstırabında, Tanrısal Varlık'a verdiğimiz duygusal karşılıkta özdeksel temel ve alan sağlar, açıkça ortada olan Tanrı'nın temel düzeyidir.

Aşkın alacakaranlıkları – bir başkasına teslim olmanın pişmanlığı, bir başka aşk için terk edilmenin öfkesi, kıskançlık, sevilenin sevgisini yitirme korkusu, özlemin ve karşılıksız sevginin fiziksel ıstırabı, birleşmenin tam hazzı – hepsi açıkça tanımlanır ve hem ruha hem de Tanrı'ya atfedilir. Tanrı sofuyla sevişir, sofu da Tanrı'yla. Bir başka şarkıda bir sofu Radha ile Krişna'yı – insan ruhu ile Tanrı'yı – böyle tanımlar:

> İkisinin telaşsız, duyumsal birleşmesi ne kadar güzel;
> bu defa etkin bir rol oynayan kız
> âşığının sereserpe uzanmış bedeninin üzerinde haz içinde oturuyor.[43]

O halde, böyle bir sevgiyi bilmek, Tanrı'yla bu şekilde karşılaşmak hayatın amacıdır. Alçakgönüllülüğü ve utancı bir yana bırakan Mahadeviyakka haykırıyor:

Ah Siva
ne zaman
ezeceğim seni sarkan göğüslerimde?[44]

Bu sözlerde gerçek anlamın, artan yakınlığın, sonsuz mutlulukta birleşen somutlaşmış varlıkların kutsallığının kutlanmasını buluyoruz. Sofular hemen böyle bir dilin fiziksel bedenlerle ya da şehvetle ilgili olmadığına – bunun bir *kama* değil, bir *prema* biçimi, her tür insan sevgisini içine alan ve erotik bağlamda, anlıktan ziyade sürekli haz getiren doygun sevgi olduğuna işaret edebilirler. Bu şarkıların, benlikle öteki arasındaki sınırın yok olduğu, insanla Tanrısal varlığın hem bir hem de iki oldukları, tutkunun serbestçe, arı bir biçimde aktığı ve varlığımızın derinliklerinde neden burada olduğumuzu bildiğimiz vücut bulma ve ilk aşamadaki süreyle çok ilgili olduğu açıkça ortadadır.

Hangisi Tanrı'nın âşığı olmaktan, sevilip severek, Tanrı'yı bütünüyle görmekten daha anlamlı bir hayat olabilir ki? *Bhakti* bizim ve Tanrısal Varlık'ın en temel ve en tam şekliyle ilişkisel olduğumuzu ve anlamlı bir hayatı oluşturan şeyin bu ilişkiselliğin yerine gelmesi olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, âşıkların aşk deneyimini ve mutluluğunu olası kılan ayrılıkları ve farklılıkları, insan yüreğini geriye dönüşü olmayan bir özlemle, bir yalnızlıkla doldurur, çünkü Tanrı'ya duyduğumuz arzunun (ve Tanrı'nın bize duyduğu arzunun) ebedi istirahatgâhı birleşmedir. Yine de bu aşk deneyimi Nihai Gerçeklik'le sürekli ve kişisel olmayan bir birleşmeden ziyade hedeftir. Ramprasad Sen, "Şekeri severim, ama şekerle birleşmek için en küçük bir arzu duymam." der.[45] Sonuçta bu hayat – aşkı, sonsuz mutluluğu ve Tanrısal Varlığı – görüp geçirmekle ilgilidir ve yokluk, açlık bu deneyimi pekiştirir. Bir *bhakti*'nin bakış açısına göre, o halde, bu sürekli derinle-

şen aşk dansında ve Tanrı'ya özlemde hayatın en anlamlı olduğu ortaya çıkar.

Somutlaşmış varoluş bu sevgiyi olanaklı kılar ve her doğum bir kez daha sevmek, insanın kendi sevme kapasitesini genişletmesi için bir şanstır. Bu, aynı zamanda başkalarını bu sevgiye götürmek ve onlara evin yolunu göstermek için bir şanstır. Sofular hem sonunda yeniden doğuş çevrimini terk etmekten, sevgi ve ihsan yoluyla, "varoluş okyanusunu geçmekten" hem de doğum üstüne doğumla süregelen "pek çok hayat uzunluğunda" bir sevgiden söz ederler. "Bozulmuş karma"mızla, yitik fırsatlarımızla, tutsaklıklarımızla ve sadakatsizliğimizle geldiğimizden, her ömürde yalnızca bütün sahip olduğumuzu, bütün yaptığımızı, Tanrı için neysek onu sunabiliriz. Rama'yı tipik olmayan bir biçimde tanımlayan bir şiirde, XVI. yy.'da Krişna'ya tapan Mirabai, Rab'bına yalnızca en tatlı meyveyi vermek isterken bütün saflık kurallarını ihlal eden yoksul, eğitimsiz, kabile üyesi bir kadına şiirle övgü düzer. Kadın sunmadan önce bütün meyvelerin tadına baktı. Armağanı reddedilmeliydi, ama Mirabai haykırıyor:

> Ram o meyveyi aldı – o ellenmiş, çürümüş meyveyi –
> çünkü kadının aşkını temsil ettiğini biliyordu,
> Aşkın tadını seven bir kadındı bu,
> ve Ram yüksek, alçak bilmez.
> ... Sen düşmüşlerle ilgilenen Rab'sın;
> her kim onun gibi severse kurtar onu![46]

Böylece biz de kendi hayatlarımızın en tatlı ancak kokuşmuş meyvesini sunuyor ve Tanrı'yı bizi kucaklayarak sarmak üzere beklerken buluyoruz. Biz de, Mahadeviyakka gibi, sevgiyle meşgul, ancak Tanrı'ya giden yolu tam olarak

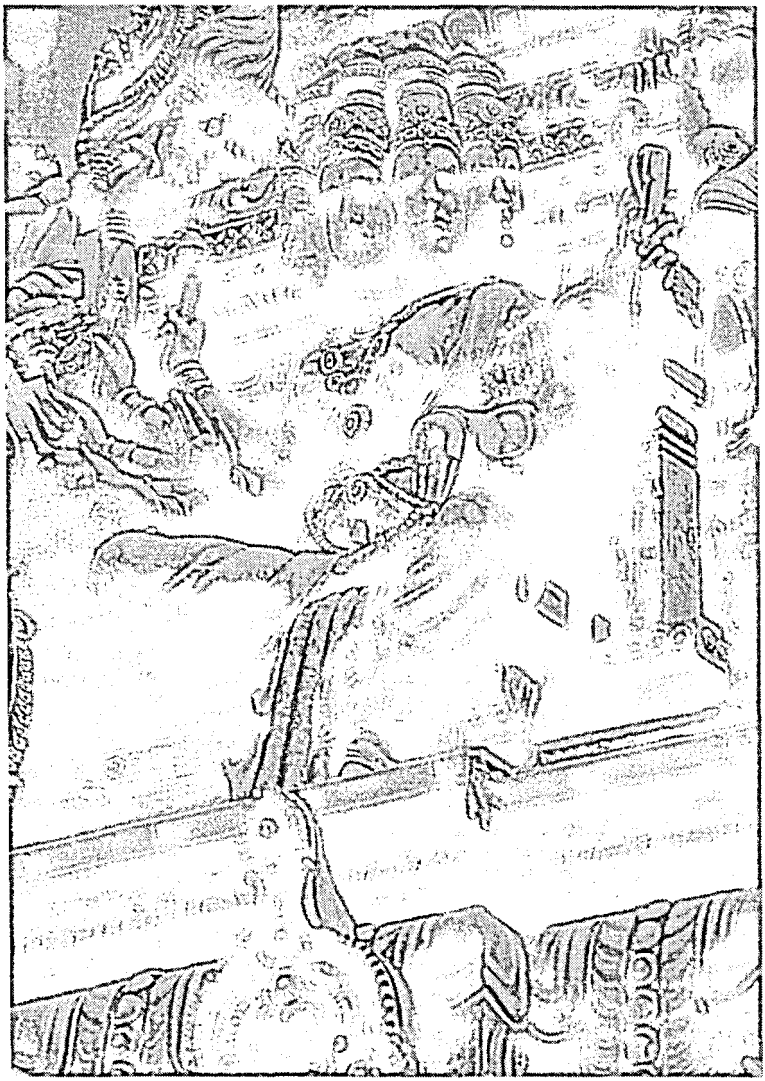
bilmeyen Tanrısalın salıverilmesini istemeliyiz.[47] Ancak o zaman baktığımız her yerde Tanrı'yı ve bütün ilişkilerimizin merkezinde Tanrısal Varlık'ı göreceğiz, çünkü sevgi o merkezden hayatlarımıza yayılır. Hindu bir sofu için, bu sevgi hayatın özüdür.

NOTLAR

1. A. K. Ramanujan, *Hymns for the Drowning: Poems for Vişnu by Nammalvar*'a (1981; New York: Penguin, 1993) son sözünde *bhakti*'yi ve Tamil bölgesindeki kökenlerini mükemmel bir biçimde tanıtıyor, ss. 103-169.
2. Alvarlar'la ilgili daha fazla ayrıntı için Ramanujan'ın Nammalvar'la ilgili kitabına ek olarak, bkz. John Carman ve Vasudha Narayanan, *The Tamil Veda* (Chicago: University of Chicago Press, 1989) ve Vidya Dehejia, *Antal and her Path of Love: Poems of a Woman Saint from South India* (Albany: State University of New York Press, 1990) ve Nayanmarlar için, bkz. Indira Viswanathan Peterson, *Poems to Siva: The Hymns of the Tamil Saints* (Princeton: Princeton University Press, 1989).
3. A. K. Ramanujan, çeviri, önsözlü, *Speaking of Siva* (New York: Penguin Books, 1973).
4. R. D. Ranade, *Mysticism in India: The Poet-Saints of Maharashtra* (1933; Albany: State University of New York Press, 1983).
5. John Stratton Hawley ve Mark Juergensmeyer, *Songs of the Saints of India* (New York: Oxford University Press, 1988); John Stratton Hawley, *Surdas: Poet, Singer, Saint* (Seattle: University of Washington Press, 1984); Kenneth Bryant, *Poems to the Child-God: Structures and Strategies in the Poetry Surdas* (Berkeley: University of California Press, 1978); A.J. Alston, *The Devotional Poems of Mirabai* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980).
6. Linda Hess ve Shukdev Singh, çeviri, *The Bijak of Kabir* (1983; Delhi: Motilal Banarsidass, 1986); W.H. McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion* (1968; Delhi: Oxford University Press, 1996).
7. Thomas Coburn, *Encountering the Goddes* (Albany: State University of New York Press, 1991); L. Nathan ve C. Seeley, çeviri, *Grace and Mercy in Her Wild Hair: Selected Poems to the Mother* (Boulder: Great Eeastern, 1982); Malcolm McLean, *Devoted to the Goddes: The Life and Work of Ramprasad* (Albany: State University of New York Press, 1998).
8. Ramanujan *Hymns for the Drowning*'e yazdığı sonsözde insanla Tanrısal Varlık arasındaki ilişkinin birçok yönünü çok daha ayrıntılı bir biçimde irdeliyor. ss. 103-69.
9. Carman ve Narayanan, *The Tamil Veda*; John Carman, *The Theology of Ramanuja* (New Haven: Yale University Press, 1974); Julius Lipner, *The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedantic Theology of Ramanuja* (Albany: State University of New York Press, 1986).

10. Richard Barz, *The Bhakti Sect of Vallabhacarya* (1976; Delhi: Munshiram Manoharlal, 1992).
11. Bir azizin adının aslında o aziz tarafından bestelenmemiş bir şarkıya atfedilmesinin nedenleri pek çoktur. Örneğin, insanlar daha önce o azizle bağdaştırılan şarkılar üzerinde doğaçlama yapabilirler, kendi yarattıkları için azizin yetkesine sahip çıkmaya çalışabilirler, isimle birlikte o azizle bağdaştırılan belirli bir ibadet tarzını kabul edebilirler ya da çok sevilen bir azizin ismini çok sevilen bir şarkıya atfedebilirler.
12. Nammalvar, Ramanujan'da, çeviri, *Hymns for the Drowning*, s. 42.
13. Mahadeviyakka, Ramanujan'da, çeviri, *Speaking of Siva*, s. 117.
14. Basavanna, A.g.e., ss. 68, 71.
15. Ramprasad Sen, Nathan ve Seeley'de, çeviri, *Grace and Mercy in Her Wild Hair*, s. 24.
16. Kabir, Hess ve Singh'de, çeviri, *The Bijak of Kabir*, s. 67.
17. Mahadeviyakka, Ramanujan'da, çeviri, *Speaking of Siva*, s. 131. Dasimayya yalnızca yanlış bir biçimde tasavvur edilen soyutlanmış ayrı benliğe haz verme konusundaki doymak bilmez arzuyu değil, aynı zamanda elle tutulur bedenin çok gerçek beslenme istemlerini de içine alan açlık için aynı zehirli yılan imgesini kullanıyor (aynı kitap, s. 98).
18. Kabir, Hess ve Singh'de, çeviri, *The Bijak of Kabir*, s. 103.
19. A.g.e., s. 101.
20. A.g.e., ss. 102, 63.
21. Ramprasad Sen, Nathan ve Seeley'de, çeviri, *Grace and Mercy in her Wild Hair*, s. 25.
22. Basavanna, Ramanucan'da, çeviri, *Speaking of Siva*, s. 69.
23. Dasimayya, adı geçen eserde, s. 98.
24. Ramprasad Sen, Nathan ve Seeley'de, çeviri, *Grace and Mercy in Her Wild Hair*, s. 22.
25. A.g.e., s. 23.
26. Kabir, Hess ve Singh'de, çeviri, *The Bijak of Kabir*, s. 68.
27. Mahadeviyakka, Ramanujan'da, çeviri, *Speaking of Siva*, s. 133.
28. Tanrıbilimciler bu vücut bulmayı kucaklama ancak dünyayı ya da bir bölümünü reddetme meselesiyle boğuşuyorlar ve Hindu geleneklerinde çilecilik, dünyadan el etek çekme değerleriyle, sevinçlerin kutlanması ve aile reisinin hayatındaki sorumluluklar arasındaki daha büyük gerilimi düşünerek, çeşitli çözümler öneriyorlar. Pushitimarg içinde, Vallabhacharya'nın taraftarları *alaukika*'ya karşı *laukika* âlemlerinden, algılardan ve tavırlardan söz ederler (Barz, *The Bhakti Sect of Vallabhacarya*, ss. 10 ff). Özdeksel olarak algılanan her zamanki sıradan gündelik hayat *laukika* âlemidir, dünyanın ve bedenin *laukika* algısından *alaukika* algısına ve dünyayla bedene yönelik tutumlara geçmek için bir manevi arınma süreci gerekir. Gaudiya *sampraday*'ın ya da Çaitanya mezhebinin taraftarları elle tutulur (ve nihai olarak aldatıcı beden) ve gerçek beden ya da *siddha-rupa* arasında ve sıradan hayat âlemiyle Krişna'nın Vrindavan'da vücut bulduğu sonsuz âlemde sona eren, ruhun Tanrı'yla aşk ilişkisinin ilahi dramı arasında açık bir ayırım yaparlar. Bkz. David Haberman, *Acting as a Way of Salvation* (New York: Oxford University Press, 1988), ss. 72-73. Bir anlamda bu Tanrıbilimsel özlü bildiriler cinselliği, gündelik hayatın çekişmeli dünyasını ve dinin içselleştirilmesini kuşatan kökleşmiş ikirciklilikten uzaklaşmayı ifade eder.

29. Nammalvar, Ramanujan'da, çeviri, *Hymns for the Drowning*, s. 18.
30. A.g.e., s. 28.
31. Mahadeviyakka, Ramanujan'da, çeviri, *Speaking of Siva*, s. 122.
32. A.g.e., s. 119.
33. Nammalvar, Ramanujan'da, çeviri, *Hymns for the Drowning*, s. 55.
34. Frederique Apffel Marglin, *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*'dan 'Types of Sexual Union and their Implicit Meaning' başlıklı bölüm, editörler: John Stratton Hawley ve Donna Marie Wulff (Boston: Beacon Press, 1982), ss. 298-315.
35. Nammalvar, Ramanujan'da, çeviri, *Hymns for the Drowning*, s. 33.
36. A.g.e., s. 64.
37. Mahadeviyakka, Ramanujan'da, çeviri, *Speaking of Siva*, s. 125.
38. A.g.e., s. 140.
39. Tukaram, çeviri, Ranade'de, *Mysticism in India*, ss. 335-36. Bu Ranade'nin çevirisinin, fiillerin zamanları değiştirilerek, belli belirsiz gözden geçirilmiş şeklidir.
40. Diana Eck, *Darsan: Seeing the Divine Image in India*, gözden geçirilmiş ikinci baskı (New York: Columbia University Press, 1996).
41. Vidyapati, çeviri, Edward C. Dimock, Jr. ve Denise Levertov'da, *In Praise of Krişna: Songs from the Bengali*, (Chicago: University of Chicago Press, 1967), s. 15.
42. Adı belirtilmeyen Bengalli şair, çeviri, adı geçen eserde, s. 37.
43. Adı belirtilmeyen Bengalli şair, çeviri, adı geçen eserde, s. 56.
44. Mahadeviyakka, Ramanujan'da, çeviri, *Speaking of Siva*, s. 136.
45. Ramprasad Sen, Nathan ve Seeley'de, çeviri, *Grace and Mercy in Her Wild Hair*, s. 62.
46. Mirabai, çeviri, Hawley ve Juergensmeyer'de, *The Songs of the Saints of India*, s. 137.
47. Ramanujan'da, Mahadeviyakka'nın kendisini kendi yaptığı kozaya yakalanmış ipek böceğine benzettiği harika şiire bakın, çeviri, *Speaking of Siva*, s. 116.



Fotoğraf 10: Birçok kolun ve simgenin temsil ettiği çok sayıdaki kuvveti ve niteliğiyle MahaDevi'nin (Büyük Tanrıça) heykeli, Sri Srinivasa Perumal Tapınağı, Singapur. Fotoğraf: *Joseph Runzo*

12.

DİKKATLİLİK ve YÜCE BAHTİYARLIK KRALİÇESİYLE TANIŞMA

Anne C. Klein

Öznellikle ilgili post-modern anlatılar yetersizdir.
Jane Flax, *Thinking Fragments*

Kendini değerli görüyorsan, kendini iyi izle.
Dhammapada 157

Hayatlarımızın anlamları, Budist merceğinden geçip kırıldığında, pek çok renkten meydana gelen bir gökkuşağı kemeridir. Amacımız aynı anda acıyı alt etmek ve onu bütünüyle kabullenmek, kendi içimizde var olmak ve başkalarına açıkça şefkatli davranmak, gidişatın aldatıcı doğasını bilmek ve ahlaki davranışı sürdürmek, yoğun bir biçimde alıştırma yaparak manevi hedeflere ulaşmak ve bütün hedefe yönlendirmelere son vermektir.

Açıkça ortada bulunan bu paradokslar, bu, Budist geleneklerde anlaşıldığı gibi 'gidişatın nasıl olduğu' bilgisi karşısında bütün gerilimini yitirir. Burada anıştırmak istediğim

bazı uygulamaların ve temellerini oluşturan mantığın nasıl, belirli geleneklere göre, her şeyin anlamının bütünüyle olası olduğu bir anlayış durumuna götürdüğüdür.

Dikkatliliğin Theravada ve Tibet geleneklerinde nasıl işlediğini kısaca araştırarak başlayacağım, sonra Tibet'e ait Geluk bağlamında şefkatin ve *bodhicitta*'nın gelişimini inceleyeceğim ve oradan da, burada Nyingma bağlamında değerlendirilen, Guru Yoga uygulamasını irdelemeye geçeceğim. Bütün bu uygulamaların kişiyi insanın varlığının gizil gücünün en dinamik bir biçimde yaşandığı noktaya getirmek için tasarlandığını ileri süreceğim. Bu, genellikle John Hick'in dilediği 'kozmik iyimserliğin' bir parçasını oluşturan Budist ve daha pek çok geleneğin her kesiminde anlamın özüdür. Benzersiz bir biçimde Budist olan belli bazı öğelerle karşı karşıya gelmemiz bunun nasıl anlaşıldığının ve nasıl başarıldığının kesinliğindedir.

DİKKATLİLİK[1]

Dikkatlilik olmaksızın zaten edinilmiş bilgi yeniden oluşturulmaz ve bilincin kendisi parçalara ayrılır, parça parça olur.

Soma Thera[2]

Esasen dilin bir işlev üstlenmediği öznel bir deneyim Budist anlayışın en önemli kısmıdır. Budistler dille öznelliğin derinden iç içe geçtiğinin keskin bir biçimde farkındadırlar; aslında bu mesele Hindistan'da Budist felsefenin ilk günlerinden beri derin bir biçimde düşünülmüştür. Bununla birlikte, bu gelenekler aynı zamanda, hem üstü kapalı bir biçimde hem de açıkça, aklın yalnızca dilbilimsel çağrışımlarında olmadığını, ne bütünüyle dilin yönettiği ne de öznelliğin ya-

pıcı tartışmalarında açıklanan bir derinliği ve boyutu olduğunu savunurlar.

Daha ziyade, dikkatliliğin ve onunla bağdaştırılan durumların klasik tanımları aklı, belli biçimlerde şekil verilecek ve uyumlu hale getirilecek bir tür soyut yoğrulabilirlik olarak betimler. Bu biçimler 'berraklık', 'istikrar' ve 'yoğunluk'[3] gibi sözcüklerle – tanıdık olmalarına karşın, akılla ilgili egemen Batı söylemine dahil olmamış sözcüklerle – tanımlanır. Ayrıca yalnızca bilişsel olarak işlemeyi de tanımlamazlar.

Örneğin, eski Hindistan'da, cerrah olmaya niyetlenenlere suyun üzerinde yüzen bir yaprakla, keskin kesici bir alet sunulurdu. Onların meydan okumaları yaprağı suya batırmadan ikiye ayırmaktı. Fazla güçlü bir darbeyle yaprak batardı; fazla ürkek bir çabayla yaprak kesilmemiş olarak kalırdı. "Akıllı olan kişi dengeli bir çaba sayesinde onun üzerinde neşter darbesini gösterir".[4] Cerrahın dengesi dikkatliliğin dengesine örnek oluşturur. Hem kavrayışa hem de dikkatin yoğunlaşmasına katkıda bulunan unutmazlık, hem kavrayışın 'sıkıntıya' ya da 'heyecana'[5] olan eğilimini hem de dikkat yoğunlaştırmanın 'aylaklığa' ve 'gevşekliğe' olan eğilimini hafifletir.[6]

Bu biçimde, dikkatliliğin sunduğu olanak çok kısa süren sıradan bir dikkat düzeyinin ötesinde bir odaklanma kapasitesidir. Hâlâ mevcut (Sri Lanka, Tayland, Myanmar (eski Burma) ve giderek, Hindistan'daki ve Batı'daki yeni Budistlerin arasında) en eski Budist geleneği Theravada, *Dikkatlilik Sutrasının Temelleri*'ni kavrayış meditasyonunun uygulanmasının en önemli kısmı kılar. Bu metin dikkati eğitmek ve dengeli kılmak için, ilkin soluğun, sonra bedenin, aklın, duyguların ve geçicilik gibi bunların varoluşsal niteliklerinin dikkatle gözetimini öğretir.[7] Böyle bir gelişim berraklığı ve dik-

katin yoğunlaşmasını artırır. Daha az yetkin ancak eşit ölçüde önemli bir biçimde, nesnelerin deneyimle öğrenilmesini de etkiler. İnsan soluğa, bedene ya da aklın kendisine nüfuz eden bir dikkat yönelttiği zaman, o nesne sanki dağılır ve "o nesnenin dağılışını gördükten sonra, insan onu nesnesi olarak alan bilincin dağıldığını kestirir".[8] **Buddhaghosa**'nın ifade ettiği gibi,

> parçalanıp duran bütün oluşumlar (örneğin, kişinin zihinsel ve fiziksel parçaları), paramparça edilen narin çanak çömlek, dağıtılan ince kum gibi(dir)... Şiddetli yağmur sırasında gözlerini bir göletin kıyısına ya da nehrin kıyısına dikmiş bir adamın suyun yüzeyinde ortaya çıkan ve çıkar çıkmaz parçalanan büyük kabarcıklar görmesi gibi, o da oluşumların nasıl sürekli parçalandığını görür.[9]

Örneğin, kol genellikle katılık ve sabitlik duygusu verir. Alıştırmayla, en azından bir meditasyon seansı sırasında, binlerce duyuma bir isim olarak verilenin dışında üstünü kaplayan bir 'kol' olmaksızın mini-duyumların süregiden akışı gibi bir duygu vermeye başlar. İnsan dikkatini algılama süreci de dahil olmak üzere, diğer zihinsel süreçlere yöneltirse, Piyadassa Thera'ya göre, akıl da yalnızca akış, yalnızca "bir farkına varma işlevi" olarak yaşanır.

Böyle kısa bir açıklamadan sonra, dikkatlilik insanı nesnelerin ve süreçlerin umutsuz bir biçimde ayrıntıları verilmiş bir deneyimle öğrenilmesine, hatta belki de **Jorge Luis Borges**'in aynı adlı öyküsünde Memorius Funes olarak bilinen genç adamınkiler gibi dayanılmaz algılara götürüyor gibi gelebilir. Başından yaralandıktan sonra, Funes her anın "neredeyse hoşgörülmez bir biçimde kendi zenginliği ve keskinliği içinde"[10] olduğunu keşfetti. Onunki gıpta edilecek bir durum değildi çünkü "Funes yalnızca her ormanın her ağacının her yaprağını değil, aynı zamanda onu algılamış ya

da hayal etmiş olduğu her bir seferi de hatırlıyordu... O, unutmayalım ki, genel, Platon'a ait türden düşünceler konusunda yeteneksizdi. Türe ait *köpek* simgesinin birbirine benzemeyen birçok kişiyi kucakladığını kavramak yalnızca zor değildi... Köpeğin üçü on dört geçe (yandan görüldüğünde) saat üçü çeyrek geçe (önden görülen) köpekle aynı isme sahip olması onu rahatsız ediyordu".[11] Buddhaghosa'nın tanımı özele doğru böyle bir eğilimi anıştırıyor gibi görünebilse de, durum böyle değildir.

Durum, dikkatlilik bedenle ve akılla ilgili bir noktaya getirildiğinde, insanın onların belirleyici özelliği olan onulmaz bir akışla ilgili güçlü bir deneyim yaşamasıdır. Bu, aynı zamanda insanın aklını dikkatle bir noktada toplaması geliştikçe, aklın ve bedenin kırılgan, oluşturulmuş doğasıyla ilgili düşüncelerinin berraklaştığı bir durumdur. Aklın ve bedenin gözden kaybolan büyük bir edimden başka bir şey olmadığı berraklaşır. Aynı zamanda, kişi şimdiki deneyimde ve bilincin kendisinin sabit akışında ne kadar çok sabitlenirse, o kadar fiziksel olarak merkezde olma duygusu geliştirir. Akışı kavrayış ne kadar yoğun olursa olsun, insanın kendi dikkatliliğinin sabit sürekliliği anlamlı sürekliliğin derin bir duyarlığa sahip onayı olarak işlev görür. Bu yüzden, başkalarından farklılığı ayırt etme kapasitesinin yanı sıra, dikkatlilik aynı zamanda benliğin ve dünyanın değiştirilemeyen akışını canlı bir biçimde ortaya koyduğu zaman bile konuya tutarlılık katan, birleştirici bir dinamiktir. Bu tematik ya da kavramsal bir tutarlılık değildir; dikkat akışının, bir dalganın değişmeyen hareketi gibi, zarif bir biçimde tutarlı olması anlamında birleştirilir.

Dikkatlilik eş zamanlı olarak benliğin oluşmuşluğunu ve gelişimini tamamen sürdürebilen aktif gücünü gösterir. Bu yalnızca kuramsal bir mesele değildir; belki de varoluşa ait,

temel, anlamı güçlendirmek için zıt sözcüklerin bir arada kullanıldığı bir deyiş tarzıdır: Bütün hayatım boyunca değişiyorum (yaşlanma, ölme) ve aynı zamanda aynı kalıyorum (bir kimlik duygusunu koruma). Profesör Abe durumumuzu yüzde yüz canlı ve yüzde yüz ölü olarak tanımlayarak bunu etkili bir biçimde ifade etti.

Dikkatliliğin bütün bu nitelikleri bilgiden ziyade aklın belirleyici özellikleriyle ilgilidir. Böyle nitelikler suskunluğun işgal ettiği öznel bir boyut olasılığına dayanır. Esasen dilin yönetmediği, bu nedenle ille de bir *anlatı içeren* ya da bilişsel tutarlılık olmayan bir tür tutarlılık sunabilen öznel bir boyutu çağrıştırırlar. Dikkatlilikte, tematik bağlantı kurma yöntemleri olan anlakla tezat halinde, sürekli dikkatin işlevini yerine getirmesinin bütünleyici ve ikincil olan birleştirici bir dinamiği anlamına gelen, *ikincil* tutarlılık diyebileceğimiz bir şey olasılığı vardır.[12]

Bu nedenle akıl yalnızca veri taşıyan bir alet olarak anlaşılmaz.[13] Bir tanık olarak işlevinde, dikkatlilik, kendisi hiçbir şey söylemeyen, suskun bir gözlemcidir. Bunda bir psikanalistin "değişmez bir biçimde dolaşan dikkatine" benzer.[14] Meditasyon sırasında, insanın zihinsel durumuna da – zihni karışmış, uyutucu, huzurlu, açık, yoğun – onun içeriğine olduğu kadar dikkat edilir. Düşünceler karşısında suskunluk ve onlardan psikolojik uzaklık Budizm'in onları anladığı şekilde içsel süreçlerin önemli yanlarıdır.

Zihinsel durumu ve içeriğini yaşama arasındaki fark Budizm'de, çağdaş kuramda gerçek bir koşutu olmayan önemli bir farktır. Dikkatsiz bir zihin karışıklığı ya da gevşeklikle dikkatli yoğunluğu arasındaki bağlantılı ve eşit ölçüde can alıcı önem taşıyan farkın da bir koşutu yoktur. Belki yalnızca içsel suskunluğun önemini kabul eden bir gelenek, özgürlüğe giden yolun bir parçası olarak, varlıkbilimsel benzerini,

koşullandırılmamış boşluğunu tasvir edebilir. Budizm bilgi kuramıyla ilgili bütün hatanın dilin bir işlevi olduğunu keşfetmediğinden dille bağlantısı bulunmayan akıl kategorilerine sahip olmalıdır.[15] Bizi nesne-gözlemleyen öznelere bölen salt dil değildir. Duyular da bunu yapar. Ancak bütün suskunluklar aynı değildir.

Suskun aklın nesneler dünyasında da benzeri bulunduğunu az önce ima ettim. Bu, Budistler'in farklı olarak boşluk, benliksizlik ya da koşullandırılmamış dedikleri şeydir. Budizm 'koşullandırılmamış'ı bu sonsuz akışla bağdaşabilir bir kategori olarak tanır. Burada koşullandırılmamışın, yalnızca herhangi bir kişinin ya da şeyin nedenlerden ve koşullardan bağımsız olarak varolmanın eksikliğiyle nitelendiği anlamında anlayabiliriz. Nedenlerden ve koşullardan bağımsızlığın eksikliği herhangi bir kişinin yarattığı bir etken değildir, bu nedenle de kendisi koşullandırılmamıştır. Ancak bu koşullandırılmamış bütün koşullandırmayı, nedenselliği ve değişimi olanaklı kılar. Koşullandırılmamışa aynı zamanda sık sık "ifade edilemeyen" de denir, ancak bunun Budizm bağlamı içindeki önemini anlamak için, her şeyin ifade edilemez olduğunu kabul etmemiz gerekir. İfade edilemezlik tek başına koşullandırılmamış anlamına gelmez.

Gelukba ve Indo-Tibet Budizmi'nin büyük bölümü, dili yetkin olmayan ve dolaylı bir tasvir dizgesi olarak anlar. Sözcükler gerçek boşluğu, 'masa' sözcüğünün tam bir masayı aydınlığa kavuşturmasından daha fazla aydınlığa kavuşturmaz. Koşullandırılmamış boşluk dil yoluyla tam olarak iletilemez, ancak sıradan şeyler de dille tam olarak ifade edilemez ve düşünceyle bilinemez. Bununla birlikte, boşluk dolaysız olarak bilindiğinde, düşünce yoktur. Aynı zamanda boşluk, içkin varoluşun yokluğu, insanın deneyiminde tam olarak vardır. Boşlukla ilgili hiçbir şey insan aklından farklı

değildir ya da ayrılamaz. Ancak, boşlukta ilk adımda varolduğu varsayılacak özel bir şey yoktur. Bu bir eksiklikten başka bir şey değildir.

O halde dikkatliliğin suskunluğundan boşluğun yokluğuna geçtik. Bu, anlamlı bir hayatta hiçbir şeyin olmadığı anlamına mı gelir? Kuşkusuz öyle değil. Bunu keşfetmek için, şefkatin gelişmesini ve hem dikkatlilikle hem de boşluğun bilgeliğiyle ilişkisini inceleyebiliriz.

ŞEFKATLE BOŞLUĞU TANIMA

VI. yy. civarında, **Candrakirti** daha sonra Hindistan'da Madhyamika'nın gelişiminin esasını oluşturan ve Tibet geleneklerinde Madhyamika bilgisinin temeli olarak günümüze kadar gelen bir metin kaleme aldı. Bu, kuşkusuz Madhyamika alanında ilk olma iddiasındaki tek çalışma üzerine bir yorum olan *Orta Yola Giriş (Madhyamakavtara, dbU ma la 'jug pa)*[16], **Nagarjuna**'nın *Orta Yolun Kaynak Şiirleri (Mulamadhyamakakarikas, dbUma rtsa ba)*[17] idi. Bu yapıtların tam anlamının, çalışma ve alıştırmayla geçen bir ömürden sonra, insan talihliyse olgunlaşacağı yaygın biçimde anlaşılır.

Kaynak metnindeki dördüncü şiirde, Candrakirti, şefkati, gayri ikici anlayışı ve özgecilliği Bodhisattvalar'ın ortaya çıkmasını sağlayan ana koşullar olarak övdükten sonra, şefkati daha açık seçik bir biçimde inceliyor. Çevrimsel varoluşun bütün acılarını hatalı bir benlik duygusuna atfediyor. Kök salan bu hata kaçınılmaz olarak gerçekçi olmayan bir sahiplik duygusuna dayanan şiddetli bir arzu doğurur; bu yüzden, yanlış 'ben' ve 'benim' duygusu acı çekmenin nihai nedenidir. Bu doğuştan gelen yanlıştan henüz kurtulmamış olanlarımız Candrakirti'nin sözcüklerinde – çevrimsel varoluşun

davetkâr olmayan sınırlayıcı faktörleri aşağıya bırakılıp yukarıya çekilen – "kuyudaki kova gibi güçsüz"dür.[18] Candrakirti Bodhisattvalar'ın böyle insanlara uzattığı şefkat kemerine etkili bir biçimde saygılarını sunuyor. Daha sonra, her zaman acıyı hafifletme isteği olan, öznel yanlarına göre ayrılmayan, ancak şefkatlerinin nesnesini nasıl anladıklarına bağlı olarak ayrılan üç şefkat tarzı olduğunu ileri sürüyor. Candrakirti şöyle yazıyor:

> Varlıklara (gösterilen o şefkate saygı)
> Silinip gitmiş ve boş gibi görünen içkin
> Varoluştan dalgalanan sudaki ay gibi.[19]

Bu şiirle ilgili kendi yorumunda, Candrakirti şefkatli anlayışın üç tarzı bulunduğuna dikkat çekiyor. Birincisi, canlı varlıkların çektiği, onları koruma arzusu doğuran, açıkça ortadaki acının gözlemlenmesi sayesinde baş gösterir. Candrakirti bu büyük şefkati selamlar.[20] İkinci ve üçüncü şefkat türleri, diye devam ediyor Candrakirti, durum ya da şefkat gösterdikleri kişilerin mizaçları konusunda daha açıktır. İkinci şefkat yalnızca varlıkların nasıl acı çektiklerine dair bir bilinçle değil, aynı zamanda dalgalanan suyun hareketine benzetilen geçiciliklerinin ve bunun sonucu olan dengesizliklerinin anlaşılmasıyla beslenir. Üçüncü tip şefkat, suya yansıyan ayın ay gibi görünmesi ancak aslında ay-niteliğinin en küçük bir işaretinden yoksun olması gibi, çok dayanıklı, kendi kendine yeterli ve kendine hakim görünen canlı varlıkların da aslında, nedenlerden ve koşullardan bütünüyle bağımsız bir mizaç anlamına gelen, gerçek ya da doğru bir mizacın en küçük bir işaretinden bile yoksun olduğu yolundaki anlayıştır. Kendi mizaçlarıyla ilgili bu bilisizlik, varlıkların sürekli olarak içinde dolaştıkları uçsuz bucaksız mavi bir bilisizlik okyanusu olarak tanımlanır.[21]

Şefkatte bilgeliğin gelişmesini bir bütün oluşturacak biçimde düzenlemenin bu üç türlü yolu Tibet'teki pek çok geleneğin esası oldu. XI. yy.'da **Milarepa**'nın ünlü öğrencisi **Gampopa**, Tibet Budizmi'nin Kagyu sülalesinin öğüt veren yaşlılarından biri tarafından hazırlanan klasik bir başlangıç kitabı olan *Özgürlüğün Mücevher Süsü* adlı yapıtında bunları isimlendirir. XIV. yy.'da, ilk **Dalai Lama**'nın öğretmeni ve Geluk'un ya da Tibet Budizmi'nin Sarı Şapka düzeninin kurucusu **Tsongkhapa** da, **Chandrakirti**'nin yapıtı, *(Chandrakirti'nin Orta Yolu'na Ait) Düşüncenin Aydınlatılması*[22] ile ilgili yorumunda bunları ayrıntılarıyla açıklar.

Bu, diğer şeylerin arasında, ayrı ayrı varlıkların durumunun belli felaketlerinin bilgisinin, bütün hayatların maruz kaldığı evrensel koşulların bilgisiyle bağdaşabilir olduğunu, aslında evrensel koşulların bilgisiyle büyüdüğünü anıştırır. Doğan herkes ölür. Üstelik, doğumla ölüm arasında değişiklik olmayan, tek bir istikrarlı an yoktur. Kolayca fark edilmeyen geçicilik evrenin ve içindeki bilinçsizlerin varoluşunun yanı sıra bizim varoluşumuza da nüfuz eder. Ancak bütün bu şeylerin ve varlıkların anbean dağılmaya maruz kaldığı yolundaki aksi kanıtlanamayan gerçeğe karşın, tamamen farklı görünürler. Sağlam görünürler, genellikle de onlara yol açan nedenlerden ya da hatta tam da bu anda dayandıkları kısımlardan bütünüyle bağımsız gibi görünürler. Bu bağımsızlık yanılsamasının ötesini görmek insanı sonunda o mavi aldanma ve acı okyanusundan kurtaran ünlü bilgelik yönünde ilerlemeye başlamaktır. Bu bilgelik boşluk, Buda-doğası, koşullandırılmamış, ezeli saflık, gidişatın doğası ya da doğal durum gibi değişik adlarla anılan şeyin bilincindedir ve ondan ayrılamaz. Her ne varolursa bu doğa her yanını kaplar. Başka deyişle, şefkatli düşünceyi kabul eden kesinlik insanı, bazı geleneklerde tek küre olarak bilinen bu uçsuz bucaksız

birlik arenasına getirir.[23] Bu, bilisizlik okyanusunun bile kendisinden kaynaklandığı ve onun içinde erimesinin tasarlandığı nihai denizdir.

Özellikle Mahayana gelenekleri için, başkalarına iyi davranmak genelde uygulamanın ve hayatın esasıdır. Tam olarak olgunlaştığında, böyle bir şefkat bilgeliğin tümü kapsayan kucaklamasıyla dolar ve onunla güçlenir. Bu çok geniş bilgelik arenasına düşüncelerin dikkatlilik karşısında dağıldığını görerek ve bildiğimiz kadarıyla hayatın çeşitliliğinde ifadesini bulan tuhaflığı yaşayarak yaklaşılabilir.

GURU YOGASI VE YÜCE BAHTİYARLIK KRALİÇESİ

Dağılma süreci ve koşullandırılmış şeylerin özelliğiyle koşullandırılmamışın geniş kapsamı arasındaki ilişki, aynı zamanda bütün Tibet geleneklerinde esas olan törensel bir meditasyonun, Guru Yogası'nın uygulanmasıyla da ilan edilir.

Mürit-guru ilişkilerinin üç ana şekli vardır. Birincisi, Tsongkhapa'nın Manjushri'nin canlı görüntüsü gibi, insandan Tanrıyadır; ikincisi ve belki de irdelememiz açısından en önemlisi Guru Yogası olarak bilinen bir uygulamada insandan-Tanrısala olanın yanı sıra insandan-insana, öğrenci-öğretmen ilişkilerinin törenleştirilmesidir; üçüncü ve kesinleştirilmesi en zor olan da öğrenciler ve öğretmenler olan insanların arasında aslında ne olup bittiğidir. Burada, biraz guruyla öğrenciler arasındaki bağlantıya karışan diğer öğeleri ima ederek, esas olarak Guru Yogası'ndan söz ediyorum.[24]

Nyingma geleneğinin büyük gurusu, Guru **Padmasambhava**'nın her zaman inan sahibi herkesin yanında olmayı vaat ettiği anlaşılıyor. "Benim hayatımda, ölüm var olmaz. Bu nedenle, inan sahibi her kişiye her zaman görüneceğim". Geluk düzeninin üst düzey efendisi olmasına karşın Guru **Rin-**

boche'a büyük bir inancı olduğu bilinen beşinci Dalai Lama da, Guru Rinboche girişte oturduğu için geceleyin Mukaddes Guru'nun odasına girmekte büyük zorluk çektiğini iddia eden bir uşak tarafından kızdırılıyordu.[25] Guru Rinboche söz vermişti:

> Bana güveni (inancı) olan erkekler ve kadınlar için
> Ben, Padmasambhava, asla hiçbir yere gitmedim, ama
> kapılarında duruyorum.
> Benim hayatımda doğum ya da ölüm yok.
> Her kişinin önünde bir Padmasambhava vardır.[26]

Guru Yogası toplu duada kullanılan ezberden okumanın en yüksek noktaya erişmiş uygulaması ve başlangıç niteliğindeki uygulamalar (*sngon 'gro*) olarak bilinen meditasyon eğitimidir. Bundan önce gelen bütün uygulamalar (sığınak, şefkat, Vajrasattva arındırması ve mandala kurbanı) guru ile karşılaşma için zihinsel, fiziksel, ruhani ve ahlaki açıdan zemin hazırlama olarak görülür. Nyingma geleneğinde belirgin bir biçimde, ayrıca kabul edilme ve resmi taahhütler gerektiren tantranın daha gizemli törenlerinin de dahil olduğu, bir bütün olarak Tibet geleneğinin büyük bir bölümünde, Guru Yogası'nın bir yönü esas uygulamadır.

Guru Yoga'nın ilkesi insanın kendi gurusuyla uyum sağlaması, onunla birleşmesidir; sonuç olarak Tsongkhapa ve Manjushri arasındaki yürekten-yüreğe – ya da kılıçtan-yüreğe bağlantı doğar. Bu uygulamanın etkili olması büyük ölçüde ülküleştirilmiş bir metafizik varlığın yanı sıra belli bir öğretmenle yürekte hissedilen bir birleşmeye dayanır – sonuç olarak insanın kendi özel öğretmeniyle mitosun ve imgenin birleştirilmesi doğar. Guru Yogası bu nedenle aynı zamanda uygulayanın öğretmeni aydınlığa kavuşmuş, son derece saf; hastalık, öfke ya da herhangi bir başka sınırlayıcı etkenle kir-

letilmemiş olarak görme yeteneğine de dayanır. Ancak bu şekilde insanın kendi bilinci lamada somutlaşan aydınlığa kavuşmuş akılla uyum sağlar ve tam olarak onu yankılar.

Bu yöntembilim Batı ruhbiliminin ülküselleştirme dediği şeyi içerebilir, ancak aynı zamanda ona dayanılarak genişletilebilir. Salt görüntülerin *(tag snang)* uygulaması insanın çevresinin ve bu çevrede karşılaşılan kişilerin hepsinin ışıktan meydana geldiği, herhangi bir biçimde beden ya da başka türde bir katı madde gibi katılıklarla kirletilmemiş olduğu yolunda hissedilen bir duygunun geliştirilmesini gerektirir. Bu duyarlık birçok uygulamayla ilgili olarak geliştirilir. Böyle bir salt görüntü duygusunu güçlendirmek, çağdaş Lama **Khetsun Sangpo**'nun sözleriyle, aslında öğrenciyi gerçekten orada olanla daha yakın bir temasa geçirmektir. Bunun gerçekliğin üzerini daha güzel bir şeyle örtme değil, onu örten görüntünün ötesindeki sağlam gerçekliği ortaya çıkarma örneği olduğu açıkça ortadadır.

İnsanın gerçeklikle ilişkisi hakkında konuşmak nesne değil, özne yönüne; guru'ya değil, kişinin kendisine işaret etmektir. Bu, guru-mürit ilişkisinin en gizemli ve birçok geleneğin bakış açısından, en harika yönünü ve açıkça insan âleminde geçen bir yönünü çağrıştırır. Bu, gurunun insanın kendi en yetkin, ezeli bilincinin *(ye şes)* bir tezahürü olduğu anlayışıyla ilgilidir. Bu sözcük genellikle bilgelik olarak tercüme edilen, bu suretle de başlangıçsız ve düpedüz doğal bir dinamikten çok bitmiş bir ürün gibi bir şeyi çağrıştıran, standart bir Tibet yorumudur.

Hem tantrik sunumlarda hem de Dzogchen sunumlarında, nihai olarak kutsal Tanrının, yüce gurunun kişinin kendisi olarak anlaşılacağı açıktır. Bu dikkate değer anlayışa farklı yaklaşım yolları vardır; onlardan söz etmek Tibet Budizmi'yle ve Budizm'in başka pek çok biçimiyle bağdaştırılan

gerçekte sonsuz uygulamalar ve anlatılar katalogunu açmak olur. Tibet'e ait hayal gücüne göre, insan guru, erkek ya da kadın, gerçekte gurunun bazılarını somutlaştırdığı duyumsal ötesi varlıklarla dolu, titreşimli bir uzamın canlı kısmında yaşar. Guru aynı zamanda – yukarıdakini yalnızca kısaca anıştıran çok önemli bir kültürel farklılık içinde – sülalede artık öğrenciye verdiği daha önceki ünlü kişileri temsil eden *qua*'nın yeniden vücut bulmuş hali olarak da anlaşılabilir.

Ancak, Mukaddes Dalai Lama'ya aydınlığa kavuşmuş Bodhisattva Avalokitesvara gözüyle bakan aynı Tibetliler aynı zamanda düzenli olarak uzun ömürlü olması için de dua ederler. Avalokitesvara'nın görünmeyen varlığı ve on dördüncü Dalai Lama **Tenzin Gyatso**'nun insan bedeninde tezahürü, bütünüyle özdeşleştirilir, aynı zamanda da karıştırılmaz. Bu, aynı zamanda insan dinamiğini yitirmeden olağanüstü bir 'özdeşleştirmeye' girişmeyi mümkün kılar.

1973 yılında Tibet'te eğitim görüp Batı'ya gelen ilk öğretmen olan ve o zamanlar birkaç Amerikalı öğrenciyle birlikte New Jersey'nin taşrasında yaşayan **Geshe Wangyal**'i evinde ziyaret ettim. Nasıl davranacağım konusunda hiçbir fikrim yoktu, ancak Guru Yoga hakkında bir şeyler duyduğumdan emin olduğum tek şey, kuşkusuz ona her şeyi bilen gözüyle baktığımdan, hiçbir şey söylememem gerektiğiydi. Benim ne düşündüğümü bilecek, kim olduğumu algılayacak ve ona göre davranacaktı. Sessizce bekleyerek üzerime düşeni yaptım. Çok geçmeden benimle ilgili değerlendirmesini diğer öğrencilere yüksek sesle açıklıyordu: "Onun nesi var? Hiçbir şey söylemedi". Guru'yla öğle yemeğinden geçer not almak için, onunla sıradan bir insan gibi etkileşime gireceğim açıkça ortadaydı. Aynı zamanda, bile bile bir pizanın başında bir Buda'nın varlığını deneyimle öğreniyormuş gibi yaparak bu etkileşimi zenginleştirmeyi seçebilirdim.

Dalai Lama'yı hâlâ ölümsüz Avalokitesvara olarak görürken uzun ömürlü olması için dua eden Tibetliler gibi, öfkesi ortaya çıkan ancak aklın uçsuz bucaksız okyanusunda dağılan keşiş gibi, bütünüyle aldatıcı olarak anladığı dünyaya sonsuz ilgi duyup, şefkat bağışlayan kişi gibi, herhangi bir Budizm öğrencisi iki âlemi birleştirip bir yapmak için eğitim görür: Okyanus ve dalgaları, boşluk ve görünümleri, olanaklı kıldığı nihai ve geleneksel olan, yaygın ve özel olan.

Bu sonsuzluk geçici boyutlara ek olarak uzamsal boyuta doğru ilerler. **Yeshey Tsogyal**, Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi olarak bilinen aydınlığa kavuşmuş dişi şahsiyetle bağdaştırılan Guru Yogası'nın özel bir şeklinde, insan sınırlı imgeler sayesinde, bir ölçüde dikkatini toplamayı geliştirmek için o dişi şahsiyetin heykel, resim ve oymayla canlandırmaya ait muhteşem ayrıntısının pekiştirilmiş farkındalığını kullanarak bu sınırsızlığa doğru ilerler. Bu istikrarlı ilgi merkezi böyle bir farkındalığın ortaya koyduğu geniş boyutun şefkatli yorumunu kolaylaştırır. Eşzamanlı olarak, görünenle görünmeyenin, açıkla gizlinin birleşmesi halinde varlığını sürdüren bu özel öznel durum da aynı zamanda Budist felsefesinin, âdetinin, sanatının ve törenlerinin dinamizminin esasını oluşturur. Bu, Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi'ne sığınan kişinin duasında da örnekle gösterilir:

> Senden asla ayrılmadan ya da seninle buluşmadan, sığınıyorum sana
> Gök Kadın'ın[27] müstakbel, ezeli bilgelik boyutu.

Bu sözler, insanın, burada Yeshey Tsogyal, Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi olarak görünen, bütün gurularla bir olduğunu kabul ettiği ve buna saygı duyduğu bir noktaya odaklanmış bir coşkunluk içinde dile getirilir ve öncü olur. Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi artık kişinin kendisiyle özdeş olarak, gerçek

deneyim ve o özdeşliğin özü halen belirsiz olsa bile, kişinin kendi aklının ezeli saflığının ve kendiliğinden olan yetkinliğinin bir ifadesi olarak yaşanır. Bu nedenle Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi'yle – Buda'nın bütün bilgeliğinin özüyle – karşılaşmak çok özel bir anlamda kişinin en esas parçasıyla karşılaşmasıdır. İnsan kendisinin o yanını henüz bilmiyorsa, başlangıçta evrenselden çok özele dayanan diğer alıştırmalar – şefkat, arındırma – gerekir.

Ancak insanın sonunda, en azından törensel olarak, görünmez ve yayılma eğilimindeki senin, yine bütünüyle görünen, sınırlı ve sıradan olan benimle bir olduğunu kabul etmesi amaçlanır. Felsefi açıdan ve uygulama açısından, bu tür bir çaba ancak kendi varlığımızın belirli olan tarafından yönetilmeyen, dil, duygu ve imge tarafından yönetilmeyen bir boyutu olduğunu düşünmemiz halinde anlamlıdır. O halde, Guru Yogası'ndaki Yeshey Tsogyal'e doğru hareket, geçilmeyi bekleyen bir sınıra yaklaşma değil, zaten anlamla dopdolu, karşı karşıya gelinmeye hazır bir bütünlüktür. Yayılma eğilimindeki koşullandırılmamış yerleştirilmiş koşullandırılmışa dinamizm verir ve ikincisi arayana evrensel koşullandırılmamışa ulaşmanın bir yolunu sunar. Dikkatliliğin belli ifadelerinin açık boyutu, şefkat ve bilgelik birbirine yayılan bu yolların herhangi biri ya da hepsi sayesinde erişilir bir hale gelir.

NOTLAR

1. Bu bölümün büyük bir kısmı benim *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self* adlı çalışmamdan alınarak kısaltılmıştır. (Boston: Beacon Press, 1995).
2. Soma Thera, *The Way of Mindfulness: The Satipatthana Sutta ve Commentary* (Candy, Seylan, [Sri Lanka]: Buddhist Publication Society, 1941, 1967'de yeniden yayınlandı), s. xviii.
3. Berraklık, *gsal ba, samprakhyana*; aynı zamanda, Tibet'e özgü ele alış yöntemleri,

"öznel berraklık etkeni" (*drang cha*); yoğunluk (Tib. *Ngar*). Bunların sakin kalmayla ilgili olarak irdelenmesi için bkz. *Geshe Gedun Lodro, Walking Through Walls*, çeviri: Jo Hopkins (Ithaca: Snow Lion Publications, 1992), ss. 166 ff.

4. Buddhaghosa, *Path of Purification (Visuddhimagga)*, çeviri: Bhikkhu Nyanamoli (Berkeley ve Londra: Shambala, 1976), IV. 68 (cilt.1, s. 141).
5. *Auddhataya, rgod pa*.
6. *Laya, bying ba*. "Dikkatlilik aklı inan, enerji ve sıkıntılı heyecanı destekleyen anlayış sayesinde sıkıntılı heyecana gömülmekten, aylaklığı destekleyen dikkat yoğunluğu sayesinde aylaklığa gömülmekten korur" (Buddhaghosa, *Path of Purification*, IV. 49 Cilt.1, s. 136. Buddhaghosa ayrıca "yetileri dengeleme"nin dikkat yoğunluğuna [özellikle, "aydınlanmanın kolu" olarak bilinen o dikkat yoğunluğu] yol açan on bir etkinlikten biri olduğuna da dikkat çekiyor. [IV.61 cilt.1, s. 139]).
7. Bu sutranın çevirisi için bkz. Nyanaponita Thera, *The Heart of Buddhist Meditation* (Londra: Rider & Company, 1962, 1980'de yeniden basıldı), ss. 117-135; dikkatliliğin modern Theravadinler tarafından daha fazla irdelenmesi için bkz. a.g.e. ve Walpola Rahula, *What the Buddha Taught* (New York: Grove Press, 1980).
8. Buddhaghosa, *Path of Purification*, XXI. 23.
9. A.g.e., XXI. 27.
10. Jorge Luis Borges'in *Labyrinths*'inde (New York: Modern Library, 1983), s. 63.
11. A.g.e., s. 65.
12. 'İkincil' sözcüğünün bu kullanımı *Gregory Bateson'ın Mind and Nature: A Necessary Unity*'deki özlü bildirisinden kaynaklanır (New York: Dutton, 1979), s. 108. Benim bu sözcüğü kullanışım *Meeting the Great Bliss Queen*'de daha da gelişiyor, özellikle ss. 66-69, 194-199
13. Bakhtin örneğinde ya da Rorty'nin Freud yorumunda olduğu gibi. Bkz. Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminizm, and Postmodernizm in the Contemporary West* (Berkeley: University of California Press, 1990), s. 217. Richard Rorty ile ilgili olarak, *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*'ten 'Freud and Moral Reflection', editörler: Joseph H. Smith ve William Kerrigan (Baltimore: John Hopkins University Press, 1986).
14. Bu aynı zamanda analiz edilen insanın da hedefidir. Bu psikanalistin psikanalize tabii tutulan hastayı dikkatle ve tam olarak dinlemesine, hastanın kendi bilincine ne olduğunun farkına varmasına izin veren bir tür zihinsel suskunluktur. (1990 sonbaharında Rice Center for Cultural Studies'in mali desteğiyle gerçekleştirilen bir seminer sırasındaki bu gözlemi için Meredith Skura'ya teşekkürler.)
15. Bu, düzeltmeyi hedeflediği yanlışları zihinsel ya da kavramsal olarak görmekle kalmayıp, bunların duyumsal algıya nüfuz ettiğini de düşünen Gelukba Vargıcı (Prasangika) okulu için özellikle doğrudur. Üstelik, duyumsal algı, en azından Budist kuramda, kavramsal örtü olmaksızın işler. Budizm'in dilden daha eski bir hata düzeyini ele alma iddiasının irdelenmesi için bkz. Elizabeth Napper, *Dependent Arising and Emptiness* (Boston: Wisdom Publications, 1989), ss. 92 ff.
16. Kaynak metnin ve Candrakirti'nin kendi yorumunun Fransızca çevirisi için (VI. 165'e kadar), bkz. Louies de la Vallee Poussin; *Museon*'da 8, 1907, ss. 2249-317; *Museon*, 11, 1910, ss. 271-358; ve *Museon*, 12, 1911, ss. 235-328. İngilizce çevirileri için bkz. C.W. Huntington ve Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989).

17. İngilizce çeviriler için bkz. Frederick Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Nashville, New York: Abingdon Press, 1967) ve Jay Garfield (çeviri), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika* (New York: Oxford University Press, 1995).
18. 3c (üçüncü kıtadaki üçüncü dize "c"), Hopkins, s. 117; *Rang 'grel* (Candrakirti'nin kendi yorumu) 18.13 ff.
19. 4abc (dördüncü kıtanın birinci, ikinci ve üçüncü dizeleri); özgün Tibetçe metinde 14.1; Hopkins, s. 120.
20. *Rang 'grel* 9.11.
21. *Rang 'grel* 10.5.
22. *DbU ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal* (Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973). Jeffrey Hopkins ve Kensur Ngawang Lekden, *Compassion in Tibetan Buddhism*'in ilk beş bölümünün İngilizce çevirisi (Ithaca: Snow Lion, 1980). *Path to the Middle: Oral Madhyamika Philosophy in Tibet, The Spoken Scholarship of Kensur Yeshey Tupden*'deki bölümün açılış kısmının sözlü yorumu ve çevirisi, çeviri ve redaksiyon: Anne Klein, Tsonkhapa'nın metnini çeviren: Jeffrey Hopkins (Albany: SUNY Press, 1994).
23. Thigle nyag bcig Nyingma ve Bon'un Dzogchen geleneklerinde iyi bilinen bir ifadedir.
24. Bu kısım NYU Konferansı'nın bildirilerinin toplandığı 'Rending the Veil: Concealment and Revelation of Secrets in the History of Religions'ın bir parçası olarak yakında çıkacak olan 'Gurus and Disciples in Tibet: Worlds Visible and Invisible' başlıklı çalışmamdan alınarak kısaltılmıştır.
25. Khetsun Sangpo, *Tantric Practice in Nyingma*, redaksiyon ve çeviri: Jeffrey Hopkins, diğer editör: Anne Klein (Londra: Rider, 1982).
26. Tulku Thondup, *Enlightened Journey: Buddhist Practice as Daily Life* (Boston ve Londra: Shambala, 1995), s. 158.
27. Ngawang Denzin Dorje, *Ra tig*. 12.1 *(The Ra Commentary on the Great Bliss Queen Practice)*. Bu paragraf Klein, *Meeting the Great Bliss Queen*'den alınmıştır, s. 172.

13.

HAİTİ'YE AİT VODU: FARKLI BENLİK ve İLİŞKİSEL DÜNYA*

Karen McCarthy Brown

Bu bölümde, desteklenebilir bir biçimde dünyanın en iftiraya uğramış ve yanlış anlaşılmış dini, Haiti'ye ait Vodu'da hayatın anlamını irdeliyorum. 'Voodoo' olarak sözcük, genellikle kötülüğün eş anlamlısı olarak kullanılır, ama aslında şimdi Benin Halk Cumhuriyeti olan eski Dahomey Krallığı'nın Fon dilinde 'ruh' ya da 'Tanrı' anlamına gelir. Haiti'ye ait Vodu, Atlantik ötesi köleliğin yol açtığı karışıklıktan kaynaklandı ve bu yüzden de insanlık tarihindeki en kötü sömürülerden ve zalimliklerden birine verilen ilk karşılığı temsil ediyor. Bunlar Haitililer'in insanların aile üyeleriyle, dostlarıyla, atalarıyla ve ruhlarla ilişkilerine saygı duydukları ve bu ilişkileri besledikleri ölçüde farklı bireyler olarak ortaya çıktıkları bir dünya biçimlendirdikleri felsefi ve ahlaki güven belgeleridir. Bu, Vodu'nun Avrupa-Amerika'nın bireysel ba-

* Bu bölüm Karen McCarthy Brown'ın daha önce yayınlanan, editörlüğünü Richard Wightman Fox ile Robert B. Westbrook'un yaptığı *In the Face of the Facts: Moral Inquiry in American Scholarship*'te (1998) yer alan denemesinin bir ölçüde gözden geçirilmiş bir parçasıdır ve Cambridge University Press'in izniyle burada yeniden yayınlanmıştır.

kış açısından da görünebilmesi paradoksu değildir. Vodu'da, hiçbir bireyin başkalarından yardım istemeden gerçekten değerli bir şeyi başaramayacağı kabul edilir. Vodu ruhları, yaşayanlar ve ölüler arasındaki ilişkilerin sağladığı yoğun bağ, ayrı ayrı her insanı tanımlar, güçlendirir ve hatta yaratır.

Bu bölüm Brooklynli kadın Vodu rahibi **Mama Lola**'nın gerçekleştirdiği sağaltıcı törenin tanımıyla başlıyor. Bu ayin Haiti'ye ait Vodu dünya görüşünün ve ahlak felsefesinin daha geniş ve daha genel bir irdelemesini sağlıyor.

Benim bölümüm Amerika Birleşik Devletleri'nde günümüzde kamuya mal olmuş ahlaki tartışmaları Vodu'da insan ve topluluk yürütücüye ilişkin görüşlere karşı yorumladığımızı ileri sürdüğüm eksantrikleştirilmiş bir hamleyle sona eriyor.

AHLAKLILIK VE HAİTİ'YE AİT VODU

1994 sonbaharında, Brooklyn'de yaşayan kadın Vodu rahibi Mama Lola, müşterilerinden biri için, bir *mare djol*, "kapa çeneni" adında bir büyü yaptı.[1] Aşağı yukarı tombul bir süt şişesi boyutlarındaki toprak bir çömleğin içine, *sabilye* yaprakları (unutmaya teşvik etmek için), tuz (bir koruyucu), şeker pekmezi (bir tatlandırıcı), Long Island'daki bir elektronik şirketinin adını ve bu şirketin bir kadın çalışanının adını koydu. Çömleği tamamen beyaz bir örtüye sardı ("ağzını beyaz bir örtüyle bağlarsın"), sonra da çömleğin etrafını küçük, şişman bir mumyaya benzeyene kadar beyaz pamuklu bir sicimle metrelerce sardı. Sicimin son birkaç ayaklık bölümüyle geniş bir ilmek yaptıktan sonra, *mare djol*'u bodrumundaki küçük sunak odasının tavanından geçen kalorifer borusuna

astı. Günlük işlerinin akışı sırasında ne zaman onu düşünse, ona ulaşıp büyüyü sallardı.

Amacım, *mare djol*'u Vodu ahlakına bir giriş olarak kullanmaktır. Dinsel bir bağlam ortaya çıkarma, sonra da o bağlamda değerlerin işleme biçimi üzerinde odaklanma sürecinde, Mama Lola'dan alıntı yapacağım ve onun Vodu'yu uygulama tarzından sık sık söz edeceğim. 1978'den beri Mama Lola'yla çalıştım ve Haiti halkının büyük bir çoğunluğunun dini olan Haiti'ye ait Vodu'nun girift ve gizli yönleri hakkında bildiklerimi ona borçluyum.[2]

BİR İLİŞKİLER AĞI

Mama Lola'nın *mare djol*'u, çalıştığı elektronik fabrikasında amiriyle sorun yaşayan bir adam için yapılmıştı. Amir onu kıskanıyordu, çünkü şirketin üst düzey yöneticilerinin olumlu bir biçimde dikkatini çekmişti. Bu yüzden, amir Mama Lola'nın müşterisi hakkında itibarını zedeleyecek biçimde dedikodu yaptı ve o da, işi tehlikeye girince, korktu. Sağaltma çalışması (sağlık, aile, iş, aşk ve para sorunları için karşı karşıya sağaltma seansları) bir *manbo*'nun, kadın Vodu rahibinin ya da bir *oungan*'ın, Vodu rahibinin çalışmasının en çok vakit alan kısmıdır. Yine de Vodu'nun bütünüyle, hatta halka açık ayrıntılı törenlerin bile, sağaltmayla ilgili olduğunu söylemek eğretilemeli bir konuşmadan daha fazlasıdır. Vodu rahipleri ve kadın rahipleri tarafından etkili bir biçimde planlanan bütün sağaltımlar ilişkilerin sağaltılmasıyla ilgilidir.

Mama Lola sağaltma işinde 'somut bilimi' uygular; karmaşık ilişkisel durumları ortaya çıkarır.[3] Onları gözle görünen dünyadaki nesnelere dönüştürür, sonra da, bu örnekte,

toplumsal-duygusal karışıma daha çekici bileşenler ekleyerek onları değiştirir. Lola, amirin ve elektronik firmasının isimlerini içeren kırmızı toprak çömleğe, amirin ve etkilediği kişilerin olayı bütünüyle unutmalarını sağlamak için *sabilye* yaprakları koydu. Tuz ve şeker pekmezi de ilave edildi; birincisi ofis atmosferini temizlemesi, ikincisi de tatlandırması için.

Haiti'nin esir nüfusunu oluşturan insanlar arasında uygulanan Afrika'ya ait ayrı ayrı birkaç tane dinsel gelenek vardı. Haiti bu geleneklerin Fransız sömürgesine ait nüfusun temsil ettiği bir grup XVIII. yy. Avrupa ruhanilikleriyle birleşmesinden doğdu. İkincisi üzerinde, Katolikliğin çok büyük etkisi olduğu halde bu hiçbir şekilde tek etki değildi. Sözgelimi, masonluk Haiti'ye ait Vodu'da önemli bir iz bıraktı. Vodu'da keşfedilebilen etkiler demetine karşın, özünde yerinden edilip Karayipler'e götürülen ve Karayipler tarafından değiştirilen bir Afrika dini olarak kalır.[4] Vodu'da kişiliğin doğasıyla ilgili varsayımlar bu yargıyı anlaşılır kılar.

Vodu'nun gidişata bakışına göre, insanları yalnızca onları kuşatan ilişkiler ağı tanımlamaz; bu ilişkilerden yaratıldıklarını söylemek daha doğrudur. Bu ilişkisel ağın hem geçici hem de uzamsal boyutları vardır. İnsanları ataların yanı sıra her yaştan aile üyelerine ve atalar aracılığıyla birçok *Iwa*'ya, Vodu ruhlarına bağlar.

Canlılar düzeyinde, yoğun ilişkisel ağ onursal 'anneler'in ve 'babalar'ın, 'halalar'ın ve 'amcalar'ın, ad hoc* sayısız 'kız kardeşler'in, 'erkek kardeşler'in ve 'kuzenler'in yaratılmasıyla uzatılabilir. Bunlar, toplumsal etkenlik, göreceli servet, ender rastlanan bilgelik ya da yüreklerinin iyiliği sayesinde bir aile üyesinin rolünü oynamaya başlamış kişilerdir. Bu, idaresi biraz zor düşsel aileyi düşündüğümüz zaman, Haiti'nin

* Lat. Bu amaçla; bu özel durum için. (Çev. n.)

dünyanın en yoksul ülkelerinden biri olduğunu hatırlamak iyi olur. İnsanın ilişki ağına, arasında kan bağı bulunan akrabalarının ötesinde üyeler eklemesi toplumsal güvenlik ağında fazladan güç sağlar, bu da yoksullaştırılan Haitililer için önemli bir şeydir.

İdeal olarak, ağ içindeki bütün ilişkiler karşılıklıdır. Karşılıklılığın yalnızca gençlerin doğal bir şey olarak büyüklerine sunmaları beklenen saygı ve hizmeti değil, aynı zamanda o büyüklerin çocuklara sağlaması gereken sığınağı, yiyeceği ve genel bir ihtimamı gerektirdiği, yaşayan aileyle ilgili bu noktayı kavramak en kolayıdır. Bu bakış açısına göre, biyoloji ebeveynin ebeveynliğini kanıtlamak için yeterli değildir; bir baba ya da anne gibi davranmak yeterlidir. Kuramsal olarak, ebeveynlik rolünün sorumluluklarını ihmal eden ya da bu rolle ortaya çıkan gücü kötüye kullanan bir Haitili'nin, suç işleyen kimsenin, kendisine sık sık 'baba' ya da 'anne' olarak gönderme yapılan saygılı bir konuşmayla utandırılarak suçunu kabul etmesi sağlanabilir.[5]

Vodu hayat felsefesinin canlılar arasındaki bağları ve sorumlulukları güçlendirdiği başka yöntemler de vardır. Örneğin, Vodu toplumdaki yaratıkların en az güçlü olanlarının, çocukların ve yoksulların etkisini kabul eder. Her ikisini de olağanüstü lütuf ve şans kaynağı olarak tanımlar. Örneğin, ailenin servetinin sürmesini garantilemek için, bunu yapabilecek imkânlara sahip her ailenin bir *manje pov*'a, yoksulların beslendiği bir törene ev sahipliği yapması beklenir. İdeal olarak birkaç yılda bir yapılması gereken *manje pov*, ruh çocukların, *mawasa* ya da kutsal ikizlerin büyük ölçüde gelenekselleşmiş beslenmesiyle başlar. Bu özel ön yemek *mawasa*'nın dublörlerine, velinimetin tapınağına ya da şölen için eve davet edilmiş yoksul insanların çocuklarına sunulur. Hem çocuk hem de yoksul olduklarından, bu, kendisine lütuf dağı-

tılması için iki misli hak tanınmış bir topluluktur. Herkes yemeğini yedikten sonra, yoksullar – çocuklar ve yetişkinler – ellerini fesleğen yapraklarının demlenmesiyle elde edilen sıvıyla yıkayıp, şöleni veren kişinin elbiselerine siler, böylece hayır dualarını ev sahiplerine geçirirler.

Yoksullar gibi, atalar da hem bağımsız hem de güçlüdürler. Mama Lola kısa bir süre önce düşüncesini belirtti: "Öldüğünüz zaman yaşadığınız zamana göre daha güçlüsünüz. Birisi öldüğünde çocuklarına yardım edebilir". Ancak aynı zamanda bana birden fazla *vivan-yo*'nun, yaşayanların, ölülerin durumuna gıpta etmediklerini de söyledi. Vodu'da ölüler cennete gitmez; bunun yerine suyun dibine, soğuk ve nemli bir yere inerler. Üstelik, bir yıl ya da daha fazla süre geçtikten sonra, ölülerin ya da en azından yaşarken önemli ruhani bağlantıları olanların ruhlarını iyileştirmek yaşayanlara düşer. *Rele mo nan dlo*, ölüleri sulardan çağırma, ataların onsuz torunlarını tedirgin etmekten daha yapıcı bir şey yapamadıkları uzun ve pahalı bir Vodu törenidir. Bu tören ölüleri ısıtır, onları kaldırıp sudan çıkarır (soğuktan ve açlıktan şikâyet ederek çıkarlar), onları besler, son olarak da onları Vodu sunaklarındaki kutsanmış *govi*'ye, çömleklere yerleştirir.[6] Atalara ait ruhlar ailelerin sunaklarında yerlerini aldıktan sonra, onları belirli aralıklarla beslemek gereklidir. Yaşayanların dikkati olmaksızın, atalar tehlikeyi savuşturarak, kötülüğü etkisiz hale getirerek, tavsiyelerde bulunarak ve şansı çoğaltarak yaşayanlar için çalışmayı sürdüremezler.

Haiti'ye Afrika'dan getirilen *Iwa*, ruhlar, Vodu dininin esasını oluşturur ve atalarla ya da Tanrı'yla karıştırılmayacaklardır. Vodu ruhlarına hizmet edenler Tanrı'ya Bondye derler, dünyayı yaratan ve varlığını sürdüren Bondye'dir. Ancak Mama Lola'nın sık sık gözlemlediği gibi: "Fazla meşguldür". Bir kişi Bondye'ye yalvaramaz ya da ondan talepte

bulunamaz; bir hastalığın "Tanrı'dan geldiğine" karar verilmişse, Vodu sağaltıcısı onun için hiçbir şey yapamaz. *Iwa* farklıdır. *Iwa* kendileri için çalınan şarkıların ve edilen dansların tadını çıkarırlar. Onlar için hazırlanan yemeğe, onlar için yakılan mumlara ve su gibi akıtılan şaraplara gereksinim duyarlar.

Bazı *Iwa* kandırılabilen ve dalkavukluk edilebilen yakın aile üyeleri gibidirler. Diğerleri daha serttir. Ancak ruhlara hizmet eden kişi sert *Iwa*'ya nasıl davranılacağını biliyorsa, onlar da sağaltım, şans ve hatta para getirirler. Bazen *Iwa*'ya ne yapacakları bile söylenebilir. Yaşayanlar zaman zaman ruhlara duydukları öfke yüzünden patlayıp, onları arzu edilen yardım konusunda gerekeni yapmazlarsa armağan ve saygı akışını kesmekle tehdit ederler. (Haiti'ye ait Vodu alçak gönüllükten çok özgüvene değer veren bir dindir.) *Iwa* yaşayanlarla, inançlılarla şarkı söyleyip, dans edebilmek için bir ustanın bedenini ve sesini aldıkları, ayrıca onlara tavsiyelerde bulundukları ve gerektiğinde, onları şiddetle cezalandırdıkları sahip olma vecdi sayesinde etkileşime girerler. *Iwa* ile sahip olma vecdi yoluyla etkileşim yaygındır, güçlüdür, özeldir ve Vodu'nun esasını oluşturur.

Yaşayanlar, ölüler ve ruhlar hepsi bu yoğun ilişkisel ağa bulaşmışlardır, üstelik de, üç önemli grup arasındaki sınırları belirlemek her zaman kolay değildir. Tam da kişilerle ruhları arasındaki çizgi sahip olma sırasında bulanıklaştığından, ruhları ve ataları ayıran çizgi bazen çok fazla belirgin değildir. Bir örnek bu iki tür sınır bulanıklaşmasını aynı ölçüde iyi gösterir. İnsanlar Mama Lola'nın asıl ruhundan "Lola'nın Ogou'su" olarak söz ederler ve Lola öldüğünde, sunağını, bu nedenle de ruhani yükümlülüklerini devralan aile üyesine, "Lola'nın Ogou'su" olduğu belirlenen bir ruh adamakıllı sahip olabilir. Böyle bir olay hem atanın dönüşü hem de ruhun

ziyareti olur. Aynı zamanda, hem ruh hem de ata yaşayan aile üyesinin bedenine sahip olarak kendini gösterir.

Yaşayanların ve ölülerin, insanın ve Tanrısal varlığın birbirlerine karışmaları ve birbirleriyle örtüşmeleri, Vodu törenlerinin başında genellikle söylenen bir şarkıda güzel bir biçimde yakalanır. Şarkı şöyle başlıyor:

> Anonse o zanj nan dlo,
> Bak odsu miwa ...
>
> Suyun dibindeki melekleri alarma geçirin,
> Arkada aynanın altındaki ...

Vodu'nun Ginen'i ya da Afrika'sı, aynı zamanda 'melekler' de denen ruhların ve ayrıca ölülerin suyun altındaki evidir. Ginen denizin altında, "arkada aynanın altında" uzanır. Bu şarkı dağınık bir anlatımla denizin sakin, yansıtan yüzeyine, onları Afrika'dan ayıran sınıra sabit gözlerle bakan ve orada saydam katmanlardan oluşan yüzleri, aynadaki kendi yansımalarını; kendi yansımalarının altında ataların yüzlerini; daha da derinde, ruhların kendilerinin yüzlerini gören dindarların imgesini akla getirir.

Mama Lola *mare djol*'u yaptığı zaman, müşterisini destekleyen ilişkisel ağ içindeki tıkanmayı – doğrudan doğruya çalıştığı yerde onunla amiri arasındaki ilişkide bir sıkışmayı – ortaya çıkarmaya çalıştı. (Sorunun ilgili kişilerden herhangi birinin temel kusuru olarak kavramlaştırılmadığını gözden kaçırmayın; aralarındaki uzamda yer aldı.) Ancak o ilişkideki tıkanma daha ciddi, başka tıkanmaların göstergesiydi. Mama Lola'nın müşterisinin bu tür bir sorunu olması için ruhlarla ilişkisinde koşut sorunları olması gerektiği anlaşılıyordu. Onlarla her şey yolunda gitseydi, amiriyle sorununun büyümesini baştan önlemiş olurlardı. Bu iki katlı tanı nede-

niyle, sorunun sağaltılması da iki düzeyde ilerledi. Mama Lola müşterisine ruhani koruyucularını beslemek ve güçlendirmek için evinde, her gün ne yapacağını söyledi. Sonra, Mama Lola sorunun daha ivedi belirtisine dönerek, dedikodu yapan amirin "ağzını bağlamak" için *mare djol*'u yaptı. Birkaç ay sonra, müşterisi Mama Lola'ya amirinin terfi ettirildiğini ve aynı zamanda da, şirketin New York yakınlarındaki başka bir şubesine transfer edildiğini anlattığında, hem kendisi hem de Mama Lola sağaltım çalışmasını başarılı ilan etti.

Baş'ın İçindeki ve Etrafındaki Ruhlar

Vodu çevrelerinde genellikle bir kişinin karakterinin büyük ölçüde o kişinin içinde ve etrafında oynayan, aile içinde miras olarak aktarılan ruhları da içeren ancak onlarla sınırlı olmayan, çeşitli ruhani etkilerden oluştuğu varsayılır.[7] Her insanın *met tet*, başın efendisi denen bir ruhu vardır ve bu ruhun daha geniş toplumsal dünyada serbestçe hareket eden bir ruh olmasının yanı sıra kişinin başına ait olduğu düşünülür. (Mama Lola "Ruh bir rüzgârdır." demekten çok hoşlanır.)

Her kişinin *met tet*'ini belirleyen Vodu dizgesi kişilik tiplerini belirlemek için bir yöntemle aynı şey demektir ve bu dizge Haiti'ye ait Vodu'nun ahlaki güç alanını anlama açısından büyük öneme sahiptir. Örneğin, *met tet*'i Ogou, savaşçı ruh olan birinin, adalet ve güç meseleleriyle süslenmiş bir hayatı olması beklenebilir. Her Vodu ruhu ahlaki bir katalizör kadar ahlaki açıdan öykünmeye değer bir örnek olmadığından, ruhun belli etkinlik alanlarının hem yapıcı hem de yıkıcı boyutlarının o ruhun hizmet ettiği kişinin hayatında

yüzeye çıkması muhtemeldir. Yine, Ogou'yu düşünün. Ogou ile Haiti'nin esir nüfusunun asker-kurtarıcıları **Toussaint L'Ouverture** ve **Jean-Jacques Dessalines** arasında bağlantı kurulur, ama Ogou'nun başka tezahürleri, onu dindar kişiye palavracı, ayyaş ve yalancı olarak geri yansıtan tezahürleri de vardır.

Ogou'nun sahip olma-gösterileri saldırgan güç kullanımıyla olası sonuçların geniş kapsamını anlatır. Örneğin, askeri güç insanı özgürlüğüne kavuşturabilir, ama aynı zamanda ona ihanet edebilir ve hatta kendi kendini yok edebilir.[8] Ogou bu yüzden, büyük ölçüde özetlenmiş bir biçimde, Haiti tarihinin, yalnızca Atlantik ötesi esaret tarihindeki tek başarılı esir devrimini değil, aynı zamanda ABD silahlı kuvvetlerinin iki işgalinin yanı sıra Haiti halkından çıkmış zalim diktatörleri de içeren bir tarihin derslerini korur. Bu kısa tarihin bütün katmanlarında, gurur ve özgürlük temaları utanç, öfke, ihanet ve kendi kendini yok etme temalarıyla iç içe geçmiştir. Genişletilerek, Ogou aynı zamanda bir kişinin Haiti'den göç eden en geniş topluluğun yaşadığı New York gibi bir yerde karşı karşıya geldiği pek çok türdeki eğretilemeli 'savaş'ı keşfeder. Aynı zamanda bu savaşçı ruhun çeşitli kişilikleri, ayrılmaz patolojilerinin yanı sıra, öfkenin ve saldırganlığın yararlı kullanımlarının neredeyse klinik bir çözümlemesini sunar.[9]

Vodu tali ruh etkilerini kabul ettiği için ayrı ayrı kişilerin karakterinde bir hayli nüans ve karmaşıklığın birlikte yer aldığı bir dizgedir. *Met tet*'in bir insanın karakteri ve bilinci üzerindeki egemenliği yine o kişiyi 'sevdikleri' söylenen diğer ruhlardan (genellikle iki ya da üç) oluşan küçük bir grubun denge öğesiyle düzenlenir. Bu kişisel *Iwa* grubu kişiden kişiye değişir ve Vodu toplumunun *Iwa*'nın farklı biçimlerine "hizmet eden", benzer deyişle onlara karşı törensel yüküm-

lülüklerini yerine getiren kişilerden farklı davranışlar beklemesine yol açar.

Örneğin, Mama Lola Ogou'ya ek olarak, Ezili kız kardeşlerin ikisine, Freda ile Danto'ya hizmet eder. Ezili Freda yıkıcılığı kendisiyle ilgilenmesi ve dikkat çekme, sevecenlik konusunda doymak bilmez bir açlık olarak ortaya çıkan bir servet, güzellik ve cinsellik ruhudur. Danto daha güçlü, daha etkili, ayrıca potansiyel olarak daha yıkıcıdır. Freda'nın yapamayacağı bir şeyi yapıp çocukları doğuran kadındır ve Haiti'de birçok yoksul kadının yaptığı gibi, onları tek başına yetiştiren annedir. Ezili Danto'nun büyük sıkıntıların ortasında dayanma yeteneği karakterinin üstünlüğüdür. Çocuklarını ne pahasına olursa olsun koruma istekliliği eşit ölçüde belirtilir, ancak, öfkenin yol açtığı inadı yoldan çıkıp, cinnet getirdiğinde, çabucak kendi çocuklarına kesinlikle saldırabilen türden bir anneye dönüşebilir.[10]

Ogou enerjisi bireycidir; tehlikeleri göze alır ve serüvenler yaşar. Mama Lola'nın Ogou ile paylaştığı karakter özellikleri onu Haiti'yi terk edip, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki hayatı deneme riskini göze almaya iten özelliklerdir. Yine de, Ogou Danto enerjisiyle neredeyse eşit güçte olmasaydı, Mama Lola şu anda olduğu kişi; dört çocuk annesi ve Brooklyn'de yaşayan neşeli, çok kuşaklı bir ailenin reisi olmazdı. Benzer biçimde, gizemli olmasına karşın gözle görünen Freda'nın varlığı olmaksızın, Mama Lola benim tanıdığım oynak fettan kadın olamazdı ve belki de altmış üçüncü yaş günü yaklaşırken yeni bir "erkek arkadaş" edinmezdi.

Tek bir kişinin içindeki ruhani enerjilerin kalıbı Vodu ruhlarına hizmet eden kişiye önemli bir ahlaki eşitlik sağlar. Kürtaj konusunu ele alın. Mama Lola, bir Katolik olarak kürtajın yanlış olduğunu düşünüyor. Ezili Danto'ya hizmet eden birisi, en mükemmel anne olarak da, kürtaja karşıdır. Bunun-

la birlikte, kendi hayatında ruhun bu meseleyle ilgili etkileri konusunda birbirinden bütünüyle farklı iki hikâye anlatıyor. Öykülerden birinde Ezili Danto rüyasına girdi ve Lola'ya hamileliğini kürtajla sona erdirmeye çalışmaktan vazgeçmesini söyledi. Lola çocuğun babası tarafından terk edilmiş olmasına ve o zamanlar, zaten sahip olduğu iki çocuğunu beslemek için mücadele etmek zorunda kalacak kadar yoksul olmasına karşın, Danto'nun isteklerine boyun eğdi. Üçüncü çocuğu doğdu. Birkaç yıl sonra, bir erkekle istikrarlı bir ilişki yürütürken, yine hamile kaldı. Hem Lola hem de eşi çocuğu istediler, ancak durumunu fark ettikten uzun bir süre sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmesi için kendisine vize verildiğini öğrendi. Hamileliği fark edilseydi, vizeyi kaybedecekti. Bu yüzden, maceracı ve tehlikeleri göze alan Ogou, Lola'nın Haiti'den kaçmak için tek şansı olabilecek bu fırsattan yararlanmak üzere kürtaj olma kararına destek verdi.[11]

Nijeryalı Ogun rahibi ve uluslararası alanda tanınmış bir bilim adamı **Wande Abimbola**, bir keresinde geleneksel Yoruba dininin esas ahlaki enerjisini insanlara "atlarını gittikleri yöne sürmeleri için" yardım etmek olarak tanımlamıştı.[12] Başka deyişle, insanların farklı yeteneklerle, farklı güçlü ve zayıf noktalarla, birbirlerinden farklı olduklarını kabul eden bir din tanımlamıştı. O halde iyi bir hayat yaşamak farklı insanlara farklı şeyler ifade eder. Bu yüzden benlik bilgisi iyi bir hayatın, topluma karşı sorumlu bir hayatın nasıl yaşanacağını bilmek için bir ön koşul haline gelir. Vodu'nun kişilere karşı tavrı benzerdir.

Yoruba ve Haiti'ye ait dinsel gelenekler tarihsel açıdan birbirleriyle bağlantılıdır. Her iki geleneğin de insanların hayatlarındaki özel sorunları değerlendirmek için olmasının yanı sıra karakter teşhis etmek için tasarlanmış ayrıntılı kehanette bulunma dizgeleri vardır. Vodu ruhlarına hizmet

eden her kişinin bu kehanet süreci sayesinde öğrendiği ruhların kendilerine özgü etkilerinin örneğidir. Bu bir kez öğrenildiğinde ve Vodu ustasına bu kişisel ruhlara başvurması ve onları beslemesi için aletler verildiğinde, o kişi ahlak dünyasında biraz nüfuz edinmiştir ve bunu da kendisini bilmeye başlayarak yapmıştır. Usta onun güçlü noktalarına eğilebilir ve hayatın sorunlarının nerede ortaya çıkmasının muhtemel olduğunu önceden tahmin edebilir.

Kişilikle ilgili bu dinamik görüşün yanında, birkaç farklı ruh enerjisinden oluşan farklı bir görüş, kişideki çeşitliliğin büyük ölçüde takdir edilmesi gelir. Vodu toplumlarında pürüzsüz bir yalancı görünüşü korumaya ya da tutarlı davranmaya fazla prim verilmez. Benzer biçimde, toplumda bir bütün olarak çeşitliliğe büyük bir hoşgörü gösterilir. Örneğin, eşcinsellerden büyük ölçüde korkulan daha geniş bir toplum bağlamında, eşcinsel erkekler ve lezbiyen kadınlar Vodu tapınaklarında memnuniyetle kabul edilirler. Bu genel olarak bütün Vodu tapınakları için geçerliyken, Haiti'nin eşcinsel nüfusuna özellikle yiyecek ve içecek sağlayan bazı tapınaklar da vardır.

Balanse

"*Mare djol*'u neden sunak odanın tavanına astın?" diye sordum Mama Lola'ya. "*Balanse* sağlayabilmek için... Biliyorsun ya, böyle gitsin diye", şeklinde yanıtladı, elini bir o yana bir bu yana şaklatarak... *Balanse* sözcüğü Haiti Melez Dili'nde gündelik söylem içinde kullanılan sözcüklerden biridir, ancak Vodu bağlamında ilave anlamlar kazanır. Sıradan bir konuşmada bir kişi, o akşam ne yaptığına ilişkin bir soruya yanıt olarak, "Sinemaya gitmekle evde kalmak arasında karar

vermek için düşünüp taşınıyorum." diye yanıt verebilir. Başka deyişle, karasızdır ve seçeneklerini tartıyordur. Ortaya çıkan imge bir terazi, bir şeyin karşısında diğerinin tartıldığı bir düzenek imgesidir. *Balans* denen böyle bir terazi, aslında Amerikan hukuk biliminde olduğu gibi, Vodu ikonbiliminde de temel imgedir. Ancak Vodu tapınağında teraziler, suçla cezayı dengeleyerek, muvazene sağlayarak, son dakika golleri arayışını ifade etmez. Aksine Vodu çevrelerinde *balans* (terazi) bir dinamizm, devinim ve enerji arayışını gösterir.

Bir terazi durağan olanın yeniden canlandırılabileceği süreci gösterir. Sözgelimi, belli nesneler Vodu sunağından alındığında, birisi onları bir yandan bir yana sallayana ya da nesneleri ellerinde veya başlarında tutarken tekrar tekrar dönene kadar, bu nesneler ayinsel eyleme katılamaz. Ayinsel bir nesneyle böyle devinmek *balanse* sağlamaktır. Ancak sözcüğün başka katmanları da vardır.

Hatili tanınmış ressam Andre Pierre bir keresinde *balanse* sözcüğünü hem sarsıcı hem de açıklayıcı bir biçimde kullandı. Bir gün kendisini ziyaret ettiğimde, her ikimizin de tanıdığı birisinin kısa süre önceki ölümünden söz ettim. Oldukça düzenbaz biri olan kır saçlı yaşlı ressam gürültülü bir kahkaha attı, uyluğuna vurdu ve baykuş gibi öttü: "Bawon Samdi te rive la. Ah! Li te balanse kay sa". (Bawon Samdi oraya geldi. Ah! O evi dengeledi.)

Bawon Samdi ölüm ruhlarının, Gede'nin başıdır. Bu yüzden Andre Pierre ölümün geldiğini ve sallanan evi durdurduğunu söylüyordu sanki. Bu oldukça doğru görünüyordu. Rahatsız edici olan kahkahasıydı. Acıya karşın, ölümle bu yüzleşmenin ölen adamın ailesi için yeni bir hayat enerjisi kaynağı olabileceğini anıştırıyordu. Gede böyle sert, çelişkili bir mesaj iletecek yetkin ruhlardır. Gede'nin sorumlu oldukları etkinlik alanı ölümün yanı sıra cinselliği, doğurganlığı ve

toplumsal taşlamayı içerir. Gede zapt edilemeyen düzenbazlardır. Genellikle bir camı olmayan kara gözlükler takarlar. Bir Vodu rahibi bana aynı anda hem yaşayanlar hem de ölüler diyarını görebildikleri için böyle olduğunu söyledi. Ayrıca bunun mizah yeteneklerinin kaynağı olduğunu da ileri sürdü.

Balanse fiilinin Vodu ayini bağlamındaki ve Andre Pierre'in hikâyesindeki ortak kullanımı kutsal bir nesnenin zararsız sallanmasını yaşayanların ölümün yüzüne dehşete düşüren ani bir şekilde bakmalarını sağlayan aynı anlam yelpazesine koyuyor. Bu iki eylemin ortak yönü her ikisinin de *chofe* için, olayları ısıtmak ya da enerji üretmek için çatışmayı ya da çelişkiyi kullanmalarıdır. Genel olarak, Vodu hayat felsefesi çatışmayı kabul eden, onunla çalışan ve eninde sonunda hayata değer katan bir şey üretmek için onu etkili bir biçimde düzenleyen bir felsefedir. Avrupa ve Amerikan kültüründe tipik olarak bizi belli bir biçimde davranmaya yönelten enerjimizin elimizden gideceğinden korkarız; Haiti'de hayat enerjisinin azalmasından ve bir mum gibi, sönmesinden korkulur.

Vodu'yu uygulayanlar ölüm ve acı çekme konusunda hiçbir zaman kendileriyle dalga geçememişlerdir. Ölümlülük ve acıyla ilgili türden, daha zengin insanlar arasında sıradan kabul edilen kurmacaları (örneğin, kozmetikler, plastik cerrahi, ölümle ilgili insani bilimler) güçlendirecek güçleri ya da kaynakları yoktur. Bir aile üyesinin hastalığı ve ölümü Haiti'nin birçok bölgesinde hâlâ uygulamalı bir deneyimdir. Acıyı dolaysız olarak uzaklaştıramadıkları için, Vodu ruhlarına hizmet edenler, acının yüzüne gülerler.

Ölümü mizaha dönüştürmek için Gede'i çağırırlar. Bu simyasal an benim için tanıdık, sık sık yinelenen bir olayda yakalanır. Bawon Samdi birisine sahipti; o kişinin hareketsiz

bedeni tapınağın zemininde beyaz bir çarşafın altında kaskatı kesilmiş yatıyor. Birdenbire cinsellikle ilgili kaba bir argo söz ayinsel cesedin ağzından çıkıveriyor, birkaç dakika sonra beden çarşafını fırlatıyor, ayağa fırlıyor ve şehvetli bir biçimde kalçalarına bastırıyor. Bawon gitmiştir; düzenbaz Gede'den biri onun yerini almıştır. Bu, Vodu'nun çok insani ölüm ve acı çekme korkusuyla başa çıkma yoludur. Tanrıbilimsel bir mantıklı açıklamaya kalkışılmaz. Genellikle bir omuz silkme hareketinin eşlik ettiği, ünlü bir Haiti atasözü, her şeyi söylüyor: *"Moun fet pou mouri"* (İnsanlar ölmek için doğarlar.) İster istemez geniş ve fikir veren aşağıdaki yorumlar, böyle bir dinin uygulayıcılarının XX. yy.'ın sonlarında Kuzey Amerikalılar'la ahlaklılıkla ilgili bir diyaloga ne getireceklerini üstü kapalı belirtmek üzere tasarlanmıştır.

HAİTİ'NİN HAKİM NOKTASINDAN AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ

Haiti'ye ait Vodu'nun ahlaki yönlendirmesi insanlar, ataları, ruhları ve Tanrı arasında olmasının yanı sıra insanlar arasında da karmaşık, bağımsız karşılıklı bağlantılar varsayımına dayanır. Ancak aynı ahlaki dizge aynı zamanda kendini tanımaya prim verir ve özgüveni alçakgönüllülüğün üzerinde tutar. Vodu dizgesine girenler, başkalarıyla bütünlük içinde nasıl yaşayacaklarını öğrenmeden önce, kendilerini tanımaları gerektiğini ve neden meydana geldiklerini keşfederler. Vodu bu yüzden geleneksel Kuzey Amerika bireyciliğine kışkırtıcı bir alternatif sunar.

Vodu esas olarak sağaltımla ilgilidir. Vodu sağaltıcıları sağlık sorunlarının yanı sıra aşk, aile, iş ve para sorunlarını da ele alırlar. Sonuçta kaçınılmaz olarak ahlak meseleleriyle

ilgilenirler. Ancak Vodu dünya görüşünde elzem iyi ya da kötü yoktur. Vodu dizgesinde en yakın şey 'bağlanan', 'zincirlenen' ya da 'sınırlanan'la 'açık' olan ve 'serbestçe akan' arasındaki başlıca karşıtlıktır. Vodu sağaltımı kişiler arasında ve kişiler, atalar ve ruhlar arasında karşılıklılığın bütün yönlerden serbestçe akabilmesi için kişiler arasındaki ilişkilere yönelir ve temel sağaltma yöntemi çözmedir ya da engeli aşmadır. Kuşkusuz, Mama Lola'nın Long Island'da bulunan elektronik fabrikasındaki müşterisinin amirinin ağzını bağlaması gibi, bir kişiyi çözme bir başkasını bağlama anlamına gelebilir. Buradaki can alıcı nokta Vodu'da idealist bir dürtü bulunmamasıdır. Ruhlara hizmet edenler insanlar olarak mükemmel olmayan bir dünyada, hiçbir zaman mükemmel bir biçimde temiz ellere sahip olamayacağımız bir dünyada yaşadığımızı kabul ederler. Bu yüzden, bir kişinin özgürlüğünü güvenceye almak bir başkasınınkini geçici olarak bağlamak anlamına geliyorsa, bu mükemmel bir çözüm sunmayabilir, ancak buna rağmen yapılması gerekir. Haiti'ye ait Vodu bu yüzden öğretici yanıyla ABD'nin popüler kitle iletişim araçlarında sık sık ahlak tartışmaları yaratan 'doğru' ve 'yanlış' kutuplarından farklı bir bakış açısını temsil eder.

Vodu ahlakı dinamiktir ve değerler bir dizi evrensel ve zamansız ilkeye indirgenemez. Ancak Vodu ahlakı özünde varolmanın ve edimlerde bulunmanın istikrarlı yollarına sahiptir ve ona haklı olarak radikal bir biçimde görece ya da radikal bir biçimde bağlamsal denemez. Üstelik, kendini tanıma ve özsaygı üzerinde odaklanmasına, Kuzey Amerika'da büyük ölçüde eksik olan ahlaki eğitim tartışmasına özel bir vurgu ekler.

Haiti'ye ait Vodu'nun ahlak dizgesinde, hayatta kalmak ahlaki bir hedeftir.[13] İnsan hayatının özü konusunda dürüst-

lük ahlaki bir koşuldur. Halk arasında kabul görmüş Amerikan ahlakıyla Haiti ahlakı ya da hayatta kalmak kendisi için temel bir mesele haline gelmiş herhangi bir halkın ahlakı arasında yapılan bir karşılaştırma, biz Kuzey Amerikalılar'ın ahlaki istemlerimiz konusunda bir bakış açısı edinmemize yardımcı olur. Küresel ekonomiyle ilgili, ekolojik ve siyasi karşılıklı bağlantılar konusunda neler yaptığımızı bilirken, XX. yy.'ın sonlarında Birleşik Devletler kadar güçlü bir ülkede yaşamak, birçoğumuza denetleyemediğimiz şeylerle ilgili bir suçluluk duygusu veriyor. Bazı Kuzey Amerikalılar ahlaki refahları üzerindeki denetimlerini yeniden doğrulama çabası içinde kırılgan bir ahlaki bağnazlık geliştiriyor gibi görünüyorlar.

Amerika Birleşik Devletleri kadar ayrıcalıklı bir ülkede, insanlar insanın varoluş durumunun sınırlarını kabul etmekte zorlanıyorlar. Ahlaki sorumluluğun hayatın yalnızca denetimimiz altındaki alanlarına uzandığını düşünmek istiyoruz, üstelik de, kendimizi ahlaki açıdan saf tutabileceğimizi düşünüyoruz. Üzücü bir biçimde, yetkinlik konusundaki kaçınılmaz başarısızlığımızın farkında olduğumuzu pislik, çürümüşlük ve hastalık eğretilemeleriyle ifade etme eğilimindeyiz. Bu kavramlar Vodu gibi dizgelerin ahlaklı bir hayat yaşamanın ayrılmaz bir parçası varsaydıkları temel özsaygının aleyhine çalışır. Haiti'ye ait Vodu ahlaklılık hakkında, çok ilginç, böyle eğretilemeleri kendinden uzakta tutan, bütünüyle farklı bir biçimde düşünme olasılığı sunuyor.

Geleneksel Haiti kültürü, sorunları kişilerin kendilerinden ziyade insanlar arasındaki ilişkilerde bularak ve iyiliği hayatın akışının ortasında geçici bir başarı – aşağı yukarı bir baletin geçici olarak güzelliğe erişmesi gibi – olarak kavrayarak, kendisini Amerikan kültüründeki yaygın ruh halleriyle ve güdülerle verimli bir gerginlik yaratabilecek bir şeye yer-

leştiriyor. Vodu ahlaki gelişmenin kurallara ya da yasalara giderek daha tutarlı bir hale gelen bağlılıktan ziyade, doğru bir biçimde "ahlaki tarz" ya da "ahlaki imgelem" denen bir yeteneğin inceliği olarak kavranabileceğine dair heyecan verici bir önerme sunuyor.

Vodu ahlakı insanı çatışmayı ve acıyı kabul etmeye yüreklendiren tutumların ve âdetlerin toplamı; hem grup içinde hem de kişinin kendi içinde, çoğulluğun kutlanması; hayatı koruyan ve hayat enerjisine değer katan her ne ise onun sayesinde iyiyi arayıştır. Vodu'da, daha birçok dinsel dizgede olduğu gibi, hayat enerjisiyle cinsel enerji birlikte akma eğilimindedir. Vodu ruhu Gede bu eğilimin baş örneğidir. Avrupa ve Amerika'da uzun zaman Hıristiyan kültürünün belirleyici özelliği olan cinsellik kuşkusu kolaylıkla genel hayat enerjisinin zapt edilmesine yol açabilir. Beyaz Avrupa-Amerikan kültürünün büyük bölümünün manevi niteliği çarpıcıdır. Yetişkinler olarak pek az dans ediyoruz ve bunun kamuya mal olmuş ahlaki söylemin genellikle kırılgan niteliğiyle bir ilişkisi olduğu hemen hemen hiç aklımıza gelmiyor.

Kısacası, ahlaki soruşturmanın canlanmasıyla ilgilenen biz Birleşik Devletler'de yaşayanlar Haiti'ye ait Vodu'yu bir sohbet ortağı olarak kabul etmeyi düşünmeliyiz – onun gibi olmak için değil, bu zaten hiçbir zaman yapamayacağımız bir şey, ancak onunla ilişki içinde kendimizi farklı bir açıdan görmek için.[14] Post-modern çağın meydan okuması esasen egemen güçle ya da daha kesin bir ifadeyle, onun yitimiyle ilgilidir. Haitililer hiçbir zaman tam olarak evrensel gerçeklere sahip olduklarını ya da dünyanın geri kalanı adına yetkeyle konuşabileceklerini düşünmek için baştan çıkacak kadar paraya, güce ya da silahlara sahip olmadıkları için Kuzey Amerikalılara iyi sohbet ortakları olabilirler. Bununla birlikte Haitililer böyle varsayımların rutin hale geldiği Birleşik

Devletler'le çalkantılı ilişkiler içinde yaşama konusunda çok deneyimliler. Uzun zamandır ABD'nin ırkçı tasarılarının en çetinine hedef olmuş bir ülke olan Haiti, diyalogda Birleşik Devletler'in vicdanı için çok ilginç bir taraf olabilir. Sözlü ve yazılı Birleşik Devletler-Haiti etkileşiminin kayıtları, Atlantik ötesi kölelik düzeni sırasında başlayan ve soğuk savaşın sonuna kadar durmaksızın sürüp giden, iki yüzyılı aşkın bir süreyi kapsıyor. Aslında, bu kayıtlar ahlaki basiretin sınırlayıcı faktörlerini keşfetmek için zengin bir kaynak sağlarlar. Haiti son yüzyıl boyunca giderek daha fazla ABD popüler kültürünün ve siyasi ekonomisinin etkisi altında kaldığından, bilginin tamamı bir yöne – Birleşik Devletler'den Haiti'ye – akma eğilimi göstermiştir. Aksi yöne neyin akabileceğini sınamanın zamanı gelmiş olabilir.

NOTLAR

1. *Mare djol* olduğu gibi dudakları bağla olarak çevrilir; aynı türden büyüye *mare bouch*, ağzı bağla da denebilir.
2. Genellikle Katoliklik'le birleştirilen – bugün Haiti'de en yaygın biçimde kullanılan Haiti Melez Dili'nin fonetik yazımına göre söylenen – Vodu, Haiti nüfusunun yüzde 85'inin dinidir. Vodu'ya katılmak resmi bir üyelik meselesi değil, zaman zaman bir rahibe danışmaktan insanın bütün hayatını ruhlara karşı yükümlülükler etrafında düzenlemesine kadar her şeyi kapsayabilecek bir alıştırma meselesi olduğundan, kimileri bu sayının yüzde 100'e yakın olduğunu ifade ediyor.
3. Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* adlı kitabından 'The Science of the Concrete' (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
4. Derslerimde Vodu'yu sık sık amiple karşılaştırmışımdır. Yabancı bir özle karşılaştırıldığında, Vodu amipi geri çekilip 'sapkınlık' diye bağırmaz; bunun yerine yalancı ayaklarını çıkarır, yeni ruhaniliği kuşatır, onu emer ve *kendi dizgesini* desteklemek için onu yakıta dönüştürür.
5. Bu olayı farklı türde bir düşsel akrabalık ilişkisi olarak düşünün. 1986'da, Jean-Claude Duvalier'nin Haiti devlet başkanlığından resmen çekilip ülkeyi terk etmesinden hemen sonra, Haitililer, uzun zamandır Duvalier ailesini desteklemiş olan Birleşik Devletler'in iktidar boşluğuna nasıl bir karşılık vereceği konusunda ihtiyatlıydılar. O sırada, *New York Times*'de, Haiti'nin kuzeyinde zorlu bir hayat mücadelesi veren bir çiftçinin şöyle bir şeyler dediği yer almıştı: "Sam amca iyi bir amcadır ve bize yardım edeceğini biliyoruz". Gazeteci bunu yanlış anlayarak

Haitililer'in ABD'ye olan muhabbetinin kanıtı olarak sundu. Bu sözleri duyan bir Haitili başka her ne iletilirse iletilsin, bunun aynı zamanda ABD'nin küçük ada cumhuriyeti Haiti ile ilişkilerinde saldırganlıktan kaçınması gerektiğine dair anlamlı bir ima olduğunu bilecekti.

6. Ölüleri sudan çağıran *Rele mo nan dlo*'da, ölülerin ruhları ruhların barındırıldıkları, sonra da aile sunaklarına geri taşındıkları, suyla dolu testilerden konuşur gibi görünürler. Sesi duyurmayı gerektiren aynı türden bu sahip olma, *govi*'nin sunaklara yerleştirilmesinden sonra ruhların çağrılmasının ardından kullanılabilir.
7. Kişinin kendi içindeki ruhani çeşitlilik üzerine yaratıcı bir deneme için, bkz. Jim Wafer, *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomble* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991).
8. Aşağıdaki pasaj Karen McCarthy Brown'ın *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn* adlı kitabından (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1991) alınmıştır, ss. 94-95. Pasaj 1979 yılında Ogou'nun Mama Lola'ya eziyet ettiği bir töreni anlatıyor.

> Ogou'nun sahip olma gösterisi bir dizi tanıdık el kol hareketiyle başladı. Ogou, ayinsel kılıcını eline alıp, havayı büyük saldırgan darbelerle keserek, önce görünmeyen bir düşmana saldırdı. Sonra (Mama Lola'nın) ailesinin üyelerine daha denetimli, tehditkâr darbelerle saldırdı ... Vodu ailesi en yakınında duruyordu. Sonunda, kendi kendini yaraladığını da anıştıran kabadayılıkla dolu bir kol hareketiyle, Ogou kılıcı kendisine çevirdi. Ucunu bir kalçasına saplayarak, meçe benzeyen kılıç ağzını bükerek kavisli bir hale getirdi. Ogou göründüğü halka açık her olayda kılıçla dansını yapar. Atasözleri konuşma dili için neyse, onun zarif hareketleri de beden dili için odur, karmaşık gerçekler için bir yoğunlaşma noktasıdır: İktidar özgürleştirir, iktidar ihanet eder, iktidar onu elinde bulundurup kullananlara aniden karşı gelir.

9. Ogou'nun ve Haiti'de, New York'taki göçmen toplumu içinde günümüzdeki mücadelelerin yanı sıra Haiti tarihinden çıkarılacak derslerle ilişkisinin daha fazla irdelenmesi için, bkz. Karen McCarthy Brown, 'Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogou in Haiti', *Africa's Ogun: Old World and New'dan*, ed. Sandra T. Barnes (Bloomington: Indiana University Press, 1989), ss. 65-89; ayrıca Brown, *Mama Lola*, ss. 94-139.
10. Ezili Freda ve Ezili Danto, Ogou gibi, Haiti'ye ait toplumsal alanın bir kısmını yansıtırlar. Aynı zamanda kadınların cinselliğine ve çocuk doğurmalarına ilişkin karmaşık psikodinamileri planlar. Freda, soluk benzi ve lüks düşkünlüğüyle, Haiti'de kadın güzelliğinin standartını belirleyen Haitili seçkin kadınları yansıtır. Neredeyse her zaman olağandışı bir biçimde siyah olarak belirlenen Danto, çocuklarını bir erkeğin yardımı olmaksızın yetiştiren çoğunluktaki yoksul kadınların hayatlarını görünür kılar. Haiti'ye ait Vodu'da Ezili'nin daha ayrıntılı irdelemesi için, bkz. Brown, *Mama Lola*, ss. 220-257.
11. Bu malzemenin daha uzun bir irdelemesi için, bkz. Brown, *Mama Lola*, ss. 241 ff.
12. Wande Abimbola, 1981'de Manhattan'daki Liederkranz Kulübü'nde yaptığı yayınlanmamış konuşma.
13. Bu konuda bkz. Katie Geneva Cannon, *Black Womanist Ethics* (Atlanta: Scholars Press, 1988).

14. Vodu ahlakının çekici yanlarının büyük bir bölümü Birleşik Devletler'de yinelenemez. Haiti nüfusunun yüzde sekseni taşrada, herkesin herkesi tanıdığı küçük topluluklar halinde yaşar. Bu durum her kişinin ve genel olarak insanlar arasındaki davranış çeşitliliğine gösterilen hoşgörüyü güçlendirir. Böyle küçük tarım toplumları aynı zamanda güçlü işbirliği ruhunu, hatta, Vodu'nun esasını oluşturan toplu yaşama taraftarlığını geliştirir. Bununla beraber, aynı zamanda, insanların birbirlerine çok fazla bağımlı oldukları taşra hayatı Vodu'nun işlevini yerine getirmeyen yönlerini de, örneğin, grubun büyücülük yapan yetenekli ya da zengin kişileri suçlama eğilimini, kaçınılmaz olarak besler.
15. Bkz. Robert Lawless, *Haiti's Bad Press* (Rochester: Vt.: Schenkman Books, 1992).

V. BÖLÜM

EVRENSEL GÖRÜŞLER

Her bir gelenek hayatın anlamına ilişkin daha özel özlü bildiriler sunarken, dinlerin genel olarak hayatın anlamıyla ilgili belirgin biçimde 'dinsel' bir bakış açısı sunduğunu gördük. Sıradan insanlar arasındaki farklılık, Batı'nın büyük tektanrıcı dinlerinden ve Haiti'ye ait Vodu'nun tam anlamıyla Afrika geleneklerinden, büyük Asya dinleri Hinduizm, Caynacılık, Budizm ve Konfüçyüsçülüğe kadar, dinsel geleneklerin çeşitliliğini gösterir. Bütün dinsel bakış açılarının temelinde yatan, insanlarla Aşkın Varlık arasındaki ilişkinin özünü inceledikten sonra, şimdi geriye dinle ve hayatın anlamıyla ilgili bazı evrensel bakış açılarıyla bir sonuca varmak kalıyor. Huston Smith, John Hick ve Sallie McFague, her biri bize belli dünya dinlerine büyük saygı duyan evrensel bakış açılarını sunuyorlar.

Huston Smith, dördü de farklı dinsel gelenekler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanan, gözle görülen ve görünmeyen dünyadan, Tanrı'nın keşfedilebilen yönleriyle keşfedilemeyen kişisel ötesi doğasından oluşan, dört parçalı evreni ayrıntılı olarak planlayarak, 'kalıcı felsefe' düşüncesini sunuyor. Bu bağlamda, insanlar olarak amacımız bu dört gerçeklik düzeyini kendi içimizde yaşamak ve somutlaştırmaktır, böylece, Smith'in sözleriyle, "Tanrı'nın sonsuzluğunu ayrıntılarıyla anlatmak"tır. Her bir dinde, farklı ruhani kişilik tip-

leri bu farklı düzeyleri ve hayatın anlamını farklı biçimlerde yaşarlar (Bkz. Fotoğraf 11). Smith, bunu açıklamak için, Vivekananda'nın yaygınlaştırdığı dört Hindu yolunu kullanıyor. Olası yollardan ikisini izleyenlere 'içrekler' diyor: Dinsel deneyimleri, ya anlak aracılığıyla ya da kavrayış aracılığıyla gelir, onları meditasyon olanaklı kılar. Diğer iki yolu izleyenler 'dışraklar'dır ve bireysel yeteneklerine göre, ibadetle ilgili ilişkilerini geliştirenlerden ve dünyada merhametli, bencillikten uzak eylemlerin peşini bırakmayanlardan oluşurlar.

Hayatın dinsel açıdan anlamlılığının bu genel yorumunu yaptıktan sonra, Smith bunun doğru olup olmadığını sorguluyor. Yalnızca bunun doğruluğunu nesnel bir biçimde kanıtlayamayacağımızı değil, aynı zamanda bunu yaparsak itibarımızı yitireceğimizi de ileri sürüyor. Bununla birlikte, bunun hayat üzerindeki potansiyel etkisini inceleyebiliriz. Smith hayatın dinsel bir bakış açısıyla yaşanması halinde en yüksek yoğunlukta yaşanacağını doğruluyor. Din, hayatın en temel sorunlarını ve en derin acılarını ele alarak ve mümkün olan en büyük umudu sunarak, bu sorunları çözmek için en yüksek dürtüyü sağar ve Tanrısal inayetin eşsiz desteğinin varlığını doğrular. İnan dinsel bakış açısının sorumluluğunu üstlenmelidir sonucuna varıyor Smith, ancak mümkün olan en yüce anlamı, böylece de salt hayatta olmanın derin mutluluğunu sunuyor.

John Hick de, dinsel bakış açısının iyimserliğinden söz ediyor. Dünya dinleri radikal bir biçimde birbirinden farklı dünya görüşleriyle işlese de, Hick hepsinin gerçekliğin nihai özü ve insanın açmazı konusunda temel bir iyimserliği paylaştıklarını doğruluyor. Bu hayatın değişim gereksinmesi içinde olduğunu kavrasalar da, dünya dinleri insanın özgürleşme ya da kurtulma ya da değişme gizil gücünden son derece olumlu bir biçimde söz ediyorlar. Hick dinlerin öğrettik-

leriyle insanların gündelik duygularının farklı olabileceğini itiraf ediyor. Hayatın olayları karşısında her zaman iyimser olamayabiliriz. Bütün dinlerin bütün altkümeleri de bütünüyle iyimser değildir. Bazıları kendi toplulukları için iyimser olabilecek bir tekel hakkını öğretirler, ancak daha geniş dünyaya gelince bir çeşit evrensel kötümserliğe göre hareket edebilirler. Hick bu evrensel dinsel iyimserliğin saptanmış iki yönünü gösteriyor. Evrenin yapısının yanı sıra Aşkın Varlık'ın ve nihai olarak Gerçek'in insan açısından tehlikesiz oldukları anlaşılıyor. Hick daha sonra Budizm geleneğini ele alıp, nihai iyimserliğini güzelce açıklayarak, bize ayrıntılı olarak uygun bir örnek sunuyor (Bkz. Fotoğraf 12). Daha sonra, kısaca diğer geleneklerin – Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve Hinduizm – de nasıl bu din tanımına uyduklarını gösteriyor. O halde, Hick'e göre, hayatın anlamı ve insanın projesi konusunda, dinler en büyük iyimserliği sunuyor.

Hick evrensel iyimserliğin değil, insanın inançlarını paylaşmayanlara ilişkin kötümserliğin örnekleri olarak tekelci istemlere işaret ediyor. Sallie McFague tekelciliğin Hıristiyan istemlerinin esası olamayabileceğini ileri sürerek, Hıristiyanlığın tekelci istemlerine bodoslama karşı çıkıyor. Bunun yerine, ilgi merkezini vücut bulmaya ve cisimlendirilmeye kaydırarak, evrenin Tanrının bedeni *olduğunu* ileri sürerek ve can alıcı noktanın Tanrı'nın bizim aramızda bir insan olarak vücut bulma seçimi olduğunu ileri sürerek, Hıristiyanlığın almaşık ve çok daha iyimser bir yargısını sunuyor (Bkz. Fotoğraf 13). Birbiriyle bağlantılı olarak ve böylece "Tanrı'nın bedeni" olarak bütün gerçekliğe ilişkin bir yorumdan yararlanarak, Hıristiyanlığın özel iletisinin her türden yoksulun ve zulme uğramışın Tanrı'nın vücut bulmuş halinin bir parçasını oluşturduğu ve özgül değere sahip olduğunu ileri sürüyor. "Zulüm görenler"in arasına doğayı da katıyor ve

İsa'nın mesellerinin hizmetinin, yığınların sağaltılmasının ve beslenmesinin Tanrı'nın bedeninin birçok düzeyde uğradığı zulmün ve fiziksel gereksinimlerinin ivedi olarak ele alınması gereğini vurguladığı konusunda ısrar ediyor. "En elverişli durumda olanların hayatta kalması" Hıristiyan modeli değildir, daha ziyade herkesin durumunun iyileşmesi için çalışarak ve herkesin acılarını paylaşarak zulüm görenlerle dayanışmadır. Bu model Budist Bodhisattva'nınkine yaklaşır.

Üstelik, kâinat kurtuluş mekânıdır (Hindu ibadetinde Tanrı'yı sevmenin gerekli koşulu olarak vücut bulma anlayışından farklı değil) ve kurtuluş da yaratımın yörüngesidir – Hick'in evrensel iyimserliğinin ve Smith'in umudunun açık bir ifadesi. McFague bu hayatı doğrulayarak ve dünyayı kutsayarak, bize evrensel İsa'nın ve Hıristiyanlığın radikal bir biçimde her şeyi kapsayan ve somutlaşmış bir görüntüsünü sunuyor. Hiçbir dinsel geleneğin bütün gerçeğe sahip olma iddiasında olamayacağını ya da buna gereksinimi olmadığını ileri sürüyor. Her biri benzersiz bir bakış açısı ve katkı sunuyor, McFague da hem bilimi hem de bilginin bakış açısına dayanan doğasına ve hayatın iç içe geçmişliğine ilişkin artan evrensel bilincimizi hesaba katarak, Hıristiyanlığın bugün dünyamız için iletisini meydana çıkarmayı hedefliyor (Bkz. Fotoğraf 14).

Dünya dinleri hayatın anlamına ilişkin yorum konusunda ne sunabilir? Smith, Hick ve McFague en büyük umudu, en yoğun dürtüyü ve hayatın en yüksek değerini sunduklarını öne sürüyorlar. Gerçeklerinin nesnel bir kanıtı yoktur, ama bizi değişmeye çağırarak, Aşkın Varlık temeline dayanan bir doyum vaat ederek, anlama giden yolları işaret ediyorlar. Sonunda onların iyimserliğini kucaklayıp kucaklamayacağımıza ve hayatın bu nihai anlamına sahip çıkıp çıkmayacağımıza karar vermemiz gerekiyor.



Fotoğraf 11: Japonya'da tapınak mekânlarına bir hac yolculuğu yapan, Kyoto sokaklarında, yapımı İ. S. 798'de tamamlanan Kiyomizu Tapınağı'nın önünde sadaka toplayan, geleneksel giysiler içindeki çağdaş Zen Budist dilenci. Fotoğraf: *Joseph Runzo*

14.

DÜNYA DİNLERİNDE HAYATIN ANLAMI

Huston Smith

Hayatın anlamı en acil meseledir.
Albert Camus

Bu bölümde, yalnızca üzerinde duracağım konuları temellendirmek ve açıklamak için tek tek dinlerden dolaylı olarak söz ederek, genel bir dinsel görüş açısı olarak kabul ettiğim bir açıdan dünya dinlerinde hayatın anlamı konusunu ele alacağım. Bu bölümün ilk yarısı tanımlayıcı olacak. Temel dinsel önermenin hayatın anlamlı olduğu varsayımından yola çıkarak, ilkin, anlamının nesnel bir açıklamasına – haddini bilmez bir ifade kullanacak olursak, Tanrı'nın gözünden bir açıklamaya – girişeceğim ve insanların bu anlama ulaşmalarının başlıca yollarına dikkat çekmek üzere devam edeceğim. Bölümümün ikinci yarısı değerlendirmeye ayrılacak. Hayatın anlamıyla ilgili dinsel önerme doğru mudur?

DİNSEL ÖNERME

Hayatın anlamlı olduğu dinin temel önermesidir ve hayatın anlamını esas olarak kendimiz için düşünüp düşünmediğimizin ya da alternatif olarak, hayatın anlamını her şeyin toplu olarak planında belirlemeye çalışıp çalışmadığımızın yarattığı farkla, bu iddia hem öznel hem de nesnel olarak aydınlatılabilir. Ben ikincisiyle başlıyorum.

Hayatın Nesnel Anlamı

Her şeyin bütününe ait görüş açısından irdelendiğinde, insan hayatının manası Tanrı'nın sınırsızlığını somutlaştırma – ayrıntılarıyla anlatma, diyebiliriz – biçiminden ibarettir. Bizim burada olmamız mümkün olduğumuzu kanıtlar, mümkün olup da burada olmasaydık, Tanrı'nın sınırsızlığı gölgelenirdi. Tanrı'nın bütünlüğünün kalıbında bir delik olur (meseleyi kabaca ifade edersek) ve Tanrı eksik olurdu. Kısacası, bizler olmasaydık Tanrı, Tanrı olmazdı.

Olayların böyle yorumlanması hayatlarımıza önem katar, ama buna ait sav özlü bir biçimde ifade edilmiştir, bu yüzden onu ayrıntılarıyla aktaracağım. Bütün geleneksel felsefelerin ve dinlerin gerçekliği ters yüz edilmiş bir üçgen olarak hayal eden Büyük Varlık Zinciri'nin bir yorumunu sorgulamadan kabul ettikleri konusunda **Ernst Cassier, Arthur Lovejoy** ve genel olarak kalıcı felsefenin savunucularıyla aynı fikirdeyim – Kuzey Avrupa'nın Cermen kavimlerinin bilgisine ait *yiggisdril* ve Upanişadlar'da yer alan, kökleri gökyüzünde bulunan ve dalları *samsara'ya ait* dünyayı oluşturmak için aşağıya doğru uzanan *asvattha* ağacı.[1] Bu üçgenin yukarıdaki tabanı, ortada bulunan her düzeydeki varlığı var olmamaktan zar zor kurtulmuş dipteki en yetersiz varoluşlara inerken süzen *ens perfectissimum*'dur.

Gökbilimciler bize evrenin merkezinin gökbilimcinin rasgele durduğu yer olduğunu söylüyorlar, metafizik açıdan da kendimizi cennetler yukarıda cehennemler aşağıda her şeyin ortasına yerleştirilmiş olarak buluruz, bununla birlikte bu eğretilemeleri açıklarız. Her şeyi bu merkezden gözleyerek, varlıkbilimsel hiyerarşinin dört alanının insanın amaçları için bilinen her toplulukta bulunacak kadar önemli olduğunu keşfederiz, oysa aralarında açıkça ifade edildikleri ölçüde büyük farklar vardır. Dördü varoluşu yarılara bölen – 'bu dünya' ve 'öteki dünya' – sonra da bu her iki yarıyı da tekrar bölen başlangıçtaki ana 'kesim'den kaynaklanır.

Batı'ya göre, 'bu dünya' ile 'öteki dünya' arasındaki fark için en önemli eğretilemeyi, mağaranın içindeki gölge dünyanın mağaranın dışında güneşle aydınlanan dünyayla ters bir biçimde çeliştiği mağara alegorisiyle Platon ortaya atmıştır. Her din, kendi tarzında, bunun gibi bir farka dayanır, öyle ki bu farkın varlığının bir dünya görüşünü dinsel yapan şey olduğu söylenebilir. **Mircea Eliade** dinsel tarih araştırmasına *The Sacred and the Profane* (Kutsal ve Din Dışı) başlığını vererek bunu böyle kabul etti, **Carlos Castenada** da kitaplarından birine *A Separate Reality* (Ayrı Bir Gerçeklik) başlığını verdiğinde bunu ima etti. İki dünyanın tekrar bölünmelerine gelince, 'bu dünya' görünen ve görünmeyen kısımlarına, 'öteki dünya' da Tanrı'nın kişisel ve kişisel ötesi yönlerine bölünür. Şimdi dünyanın bu dört kısmının her birinin tanımlanması gerekir.

Büyütecin icadından önce, bu dünyanın görünen kısmı fiziksel duyularımızın aktardığından ibaretti, ancak mikroskopların, teleskopların ve diğer büyütme yöntemlerinin icat edilmesi, tabir caizse, duyularımızı doğanın daha derinlerine soktu. Bu, artık, görünen dünyayı fiziksel evren – duyularımızın bilimin ilave ettiği kadarıyla topladıkları – olarak düşünmenin daha iyi olmasını sağlıyor.

'Bu dünya'nın görünmeyen ya da soyut kısmına gelince, onunla dolaysız olarak düşüncelerimizde ve duygularımızda karşılaşıyoruz, ancak soyut şeylerin nesnel dünyaya ne ölçüde girdiği konusundaki geleneksel ve modern görüşler radikal bir biçimde farklılaşır. Geleneksel dünya görüşünde, bilinç – direngen bir biçimde görünmez – esastı ve madde denizdeki buz dağları gibi ondan dışarı fırlardı. Modernlik bu imgeyi tersine çevirir. Şimdi madde esas sayılır ve bilince genel olarak, kaynayan bir çaydanlıktan çıkan buhar gibi, biyolojik organizmalar tarafından üretilen ve onlardan ayrı hiçbir varlığı olmayan ikinci dereceden bir olgu gözüyle bakılır. Geleneksel toplumlarda, melekler, şeytanlar, koruyucu azizler, şamanlığa ait ittifaklar, ormanlık alanlarda bulunan periler ve sayısız bir çeşitlilik gösteren hortlak benzeri yaratıklar, dağlar ve nehirler kadar alışılagelmiş bir biçimde dünyayı doldurur. Günümüzün geleneksel bilgeliği onları uzaklaştırır. Görünmeyenleri dünyadan tamamen çıkarıp biyolojik organizmaların ve insanların düşünce ekledikleri, duygularının alanına atar.

'Öteki dünya'ya gelince, onu her yerde, bir yanda Tanrı'nın harici, kişisel, keşfedilebilen yanlarını, öte yanda da, Tanrı'nın en iyi gizlenmiş, kişisel ötesi, akıl almaz derinliklerini – bazen anıldığı gibi Tanrısal Uçurum – tekrar bölerken buluyoruz.

Kişisel Tanrı'ya varmak için yalnızca insani erdemlerimizle başlamamız ve onları imgelemlerimizin bizi çıkarabildiği yüksekliğe çıkarmamız gerekir. Bizde ortaya çıktığı kadarıyla o erdemleri donuklaştıran artık maddeyi çekin, sonuç olarak ortaya çıkan lekelenmemiş erdemleri Tanrı'nın iç yüzü kavranamayan sınırsızlığının bilinmeyen kişisine tutturun ve *voila**, kişisel Tanrı. İnsanlar sevebilirler. Bilebilirler. Yara-

* Fr. İşte, buyurun. (Çev. n.)

tabilirler. Çeşitli biçimlerde güzeldirler. Tanrı'nın kişisel tarzına göre, o bütün bu erdemlerin ve daha fazlasının tipik örneğe ait kümesidir: Allah'ın Doksan Dokuz Güzel İsmi.

Kişisel Tanrı kurmaca değildir; tipik örnekler, dünyevi yansımalarından daha az değil, daha çok gerçektirler. Yine de, Tanrı'nın keşfedilebilen yönleriyle kaldığımız sürece, Tanrı'nın gerçekte ne olduğu konusunda bir standarda ulaşmayız. Sınırlıyla sınırsız arasında hiçbir ölçülebilirliğin olmamasıyla, Tanrı'yla ilgili düşüncelerimizin hepsi ayı işaret eden parmaklar gibidir; sabit bakışımızı yönlendirebilirler, ancak nesnelerine ulaşmayan ışık yılları dökerler. Kişisel ötesi – gayri kişisel olmayan! – sözle anlatılamayan Tanrı, kişisel Tanrı'nın işaret ettiği aydır. Tanrıbilimsel açıdan konuşacak olursak, bu, *via positiva*'dan sonra gelen *via negativa*'dan, *kataphatic* Tanrıbilimden farklı olarak *apophatic*'in alanıdır. Tarihsel dinlerin başlıca üç ailesine bir bakışın da anıştıracağı gibi, bu fark her yerde görülür. Doğu Asya'da Konfüçyüsçülük'ün *şang ti*'sini, yüce atasını, onun ötesinde de *tien*'i ya da Cennet'i keşfederiz. Taoizm'de, konuşulabilen Tao ve konuşmayı geride bırakan Tao vardır. Güney Asya'da, Hinduizm bize *saguna* Brahman'ı – *sat*, *cit* ve *ananda* özellikleri ya da nitelikleri olan Tanrı'yı – ve niteliklerin ötesinde *neti*, Tanrı'nın *neti*'si, *nirguna* Brahman'ı sunar. Tanrı'ya karşı belirsiz görüş açısıyla Budizm özel bir durum sunar, ancak Budizm'in ilk dönemlerinde kişisel Tanrı'nın olmamasına karşın, bu süresiz olarak dışarıda bırakılamaz ve Mahayana aracılığıyla Merhamet Tanrıçası'nın ya da adı insanın hayatı boyunca bir kez bile içtenlikle söylendiğinde, inanan kişiyi Batı'nın Cenneti'ne taşıyan, Saf Ülke mezhebinden Amida Buda'nın kişiliğine akar. Kişisel ötesi Tanrı, kuşkusuz, Budizm'de sağlam bir biçimde *şunyata*'ya ve nirvanaya yerleşir. Son olarak (ve Budizm'deki durumu tersine döndürerek) Batı'ya ya da İbra-

him'e ait din ailesi kişisel Tanrı üzerinde durur – İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı; Hıristiyanlık'ta Rabbımız ve Kurtarıcımız İsa'nın Babası; Doksan Dokuz Güzel İsmiyle Allah – ama kişisel ötesi Tanrı da eksik değildir. 'Kitabı Mukaddes'in Museviler'ce Batını tefsirindeki *ein sof*'da; *Bilgisizlik Bulutu*'nda, **Eckhart**'ın *Gottheit*'ında,* Tillich'in Hıristiyanlık'taki Tanrı-ötesinde-Tanrısı'nda; İslam'da da (dile getirilemediğinden) tasavvuf tespihinde yer almayan Allah'ın Yüzüncü adında gözümüze ilişir.

Gerçekliğin çok önemli dört düzeyinin şimdi yerli yerine oturmasıyla – biz insanlar için önemli olan bu; gerisi bizim işimiz değil – hayatın anlamı meselesine geri dönebiliriz. Bildiğimiz kadarıyla, insanlar Tanrı'nın sınırsızlığının bu alanlarının dördünü kesiştiren yegâne varlıklardır. Görünen bedenlere ve görünmeyen akıllara sahip olduğumuz açıkça ortadadır ve din bunlara ruh katar. Birçok insan orada durur, ama her gelenekte içrekler kendimizin bütün envanterimizin bedeni, aklı, ruhu ve tini okumasını sağlayarak, tin katar. Nesnel olarak da, Tanrı'nın bakış açısından bu insan hayatının anlamıdır: sınırlarına karşın, kendi içlerinde giderek azalan bir aşikârlık içinde gerçekliğin başlıca dört düzeyinin tamamını kapsayan ve hepsini deneyimle öğrenebilen bir yaratık türünü de içine katarak, Tanrı'nın sınırsızlığını ayrıntılı olarak anlatma ve tamamlama.

Hayatın Anlamına Erişme

Tanrı'ya esas olarak bilgi ya da sezgisel ayırt edebilme yeteneği aracılığıyla ulaşan bir *jnana yogi* gibi, hayatın anlamına ilişkin bu açıklamayı bütünüyle tatmin edici buluyorum.

* Gottheit (Alın.) Tanrılık, ûluhiyet (Çev. n.)

Hayatlarımız için, Tanrı'yı Tanrı yapmak adına üzerimize düşeni yapmanın sağladığından daha önemli ne isteyebiliriz? Birisi **Charles Hartshorne**'a hayatın amacını sorduğunda, "Dünyayı daha güzel kılmak." dedi. Bu fena değildir; aslında, Indra'nın ağında olduğu gibi Tanrı'nın güzel isimlerinin hepsinin diğerlerinin rengârenkliliğini aldığı göz önünde bulundurulursa, doğrudur. Hartshorne'un aksine, içrekler yapabileceğimiz hiçbir şeyin Tanrı'nın dünyada ebedi olarak bulduğu güzelliği bozamayacağını söylerler, ancak bu bizi burada ilgilendirmeyen ibadet yeriyle ilgili Tanrıbilimsel bir farktır.

Söylediğim gibi, *jnana yogiler* hayatın anlamına ilişkin bu açıklamayla tatmin olurlar, ancak sayıları orantılı bir biçimde azdır ve diğer ruhani türler için çözümlerinin pek az etkisi olur – bu aklı saptıran bir uyuşturucu etkisinden ve sözcüklerle oynamaktan biraz daha öteye gider. İnsanların çoğu içrektir, bu da duygunun (ya da onların söyledikleri gibi deneyimin) düşünceden daha büyük bir değer olduğu anlamına gelir. Bu da onlara hayatın soyut gerekçeleri gibi gelen şeyleri kabul etmekle kalmayıp, hayatın anlamını sırayla hissetmeye/yaşamaya gereksinimleri olduğu anlamına gelir. O halde insanlar hayatın anlamını nasıl yaşarlar? Ve bu deneyimin dinsel başlangıcı nedir?

Hepimizin, içreklerin ve dışrakların eşit olarak, kendimizi en küçük bir eksiklik hissetmeyecek şekilde bütünüyle mutlu ve dünya ile barış içinde hissettiğimiz zamanlar vardır. **Wallace Stevens** onları "içkin mutluluk zamanları" olarak anıştırır:

> Horozun solda öttüğü ve her şeyin iyi olduğu
> Zamanki gibi, oynak dengeler,
> Ki bunlarda İsviçre'ye özgü bir tür yetkinliğe ulaşılır.[2]

Böyle ani kavrayışlar uzun yürüyüşlerin ortasında bile gelebilir. Şu anda okumakta olduğum, **Charles Frazier**'in arka planını savaşın oluşturduğu romanı *Cold Mountain*'da, kadın kahraman asla dinmiyor gibi görünen güçlükler yüzünden acı çekiyor, ancak güçlükler bile kesintiye uğrayabiliyor. "Bunun gibi bir günde, ufukta beliren savaşa ve yapılması gerektiğini bildiği onca işe karşın, hayatını nasıl düzelteceğine karar veremiyordu. Bunun yapılabileceğinden kuşku duyması berbat gibi geliyordu".

Bunun gibi anlarda hayatın anlamını aramayız, çünkü bize romantik aşkın mümkün olan en iyi şekilde bizlerin neden erkek ve kadın olduğumuzu açıkladığı biçimde saydam olarak ulaşır. Felsefeciler "bizi tatmin eden"den daha kesin bir izah tanımı bulmadıklarından, hayatta kendimizi bütünüyle evde hissettiğimiz zamanlarda, bu duygunun kendisi hayatın açıklamasıdır – özgül ve kendi kendine yeterli olmanın mümkün olan en iyi açıklamasıdır. Ancak hepimizin çok iyi bildiğimiz gibi, böyle anlar dengelenemez – yinelenebilir, ancak muhafaza edilemez. Belgelenmesine hemen hemen hiç gerek olmadığı o kadar açıktır ki, ancak içimizdeki Yaşlı Adem onun gerçeğini kabul etmeye karşı koyar, bu yüzden can alıcı noktayı yerli yerine oturtmak için iki ustadan alıntı yapacağım. "Her kim bu ölümlü dünyada bir adamın değişmeyen gerçeğin örtülmemiş ışığına sahip olmak ve ona sıradan hayat tarzlarından bütünüyle uzaklaştırılmış bir ruhun şaşmaz kararlılığıyla sadık kalmak bakımından, bedensel ve cinsel hayallerin puslarını böyle dağıtabileceğini düşünürse", diye yazıyordu Aziz Augustinus, "ne ne aradığını ne de onu arayanın kim olduğunu anlar". **Azize Teresa**'nın özlü bildirisi de benzerdir: "Birisi bana bu (birleşme) duruma ulaştıktan sonra sürekli dinlenmenin ve mutluluğun tadını çıkardığını söyleseydi, ona hiç ulaşmadığını söylerdim".[3]

Bu yüzden, hayatın anlamını her zaman direkt olarak gözümüzün önünde tutamadığımızdan, dışarıdan gelen ve açıkça ifade edilen açıklamalara gereksinim vardır. İçrek *jnanic* açıklamayı zaten kabaca verdim, şimdi de tip bilgimi tamamlamak için Hinduizm'in diğer yogalarına döneceğim. Bu adım makuldür, çünkü dört yoganın o kadar yararlı oldukları ortaya çıkmıştır ki artık dünyaya aittirler. *Jnana yogiler* gibi, *raja yogiler* de içrektirler, ancak hayatın anlamını *buddhi* aracılığıyla kavrama yoluyla (ya da *gnosis** sağlayan bu sözcüğün teknik, skolastik anlamıyla *intellectus*) sezmek yerine, *raja yogiler* hayatın anlamını Atman'ı dolaysız olarak yaşayarak bulmak için meditasyon yapar.

Geriye kalan iki yoga, *bhakti* ve *karma*, içrekler için biçilmiş kaftandır. Onlar için, kişilik her zaman tam olarak göz önündedir, başka türlü yapamazlar, çünkü – Doğu Avrupa Yahudileri'yle ilgili yüzyıl ortasına ait bir kitabın başlığını kendi sözcüklerimizle ifade edecek olursak, *Hayat İnsanlarla Birliktedir* – hayat onlar için ilişkilerdedir. *Bhakti yogileri* hayatın anlamını Tanrısal Varlık'la giderek derinleşen aşk ilişkisini geliştirmekte bulurlar, çünkü insanlar arasındaki sevgi onun ötesine bakma gereksinimini ortadan kaldırabilse bile, sevilen, insanlarda sevdiğimiz her şeye en mükemmel şekilde sahipse durum bunun çok daha fazlasıdır. *Karma yogiler* hayatlarının anlamını Tanrı'ya hizmet etmekte bulurlar; bazı şeylerin yapılması gerekir ve hayat onların çağrılarına karşılık verilmesiyle önem kazanır. "Yaşamayı öğrenmek insanın dünyaya ne sunması gerektiğini öğrenmesinden, sonra da bunu nasıl sunacağını öğrenmesinden ibarettir", diye yazıyordu **Thomas Merton**[4]; biz de buna, bitkinlikten ölene kadar, milyonlarca bilinçli yaratığı öldüren çok şiddetli bir orman yangınına dökmek üzere, uzaktaki bir gölden gagasıyla

* Grekçe. Bilgi; manevi gizemler konusunda özel bilgi ya da anlayış. (Çev. n.)

su taşıyan kuşla ilgili Budist meseli ekleyebiliriz. Çabaları aklına hiçbir zaman girmeyen göreve denk değildi, çünkü o koşullar altında yapmak istediği tek şey buydu.

DEĞERLENDİRME

Şimdiye kadar dünya dinlerinin hayatın anlamına ilişkin söylediklerini kabul ettiğim şeyleri bir biçimde özetlemeye giriştim, ancak hayatın anlamlılığına ilişkin önermeleri doğru mudur? **John Betjeman**'dan alıntı yapacak olursak:

> Doğru mudur? Ah, doğru mudur,
> Bu en hayret verici iddia herkesin sürdüğü öne:
> O görkemin hüküm sürdüğü dünyanın tabutunun örtüsünde
> Donuklaştıramadığı Güz'ün bile?[5]

Nesnel olarak bu soruyu bir sonuca bağlamanın yolu yoktur. Hayatın anlamı lehinde söylenecek şeyler vardır, bunlardan en önemlisi soruya olgunlaşmış bir yanıt, bilinen her insan topluluğunu denetleyen şey olmasıdır, ancak bu gerçekliğini garantiye almak için yeterli değildir. Kuşkulu tefsir bilimi, dinin 'öteki dünya'sının varlığına, yalnızca hüsnükuruntu – insan aklının dünyanın eksiklerini tazmin etmek için bir tasarısı – olduğunu iddia ederek meydan okumaya hazır, her zaman harekete geçmek üzere bekliyor. **Malinowski** "Öteki dünya yoktur." dedi tekdüze bir tonda ve ne mantık ne de deneyim onu haksız çıkartabilir. Mantıklı bir biçimde, hayatın bütünüyle anlamla dolu olduğuna inanmak için ne kadar çok neden varsa, "hayatın bir aptalın anlattığı, hiçbir anlamı olmayan, gürültü ve öfkeyle dolu bir masal olduğunu" düşünmek için de o kadar çok neden vardır. Deneyimle edinilen kanıta gelince, bilim adamlarının savlarını kanıtla-

ma yeteneklerine gıpta eden Yeni Çağcılar, dinsel hipotezlerin de benzer biçimde sınanabileceğini – X'i yap ardından Y gelecek; X yıl meditasyon yap, aydınlığa kavuşursun – iddia etmekten hoşlansalar da, bu iddia abartılıdır. Luther X'i kendi yorumladığı biçimde özenle uyguladı ve ardından Y gelmedi. Şinran, bir Tendai keşişi olarak yirmi yıl meditasyon yaptıktan sonra, ben-merkezcilikten benliksizliğe, bağlılıktan bağlanmamaya; kör tutkudan (*kleşa*) keskin algılı tutkusuz sukûnete, bilisizlikten aydınlığa geçişte mutlak başarısızlıkla yüzleşmek zorunda kaldı. **John Wesley** yoksullar için dirençle çalışırken dindar ve sofu bir hayat sürdü, ancak daha sonraki yıllarında Aldersgate deneyimlerinin kötüye gittiğini itiraf etmek zorunda kaldı. İsa bile kendini çarmıhta terk edilmiş hissetti. Ruhani çabaların değerini düşürmüyorum, *tariki-jiriki* tartışmasında taraf da tutmuyorum – hangisi daha önemli, inayet mi, yoksa insanın kendisinin çaba göstermesi mi? Bunun düzeltmediği şey hayatın denetim altına alınabileceği – başparmaklarımızın cıva topunu mıhlayabileceği – düşüncesidir. Kendini dışlanmış hissettiğini itiraf eden bir arkadaşıma büyük bir duygudaşlık besliyorum. Arkadaşlarının çoğunun aydınlığa kavuşmayı hedefler gibi göründüklerini, oysa kendi hayatının sonraki yıllarında kayıplarını kesmeye çalışarak, kendisini hasar denetimine giderek daha fazla kaptırdığını anlatıyor.

Halkın gözünde umutsuz bir biçimde belirsiz olan hayat ve dünya bize etiketlenmiş olarak değil, herkesin ayrı ayrı yorumlaması gereken Rorschach mürekkep lekeleri gibi gelir. Bu, varoluşçulukta ve yapısalcılıkta yarı-gerçektir. Kamusal olarak – niteleyici önemlidir – varoluşsal anlamlar orada dünyada değildir; her bir örnekte, kişilerin kendilerini içinde bulundukları durumlarda onlara belli bir anlam atfetmeleri gerekir. Görünüşün aksi yönde olmasına karşın, bunun ken-

di içinde hayatın anlamına karşı çıkar biçimde önem taşımadığını kavramak önemlidir. Hayatın karmaşıklığı karşısında sersemlemiş, genellikle hangi yöne döneceğini bilmeyen kişi, doğal olarak dünyanın işaret levhalarıyla donatılmış olmasını diler. Ancak Kierkegaard bu noktada iyidir. Aslında söylediği, hayata bir çözüm kitabı istediğimizi düşünmemize karşın, ona sahip olsak memnun olmayacağımızdır. Çünkü bu hayatı kolaylaştırsa da, bizi kendi kendine işleyen bir makineye dönüştürerek itibarımızı düşürür. Bütün yapmamız gereken sorunlarımızın çözümüne bakmak ve onları uygulamaktır.

Bu yüzden hayat kamuya anlamlı olarak gösterilemezse, bu iddia için bir şey söylenebilir mi? Kanıtların yokluğunda, en azından nesnel bir değer taşıyan düşünceler var mıdır?

Bu olasılığı keşfetmek için Kant'ın defterinden iki yaprağı açacağım. Bilgi kuramı bir bütün olarak ele alındığında, zamanında, başarılıydı[6]; ancak numenle fenomen, nesneler arasında kendi içlerinde varoldukları biçimde ve bize göründükleri biçimde yaptığı ayrım, aklın bilme sürecine etkin bir biçimde katkıda bulunduğunu kabul etmesi hâlâ yararlıdır. Bunları kullanırken, benim hayatın anlamına ilişkin özgüvenli, başlangıca ait, *jnanic* yorumumdan kaçınmak ve numen açısından hayatın anlamının, tabii ki kendi bütünlüğü içinde, bizi aştığını itiraf etmek uygun görünüyor. (Kendisine hayatın anlamıyla ilgili bir soru sorulduğunda, "Bizim Tanrı'nın aklından geçenleri okuyacak kadar bilge olduğumuzu düşünüyor musunuz?" diye yanıt veren **Woody Allen** mıydı?) Fenomen açısından anlamına – hayatın bize ulaşma biçimine – gelince, hayat dört ayırıcı özelliği öyle düzenli bir biçimde verir ki bu ayırıcı özellikleri insanın yaratılışının ayrılmaz bir parçası olarak saptanan kategorilerin yarattığını (Kantvari) düşünmek tuhaf kaçmaz. Kant'ın insanın bilgisini

oluşturan bilgisel kategorilerine koşut olarak, hayatı ne şekilde deneyimle öğrenmemiz gerektiğini düzenleyen varoluşsal kategorileri ayrılmaz bir parçamız haline getirmiş olabiliriz. Bunların başında sorunlar gelir, çünkü hayatta ters giden, değiştirilmesi gereken hiçbir şeyle karşılaşmazsak, deneyimimiz insani olmaz. Sanki karmakarışık bir ruhsal durumdayken, bu sorunlar sezgilere bağlı olarak çözülebilecekleri ya da en azından düzelebilecekleri beklentisiyle umudun doğmasını sağlar. Onların çözülmesi bizim açımızdan çaba gerektirir ve eylemlerimizin destekle karşılanmasını beklemiyorsak bu çabayı gösteremeyiz. Çünkü bizler tek benci varlıklar değiliz. Dışarıda bir dünya var ve (düşünebildiğim en basit örnekten söz etmem gerekirse) üzerinde yürüdüğüm zeminin beni desteklemesini beklemiyorsam, hiçbir zaman dışarıya adımımı atmam.

O halde, bu dört kategorinin hayatın bize geliş biçimini düzenlediği doğruysa, dinler ortak kalıplarına uymalıdır. Bu bölümün bağlamında bir boşluğu doldurduğu zaman hayatın anlamsızlığı duygusunu da içeren – acı çekme, Buda'nın *dukkha*'sı dinin kendisinden uzak durduğu tipik örneğe ait sorundur. Umudun ve çabanın değiştirilmesi gerekmez, ancak destek dinsel açıdan inayete dönüşür. Bu dört kategoriye Malta haçı şeklini vermeyi yararlı buluyorum. Acı çekme haçın alttaki ucudur; umut da zirvesi. Çaba yatay kolunun sol uç noktasıdır, kolun sağ uç noktasında inayet durur.

Dinlerin bu Malta haçının çerçevesi üzerinde keçi postu gibi gerilebildiği açıkça görülür, ama somut olma adına, örneklerim için dinlerin ortak havuzuna dalarak, bu germe işini bir kez yapacağım, çünkü dinlerin benzerlikleri o kadar açık biçimde görülüyor ki burada onları ayırmanın bir.anlamı yoktur. Yahudiliğin "ölümün gölgesi vadisi" Budizm'in *dukkha*'sına koşuttur. Umut onca yol kat ederek kaba cennet

kapıları ve altın sokak imgelerinden Buda'nın yeğlediği *via negativa*'yı bıraktığı, nirvanadan olumlu bir biçimde söz ettiği Pali yasasının ender örneğine erişir: "Ah keşişler, bir Doğmamış vardır, ne varolmuş ne yaratılmış ne de biçimlenmiş ... olmasaydı, biçimlenmiş, oluşturulmuş, birleştirilmiş olandan hiçbir kurtuluş olmazdı".[7] Budizm benzer biçimde, kolaylıkla görülebileceği gibi Sekiz Katlı Yol'un altıncı basamağı olduğundan, ancak aynı zamanda Buda'nın bu basamaktaki anılmaya değer parlaklığı sayesinde, çabayla bağlantılı olarak akla gelir:

> Yol'u izleyenler ağır bir yük taşıyarak derin bir bataklığın ortasından yürüyen öküz örneğini doğru bir biçimde izleyebilirler. Öküz yorulur, ancak ileriye bakan sabit gözleri, bataklıktan çıkana kadar hiç gevşemez ve ancak o zaman soluk alır. Ah keşişler, tutkunun ve günahın o pis bataklıktan daha beter olduğunu ve bedbahtlıktan ancak ciddi ve kararlı bir biçimde Yol'u düşünerek kaçabileceğinizi unutmayın.[8]

İnayete gelince, onun nüansları dinler arasında farklılık gösterir, ancak 'Şaşırtıcı İnayet' ilahisinin ölümsüzleştirdiği duygu hepsini kuşatır.

Kant'la ilgili bu sapmanın ve ondan çıkardığım Malta haçının amacının açıkça ortada olduğunu umuyorum, ancak yeniden ifade ederek bundan emin olayım. Hayatın ve dünyanın dinsel açıdan belirsizliği hayatla ilgili dinsel 'çekim'in (sözcüğün sinemayla ilgili anlamında) doğru olduğunu kanıtlamayı olanaksız kılar. Ancak bu çekimin hayata bakışının *daha büyük* bir Malta haçının üzerine diğer felsefelerden *daha sıkı* bir biçimde gerildiğinin mantıklı bir biçimde savunulabileceğini düşünüyorum.

İlkin, haçın boyutları – her iki kolu da her bir yöne insanın başka bir yerde görebileceğinden daha fazla uzar. Din genellikle hüsnükuruntu olmakla suçlanır, bu suçlama da, insa-

nın salt haçın yukarı çıkan kolunun uzandığı yüksekliği düşünmesi halinde anlaşılabilir, dinsel umudun ölçüsü küçük değildir. Kurtuluş, cennet, mutlu eden görüntü, aydınlanma ve *mokşa* sıradan kavramlar değildir. Bu suçlamanın gözden kaçırdığı, haçın dikey ekseninin yükseldiği ölçüde aşağıya da inmesidir. "Kibir, kibir, hepsi kibirdir"; "derinliklerden sana seslendim"; *"Eli, Eli, lama sabachthani"*; "biçare bir adam olduğumdan; beni bu gerçek cehennemden kim kurtarabilir?" – böyle iniltiler dünyanın yüreği yontarak nasıl sert bir yumruya dönüştürebileceğini apaçık bilen ruhlardan çıkmış olabilir ancak. Dinleri özgürleştirilmemiş hayatta şiddetli ıstırabın biraz eksik olduğu yönündeki gözden kaçmayan kavrayışa karşılıklar olarak düşünmek çok da ileri gitmek olmaz. Yalnızca kısa listeye temas edecek olursak, sevdiğimiz şeyi ya da kişiyi kaybetme ya da incitme korkusu; ölüm, yoksun kalma ve bağımlı olma korkusu; yalnızlık, sevilmeme ve sevilmeyecek biri olma korkusu vardır. Belli oranda yadsıma ve mantıklı açıklamanın da kaçınılmaz olarak nüfuz ettiği, imgelemin ve umudun sistemli bir biçimde kullanılması sayesinde, din temelini oluşturan bu şiddetli ıstırap ve endişeyi, bizimki dahil, hayatın armağanı için duyabileceğimiz mutluluğa ve minnettarlığa dönüştürmeyi hedefler. Dine pek çok suçlama yöneltilebilir, ancak salt Malta haçının dikey ekseninin uzunluğunu düşündüğümüzde, yüzeyselliğin ya da Pollyanna karşılığının nasıl bunlardan biri olabildiğini görmek zordur, çünkü sonsuz kurtuluşla sonsuz lanetlenme arasındaki mesafe insan aklının tasavvur edebileceği en büyük mesafedir. Deneysel açıdan, sınırsızdır. Bu mesafenin boyutları bir yandan doğru sonucu elde etmek için çaba göstermeye yüreklendirmedir, öte yandan da görevle eşit olmayan çabaları artırmak için inayet gereksinimi karşısında açıkça rahatlatmayı başlatır. Paradokslar bilimde olduğu gibi di-

nin temellerinde de açılırlar, **Joseph Sitler**, Chicago Üniversitesi'nde Yeni Ahit üzerine bir derste, Paul'ün Tanrıbilimini "Çok fazla çalışmalısınız çünkü bunların hepsi sizin için yapıldı" sonucuyla özetlediğinde çarpıcı bir örnek verdi.

Son bir iki sayfayı özetlemek gerekirse: Dinsel önermenin nesnel olarak gösterilemeyeceğini kabul etmekten zerre kadar caymadan, hayatın ödüllerini çoğalttığının ve postun genişletilmiş Malta haçı üzerinde sıkı sıkı gerilmesi sayesinde, hayatta aksi takdirde eksik olacak bir kasılma getirdiğinin nesnel olarak tartışılabileceğini öne sürüyorum. İnsan deneyiminin uyum sağlamaktan başka seçeneği olmayan varoluşsal kategorilerle çalışarak, bu kategorilerin dördünün içeriğini – Kant'ın söylediği gibi, onların algılarını – yeni sulara sürükler.

Kuşkusuz, din için Malta haçının belirleyici kolu umut içinde yukarı doğru yükselendir. Onun ölçüsüz umudunun doğru bir temele dayanıp dayanmadığı bölümümün bu ikinci kısmını oluşturan meseleydi ve ikinci kısmın akışı boyunca inanın sözünü bile etmediğime şaşıyorum. Bu şaşırtıcıdır, çünkü dinler muazzam inan iddiaları olarak da düşünülürler. Dinsel hayatın esasında belli bir tür sevinç, mutlaka acı veren başlangıçlardan gelişen bir mutlu son olasılığı, insanın karşılaştığı zorlukların kucaklanması ve alt edilmesi umudu vardır. (Laf arasında, bu cümlede Malta haçının dört kolunun da varlığını gözden kaçırmayın.) Garip bir düzeyde, garip bir biçimde, dinsel hayat mutlulukla dolu*dur*, ancak mutluluğu kısmen, 'öteki dünya'daki sonun mutluluğunu, beklenti yoluyla, şimdiki zamana ayırmaktan kaynaklanır. Dünyevi açıdan, inan, **Pascal**'ın onu daha zeki bir bahis olarak geliştirmesine ve diğerlerinin de onu en yaratıcı hipotez seçeneği olarak yorumlamalarına karşın, o dünyanın gerçekliğinde yalnızca diğerlerinin arasındaki bir önermedir. Ancak

dinin ilgi alanı içinde, inan farklı bir nitelik edinir. Varlıkbilimsel bir gelişimi vardır. Ne bir duygu ne de düşünce, bizi türediğimiz yetkinliğe bağlayan engellenmiş ancak koparılmamış göbek bağımızdır. Aslında, dünyanın uyuşmazlığına karşı işleyerek, bizi gerçeğe sürükleyen bir güçtür. Thomas Merton'un sözleriyle, "bir iç gözün, yüreğin gözlerinin, Tanrısal ışıkla dolmak üzere açılması"dır.[9]

Bu bölümde varılan sonuca uygun olarak, yeniden hayatın nesnel dinsel belirsizliğine doğru sürükleniyoruz.

NOTLAR

1. "Bu, kökü yukarıda, dalları aşağıda olan o sonsuz Asvattha Ağacı'dır... O bütün sözcükleri içerir", *Katha Upanishad*, III.1.1.
2. Wallace Stevens, *Collected Poems* (New York: Alfred A. Knopf, 1995), s. 786.
3. Her iki alıntı da referans gösterilmeden *The Eastern Buddhist*'te yer alıyor, n.s., 16,2, Sonbahar 1983, s. 10.
4. Thomas Merton, *Love and Living*, editörler Naomi Burton Stone ve Brother Patrick Hart (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1985), s. 1.
5. John Betjeman'ın 'Christman' şiirinden kısaltılarak alınan anlatımı şöyle: "Hem doğru mudur bu? Hem doğru mudur, / Her şeyin bu en görkemli hikâyesi... / O Tanrı Filistin'deki Adamdı / Ve bugün yaşıyor Ekmek ve Şarap içinde".
6. Nicholas Wolterstorff'un 'The Limits of Kant'ı (*Harvard Divinity Bulletin*, 26, 4, 1997) onu aşmanın önemli bir yöntemini gösteriyor.
7. *Iti-vuttaka*, 43; *Udana* VIII, 3.
8. J. B. Pratt, *The Pilgrimage of Buddism and a Buddhist Pilgrimage* (New York: AMS Press, 1928), s. 40.
9. Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (Toronto: New Directions, 1961), s. 126.



Fotoğraf 12: Çin'in Henan Bölgesi'nde İ. S. 672 yılında Tang Hanedanı sırasında oyulmuş ve Kültür Devrimi sırasında Kızıl Muhafızlar tarafından kısmen tahrip edilmiş Longmen mağaralarında bulunan Fıngşian Tapınağı'ndaki Lokesvararadja Buda. Fotoğraf: *Nancy M. Martin*

15.

HAYATIN DİNSEL ANLAMI

John Hick

Hayatın anlamı kavramı başlangıçta son derece belirsizdir. Yararlı olmak için, daha açık bir biçimde belirlenmesi gerekir, farklı insanlar da mantığa son derece uygun bir biçimde bunu farklı biçimlerde yaparlar. Bu nedenle bu ifadeyi burada hangi anlamda kullanacağımı söyleyerek başlamalıyım.

EYLEMSEL ANLAM

O halde, ilkin, anlamsal anlam, sözcüklerin ve tümcelerin anlamı değil, ancak daha iyi bir terim olmadığından eylemsel anlam diyeceğim anlam, benzer deyişle, gerçekte ya da potansiyel olarak, bu dünyada hareket etme ve tepki gösterme biçimimizde bir fark yaratan anlam. Bizim için bir nesnenin, olayın ya da – evrenin bir parçası olarak bizim durumumuz da dahil – durumun eylemsel anlamı derken de, onu belli bir tür nesne, olay ya da durum olarak alırsak, onun bizim saptamamız ya da yanlış saptamamız sonucu bizde uyandırdığı doğal eğilimle ilgili durumu kastediyorum.

Bu yüzden bir nesnenin bize ifade ettiği anlam bizim için yarattığı gerçek ya da potansiyel farka dayanır – benzer deyişle, belli bir amaca uygun koşullarda o nesneyle ilgili olarak yapmayı ya da yapmaktan kaçınmayı uygun bulduğumuz şeye dayanır. Önemsiz bir örnek verecek olursak, elimdeki topu, meselenin ortaya çıktığı koşullarda, diyelim, bir kriket topu ya da bir el bombası ya da başka bir şeyden ziyade bir tenis topu olarak ele aldığım doğruysa, elimde tuttuğumun tenis topu olduğuna inanırım. Benim için böyle bir anlamı olduğundan onu öyle ele alırım.

Bu eylemsel anlam her zaman hem türle hem de kültürle bağlantılıdır: Bir kedi yavrusu tenis topunu oynanacak bir şey olarak görebilir, zaman makinesiyle günümüze nakledilmiş, Taş Devri'nde yaşayan bir insanda da tenis ya da tenis topu kavramları yoktur, dolayısıyla da aynı nesneyi bütünüyle farklı bir şey olarak görür. Bu yüzden, klasik olarak Immanuel Kant tarafından ortaya atılan, bilgi kuramı açısından zaten temel olan bir gerçek, benzer deyişle alıcıların çevrelerinin kendileri için taşıdığı anlama önemli ölçüde katkıda bulunduğu ortaya çıkar.

Şimdi tenis topu gibi nesnelerin anlamından, durumların anlamına geçelim. Bir durum kendi anlamı kendisini oluşturan anlamların toplamının üzerinde olan bir nesneler bileşiğidir. Bir durumu nesnelerin farkında olmaktan daha üst düzeyde – nesnenin farkında olmanın varsayıldığı mantıksal anlamda daha üst düzeyde – işleyen insanın seçici dikkati oluşturur ve insan hayatı olağan bir biçimde duruma dayanan anlamın bu daha yüksek düzeyinde yaşanır. Bir örnek vermek gerekirse, bizim için bir akademik konferansın bir oturumunda olmanın anlamına göre uygun biçimde hareket ederiz. Bunun bizim kültürümüz içindeki anlamına göre ben yüksek sesle bildirimi okurum, siz de tartışma süresinde

gündeme getireceğiniz zor meseleleri planlayarak nazikçe dinlersiniz. Ancak daha önce sözünü ettiğim taş devri insanları, birdenbire aramızda beliriverecek olurlarsa, bu fiziksel görünüşte aynı anlamı bulamayacaklardır. Onlar için bu çok farklı bir durum oluşturur, çünkü onlarda bizim kendi kültürel dünyamızda tanıdık öğeler olan konferans, üniversite, akademik bildiri, felsefe ve saire gibi kavramlar yoktur.

Uygun bir biçimde ilerleyerek bunun gibi sınırlı durumlardan evrendeki sınırsız varoluş durumumuza geçmek istiyorum. Ama ilkin çoktan ortaya çıkmış olan temel bir noktayı, benzer deyişle alıcının anlamın bütünüyle farkında olmamıza katkısını bir kez daha vurgulamak istiyorum. Kant'tan beri geçen iki yüzyıl boyunca bu, giderek daha yaygın bir biçimde kabul gören bir düşünce olmuştur ve günümüzde de bilişsel psikolojinin ve bilgi sosyolojisinin gelişmesiyle daha da güçlenmiştir. Dinin kuram bilgisi açısından önemini ilk kez Wittgenstein'ın öğrencisi, **John Wisdom** – ne kendisi ne de Wittgenstein şimdi yapacağım gibi bundan yararlanılmasını ister istemez onaylamış olsalar da – 1950'lerin başında, Wittgenstein'ın 1951'de ölümünden sonra Cambridge'de verdiği konferanslar sırasında aklıma getirdi. Ancak *Felsefi Araştırmalar*'da (bölüm II, kısım xi), Wittgenstein – belirsiz bir resmi ilkin bir biçimde, sonra bir başka biçimde gördüğünüz zamanlarda olduğu gibi – "gibi görme" dediği şeyi irdeliyor. Bunu, temel düşünceyi durumlara uygulayacak olduğumuzda gereksinim duyduğumuz gibi – yaşama kavramını da içine alacak biçimde genişletmek doğal görünüyor. Ancak John Wisdom bunu daha da ileri götürdü. Onun konferanslarını izlemek garip bir deneyimdi. Onun görünüşe bakılırsa biçimsiz, hazırlıksız dolambaçlı ifadelerini, alışılmamış ölçüde bezgin bir biçimde, kesintisiz olarak haftalarca dinlerdiniz, sonra birdenbire Wisdom o denli heyecan verici bir bi-

çimde aydınlatıcı bir şey söylerdi ki daha fazlası için konferansı izlemeye devam ederdiniz. Örneğin, bir keresinde metafizikle uğraşmaktan bir resim bilmecesindeki şekli görür gibi olmak diye söz etmişti. Wisdom'ın konferanslarının tipik özelliği olduğu üzere, bu, bildiğim kadarıyla, daha fazla geliştiremediği eziyet verici bir biçimde açımlanmamış düşünceler uyandıran, dikkatsizce sarf edilmiş bir ifadeydi. Ancak benim için bu dinsel açıdan farkındalığın, bundan dolayı da hayatın anlamının dinsel yorumunun özüne ilişkin bir ipucuydu.

O halde, şimdiye kadar söylenenlerin genel olarak ana fikri, çevremizle ilgili bilincin bizim için eylemsel anlam taşıdığı kadarıyla bu konuda yorumlanmış bir farkındalık olduğudur. Buradaki 'yorum' kuşkusuz, bir metni yorumladığımız ya da bir dedektifin ipuçlarını yorumladığı zamanki gibi kuramsal bir yorum değil, uygun kabul ettiğimiz biçimlerde hareket edebildiğimiz ve tepki gösterebildiğimiz anlamlı bir çevre konusundaki sürekli bilincimizde her zaman olup biten idrakle ilgili bir yorumdur.

ANLAMIN FİZİKSEL, AHLAKİ VE ESTETİK DÜZEYLERİ

Şimdi insani durumlarda ayırt ettiğimiz farklı anlam düzeylerine dikkat çekmek istiyorum. Bunlar fiziksel, toplumsal ya da ahlaki, estetik ve dinsel düzeylerdir; ben de onlardan anlam *düzeyleri* olarak söz ediyorum çünkü ahlaki ve estetik olan fizikseli varsayar ve onun tarafından uzlaştırılır, oysa din diğerlerinin her birini ya da hepsini varsayabilir ve onlar tarafından uzlaştırılabilir; halbuki bunun tersi geçerli değildir. Burada esasen evrendeki varlığımızın hem sınırlı

durumlarıyla hem de sınırsız durumuyla ilgileniyoruz; ancak kuram bilgisi açısından aynı yapı farkındalık biçimlerinin bütün hiyerarşisini gözden geçirir.

Bununla birlikte burada anlamın fiziksel, ahlaki ve estetik düzeylerini tartışmak için zaman yoktur. Yalnızca ahlaki olanın fiziksel anlamı varsaydığına ve dinselin de hem ahlaki hem de fiziksel anlamı varsaydığına dikkat çekeceğim. Estetik anlamın mantıksal hiyerarşi içinde daha dalgalanan bir konumu vardır ki ben burada bunun peşinden gitmeyeceğim. Ancak modelin baştan başa, anlam düzeylerinin ya da katmanlarının modeli olduğunu, öyle ki daha yüksek anlamın daha aşağısını içerdiğini ve onun sayesinde uzlaştırıldığını; aynı zamanda da anlam ne kadar değerle yüklü olursa bilişsel özgürlüğümüzün onunla ilgili olarak o kadar çok olduğunu ileri sürüyorum. Bu özgürlük (ve ayrılmaz bir parçası olan sorumluluk) fiziksel ya da doğal anlam örneğinde minimumdur, ancak estetik ve ahlaki anlam örneğinde çok daha fazladır, dinsel anlam örneğinde ise maksimumdur – ki şimdi dinsel anlama yöneleceğiz.

DİNSEL ANLAM

Burada hızlı bir biçimde dinsel ayinlerin canlandırılmasına dayanan belli kutsal nesnelerin, yerlerin ve durumların arasında gezineceğim. Kutsal nesneler totemleri, Hindu Tanrılarının, Buda'nın ve Bodhisattvaların, İsa'nın, Bakire Meryem'in ve Hıristiyan azizlerinin kilden, tahtadan ya da taştan heykellerini; Tevrat tomarı, İncil, Kuran, Adi Granth vb. kutsal kitapları; haç, çarmıh, İslam'daki hilal, Hindu ve Budist mandalalar gibi simgesel imgeleri içerir; yine, kutsal binalar taş çemberleri, sinagogları, kiliseleri, küçük kiliseleri,

katedralleri, camileri, gurdvaraları vb. içerir; kutsal yerler de Benares'i, Kudüs'ü, Mekke'yi ve saireyi içerir; dinsel olaylar Veda'ya ait eski ayinleri, Hıristiyanlık'ta Aşai Rabbani Ayini'ni, İslam'da *salat*'ı*, huşu veren törenleri ve kutsal dansları içerir. Bütün bunlar, türsel olarak, bireyin ve toplumun hayatını bu simgesel nesnenin ya da olayın seçtiği belli şekildeki mukaddesin, kutsalın, aşkının bulunduğu bir merkezde toplama – böylece yerel bir Tanrıya topluca kendini adamayı ya da Vişnu'ya ya da Siva'ya ya da hahamlara ait Yahudiliğin Adonai'ına ya da İsa'ya ya da Teslis'e ya da Allah'a karşı daha yüksek derecede bir bağlılık ya da Dharma'ya ya da Tao'ya karşılık olarak daha büyük ölçüde bir içsel dönüşüm geliştirme – yönünde bir hareket olan yaratılıştan gelen bir karşılığı akla getirmek için tasarlanmışlar ya da çoğu zaman gelişmişlerdir.

Ancak şimdi eylemsel anlamın, hayatın anlamının, evrendeki varlığımızın dinsel anlamının daha geniş ve daha genel bir biçimiyle ilgileniyoruz. Çevremizi bütünüyle deneyim yoluyla öğrenmemizin dinsel yollarıyla ve yaratılıştan kaynaklanan bağlaşık karşılıklarımızla ilgiliyiz.

Evrende yaşama biçimimiz – ille de günden güne değil, hayatlarımızın genel mahiyeti içinde – tasavvur ettiğimiz ve sahip olmayı deneyimle öğrendiğimiz niteliğin bir yansımasıdır. Bu yüzden de hayatın anlamına ilişkin soru şudur: İçinde, bir parçası olarak kendimizi bulduğumuz bu evrenin özü nedir? Her şeyden önce, nihai özü, insanları ilgilendirdiği kadarıyla, müşfik, düşmanca ya da kayıtsız mıdır? "Biz insanları ilgilendirdiği kadarıyla" diyorum çünkü bizler evrenin ufacık parçalarıyız ve gerçekliğin özünü bir bütün olarak kavramak için gerekli kavramsal donanıma sahip olmamız çok olasılık dışı görünüyor. Bununla birlikte kendi insani ko-

* Namaz. (Çev. n.)

şullarımız açısından bizi etkilediği kadarıyla özünün ne olduğunu anlayabiliriz. **John Stuart Mill**'in söylediği gibi, "Sahiden hangi gidişatın düzeninde, evrenin hangi yönetimi altında yaşamanın yazgımız olduğunu bilmek, yararlı olmasa, neyin yararlı sayılabileceğini hayal etmek zordur. Bir kişi ister hoş ister hoş olmayan bir yerde, bir sarayda ya da hapishanede olsun, bunun ona nerede olduğunu bilmesinden başka bir yararı olmaz".[1]

Büyük dünya dinlerinin her biri evrenin özüne ilişkin kapsamlı bir kavram sunarlar; böyle tablolara inanıldığı ve böylece yaratılıştan gelen yapımızın bir parçası oldukları kadarıyla, inanan kişinin evreni deneyimle öğrenme ve içinde yaşama biçimini otomatik olarak etkilerler. Başka deyişle hayatın bizim için genel olarak anlamını belirlerler. Kuşkusuz burada sahici inançlardan, ona dayanarak hareket etmeye hazır olduğumuz inançtan – Kardinal **Newman**'ın kavramsal onaydan ayrılan gerçek dediği şeyden söz ediyoruz.[2]

Çevremizi deneyimle öğrenmemizin yaratılıştan gelen durumumuzu etkileme biçimine ilişkin göreceli olarak önemsiz bir örnek olarak, aşağıdaki hayal edilen durumu düşünün. Garip bir binadayım ve yanlışlıkla militan bir gizli örgütün orada toplantı yaptığımı fark ettiğim büyük bir odaya giriyorum. Üyelerin çoğu silahlı ve beni üyeleri sandıklarından bu rolü kabul etmemin bir çıkar yol olduğunu düşünüyorum. Anayasanın şiddet kullanılarak al aşağı edilmesi için planlar tartışılıyor. Durum bütünüyle son derece korku ve endişe vericidir. Bu benim için korku ve endişeye kapıldığım, telaşlandığım anlamını taşır. Sonra birdenbire donuk ışıkta içinde sessizce parlayan kameraların bulunduğu üzerimizdeki balkonu fark ediyorum ve kazara bir film setine girdiğimi kavrıyorum. Bu kavrayış o andaki durumumun yorumlanmasındaki bir değişikliğe dayanır. Şimdiye

dek onu otomatik olarak "gerçek hayat" diye ve kendi adıma büyük ölçüde ihtiyat gerektiriyor diye yorumlamıştım. Şimdi onu bütünüyle farklı bir öneme sahip bir şey olarak yaşıyorum. Ancak temel düzeyde olayların akışında hiçbir değişiklik yoktur; gizli örgütün toplantısı tıpkı önceki gibi ilerler. Ancak daha kapsamlı durumu yeni fark etmem daha yakın bir durumu yaşayışımı değiştirir. Artık bunun benim için yeni bir anlamı vardır, öyle ki onunla ilgili olarak olayların düzenlenmesine dayanan farklı bir durumdayımdır. Örneğin, 'komplocular'dan biri geldiğimi fark edip, silahını tehditkâr bir havayla bana doğrultursa, dehşete düşmüş gibi yapabilirim ama aslında öyle olmam.

Bu dinsel durumumuz için yeterli bir benzetme değildir, çünkü kameralar ve balkondaki kullanıcıları temel düzeyde setle ve oyuncularla aynı türden bir gerçekliğin daha fazlasından başka bir şey değildir. Ancak yine de bu belki de, Tanrısal, Aşkın Varlık'ın, nihai Gerçek'in huzurunda gerçekleştiği kadarıyla ve onun temeline dayandığı kadarıyla, hayatlarımızın dinsel yorumunun şimdi hayatımızın anlamına ilişkin yorumumuzda derin bir fark yaratabildiği önermesinin anlaşılabilir kılınmasına yardımcı olmaz.

KOZMİK İYİMSERLİK OLARAK DİN

Şimdi büyük dünya dinlerinin kozmik iyimserlik diye adlandıracağım farklı biçimler olduğu varsayımını ölçüp biçmeniz için önünüze getireyim. 'Kozmik iyimserlik' onlardan herhangi birinin ayırt edici sözcük dağarcığında göze çarpan bir terim değildir. Ancak benim önermem bunun, biz insanları etkilediği kadarıyla gerçekliğin nihai karakteriyle ilgili ayırt edici onayların bir genellemesi olduğudur. Büyük tek-

tanrıcı dinler bu gerçeklikle ilgili olarak, Yahudilik örneğinde, "çünkü yerin üstünde gökler nasıl yüksek ise, (İsrail'in Tanrısı'nın) inayetinin kendisinden korkanlar üstünde öyle yüce" (Mezmurlar 103:11) olduğunu; ya da Eski Ahdin kutsal Tanrısı'nın sınırsız bir biçimde seven bir Tanrı olduğunu; ya da Kuran'da kendisini ortaya koyan Allah'ın daima bağışlayıcı ve merhametli olduğunu doğrular. Hindular'ın çoğu da Tanrıdır, ancak *adviatic Hinduizm* büyük gayri Tanrıcı inanlara dönerek derin özümüzde zaten *saccidananda*, Brahman'ın varlığı-bilinci-sonsuz mutluluğu olduğumuzu, ancak deyim yerindeyse, neysek o olmamız gerektiğini; ya da yine, gerçek özümüzün insan deneyimine Budalar'ın sınırsız şefkati olarak yansıyan evrensel Buda – ya da evrenin dharma özü olduğunu ve yine bir bakıma zaten neysek o olmamız gerektiğini doğrular. Her bir örnekte, birdenbire ya da yavaş yavaş, dünyada ya da cennette, bu hayatta ya da birçok hayat boyunca, o nihai gerçeklikle yeni bir ilişkiye ya da yeni keşfedilmiş bir özdeşliğe yönelik güvenliği güvenceye alan değişimi kabul edebileceğimizi ya da ona erişebileceğimizi öğretirler.

Her bir gelenek, bir yandan kurtarılmak ya da salıverilmek ya da uyandırılmak istediğimiz durumla, öte yandan yol gösterdiği sınırsız bir biçimde daha iyi olan durum arasında radikal bir ayrım yaratır. Nihai olarak bize açık olanla ilgili son derece iyimser bir görüşle birleşen, şu andaki açmazımızla ilgili yoğun bir biçimde kötümser bir görüş vardır. Kötümserlik günaha ve suça düştüğü ya da Tanrı'ya itaatsizlik ve ondan kopukluk içinde yaşandığı kadarıyla ya da ruhani körlüğün *(avidya)* düşselliğinde ve sonuç olarak ortaya çıkan acılı varoluş çevriminde *(samsara)* yakalandığı kadarıyla sıradan insan hayatının yorumudur. Ancak Nihai Varlık bizim insan bakış açımızdan müşfik olduğundan elde edebileceğimiz sınırsız bir biçimde daha iyi bir olasılığın doğru-

lanması da vardır. Tanrısal inayetten ya da Tanrısal merhametten yararlanarak ya da egonun bakış açısının giderek sınırlarının aşılmasından ve kendi en derin özümüzü kavrayışımızdan yararlanarak, büyük mutluluk, cennet, Tanrı'yla birleşme, Tao ile uyum, Brahman tarafından yutulma, nirvana olarak çeşitli biçimlerde tasavvur edilen en yüce iyiliğe erişebiliriz ya da onu edinebiliriz. Bu sınırsız bir biçimde daha iyi durum herkes tarafından elde edilebilir olduğu sürece, her büyük dinin iletisini iyi haberler oluşturur.

O halde, dünya dinlerinin kozmik iyimserliği derken her durumda, evrenin özüne ilişkin düşünceleri temelde doğruysa, evrenin bir parçası olmaktan memnuniyet duyabileceğimizi ve şu anda insan olarak varolduğumuz için büyük sevinç gösterebileceğimizi ve minnettar olabileceğimizi kastediyorum. Benzer deyişle, hayatın anlamı öyledir ki, hayatın acı ve üzüntüyle dolu en karanlık anlarında bile, nihai bir güven ve emniyet duyabiliriz.

Bununla birlikte, bu noktada Cantwell Smith'in inan dediği şeyle birikimsel gelenekler dediği şey arasında yaptığı ayrım gibi bir ayrım yapmamız gerektiğini düşünüyorum.[3] Kişisel olarak bu 'inan'ın onun sözünü ettiği şey, benzer deyişle bir kişinin hayatını biçimlendiren Tanrı'ya ya da Aşkın Varlık'a gerçek karşılık için en iyi sözcük olduğunu düşünmüyorum. Bu yüzden, bu da en iyi sözcük olmasa da, bunun antropologlar, sosyologlar ve tarihçiler tarafından incelendiği bir anlamda, hayatın Aşkın'a yönelik karşılıklarından, bunları dinden ayırarak söz edeceğim. Çünkü bu disiplinlerde çalışmak Tanrı'nın varolup olmadığı ya da daha geniş olarak, daha yüce ve nihai bir ruhani gerçekliğin olup olmadığı açısından bir fark yaratmaz. Dinin bilimsel olarak incelenmesi için bireylerin ve toplumların onun var olduğuna inanması yeterlidir. Başka deyişle, dinin bilimsel ya da nesnel olarak

incelenmesi dini olmayan bir açıdan incelenmesidir. Bu bütünüyle mantıklıdır ve aslında son derece değerlidir; ancak dinin dinsel açıdan incelenmesinin de daha az mantıklı olmadığı konusunda ısrarlı olmak istiyorum. İkisi, önemli ölçüde farklı olsalar da, ancak bilimsel yaklaşımın yöntembilimsel doğalcılığının inaksal doğalcılık olarak ele alınması halinde rakiptirler. Aksi takdirde değildirler. Dinin dinsel yorumunun bakış açısından da, Aşkın Varlık'a karşılıklar birikimsel geleneklerin kurumlarından ve uygulamalarından ayrılacaklardır. Aynı zamanda; bunların ayrılacak olmalarına karşın, uygulamada birbirlerine karışırlar; çünkü Tanrısal Varlık'a karşılıklar genellikle tarihsel gelenekleri oluşturan dinsel âdetlerde, örgütlerde ve inanç dizgelerinde ve onlar aracılığıyla ifade edilir. Ancak bu fark bu geleneklerin Aşkın Varlık'a her zaman ya da her yerde ya da tam olarak bir karşılığı dile getirmediklerini kabul etmemizi sağlar. Onların, o nedenle bilimsel araştırmanın konusu olabilecekleri, kendi özerk varoluşları vardır. Bazen de – pilotun paraşütle atlamasından sonra uçmaya devam eden bir uçak gibi – Aşkın Varlık'a herhangi bir karşılıktan büyük ölçüde yoksunken bile tarih boyunca ilerlemeyi sürdürebilirler!

Bu yüzden de dinimizin öğrettiği kadarıyla hayatın anlamıyla gündelik hayatlarımızı onların açısından yaşadığımız en yakın somut anlamlar arasında genellikle büyük bir fark vardır. Dinimizin bir tür kozmik iyimserlik öğretmesinin sonucu bizim, inananlar olarak, her zaman neşeli ve iyimser bir ruh durumu içinde olmamız değildir! İnsanın varoluşunun eninde sonunda iyi olduğu inancı da, içinde büyük ölçüde iyilik olsa bile, şu andaki ben-merkezci, günahtan kurtarılmamış, yanılsamayla kuşatılmış varoluşun iyi olduğu anlamına gelmez. Acı ve ıstırap, açlıktan ölme ve hastalık, savaş ve soykırım, baskı ve sömürü gerçektir ve bunlar pek çok in-

san için hayatlarının büyük bir bölümü ya da hatta çoğu boyunca insan varoluşunun nihai iyiliğini tümüyle yok ederler. İnsanın varoluşunun iyi olması onun tamamen iyi bir sonuca götüren bir süreç ya da proje olduğu anlamına gelir. Ancak dinlerin bunu açıkça öğretmesine karşın, her bir inandan erkeklerin ve kadınların çoğunluğu gündelik hayatlarının büyük bir bölümünü böyle bir düşünce olmaksızın yaşarlar. Bizim insani bakış açımızdan Nihai Varlık'ın iyiliğine inanç – bazı kriz anlarında canlı bir biçimde hayata erişebilen bir inanç olmasına karşın – belki de birçok insan için çoğu zaman gerçek bir inançtan ziyade hayalidir.

Üstelik, büyük geleneklerin öğretileri bile insanın projesinin bütünüyle iyi sonucuna inançla çatışan öğeler içerirler, bu yüzden kozmik iyimserlik hipotezinin dikkatli bir biçimde nitelendirilmesi gerekir. Büyük budunsal dinlerin, Hinduizm'in ve Yahudilik'in yalnızca kendi toplumlarıyla ilgili olarak ne ölçüde iyimser, ancak insanlığın geri kalanıyla ilgili olarak ne ölçüde kötümser olduklarını gözden geçirmemiz gerekir; sonunda çoğu Hindu'nun ve çoğu Yahudi'nin yanıtı kurtuluşun kendi toplumlarıyla sınırlı *olmadığıdır*. Yine, tektanrıcı inanlarda, insan soyunun büyük çoğunluğunun – ya Kilise'nin dışında kaldıkları ya da inançsız oldukları, "kitaba inanan insanlar" olmadıkları için – sonsuz cehenneme yazgılı olduklarına inanılmıştır, ortaçağ döneminde bu yoğun bir biçimde böyledir. Hem günümüzde her bir dinde bu ortaçağ görüşünü koruyan geniş bir köktenci kanat vardır; ayrıca herhangi bir geleneğin insanın projesinin gerçekleştirilmesinden erkeklerin ve kadınların payının dışlanmasını öğrettiği ölçüde, kozmik iyimserlikten ziyade bir kozmik kötümserlik biçimi olduğunu söylememiz gerekir. Bununla birlikte, her bir gelenekte pişmanlık duymadan ölen kötü kişilerin sonsuz bir lanete gönderildiklerine, bu yüzden onlar için

kurtuluşun hiçbir zaman mümkün olmadığına inanılmış olmasından kaynaklanan karmaşıklık vardır; ayrıca – ne ölçüde bir ayrım yapmamız gerektiği zor bir soru olsa da – nihai iyinin gerçekleşmesinden evrenin yapısı tarafından dışlanmayı, insanın kendi özgür eylemleriyle kendi kendini dışlamasından ayırmalıyız. Bu yüzden de durum karmaşıktır ve dinler tarihinde her bir geleneğin sunduğu tablonun bir bütün olarak insanlığın nihai yazgısıyla ilgili iyi haberlerin ve kötü haberlerin bir karışımı olduğunu keşfedeceğiz.

Ayrıca insani bakış açımızdan evrenin nihai iyiliğinden söz ettiğimizde, şu anda görebildiğimiz ya da doğa bilimlerinin keşfedebildiği herhangi bir şeyi alabildiğine aşan bir gerçekliğin mutlak niteliği hakkında konuştuğumuz açıkça ortaya konmalı. Çünkü o insanlığın başına bela olan kötülüklerden ve insanın gizil gücünün gerçekleştirilmesinin şu andaki hayatta ender olarak yerine getirildiği, süreç herhangi bir zamanda tamamına ererse, bu hayatın ötesinde sürdürülmesi gerektiği yolundaki aynı ölçüde aşikâr gerçekten arınmıştır. Hıristiyan mistik Norvich'li Julian'ın sözleriyle, "her şeyin iyi olacağı, her şeyin iyi olacağı ve her türlü şeyin iyi olacağı" inancı bunu mümkün kılan nihai gerçeklik yapısının bir kavramını varsayar.

Büyük gelenekler ve alt gelenekleri bu yapının ve büyük mutluluk, cennet, Tanrı'yla birleşme, Tanrı'nın büyük mutluluk veren görüntüsü, ayrı egonun varoluşunun aşıldığı Brahman tarafından yutulma, nirvana, her şeyin Buda-özünün evrensel olarak gerçekleşmesi ve saire olarak son tatminin farklı tablolarını geliştirmişlerdir. Ancak hayat sürecinin iyi sonuçlanması düşüncesinin bu sürecin belirli kavramlarından herhangi birinin doğru çıkmasını gerektirmediğine dikkat çekmek önemlidir. Aslında, her bir gelenekteki düşünen insanlar kutsal kitapta yer alan büyük mutlulukla/cennetle

ilgili açıklamaların şu andaki imgelemimizin kapsamının ötesine işaret eden şiirsel imgelerle sunulduğunun; ya da Doğu inanlarında hedeflenen son birleşmenin, dünyevi bakımlardan herhangi bir biçimde düşünülemeyeceğinin her zaman farkında olmuşlardır.

O halde, bir dini, kozmik iyimserlik dediğim şeyin bir biçimi olarak niteleyen birbirleriyle yakından ilişkili iki koşul vardır. Biri eninde sonunda gerçek olanı insani bakış açımızdan müşfik olarak tasavvur etmesidir; diğeri de evrenin yapısını bununla uyumlu olarak tasavvur etmesidir.

Bir sonraki adım, yer olsaydı, bu iki koşulu yerine getirip getirmediklerini ya da ne ölçüde yerine getirdiklerini keşfetmek üzere büyük dünya dinlerinin her birine bakmak olurdu. Bununla beraber, bunu ancak tek bir örnek için yapacak kadar yerim var, bunun için de Budizm'i seçtim.

BUDİZM'DE KOZMİK İYİMSERLİK

Budizm kuşkusuz, bizim verdiğimiz modern Batı'ya ait somutlaştırıcı ismin çağrıştırdığı gibi, tek bir bağdaşık varlık değil, yirmi beş yüzyıl kadar önce kuzey Hindistan'da başlatılan ve o zamandan beri farklı kültürlerde ayırt edici bir gelenekler ailesi oluşturmak üzere gelişen bir deneyim ve düşünce tarihidir. İlk yüzyıllarda Budist hareket aynı zamanda Hindistan'ın yayılma eğilimi gösteren genel 'Hindu' bakış açısının esasını oluşturan bazı yanlarına tepki gösterse de, ondan yoğun bir biçimde etkilendi; çünkü Buda'nın *anatta* öğretisi değişmeyen sonsuz Atman düşüncesini reddetti, Budist *sangha* da Hindistan'ın hiyerarşik kast dizgesini reddetti. Miladi Dönem'in başlarında, Budizm kuzeye doğru hareket ettiğinde, Çin'in, Tibet'in, Kore'nin, Japonya'nın ve Viet-

nam'ın Mahayana Budizm'i bazı bakımlardan Sri Lanka'nın ya da Güneydoğu Asya'nın güney Theravada (ya da Hinayana) Budizmi'nden farklı biçimler aldı. Çok yaklaşık olarak, Hindistan'daki dinsel hayatın dünyayı daha çok yadsıyan hayat felsefesi Çin'de yerini daha dünyevi ve dünyayı doğrulayan genel bir bakış açısına bıraktı – ikisinin sonunda, nirvana ile *samsara*'nın özdeş olduğu keşfiyle Zen Budizm'de kaynaştığı savunulabilir; benzer deyişle, bütünüyle somut farklılığı içinde dünyevi hayat, ego bakış açısını tamamen aşmış kişilerin deneyiminde nirvana olur.

Aydınlanma, özgürleşme, uyanma, nirvana, *şunyata* ('boşluk'), Dharmakaya ve saire psikolojik ile metafizik arasında değişen yan anlamlar taşır. Bazı Batılılar, Hıristiyanlar'ın genellikle adamakıllı yüceltilmiş bir insan şeklindeki Tanrı kavramının insanbiçimciliği olarak gördükleri şeye tepki göstererek, aşkın bir gerçekliğin herhangi bir kavramını işin içine karıştırmadan iç huzuruna ve dinginliğe erişmenin psikolojik bir tekniği olarak gördükleri Budizm'e istekli bir biçimde karşılık verdiler. Batılılara mal edilen bu belirli Budizm, Tanrı'nın aşkın (aynı zamanda her yerde hazır ve nazır) bir gerçeklik değil, bizim insani ideallerimizin düşsel bir örneği olduğunu kabul eden, Hıristiyanlığın çağdaş gayri gerçekçi ya da gerçekçilik karşıtı yorumlarına koşuttur. Ancak, gerçekçi olmayan bir kuram bilgisini benimseyen Budistler varken, Pali metinlerinden böyle bir tabloyu desteklemek bana imkânsız görünüyor.

Buda, her devinimin bir ölçüde uçsuz bucaksız dinamik bir karşılıklılık ağı içinde diğerlerinin her birini koşullandırdığı ve onlar tarafından koşullandırıldığı, tek bir evrensel birbirine bağımlı dur durak bilmeyen bir değişim süreci olarak, dünyanın cisimsizliğini öğretti. Her şey yalnızca geçici anlık bir varoluşa sahip öğelerden (*dharmalar*) oluşur; insanın

kendisi dahil, katı kalıcı varlıkların görünümü de aldatıcıdır. Aslında bizi, hayat deneyimimizi çoğunlukla endişeli güçlü istek, üzüntü ve neşesizlik – Budist ifadeyle *dukkha* – deneyimi haline getiren ben-merkezci genel bakış açısından kurtarabilecek olan bunun derin bir biçimde kavranmasıdır.

Pali *nibbana* (ya da Sanskritçe'de, nirvana) tam olarak, bir alevin tükenip sönmesi gibi, "tükenip sönme" anlamına gelir. Bununla birlikte, varolmaya son verme değil, yanılsamanın ve meyvelerinin tükenip sönmesi ya da yok edilmesidir: "Şehvetin yok edilmesine, nefretin yok edilmesine, yanılsamanın yok edilmesine, dostum, Nibbana denir".[4] Bu da yalnızca başlı başına psikolojik bir durum değil, nirvana, Dharmakaya, *şunyata*, evrenin Buda-özü olarak çeşitli biçimlerde söz edilen nihai evrensel gerçekliğin belli bir anlık durumunun bir yansımasıdır. Bu yüzden nirvana Pali kutsal yazılarında; "doğmamış ... yaşlanmayan ... çürümeyen ... ölmeyen ... lekesiz"[5], sonsuz bir gerçeklik olarak tanımlanır. Buda'nın öğrettiği ünlü bir pasajda, "Keşişler, doğmamış, varolmamış, yaratılmamış, oluşturulmamış biri var. Keşişler, o doğmamış, varolmamış, yaratılmamış, oluşturulmamış olmasaydı, belli ki burada doğmuş, varolmuş, yaratılmış, oluşturulmuş olandan kaçış yoktu".[6] Çağdaş Theravadin âlim **Narada Mahathera** buna uygun olarak nirvanadan "dünyevi sözcüklerle ifade edilemeyen daimi, ölümsüz, doğaüstü durum"[7] olarak söz eder. Kyoto felsefe okulundan **Takeuchi Yoshinori** de, **Friedrich Heiler**'in sözlerini onaylayarak alıntılıyor: "Nirvana Batı gizemciliğinin 'Varlıkların varlığı', yüce ve tek gerçeklik, mutlak, Tanrısal olarak anladığı şeyin eşdeğeridir... Nirvana sınırsız, sonsuz, yaratılmamış, nitelikten arınmış, tarifi olanaksız, tek ve eşsiz, en yüksek, yüce iyi, en iyi, yalnızca ve yalnızca iyidir".[8] Yine, önde gelen Batılı bir otorite **Edward Conze**, diyor ki:

> Her şeyden önce (Budizm'de) nihai bir gerçeklik olduğu, ikinci olarak da kendimizde o nihai gerçekliğe dokunduğumuz bir nokta bulunduğu varsayılır. Dharma ya da Nirvana da denen nihai gerçeklik, duyumsal yanılsama ve bilisizlik dünyasının, güçlü istek ve açgözlülükle birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş bir dünyanın bütünüyle dışında duran olarak tanımlanır. O nihai gerçekliğe her nasılsa ulaşmak Budist hayatın alabildiğine çabaya değer hedefidir. Budistler'in nihai gerçeklik düşüncesi felsefi 'Mutlak' kavramına çok yakındır ve Dionysius Areopagita ve Eckhart gibi daha mistik din bilimciler arasındaki Tanrı kavramından kolaylıkla ayrılamaz.[9]

Bununla birlikte, Budist'in ilgi odağı her zaman şimdiki hayat ve gerçekte şu andır. Dharma bütünüyle eylemseldir, özgürlüğe giden yoldur. Gautama, "Büyük okyanusun yalnızca bir tatla, tuz tadıyla doygun hale getirilmesi gibi, bu öğreti ve dizge de yalnızca bir tatla, kurtuluşun (başka deyişle, özgürleşmenin) tadıyla dolgun hale getirilir".[10] Evrenin nihai yapısıyla ilgili metafizik spekülasyonlar buna uygun olarak zihni ve dikkati zorlu ve her şeyi içine çeken aydınlanma arayışından başka yöne çekme olarak engellenir. Bu yüzden dünyanın sonsuz olup olmadığı, uzamda sınırsız olup olmadığı, (modern sözcüklerle ortaya koyacak olursak) akılla beyinin özdeş olup olmadıkları ve bütünüyle aydınlığa kavuşmuş birinin, bir Buda'nın bedensel ölümden sonra varolup olmadığı sorulduğunda, Gautama, özgürlük için bu şeyleri bilmenin gerekli olmadığını söyleyerek, yanıtlamayı reddetti. Böyle bilgi, dedi, "hedefle bağlantılı değildir, Brahma-durumunun esası değildir, ne geri çevirmeye ne tutkusuzluğa, durmaya, sakinleşmeye, fazla bilgiye, uyanmaya ne de nibbana'ya eğilimlidir".[11]

Ancak şunu kavramak önemlidir ki kolaylıkla ruhani arayışın yerini tutabilecek filozofça düşünmenin böyle vurgulu bir biçimde dışarıda bırakılması, sürekli ya doğrulanarak ya da varsayılarak, inanç bağlamında ortaya çıkar ki, her birimi-

zin şu andaki somut örneği olduğumuz karmaya ait proje en azından aydınlığa/özgürlüğe/uyanmaya erişinceye kadar birçok hayatta ilerler. Bu yüzden evrenin yapısının insanın varoluşunun, geniş bir zaman diliminde, sınırsız bir biçimde iyi bir doyuma doğru ilerlemesine zemin hazırladığı sorgulanmaksızın kabul edilir. Bu (genel olarak Batı'nın dininde) ayrı benliğin ya da benlikler topluluğunun yetkinleştirilmesi olarak değil, şu andaki kavramsallıklarımızın kapsamının ötesinde yatan bir durum olarak düşünülür. Bu yüzden de bir keşiş, Vaccha, Buda'ya, bir Buda'nın uzun yeniden doğuş sürecini tamamladıktan sonra, nerede, ne tür bir varoluş içinde ortaya çıktığını sorduğunda, Buda "'Ortaya çıkma' uygun değil." der ve diyalog sürer:

> "Peki, o halde, iyi Gotama, ortaya çıkmaz mı?"
> "'Ortaya çıkmaz,' uygun değil, Vaccha".
> "Peki, o halde, iyi Gotama, hem ortaya çıkıp hem de çıkmaz mı?"
> "'Hem ortaya çıkıp hem de çıkmaz,' uygun değil, Vaccha".
> "Peki, o halde, iyi Gotama, ne ortaya çıkar ne de çıkmaz mı?"
> "'Ne ortaya çıkar ne de çıkmaz,' uygun değil, Vaccha".

Vaccha şimdi hayretini ifade ediyor ve Gautama "Kafan karışmış olmalı, Vaccha, hayretler içinde kalmış olmalısın. Çünkü Vaccha, bu *dhamma* (benzer deyişle, *parinirvana*'nın ya da dünyevi hayatlar dizisinin ötesindeki son nirvana'nın özü) derindir, görülmesi zordur, anlaşılması zordur, huzurludur, mükemmeldir, diyalektiğin ötesindedir, gizemlidir, bilgeler için anlaşılırdır", diye yanıt verir.[12] Şimdiki entelektüel kategorilerimizin uygun olmadığı bir durumdur. Ancak sonuç olarak hiçbir şey değildir. Aslında Buda yok etme düşüncesini açıkça reddetti: "'Şöyle söyleyerek beni doğru olmayan bir biçimde, boş yere, yanlış, gerçeğe uygun olmayan bir biçimde, yanıltıcı bir biçimde tanıtan bazı münzeviler ve

brahmanlar vardır: 'Münzevi Gotama bir hiççidir, varolan varlığın öldürülmesini, yok edilmesini, ortadan yok olmasını bir emir olarak bildirir.' Ancak keşişler, bu tam olarak ben olmadığımdan, bu tam olarak söylemediğim bir şey olduğundan, sonuç olarak bu değerli münzeviler ve brahmanlar beni doğru olmayan bir biçimde, boş yere, yanlış olarak tanıtıyorlar".[13] Hem Buda varoluşun son bir duraklamasını öğretmediğinden, şimdiki benliğin ölümsüzlüğünü de öğretmediğinden, bu aynı ölçüde aşikârdır. İnsanın projesinin nirvanaya özgü bir biçimde yerine getirilmesi yeryüzüne bağlı kavramsallıklarımızın ardında yatar: "Bilinçle anlamdan kurtarılan Tathagata'dır (Buda), Vaccha, o büyük okyanus kadar derindir, sonsuzdur, anlaşılmazdır".[14]

O halde, kuralcı Budizm evrenin bütün hayatın 'nirvanalaştırılması' doğrultusunda düzenlenmiş olarak bir tablosunu sunar. Farklı düşünce okulları ya aydınlanmanın (*satori*) bu hayatta onu bütün kalpleri ve akıllarıyla arayanlar için ya da bu hayatta yalnızca ona daha önceki birçok hayat sayesinde zaten yaklaşmış olanlar için mümkün olduğunu; onun birdenbire ortaya çıktığını, aşama aşama ortaya çıktığını; ortaya çıktığında bizi maddi dünya*dan* kurtardığını ve ortaya çıktığında bizi maddi dünya *için* kurtardığını kabul ederler. Bu yüzden Budizm'de çok büyük bir çeşitlilik vardır. Ancak bütün biçimlerinde hiçbirinin insanın projesinin nihai tatminin dışında bırakılmadığını kabul eder. Budizm bu yüzden belirsizliğe yer bırakmayacak bir kozmik iyimserlik biçimidir.

Bu Budist dünya görüşü göz önüne alındığında, olayların düzenlenmesine dayanan bağlantılı karşılığı nedir? Budistlere aydınlığın/özgürleşmenin/uyanmanın/nirvana'nın peşinden gitmeleri nasıl öğretilir? Buda *dukkha*'dan, acıyla, üzüntüyle, kederle, umarsızlıkla, gerçekleşmeyen beklenti-

lerle, hastalıkla, yaşlanmayla ve ölümle karşılaştığımızda sıradan insan hayatının yayılma eğilimi gösteren endişesinden ve emniyetsizliğinden kurtulmanın pratik bir yolunu öğretir. Hayatın bizim için bu *dukkha* niteliği vardır, diye öğretti Buda, çünkü dünyayı kendimiz üzerinde yoğunlaşmış olarak yaşarız. Her şeyi *ben*imle olan ilişkisi içinde, memnuniyet yaratan ya da yaratmayan, uygun ya da tehditkâr olarak, arzularımı tatmin etmesi ya da bozguna uğratması muhtemel olarak yaşarım; hayatı böyle deneyimle öğrenme biçimi bazen bilinçli bazen de bilinçsiz bir *Angst** yaratıyor. Bundan kurtulmak daha evrensel bir görüş açısına katılmak egonun bakış açısının aşılmasıyla başarılır.

Sırası gelmişken, Budizm'deki ve Kant'ın ahlak felsefesindeki evrensel bakış açısının rolü arasında ilginç bir benzerlik vardır. Kant'a göre, ahlaki açıdan doğru eylem, hareket eden kişinin özel çıkarları açısından değil, her bireye kendi içinde bir erek olarak eşit ölçüde değer verilen evrensel ve yansız bir bakış açısından, en iyi olan eylemdir. Kant'a göre, bu bakış açısına 'evrenselleştirme' ölçütüne başvurarak erişilir. Budizm'in Kant'ın ahlak felsefesinin pratikteki uygulamasını öğrettiği içsel ruhani tavrı öğrettiğini söyleyemez miyiz?

Bu içsel ruhani tavra giden yol hem ahlaki hem de ruhani olan 'Soylu Sekiz Katlı Yol'dur. Ahlaki açıdan evrensel bir şefkat (*karuna*) ve sevecen-olumlu davranış (*metta*) geliştirmeye dayanır. Buna giden somut adımlar vardır. Bize doğru konuşmayı – yalan söylememeyi, kimseye iftira etmemeyi ya da kötü niyetle dedikodu yapmamayı; doğru eylemi – çalmamayı ya da namussuzca hareket etmemeyi, can almamayı, evlilik dışı cinselliğe kendini kaptırmamayı; hak edilmiş rızkı – hayatını silah donanımı ve zararlı uyuşturucu maddeler

* Çoğu zaman açık bir neden olmadan duyulan huzursuzluk; korku; dehşet; düşman bir dünyaya karşı yabancılaşma, hayatını tehlikede görme duygusu. (Çev. n.)

satmak gibi başkalarına zarar veren yollardan kazanmamayı alışkanlık haline getirmemiz emredilir. Bu yüzden Budizm'de – dünyadaki diğer inanlarda olduğu gibi – evrendeki durumumuzun dinsel anlamı ahlaki anlamını varsayar, o da sırayla fiziksel anlamını varsayar. Ruhani açıdan aydınlığa giden yol benliğin düşsel ve geçici özünün kavranmasını sağlayan ve sonuçta ego bakış açısından ayrılmaya yol açan, uzun bir zamana yayılmış meditasyon yoludur. Bu, hem kişiliği hem de – burada çeşitli sözcükler var – aydınlanmayı, özgürleşmeyi, uyanmayı, nirvana'yı, *şunyata*'yı ('boşluk'), Dharmakaya ya da Buda'nın evrensel özüne bilinçli katılımı aşmaktır. Aydınlanma içinde bir olacağımız nihai gerçeklik insani kavramlarla ifade edilemez. Çünkü o bizim için *şunyata*'dır – insan aklının farkındalık etkinliği içinde yansıttığı her şeyden yoksundur.

Bu durumun bir işaretini alan herkes onu şimdiki hayatta arar. Çünkü "Yukarıda, Nibbana'nın sonsuz mutluluğunun ötesinde, hiçbir şey yoktur."[15] ve yine "Büyük 'Benim' kibrini ezen – bu, bu bile, yüce mutluluktur".[16] Birçokları için Budist Kutsal Kitabı'nı oluşturan, Buda'nın özlü sözlerinin toplandığı kitap *Dhammapada*'da, sürekli olarak nirvana'ya ait duruma şimdi yaklaşmanın kutsallığı vurgulanır: "iğrençlerin arasında mutlu bir biçimde yaşarız... Özleyenlerin arasında özlemsiz yaşarız... Barışseverler zaferden ve bozguna uğratmadan vazgeçerek mutlu bir biçimde yaşarlar... Nibbana'dan daha büyük sonsuz mutluluk yoktur... Nibbana, en yüce sonsuz mutluluk... Nibbana en büyük sonsuz mutluluktur... Dhamma'nın sevincinin tadı".[17]

Bu yüzden de, nirvana'ya ait durum sınırsız bir biçimde iyi olduğundan ve sınırlama olmaksızın herkese açık olduğundan, Budizm'in iletisi açıkça bir kozmik iyimserlik biçimidir.

DİĞER KOZMİK İYİMSERLİKLER

Hıristiyanlığın, Yahudiliğin, İslam'ın ve Hinduizm'in kozmik iyimserlikleri için benzer bir örneğin verilebileceğini düşünüyorum. Burada durumu yalnızca tek bir örnekle açıklayacak kadar yer vardı, ben de Budizm'i seçtim çünkü o birçok bakımdan benim bizzat içinde yaşadığım Hıristiyanlık'tan çok farklıdır. Ancak bölümün sonunda bu savın geniş ana hatlarını diğer büyük geleneklerle bağlantılı olarak gösterebilirim.

Hıristiyanlık kendini bir müjde, iyi haber olarak sunar. İsa'nın öğretisinde, art arda mesellerle ifade edilen, Tanrı'nın iyiliğinin ve sevgisinin çok açık bir biçimde doğrulanması vardır. Misyonunun esasen Yahudi yoldaşlarına karşı olmasına karşın, Tanrı'nın kurtaran sevgisini onlarla sınırlı görmediğinin bazı emareleri vardır. Aksine, "şarktan ve garptan birçokları gelecekler ve göklerin melekutunda İbrahim, İshak ve Yakup ile oturacaklar ve melekutun oğulları (başka deyişle, İsrailoğulları) dış karanlığa atılacaklar" (Matta 8:11-12). Bununla birlikte bu söz bize aynı zamanda, yukarıda dinsel kozmik iyimserliği yavaş yavaş zayıflattığını kabul ettiğim cehennem doktrinini hatırlatıyor. Bu, Hıristiyan inancında, özellikle de modern öncesi dönemde önemli bir rol oynadı; İsa da, yargı ölçütlerinin her zaman Tanrıbilimselden ziyade ahlaki olmasıyla, tabii ki kötülük yapanlar için ölümden sonraki korkunç akıbetlerden açıkça söz etti. Bununla birlikte öğretisinde *sonsuz*, bu yüzden de mutlaka kurtarıcı olmayan bir cezanın gösterilebileceğini düşünmüyorum. Konuyla doğrudan ilgili pasajlar, ilk İncilde, Markos'un İncilinde en seyrektir, sonuncusunda, Yuhanna İncili'nde de en göze çarpandır. Ancak yargı mesellerinin çoğunluğunda gelecek ceza açıkça çok sınırlıdır; örneğin, "son mangırı ödeyin-

ceye kadar" (Matta 5:26), "efendisi kızın bütün borcunu ödeyinceye kadar" (Matta 18:34). Sonsuz (*aeonion*) sözcüğü kullanıldığı zaman da, bu mutlaka "sonsuza dek" demek değildir ancak aeon'un ya da çağın sonuna kadar anlamına gelebilir.[18] Bu yüzden İsa'nın Tanrısal sevgisi ve Tanrı'nın gerçekten pişman olanlara karşı merhametli bağışlayıcılığı öğretisi – Rab'ın duasında ve savurgan oğul meselinde olduğu gibi – gerçekten herkes için iyi haber, bir kozmik iyimserlik biçimidir.

Yahudiliğin kozmik iyimserliği kavimle, hem merhametli hem de adil olan, kavmin Tanrısal krallık içindeki müstakbel refahına ve nihai doyumuna inanan Tanrıları arasında özel bir anlaşmaya bağlı olan bir ilişkiye dayanır. İncil döneminin sonunda gelecek dünya (*'olam ha-ba'*) düşüncesi, hahamlara ait Yahudilik içinde – özellikle ortaçağ döneminde – ilkin bedenin, sonra ruhun hayatının yeniden canlanması açısından – gelişen Yahudi düşüncesinin parçası haline geldi. Üstelik, hahamlar kurtuluşun İsrail ile sınırlı olmadığı, Yahudi olmayanların Tanrı tarafından kabul edilmek için Tevrat'ın yasalarının birçoğuna değil, yalnızca Adem'le Nuh'a vahiy yoluyla iletilmiş temel ahlaki ilkelere uymak zorunda olduklarını sonucuna vardılar. Bu yüzden Yahudi düşüncesi tarih tarafından Yahudi kavminin hayatta kalması ve refahı üzerinde odaklanmaya zorlanmış olsa da, ilke olarak kapsamı evrenseldir. Yahudilik hem Tanrı'nın sevecen-iyiliğini hem de gelecek dünyanın gerçekliğini doğrulayarak, bir kozmik iyimserlik biçimi oluşturur.

Bir kozmik iyimserlik biçimi olarak İslam esasen diğer büyük 'kitap dinleri'yle aynı yapıyı sergiler. Benzer deyişle, Nihai Varlık'ın insanlığa karşı merhametli ve müşfik olduğu, Tanrı'nın kendisini arayan herkes için iyi amacının nihayet cennet hayatında yerine getirileceği doğrulanır. Kuran'ın her

*sures*i bağışlayıcı ve merhametli Tanrı'dan, "*Allah rahman ve rahim olan*"dan söz eder. Tanrısal merhamet de Müslüman toplumuyla sınırlı değildir: "İman edenlerle (başka deyişle, Müslümanlar), Museviler, Hıristiyanlar, Sabilerden, Allah'a ve ahiret gününe inananlar ve hayırlı işler işleyenler Allah katında mükafatlarına erecekler, korkuya uğramayacaklar ve mahzun da olmayacaklardır" (2:62). İslam tek nihai gerçeklik olan Tanrı'nın sınırsız birliğini ve mutlak egemenliğini öğretir, bu yüzden Tanrı'ya insani karşılığımız tam bir boyun eğme ve Tanrısal iyiliğe, merhamete güvendir. Nihai yargı güçlü bir biçimde vurgulanır ve geleneğin temel ve yaygın düşüncesinde – geleneksel Hıristiyanlık'ta olduğu gibi – birçok kişinin cennetten mahrum kalacağı varsayılmıştır. Ancak İslam kendi içinde büyük bir çeşitliliğe sahiptir: Bazı mutasavvıflar cehennemin boş olabileceğini düşündüler![19] O halde, İslam'ın Hıristiyanlık'la ve Yahudilik'le – tarihlerinin büyük bölümünde muhakkak ki nitelik kazandırılmış – aynı anlamda bir kozmik iyimserlik şekli olduğu görülür.

Hinduizm – benzer deyişle türlerinin geniş çeşitliliği içinde Hint dinselliği – insanın varoluşunu, hem bu hayatta hem de onun ötesinde, bir yolculuk olarak görür. Geniş kapsamda bu ruhların (*jivalar*) giderek nihai kurtuluşlarına (*mokşa*) doğru ilerledikleri birçok hayat boyunca süren bir yolculuktur: "Birkaç kez doğduktan sonra, yetkinleşerek, en yüksek hedefine ulaşır" (*Bhagavadgita* 5:45). Bu hedef Hindu dininin Tanrıcı ve gayri Tanrıcı kollarında farklı biçimlerde tasavvur edilir. Şankaralı Advaita Vedanta'ya ve diğerlerine göre, görünüşteki kişiliğimiz ya da bilinçli egomuz, kişiliğin sınırlarının ötesinde, nihai olarak evrensel Brahman ile özdeş olan evrensel Atman'ın geçici özdeksel kişilik verilmiş halinden başka bir şey değildir. Öte yandan, büyük Tanrıcı felsefeci Ramanuca'ya göre, insanların benliklerini de içeren özdeksel

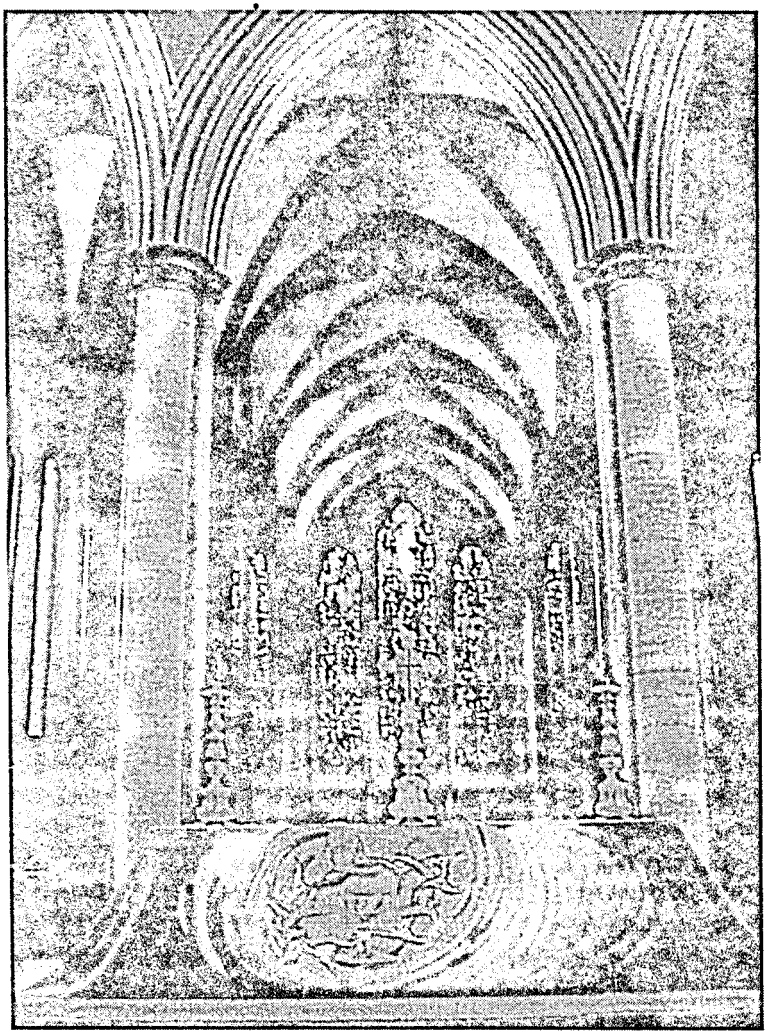
evren, Tanrı'nın bedenini oluşturur ve nihai durum sonsuz Tanrısal hayat içindeki hayattır. Evrenin yapısıyla ilgili Hindu resimlerinde birçok cehennem birçok cennet olduğu da doğrudur. Ancak bunlar Batı'nın tektanrıcı dinlerindeki standart cennet ve cehennemle aynı kategoride değildir. Bunlar *jivalar*'ın sınırlı zaman dilimleri geçirdikleri varoluş düzeyleridir. Ancak nihai durum sonsuzdur ve ister bireysel kişiliğin bütünüyle aşıldığı Brahman'la birleşme olarak ister Tanrı'nın hayatı içinde hayat olarak olsun, nihai olarak herkes içindir. Böyle bir dünya görüşü açıkça bir başka kozmik iyimserlik biçimini oluşturur.

O halde, özetleyecek olursak, bizim için insan hayatının anlamı, içinde kendimizi bulduğumuz evrenin özü olduğuna inandığımız şeye dayanır. Büyük dünya dinleri evrenin sürecinin insani bakış açımızdan iyi olduğunu, çünkü (bazılarının söylediği gibi) nihai ilkesinin ya da yöneticisinin (başkalarının söylediği gibi) – yine, insani bakış açımızdan – müşfik olduğunu öğretirler. Bu, – onun için ille de daha kötüsü olmasa da – temelde çok basit ve aslında, benim düşünceme göre, aşikâr bir önermedir.

NOTLAR

1. John Stuart Mill, *Nature and the Utility of Religion and Theism* (Londra: Longmans, Green, 1875), s. 69.
2. John Henry Newman, *A Grammar of Assent* (1870; New York ve Londra: Longmans, Green, 1947), 4. Bölüm.
3. Wildred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (1962; New York: Harper & Row, 1978).
4. *Samyutta Nikaya*, IV. 250, çeviren Frank L. Woodward, *The Book of the Kindred Sayings*, (Londra: Luzac, 1956), bölüm 4, s.170.
5. *Majjhima Nikaya*, I, 163, çeviri I. B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, (Londra, Luzac, 1954), 1. Cilt, ss. 206-207.
6. *Udana* 80 (iii), çeviri Frank L. Woodward, *The Minor Anthologies of the Pali Canon* (Londra: Oxford University Press, 1948), ss. 97-98.

7. Narada Mahathera, *The Dhammapada*'nın giriş yazısı, ikinci baskı, (Colombo: Vajiranama, 1972), ss. 24-25.
8. Takeuchi Yoshinori, *The Heart of Budizm*, çeviren James Heisig (New York: Crossroad, 1983), ss. 8-9.
9. Edward Conze, *Buddhism, its Essence and Development* (New York ve Londra: Harper & Row, 1975), ss. 110-111.
10. *Vinaya Pitaka, Cullavagga* 9, 238, çeviren I.B. Horner, *The Book of the Discipline* (Londra: Luzac, 1963), 5. Cilt, s. 335.
11. *Majjhima Nikaya*, II, 431, Horner, *Middle Length Sayings*, 2. Cilt (1957), s. 101.
12. *Majjhima Nikaya*, I, 486, Horner, *Middle Length Sayings*, 2. Cilt, s. 165.
13. *Majjhima Nikaya*, I, 140, Horner, *Middle Length Sayings*, 1. Cilt, s. 180.
14. *Majjhima Nikaya*, I, 488, Horner, *Middle Length Sayings*, 2. Cilt, s. 166.
15. *Therigatha*, 476, çeviren C.A.F. Rhys Davids, *Psalms of the Early Buddhists* (Londra: Luzac, 1964), s. 169.
16. *Udana*, II, 1, Woodward, *Minor Anthologies of the Pali Canon*, s. 13.
17. *The Dhammapada*, çeviren Narada Mahathera (Colombo: Vajiranama, 1972), 15. Bölüm.
18. Hem İncile ait kanıtın hem de felsefi meselelerin tam olarak irdelenmesi için, benim *Death and Eternal Life* adlı çalışmama bakın (Londra: Macmillan, 1985 ve Louisville, Ky. Westminster/John Knox, 1993), 13. Bölüm.
19. Örneğin, Rumi, *Masnavi*, Bk. 5, 432.



Fotoğraf 13: İngiltere'deki Salisbury Katedrali'nin modern yüksek sunağı, parlak Chilmark kireç taşına ışık katan siyah mermer damarlarıyla İ. S. 1225 yılında tamamlanmış Küçük Teslis Kilisesi'nin çarpıcı kemerleriyle çevrelenmiş, arkada çağdaş *Vicdan Mahkûmları*'nın yanında katedralin doğu uç noktasındaki pencereler görülüyor. Fotoğraf: *Nancy M. Martin ve Joseph Runzo*

16.

TANRI'NIN BEDENİ* OLARAK DÜNYA

Sallie McFague

"Ve Kelam beden olup aramızda yaşadı" (Yuhanna 1:14). Emsalsizlik skandali, Hıristiyanlık tarafından, Tanrı'nın tek bir yerde ve yalnızca bir yerde, Nasıralı insan İsa'da vücut bulduğunu iddia eden esas doktrinlerinden birinde mutlak kılındı. O ve yalnız o "görünmez Tanrı'nın suretidir" (Koloseliler 1:15) Evrenin kaynağı, gücü ve hedefi I. yy.'da yaşamış Akdenizli bir marangoz sayesinde ve yalnız onun sayesinde biliniyor. Yüz milyar gökadasıyla (ve onların milyarlarca yıldız ve gezegeniyle) evrenin on beş milyar yıllık tarihinin yaratıcısı ve kurtarıcısı yalnızca bir insanın dünya gezegenindeki hayatının otuz yıllık süresinde elde edilebilir. Bu iddia, çağdaş bilim bağlamında ifade edildiğinde, en azından çarpıtılmış gibi geliyor. Dünya (sınırlarında 'barbarlar'la) Roma İmparatorluğu'ndan ibaret olduğu zaman, Tanrısal varlığın Nasıralı İsa'yla sınırlanması yine kendi ırkının üstünlüğüne inanan bir görüş olmakla birlikte biraz akla yakınlık taşıyordu; ancak yüzlerce yıl boyunca, çağdaş evrenbiliminden çok

* Bu bölüm izin alınarak Sallie McFague'ın *The Body of God* (s. 159-160, 163-174 ve 182-191) başlıklı çalışmasından alınıp, yeniden yayınlanmıştır. Telif hakkı © 1993 Augsburg Fortress.

önce, diğer büyük dinsel geleneklerin iddiaları ona ciddi bir biçimde meydan okudu. İddia geleneksel biçimiyle diğer dinlerin güvenilirliğine ve değerine saldırmakla kalmıyor, post-modern evrenbilimin ışığında inanılmaz, gerçekten absürd. Şu andaki evren tablomuzla uzaktan yakından bağdaşmıyor.

Ancak emsalsizlik skandali belki de Hıristiyan inanının esas iddiası değildir.

Tanrı'nın bedeni olarak evren modelinde, önemli motifler "beden oldu" ve "aramızda yaşadı"dır. Can alıcı nokta, Tanrı'nın vücut bulduğuna ve örnek oluşturacak biçimde bizden biri, bir insan olarak vücut bulduğuna inanç ifadesidir. Önemli olan kişiye özel olma iddiası değildir, çünkü insan evrenin kaynağının, gücünün ve hedefinin, hayatının ve soluğunun, canlandırıcı enerjisinin erişebileceği uçsuz bucaksız mesafede birçok biçimde vücut bulduğunu varsayar. Önemli olan, daha ziyade, hem Tanrı'nın varlığının soyut ve fiziksel olarak elde edilebilirliği ("beden oldu") hem de kendimize, bir insana benzerliğidir ("aramızda yaşadı").

HIRİSTİYANLIK'TA DİĞERLERİNDEN AYRI VÜCUT BULMA: İHMAL EDİLEN ZULÜM KURBANLARININ DAHİL EDİLMESİ

Söz konusu olan *diğerlerinden ayrılan vücut bulmadır*; benzer deyişle, Hıristiyan inanı vücut bulma hakkında – Tanrı'yla, bizimle ve doğal dünyayla ilgili olarak – özel, önemli, farklı, aydınlatıcı ne söylemelidir? Dinsel gelenekler vücut bulmayla ilgili pek çok farklı şey söylerler ve bilim adamlarının bize hatırlattıkları gibi, birkaçından söz edecek olursak, Doğu, Tanrıça gelenekleri ve Yerli gelenekler, Hıristiyan ge-

leneğinin söylediğinden daha çok ve daha iyi şeyler söyleyebilir. Bununla birlikte, Hıristiyan kalmayı seçen bizler için soru şudur: Hıristiyan inanının somutlaşmış bir Tanrıbilime, ekolojik bir duyarlığa nasıl bir katkısı olur, olabilir? Bizim geleneğimiz ve Tanrıbilimcilerinden bunun tamamını ya da bir tek şeyi söylemeleri istenmez; o varsayım, fiziksel, kültürel – aynı zamanda dinsel – vücut bulmanın sınırlarını kabul etmeyi reddeden evrenselcilikten ve temelcilikten kalma bir şeydir. Hıristiyanlık, belirli somut bir konumdan bakıldığında, söz edilmeyenden, gerçeklikten söz etme girişiminden başka bir şey değildir. Açıklamaları, bütün açıklamalar gibi, sınırlı ve noksandır; bununla birlikte günümüzün dünyevi gündemine karşılıklı konuşmada bir ses, yorganın bir parçası olarak önerilebilirler ve önerilmeleri de gerekir. Diğer bütün katkılar gibi, post-modern bilimden gelen gerçeklikle ilgili günümüzdeki görüşle bağdaşabilirlik, insanın vücut bulma (fiziksel, kültürel, tarihsel) deneyimine uygunluk ve dünyada refah elde etmek için kavrayışlarının değeri de dahil olmak üzere, çeşitli ölçütlere göre onlarla ilgili bir yargıya varılır.

Hıristiyan inanı, özellikle de İsa'nın öyküsü, vücut bulma konusunda farklı bir bakış açısı olarak ne sunabilir? Tanrı'nın bedeni, Tanrı'nın ruhunun nefesiyle canlanan evren için önerdiği şekil nedir? Hıristiyanlık *par excellence* vücut bulma dinidir, bir anlamda, belli başlı doktrinlerinin açıkça ortaya koyduğu gibi, vücut bulmadan başka bir şeyle ilgili değildir. Bir başka anlamda, Hıristiyanlık bedeni, özellikle de kadın bedenini ve doğal dünyadaki bedenleri yadsımış, denetimi altına almış, zaman zaman da hakir görmüştür. Burası Hıristiyanlığın bedenleri ele alışının hüzünlü tarihini ya da belli başlı ortaçağ mistikleri, Paul'ün, John'un, **Irenaeus**'un vücut bulmayla ilgili çeşitli Tanrıbilimlerinin zengin karmaşıklıkla-

rını incelemenin yeri değil. Daha yalın ve dolaysız bir öneride bulunmak istiyorum: *İsa'nın öyküsü Tanrı'nın bedeninin şeklinin herkesi, özellikle muhtaçları ve toplumdan dışlanmış kimseleri içerdiğini akla getirir.*[1] Hıristiyanlık'ta vücut bulma kavramının pek çok farklı ayırıcı özelliği varken, insan olmayan yaratıkların ve doğal çevrenin incinebilirliğiyle ve yok olmasıyla ilgili duyarlığımızın gelişmesinin can alıcı önem taşıdığı ekolojik bir çağda, tek bir şey üzerinde odaklanmalıyız: İhmal edilen zulüm kurbanlarının – gezegenin kendisinin ve toplumdan dışlanmış insanların da aralarında bulunduğu pek çok farklı yaratıklarının dahil edilmesi. Hıristiyanlıkta vücut bulmanın ayırt edici özelliği zulme uğramış, incinebilir, ıstırap çeken *bedenler*, daha güçlülerin ilgisizliği ya da açgözlülüğü yüzünden acı çekenler üzerinde odaklanmasıdır. Ekolojik bir çağda, bunun zulüm gören insan olmayan hayvanları ve yeryüzünün kendisini de içermesi gerekir.

Durup bu öneriyi düşünmemiz gerekir, çünkü geleneksel insani standartlara göre sarsıcıdır. Kısa bir süre öncesine kadar, birçok insan yeryüzünün incinebilir olduğu, hayatı destekleyen çevre düzenin yanı sıra birçok türünün kurban olduğu, zulüm gördüğü düşüncesini absürd buluyordu. Birçoğu hâlâ öyle buluyor. Birçoğu hatta İsa'nın mesellerinde gördüğümüz, zenginle yoksulun, ahlaklıyla günahkârın, Yahudi ile Yahudi olmayanın geleneksel ikiciliğini alt üst eden, denge bozan sevginin insanların doğayla ilgili ikiciliklerini içermesi gerektiğini yadsıyacaktır. Ancak evrenbilimsel ya da çevrebilimsel bir bakış açısı Tanrısal sevginin böyle radikalleştirilmesini gerektirir: Tanrı'nın sevgisi sınırsızdır ve özellikle zulmedilenlere – belirli bir zamanda her kim zulüm gören olup çıkarsa – yönelir. Bu gruba girenlerin tanımı, son dönemlerde manevi açıdan yoksulların üzerinde değil, fiziksel açıdan yoksulların, bedensel gereksinimlerinden yoksun

kaldıkları için ya da tenlerinin rengi veya cinsiyetleri yüzünden ayrımcılığa uğradıkları için zulüm görenlerin üzerinde odaklanarak, yüzyıllar boyunca değişti. Bu yüzden, yoksulluk, ırk ya da cinsiyet (ve birbirlerine bağlı olmaları) yüzünden zulme dayanan kurtuluş Tanrıbilimleri Nasıralı İsa'nın İncilinin yoksullar, bedenen yoksullar, bedenleri ve bedensel gereksinimleri geleneksel değer hiyerarşisine dahil edilmemiş olanlar için ayrıcalıklı bir tercih hakkı olduğunu iddia etmek üzere ortaya çıktı. Bunlar değeri düşmüş, defedilmiş ve yok edilmiş bedenlerdir; bunlar içlerinde bir özgül değer bulunduğunu iddia edemeyen ancak salt başkalarına yararlı oldukları için değerli olan bedenlerdir. Organik modelde, bedenlerin temel olduğu izlenimi uyandırılır, onlara nasıl muamele edildiği – nasıl beslenip barındırıldıkları, farklılıkları içinde onlara nasıl değer biçildiği, bütünlükleri içinde nasıl saygı gösterildiği – esas meseledir. İsa'nın öyküsünün, toplum dışına itilene ve kurbana ulaşmak için geleneksel ikici hiyerarşileri altüst eden sevginin en temel yanlarından biri, benim önerime göre, bir başka ikici hiyerarşiye, doğanın üzerindeki insanlığın hiyerarşisine uzanmasıdır. Doğa 'yeni yoksul'dur ve bir vücut bulmada, organik bakış açısında, bu, bedensel yoksulluk anlamına gelir.

Yeni yoksul olarak doğayla ilgili bu önerme konusunda açık olmak önemlidir. Bu, 'eski yoksullar'ın – yoksul insanların – yerlerinden edildikleri ya da her mikroorganizmanın insanlarla aynı biçimde Tanrı'nın sevgisine dahil edildiği anlamına gelmez.[2] Ancak, bu, doğanın "da" yoksul olduğunu ve hatta mikroorganizmaların bile kâinatta kendi yerleri olduğunu, bu yerin salt insanlara yararlı olmalarından (ya da onları tehdit etmelerinden) kaynaklanmadığını akla getirir. Yeni yoksul olarak doğa kavramında birbiriyle bağlantılı iki mesele vardır. Birincisi doğanın bu durumdaki ve Tanrı'nın

gözündeki değeridir; ikincisi insanların halihazırda doğaya yaptıklarının yanı sıra doğanın insanlarla ilişkisidir. Dünya Kiliseler Konseyi'nin "kâinatın bütünlüğü" ifadesinin anlamıyla ilgili açıklaması burada yardımcı olur: "Bütün yaratıkların kendi içlerinde ve kendileri için, birbirleri için ve Tanrı için değerleri, Tanrı için benzersiz bir değer taşıyan farklı bir bütün içinde birbirleriyle bağlantıları, her birlikte kâinatın bütünlüğünü oluşturur".[3] Bu tanım her canlı varlığın Tanrı tarafından sevilen bir yaratık olarak kendi içinde ve kendisi için taşıdığı *özgül* değerin yanı sıra canlı varlıkların evrimsel, ağ benzeri bir kâinatın parçaları olarak birbirleri için ve Tanrı için taşıdıkları *yardımcı* değerin altını çizer.[4]

Yardımcıya karşı özgül değer can alıcı bir meseledir. Son derece yalın bir biçimde, bir bütün olarak gezegenimizin yanı sıra diğer yaratıkların, genel yaratılış öyküsünden önceden öğrendiğimiz gibi, bizim yararımız için yaratılmadıkları anlamına gelir. Bu nedenle, bir bölümünü, örneğin 'silo' (yiyecek), 'laboratuvar' (deney malzemesi), 'spor salonu' (gevşeme) ya da 'katedral' (manevi yücelme) eğretilemelerinde olduğu gibi, yalnızca kendimize yararlı olması açısından düşündüğümüzde, 'kâinatın bütünlüğü'nü çiğneriz.[5] Yeni yoksul olarak doğa, onu duyusal bir biçimde ele almamız ya da 'zulme uğramış' sivrisineklerden ya da kayalardan söz etmek gibi absürdlüklere kaymamız gerektiği anlamına gelmez. Yeni yoksul olarak doğa, daha ziyade, *bizim doğayı yoksullaştırdığımız* anlamına gelir. Bu, doğal seçiminin işleyişiyle ilgili değil, insanın günahına ilişkin bir yorumdur. Biz insanların evrenin geri kalanına tavrımız, onun bir kısmına sert, soğuk bir bakıştır: Nüfusumuzun ve hayat tarzımızın aşırılıklarıyla, diğer yaratıkların yanı sıra kendi incinebilir kız ve erkek kardeşlerimize yönelik yararcı tutumumuzla, kâinatın her yönünün kendisi ve Tanrı için değerini kabul etmeyi red-

dederek, kâinatın bütünlüğünü bozduk. Doğa kaçınılmaz olarak ve bu kadar yoksul değildir; yalnızca doğanın geri kalanının canlılığını ve yaşayabilirliğini tehdit eden, bize ait, *bir* tür yüzünden öyledir. O halde, İsa'nın dengeyi bozan meselerinin her şeyi kapsayan sevgisinin doğaya kadar uzanması gerektiğini söylemek, her hücre ya da bakteri için duygusal bir Tanrısal sevgi anıştırmaz. Daha ziyade, bedeni birçok değerli, farklı biçimlerden oluşan Yaradan'ın dürüst yargısının, gezegenimizde o bedenin açgözlü, düşüncesiz, yine de kendi durumu hakkında bilgi sahibi ve bu yüzden de sorumlu bir parçası – bizler – tarafından küçültülmekte olduğunu akla getirir. Bu, doğanın, *biz* onu tutsak ettiğimiz ve hasta ettiğimiz için kurtulmaya ve sağaltılmaya gereksinimi olduğu anlamına gelir. Bu bakış açısı, XX. yy.'da gezegenimizde, insanların tıpkı insan nüfusunun küçük bir seçkinler topluluğunun eski yoksulları yarattığı ve yaratmaya devam ettiği gibi – varsıllarla yoksulların büyük dengesizliği sayesinde – doğanın yeni yoksul olmasına yol açtıklarını iddia eder. Bu 'diğer' insanlar (eski yoksullar) ve doğa (yeni yoksul), her iki durumda da, 'bizim yararımız için' oradadırlar.

Kuşkusuz, kâinatın bütün yönleri – insanlar dahil – özgül değerin yanı sıra yardımcı değere de sahiptir (hepimiz birbirimizin üstünde, arasında ve içinde yaşarız), ancak bu İbrani ve Hıristiyan geleneklerinde kâinatın *herhangi bir* yönünün başkaları için yakıt ve yiyecekten başka bir şey olmadığı anlamına gelmez. Özgül değerin kabul edilmesi, en azından, diğer yaratıkları kendi yararımız için kullandığımız zaman, bunu o diğer hayatlar için tevazuyla, saygıyla ve şükranla yaptığımız anlamına gelir. Üstelik, doğayı yeni yoksul olarak Tanrı'nın her şeyi kapsayan sevgisine eklemek her insanın gelişip refaha kavuşacağı anlamına geldiğinden daha fazla her hücrenin, filin ya da köknar ağacının gelişeceği ve refaha

kavuşacağı anlamına gelmez. Doğal seçime, talihe ve talihsizliğe, günahın yanı sıra insanın özgürlüğüne sahip karmaşık dünyamızda, hiçbir şey gerçeklikten daha uzak olamaz. Buna karşın, bu, doğaya yeni gözlerle, kötüye kullanılacak ya da hatta yalnızca kullanılacak bir şey olarak değil, kendi içinde ve Tanrı'ya değerli görünen her yaratıkla, bir parçası olduğumuz ailemiz olarak baktığımız anlamına gelebilir. Aslında, zamanımızda doğayı İsa'nın mesellerinin yeni yoksulu olarak görebiliriz.

Evrenbilimsel ve Tanrı'yı her şeyin merkezi olarak tanıyan bir bakış açısı – etrafımızdaki doğaya ait bedenlere, kendi amaçlarımız için olmasından ziyade, kendi içlerinde ve Tanrı için özgül olarak değerli olduklarından değer verme – geleneksel olarak bize yabancıdır, ancak İsa'nın iletisindeki diğer hiyerarşilerin altüst edilmesi de öyledir.[6] O halde, İncilin esas iddiası, yalnızca Kelam'ın beden olduğu değil, bedenin aldığı belli şekildir – her şeyi kendimiz için değeri açısından düşünme yönündeki doğal tarzımızı sarsar. Hem bizim için doğanın 'yeni yoksul' olduğunu kabul etmek insanı evrenin merkezi olarak kabul etme konusundaki duyarlığımıza doğrudan hakarettir. Aslında, ilk uygun tepkimiz, böyle radikal bir bakış açısının, Tanrı'yı her şeyin merkezi olarak tanıyan, evrenbilimsel bir bakış açısının, sayıları giderek artan yoksul, muhtaç insanların kendi temel gereksinimlerini karşılamak için doğal çevreyi kullanmalarının *gerektiği*, karşı karşıya kaldığımız ekolojik krizin ışığında yararsız olduğu olabilir. Yine de bir başka zulme uğrayanlar kategorisini, özellikle de doğanınkini eklememize gerek yoktur. Ancak Tanrı'nın bedeninin şekli Hıristiyan bakış açısından başka türlü bir şey anıştırır. O şeklin temel ana hatlarını İsa'nın hizmetinin esas özelliklerinden birinin – toplumdan dışlanmışların tarafını tutan mesellerinin sağladığını ileri sürdük.

İsa'nın meseller şeklindeki hizmeti, doğal dünyaya, gezegenimize ve insan olmayan pek çok yaratığa uzanarak, tanıma göre bedenen yoksul olan yeni bir yoksul belirler, çünkü o yaratıklar ve gezegenimizin boyutları esasen bedendir. Hıristiyanlık gibi vücut bulmaya dayanan bir din, bedensel bir gelenek doğal dünyayı ve yaratıklarını içine almak üzere kendini zorlamak zorunda olmamalıdır, çünkü onlar gözle görülene örnek oluşturur. Onlar, adeta, *temsilci* bedenlerdir.[7]

Bu meselenin üzerinde İsa'nın hizmetinin diğer motiflerinin – sağaltımları ve yemek yeme âdetleri – ışığında biraz duracak olursak, konumuzu daha derin bir biçimde geliştirebiliriz. İsa'nın sağaltım hizmeti, özellikle de Kilise'nin kurtuluşu ruhanileştirmesinin ışığında, Kilise için her zaman bir utanç olmuştur; üstelik, sağaltımlar mucizeler kategorisine giriyor gibi görünüyor ve bu da doğa yasalarının çiğnenmesini anıştırıyor. Ancak onlar İsa'nın hizmetinin bütün yorumlarında açıkça esastır, meseller kadar esastır. Yoğunlaşmış ilginin, düşünmeye değer olanın bir simgesi olarak, sağaltım öyküleri can alıcı önem taşır. Organik modelde bedenin çekicilik bakımından ilk sırada geldiğini ileri sürdük, sağaltım öyküleri de bununla uyuşuyor gibi görünüyor. İnsan onlar hakkında başka ne söylemek isterse istesin, dikkatin bedensel acı ve bedensel rahatlama üzerinde yoğunlaşmasını sağlıyorlar. Hıristiyanlar Nasıralı İsa'yı en azından Tanrı'nın öykünmeye değer örneği olarak anladıklarından, hizmeti Tanrısal ilginin işaretlerini ve ipuçlarını elde etmenin yeri olduğundan, o halde sağaltım öykülerinin esaslığı bedenin herhangi bir biçimde önemsenmemesine karşı son derece kararlı durur. Bedenler Tanrı'nın gözünde *önem taşır*, diye iddia eder İsa'nın sağaltım hizmeti. Bu bakış açısı, kuşkusuz, ekolojik bir duyarlığa gerçekten çok uygun düşer. Geri almanın kurtuluşa varacak biçimde genişletilmesi gerektiğini anıştı-

rır: Geri alma, sözgelimi, bir özveriyi, 'geri satın alma' ya da bütünüyle 'geri ödemek'tir, oysa kurtuluş sağaltma ve yok olmaktan koruma anlamına gelir. Birincisi yalnızca kabahat işleyen (günah işleyen), bu yüzden de bunun yerine konacak bir uzlaşma edimi sayesinde kurtarılmaları gereken insanlara uygulanır, oysa ikincisi, insanların yanında, sağaltılması ve korunması gereken doğanın düzenini içerebilir.

Kurtuluş için sağaltım eğretilemesi alçakgönüllü bir iddiadır. Bütün arzuların mest edici tatminini değil, daha ziyade yıkımdan korunmayı ya da en fazla yeterli bedensel işlevin eski durumuna dönmesini anıştırır. Meseller İsa'nın hizmetinin, ezici, ikici hiyerarşilerini altüst eden yıkıcı aşamasıysa, o halde sağaltım öyküleri, krallık değil, yalnızca ekolojik açıdan 'sürdürülebilirlik' denen şeyi, bedensel gereksinimler açısından işlevini yerine getirme yeteneğini vaat eden orta ya da yapıcı aşamadır. Sağaltımlar mesellerin radikal niteliğinin ışığında alçakgönüllü bir ifadedir. Ancak, bir başka anlamda, en azından kozmolojik ya da ekolojik bağlamda, mesellerin radikalliğini derinleştirirler, çünkü bedensel sağlığın ve refahın İncilin önceliği olduğunu anıştırırlar – benzetme yoluyla ifade edilen iletinin ve muhtaçlara karşı önyargısının dahil edilmesi göz önüne alınırsa, bunun yalnızca insan bedenlerini değil, incinebilir olan diğerlerini de kastetmesi gerekir.

İsa'nın hizmetinin niteliğini belirleyen üçüncü bir yanına, günahkârlarla yemek yeme âdetine, *yıkıcı* (meseller) ve *yapıcı* (sağaltım) boyutlara karşıt olarak, *geleceğe ait* aşama denebilir. Bu âdet İsa'nın çağdaşları için denge bozan meseller ve mucizevi sağaltımlar kadar skandaldi.[8] Bu, farklı nedenlerle olsa da, aynı zamanda ekolojik bir çağda da kepazeliktir. Hayat şölenine *herkesin* davet edildiğini anıştırır. İsa'nın toplumdan dışlanmışları alışılmadık bir biçimde sofrasına davet etmesinin yanı sıra yığınları beslemesine ilişkin öykülerde,

iki motif ortaya çıkıyor. Birincisi, her ne yiyecek varsa, yalnızca birkaç somun da olsa, paylaşılmalıdır, ikincisi de bolluk, bütün yaratıkların, bütün kâinatın en büyük açlıklarını giderecek bir şölen umududur. İnsan asgari ve azami bir görüş olduğunu söyleyebilir: En muhtaçlar dahil, bütün yaratıkların temel gereksinimlerinin eldeki kaynaklardan karşılanmasına özendirme ve en büyük gereksinimlerin de gelecekte karşılanacağı inancı. Nefesle birlikte bedensel sağlığın en öncelikli ve en gerekli unsuru olan yiyecek üzerinde odaklanarak, Tanrı'nın herkes için, özellikle toplumdan dışlanmışlar ve incinebilirler için sevgisi motifi, derinleştirilir ve radikalleştirilir. Üstelik, yiyecek imgeleri, ilave bir açıklama ya da mantık çerçevesinde bir açıklama olmaksızın, insan olmayan yaratıkları ve gezegenimizin bitkilerini içerir. Yiyecek bütün hayatlar için temeldir ve giderek gezegenin krizinin bir simgesi haline geliyor: İnsan nüfusunun gittikçe artması ve bu nüfus içinde bazılarının diğer bütün canlılara mal olan hayat tarzı. Bu yüzden, bu yiyecek eğretilemesi yalnızca en temel olanı değil, aynı zamanda en derin olanı da içeriyor. İsa'nın yemek yeme âdetleri ve besleme öyküleri yalnızca canlı türlerinin çeşitliliği için bir hayatta kalma stratejisini anıştırmakla kalmıyor, aynı zamanda herkesin bir masada toplanacağı – aslan, kuzu ve insanlar – ve yiyebileceği kadar yiyeceği bir görüntüyü tasarlıyor. Bu, belirleyici özelliğini ayrımların üstesinden gelinmesinin değil, kabul ve dahil edilmelerinin belirlediği, bütün olarak kurtuluş görüntüsüdür. Böyle görüntülerin kâhince bir keskinliği vardır, çünkü hem şimdiki uygulamaların eleştirisi hem de uğruna çaba harcanacak bir hedef vazifesi görürler. O halde bugünle ilgili oldukları ölçüde gelecekle ilgili değildirler; mutlaka gerçekleştirilebilir olmayan ama en azından yönelecek bir yön sağladıkları kadarıyla, bugüne bir alternatif önerirler.

İsa'nın yemek yeme öyküleri ve âdetleri fiziksel gereksinimlerin temel olduğunu ve karşılanması gerektiğini anıştırır – yemek burada bir eğretileme değildir, olduğu gibi anlaşılmalıdır. Bütün yaratıklar bedensel sağlık için temel olan şeyi hak ederler. Ancak yiyecek aynı zamanda özlemlerimizin ve arzularımızın en derin düzeyde tatmini için bir eğretileme vazifesi görür. Kilise yeme imgelerini, özellikle Aşai Rabbani ayininde, ruhani tatmin görüşünün temeli kılarak, ikinci, eğretilemeye dayanan vurguyu keşfetti ve geliştirdi. Ancak gelenek birinci doğuşu (kâinat) genellikle reddederek, ikinci doğuş (kurtuluş) üzerinde odaklandığı gibi, aynı zamanda temel bedensel gereksinimlerdeki eğretilemenin kaynağını münasip bir biçimde unutarak, açlığı ruhun Tanrı'ya özlemi olarak ruhanileştirdi. Ancak İsa'nın hizmetinin üzerinde odaklandığımız yönleri – meseller, sağaltımlar ve yemek yeme öyküleri – bu boyutu ihmal etmez; aslında, İsa'nın etkinlikleri ve iletisi, bu yoruma göre, utanç verici bir biçimde bedenseldir. Meseller insanların, efendilerden çok uşaklar, zenginlerden çok yoksullar, Yahudiler'den ziyade Yahudi olmayanlar olarak, somut, kültürel ortamlarından dolayı hissettikleri zulüm üzerinde odaklanır; sağaltım öyküleri bazılarının dayandığı bedensel acıyla ilgilidir; yemek yeme öykülerinin fiziksel açlıkla ve dışarıda bırakılmanın getirdiği aşağılanmayla ilgisi vardır. Bunların her birinin insan doğasının ruhsal kökenli bütünlüğünü varsaymasına ve eskatolojik tatminin – bütün hiyerarşilerin alt edilmesi, evrenin ve bütün yaratıklarının uyumu, kâinatın en derin acılarının ve özlemlerinin doymuşluğu – bir simgesi vazifesi görmesine karşın, hiçbiri esasen ruhani değildir.

Bununla birlikte, ilgi merkezimiz bedensel temel bilgiler olmuştur, çünkü Hıristiyanlığın içindeki belli başlı yerleşmiş gelenekler (mezhepçi, manastırla ilgili ve şimdi de özgürleş-

me Tanrıbilimleri hariç) onları ihmal etmiştir ve bu, gezegenin refahının yanı sıra insanınkini de dahil etmemize izin verir. O halde, Tanrı'nın, İsa'nın hizmetinin bazı esas motiflerinden çıkan bedeninin şekli, özellikle fiziksel refah için temel gereksinimleri konusunda, yaratılmış biçimlerin zengin çeşitliliğini içeren bir şekildir. *Tanrı'nın bedeni beslenmelidir.*

Ancak, kâinatın en derin özlemlerinin tatminini bir yana bırakın, bu özendirmenin başarılması bile zordur, belki de olanaksızdır. Hıristiyanlık'ta vücut bulmayla ilgili görüşün ayırt edici özelliğinin toplumdan dışlanmışların ve zulüm görenlerin dahil edilmesi olduğunu ileri sürdük. Bu, geleneksel insani standartlara göre ve (mesele burada derinleşiyor ve bulanıklaşıyor) evrimsel biyolojideki doğal seçim sürecinin ışığında bir skandaldir. Her iki sistemde de incinebilirler, herhangi bir başarıyı bir yana bırakın, temel bilgileri edinemezler.

EVRİM VE ZULÜM GÖRENLERLE DAYANIŞMA

Bu skandale geleneksel insani standartlar açısından baktık, ancak ya doğal seçim? Bizim incinebilir gezegenimizi ve yaratıklarını kapsayacak biçimde genişlememizin yanı sıra Hıristiyanlığın toplumdan dışlanmışları dahil etmesiyle milyonların tükendiği, kişilerin tür uğruna kurban edildiği ve hatta bütün bir türün bir göz kırpmasıyla tamamen ortadan kaldırıldığı biyolojik evrim arasında muhtemelen nasıl bir uyum olabilir? Hıristiyanlığın hiyerarşileri altüst etmesi, bedenlerin sağaltılması, herkes için hayatın temel ilkeleri kaygısı bir absürdlük – ya da en azından, umutsuz bir biçimde saflık – gibi gelmiyor mu? İsa'nın hizmetinin farklı vücut bulma bakış açısıyla ortak yaratılış öyküsü herhangi bir bi-

çimde birbirine uygun düşer mi? Yanıt hem evet hem de hayırdır; hem uyum hem de uyumsuzluk vardır.

İsa hayatına ve ölümüne ilişkin elimizdeki öykülerde eveti dile getirdi: İnsanlar incinebilenlerden ve toplum dışına itilmişlerden yana olmayı seçebilirler. Evrim yalnızca ve sırf biyolojik değildir; aynı zamanda tarihsel ve kültüreldir. Evrim tarihi insani, bilinçli döneme ulaştığı andan itibaren, doğal seçim yürürlükteki tek ilke değildir, çünkü dayanışma ilkesi doğal seçime karşı gelebilir.[9] İncinebilirlerden yana olma kavramı hiçbir şekilde Hıristiyanlığın yegâne kavrayışı değildir. Bütün insanlar, incinebilirlere karşı işlediğimiz daha iğrenç suçlardan birkaçını belirtecek olursak, tarihsel olarak kasvetli esaret, kadınlara ve eşcinsellere zulüm, soykırım kayıtlarına karşın, yine de, farklı bir karar verme seçeneğine sahiptirler – bazen de bunu yaparlar. Benzer deyişle, evrim tarihi bilinçli düzeye ulaştığı andan itibaren, hangi kişilerin ve türlerin yaşadığı ve geliştiği açısından diğer ilkeler işlevlerini yerine getirebilir. Kültürel evrim ahlaki ilgiyi bir kültürün egemen erkeklerinin ötesinde diğer pek çoklarını içine alacak biçimde genişletebilir: Kadınları, bütün ırklardan ve sınıflardan insanları, bedensel özürlüleri, eşcinselleri ve lezbiyenleri – ve hatta hayvanları ve yeryüzünü. Bu, genetik evrimin kendisini hareket ettiren iki temel unsurun, olasılıkla yasanın yanı sıra keskin dişiyle pençesine karşı çıkan bir demokratikleştirme eğilimidir. İnsanın seçimi, hayatta kalanların ve refaha kavuşanların çoğalması, sözgelimi, bedensel özürlülerin yalnızca genetik seçimin yürürlükte olması halinde olacakları gibi ille de bir kenara itilmemeleri için, havuzu genişletebilir ve genişletmiştir. Bununla birlikte, havuzu genişletmek, genellikle en küçük adımdır, çünkü bunun ardından herkes için eşitliğin gelmediğini hepimiz biliyoruz. Ahlaki ilgi Afrika kökenli Amerikalılar için beyazlar için olduğundan

ve eşcinsellerle lezbiyenler için, heteroseksüeller için olduğundan farklı bir biçimde uygulanır.

Bununla birlikte, birdenbire gerçeği görebildiğimiz ve insanların hem seçimin hem de gücün kimin yaşadığına ve ne kadar iyi yaşadığına karıştığı bir durgunluk süresine ulaştığını fark ettiğimiz andan itibaren, o kültürel evrimi – en azından bu zamanda bu gezegende – (daha fazla olmasa da) doğal seçimden önemli olarak görürüz. Doğal seçimin tek ilke olmadığını artık biliyoruz: Başka bir şey de olasıdır. Diğer canlı türlerinin özgül değerinin kabul edilmesinin bir alternatif olduğunu biliyoruz. Hangi canlı türlerinin önem taşıdığı büyük ölçüde değişse de, bu kavrayışın bir biçimi birçok kültürlerin ve dinlerin âdetlerinde açıkça ortadadır. Mesele bazılarının önem taşımasıdır; benzer deyişle; *bütün* canlı türleri, doğal seçimin kabul ettiği gibi, biyolojik değirmende öğütülecek bir zahire değildir. O halde, mesele, kişinin özgül değer açısından çizgiyi nerede çizdiği haline gelir. Milyarlarca farklı bedenden oluşan, Tanrı'nın bedeni olarak evren modeli, hepsinin değerli olduğunu anıştırır. Organik modelde ima yollu belirtilen Tanrı'yı ve evreni her şeyin merkezi olarak tanıyan görüş radikal bir biçimde her şeyi kapsar: Tanrı bütün kâinatı sever ve onu değerli bulur. İsa'ya ait örnek bedenin şimdiye kadar insanın günahıyla dışarıda bırakılmış o kısımlarına özel bir dikkatle, bedenin daha fazla şekillendirilmesini anıştırır. Bu yorumda, Hıristiyanlık insanlık tarihinde birçok farklı biçimde ve yerde karşılaştığımız kültürel süreci yoğunlaştırır: Doğal seçim ilkesine (bu da, kuşkusuz, bu ilkelerin öğrenilmesinden yüzyıllar önce oldu) karşı olan özgül değerin radikalleştirilmesi.

O halde, zulme uğrayanlarla dayanışma, evrim ilkesiyle hem uyumun hem de ona direnç göstermenin Hıristiyanlık'taki biçimi haline gelir. Onunla uyumludur çünkü geze-

genimizde bundan sonra gelecek, esasen genetik değil, kültürel bir evrim aşaması olduğu iddiasındadır: Hayatta kalma ve refah, bütün canlı türlerinin gezegenin temel yararlarını paylaşmaları zorunluluğu. Ona direnç gösterir çünkü o bunun olması için gereken ilkenin doğal seçim ya da en uygunların hayatta kalması değil, her bir kimsenin herkesle dayanışması olduğunu anıştırır. Savaşın, ekolojik yıkımın, cinsiyet ve ırk ayrımcılığının, yoksulluğun ve evsizliğin gezegenin refahına zararının dokunduğu bir noktaya ulaştık. Ayrıca bütün canlı türlerinin aralarındaki ilişkilerin ve bağlantıların çeşitli bitki ve hayvan türlerinin birbirlerine gereksinim duymalarına yol açacak denli derin, sürekli ve gizemli olduğunu kavradığımız bir noktaya ulaştık. Ancak her birinin herkesle dayanışması belki de bu yararcı düzeyde kalmalıdır: Hayatta kalmak için birbirimize *ihtiyacımız* var. Hıristiyanlığın skandali daha da ileri gider: Yabancıyla, toplum dışına itilmişle, incinebilir olanla dayanışma konusunda ısrarlıdır. Bu, yalnızca karşı çıkmaktansa, post-modern bilim göz önünde tutularak, Hıristiyan inanını, absürd olmasa da, anlamsız kılmaz mı? Gezegen "toplum dışına itilmiş" bu tipler olmaksızın daha iyi olmaz mı?

Bu noktada, Hıristiyan inanının merkezinde bulunan radikal bir biçimde her şeyi kapsamanın, özellikle zulme uğrayanların dahil edilmesinin, evrimle, kültürel evrimle bile bağdaşmadığını kabul etmekten başka seçeneğimiz olmadığını düşünüyorum. Çünkü görmüş olduğumuz gibi, Hıristiyan inanının günâhkâr insan doğasıyla ilgili görüşü ekolojik günahkâr kavramını derinleştiriyor: Paylaşmayı reddeden fena halde şişmiş benlik. Bu yüzden, Hıristiyan bakış açısından, kültürel evrimin en iyisi bile, eksiktir, çünkü biz, yalnızca bize yararlı olanları dahil ederek, dünyamızı "doğal olarak" kendimize yarar sağlamak için inşa ediyoruz. Bu neden-

le, zulme uğrayanlarla Hıristiyan dayanışmasının, hem karşı devrimci hem de yaygın kültüre karşı olan bazı özel, kendine özgü nitelikleri olacaktır. Bu davranış biçimi kötülüğe ya da zulme uğrayanların kurtarılmasına karşı direniş gerektirir, bir diğeri de, bununla birlikte, acı çekenlerle birlikte acı çekmeyi icap ettirir. Birinci davranış biçimi, İsa'nın vücut bulma hizmeti – yıkıcı, yapıcı ve geleceğe ait yöntemlerle acı çeken bedenleri kurtarmaya ve gereksinimlerini karşılamaya girişen meselleri, sağaltımları ve yemek yeme âdetleri – başlığı altında irdelediğimiz, esas olandır. İkinci davranış biçimi, Tanrı'nın – ve bizlerin – bununla beraber, acı çekenlerle acı çekmemiz, onulmaz, aşırı, bitip tükenmeyen, dehşetli acının, en yoğun çabalarımızın bile, görünüşe göre Tanrı'nınkilerin bile söküp atmaya yetmediği acının hem kişilerin hem de bütün türlerin başına gelebileceğini kabul eder.

Zulme uğrayanlarla Hıristiyan dayanışmasının her iki biçiminde de, aktif ve pasif, kurtuluş ve acı, haç ve İsa'ya ait örneğin dirilişi bir vücut bulma Tanrıbiliminde esastır. Zengin, sağlıklı, iyi beslenmiş bedenleri kayıran hiyerarşik ikicilikler yönündeki doğal, günâhkar tercihimizin yok olması, İsa'nın vücut bulma hizmetinde gerekli bir ön koşuldur. İsa'nın meselleri, sağaltım öyküleri ve yemek yeme âdetleri ölümümüzü talep ediyor – tıpkı kendi vücut bulma hizmetinin hayata geçirilmesinin de kendi ölümüne neden olması gibi. Ne biyolojik ne de kültürel evrim kişinin kendi ölümü sayesinde savunmasız ve muhtaçlarla özdeşleştiği bu bir sonraki radikal adımı içerir. İsa'ya ait örnekle ilgili Yeni Ahit'te yer alan öykülerde açıkça ortada olan, çağrısına karşılık verenler için, zulme uğrayanlarla dayanışma yolunun (öyle ya da böyle) haçı gerektirdiğidir. Daha az aşikâr olan, ancak üstü kapalı söylenen, *bedenlerin*, acı çeken bütün bedenlerin, yeni bir gün görmek üzere yine yaşayacaklarıdır. Dirilişin ne anlama ge-

lebileceğini hayal etmenin zorluğu göz önüne alınmaksızın, o zaman ya da şimdi, açıkça ortada olan beden, hayatın fiziksel temeli üzerinde odaklanmadır. Bedenin dirilişine inan evrene ve bütün canlı türlerine güç veren ruhun, hayatta ve ölümde, kâinattaki bütün bedenlerin refahını ve doyumunu sağlamak için bizimle birlikte çalıştığına dair inançtır. Bedenin dirilişi ekolojik bir Tanrıbiliminde yapılması gereken yere vurgu yapar: Hayatın fiziksel temeline. Hıristiyanlığın bu temeli unuttuğu ve yadsıdığı sıklıkta, bedenin dirilişine olan en eski ve değer verilen inancı ona fiziksel olanı yadsıdığını hatırlatır.

KÂİNATIN YÖNÜ VE KURTULUŞUN YERİ

Kozmik İsa'nın dolaysız ve somut anlamı – Tanrı kurtuluşta ve bozgunda bizimle – Tanrı'nın bedeninin kapsamının ve sınırlarının birinci düzeyidir. Ancak yoğunlaşmış, ayrıntılı bir dikkat gerektiren eğretilemede ima edilen iki ilave boyut vardır. Biri kurtuluşun kâinatın *doğrultusu* olduğu ve kâinatın kurtuluşun *yeri* olduğu, kâinatla kurtuluş arasındaki ilişkidir. Kozmik İsa eğretilemesi evrenin kurtuluşa *doğru* hareket ettiğini ve bu kurtuluşun kâinat*ta* meydana geldiğini anıştırır. Diğer boyut Tanrı'nın İsa'nın öykünmeye değer bir örnek teşkil eden hizmeti biçimindeki ya da şeklindeki varlığının yalnızca İ. S. 1-30 yıllarında ve yalnızca gizemli bedeni olarak Kilise'de değil, her yerde, İsa'nın kozmik bedeninde bulunmasıdır. Kozmik İsa eğretilemesinin her iki boyutu, İsa'nın bedeninin İsa şeklinde varolduğu yerle, *mekân*'la ve *uzam*'la ilgilidir.[10] Hıristiyan Tanrıbilimi, daha önce dikkat çektiğimiz gibi, tarihsel bir din olmakla övünerek, yer, kutsal mekânlar ve doğal dünya üzerinde odaklanmak için Tanrıça,

Yerli ve 'ilkel' gibi geleneklerle alay ederek, geleneksel olarak uzamsal meselelerle ilgilenmemiştir ya da alakadar olmamıştır. Ancak şimdi bilincimize girmesi gereken, ortak yaratılış öyküsünün bize hatırlattığı gibi, tam olarak mekân ve uzamdır. Ekolojik bir duyarlık kurtuluş çemberini doğal dünyayı içerecek biçimde genişletmemizi gerektirir ve karşılaştığımız gündelik meseleler de, giderek zamana değil, mekâna ve uzama ait olacaktır. Sonlu, sınırlı bir gezegende, suyla sürülüp ekilebilen toprak yalnızca ayrıcalık simgesi değil, giderek, hayatta kalmanın temeli haline gelecektir. Tarih değil, coğrafya ekolojik meseledir. Gerçekliği geçici bir modelde düşünmeye – kâinatın başlangıcı; İsa'nın vücut bulmasının, hizmetinin ve ölümünün ortası; ve Tanrı'nın her şeyi yerine getireceği eskatondaki son – alışmış olan Hıristiyan geleneğindekilerin, düşüncelerini uzay doğrultusunda biraz değiştirmeleri gerekir. Burada ve şimdi meydana gelen bu kurtuluşun nerede olduğunu ve bu kurtuluşun kapsamının ne olduğunu sormamız gerekir.

Kozmik İsa'nın ilk boyutuyla ilgili olarak, kurtuluşun kâinatın *doğrultusu*, kâinatın da kurtuluşun *yeri* olduğunu söylemek ne demektir? Kurtuluşun kâinatın doğrultusu olduğunu söylemek karmaşık, ciddi bir mesele üzerine aldatıcı bir biçimde yalın bir ifadedir. Bu, aksi yöndeki büyük bir kanıt, hem geleneksel standartların hem de doğal seçimin ışığında böyle bir iddianın absürdlüğünden söz ederken ileri sürdüğümüz kanıt karşısında bir inan ifadesidir. Evrenle ilgili bazı Tanrıbilimleri, yaratılışla başlayan Tanrıbilimleri, evrim tarihinin Tanrıbilimsel bir doğrultu, iyimser bir ok işareti içerdiğini iddia etmeye çalışıyorlar, ancak bizim iddiamız bütünüyle farklıdır. Geleceğe ait değil, geçmişe ait bir iddiadır; insanın Tanrı'dan olduğuna dair bahse girdiği ve kâinatı yeniden bütün kâinatın Tanrısal salıvermeye, sağaltıcı güçlere

dahil olduğu şeklinde yorumladığı kurtuluşla, özgürlüğe kavuşma ve sağaltım deneyimleriyle başlar. Bu inanın ifadesidir, gerçeğin değil; kurtuluşun yaşandığı somut bir mekânı – Hıristiyanlar'ın durumunda, İsa'nın örnek teşkil eden hizmeti ve havarilerinin farklı, belirli mekânlardaki benzer hizmetleri – görüş noktası olarak kabul eder ve bu hizmetlerin şeklini bütüne yansıtır. O halde, genel yaratılış öyküsüyle ilgili bu bakış açısında can alıcı önem taşıyan unsur, bu öykünün bize Tanrı ya da kurtuluş hakkında herhangi bir şey söylemesi değil, daha ziyade, bize yeniden Hıristiyan inanıyla ilgili efsaneler icat edeceğimiz yeni, çağdaş bir tablo sunmasıdır. Evrenin on beş milyar yıllık bütün tarihi ve milyarlarca gökada, Hıristiyan bakış açısından, bu somut, kısmi, belli ortamdan, kozmik İsa, İsa'ya ait örnekte Tanrı'nın bedeni olacak biçimde görünür. Bu yüzden, kâinatın, tamamının doğrultusu ya da umudu, o örneğin benim için ve diğer insanlar için taşıdığı anlamdan daha az bir şey değildir: özgürlüğe kavuşturma, sağaltım, Tanrı'nın her şeyi kapsayan sevgisi.

Kâinatın kurtuluşun mekânı olduğunu söylemek uzaysallığın şu anda geçerli olan yönlerine vurgu yapar. Doğrultu motifi, hiçbir amacı yokmuş gibi görünen zorlu evrim tarihi meselesinden söz ederek, uzun vadeli düşünürken, mekân motifi kurtuluşun somut, temel sorunla ilgili, gündelik, şu an için geçerli olan yönlerinin altını çizer. Mekân motifi, kurtuluşun öbür dünyaya ait bir mesele olduğunu iddia eden ya da hatta bunu ima eden bütün Tanrıbilimleriyle tezat oluşturacak biçimde, kurtuluşun kâinat*ta*, Tanrı'nın bedeninde meydana geldiğinde ısrar eder. Kozmik İsa kâinattaki, bizim yaşadığımız uzamdaki toplum dışına itilmiş gözle görülür, ulaşılabilir ve muhtaç kişidir. Hıristiyan düşüncesinde kâinat genellikle yalnızca geri alma, Tanrı'nın temel etkinliği oldu-

ğundan, ondan daha az önemli olan, kurtuluşun arka planı olarak görülür. "Kâinat tarihin başlangıcıdır" ya da "kâinat Tanrı'nın insanlarının meşgalesinin arka planını ve ortamını oluşturur"[11] gibi yorumlarda ve **Calvin**'in doğanın kurtuluş tarihinin sahnesi olduğu iddiasında bu bakış açısını görürüz. Kâinatla geri alma arasındaki ilişkiye böyle bakıldığında, kâinat can alıcı önem taşıyan bir rol oynamıyor: O yalnızca eylemin geçtiği sahne, gerçek eylemin arka planıdır. Ancak bizim İsa'ya ait örneğin şekillendirdiği Tanrı'nın bedeni modelimizde, kâinat esas öneme sahiptir, çünkü – insanlardan ve kentlerden, çiftliklerden ve dağlardan, kuşlardan ve okyanuslardan, güneşten ve gökyüzünden oluşan günlük dünyamız anlamında – kâinat, bütün bunların olduğu ve kendisinin başına geldiği mekândır. Kurtuluş mekânı olarak kâinat bütün yaratıkların ve kâinatın bazı kısımlarının sağlığının ve refahının bütünüyle kurtuluşun konusunu oluşturduğu anlamına gelir – kâinat Tanrı'nın mekânıdır ve bizim mekânımızdır, biricik mekândır. Kâinatla kurtuluş birbirlerinden farklı şeyler değildirler; daha ziyade, kapsam ve şekil, uzam ve biçim, mekân ve örnek gibi birbirleriyle ilişkilidirler. Kurtuluş kâinatın bütünü içindir. İsa'nın özgürleştirici, sağaltıcı, her şeyi kapsayan hizmeti kâinat*ta* ve kâinat *için* yerine getirilir.

Kâinatın doğrultusunun ve kurtuluşun mekânının birbiriyle ilişkili bu iki motifi de Tanrı'nın doğal dünyadaki her şeye yönelik özgürleştirici, sağaltıcı, her şeyi kapsayan sevgisinin genişlemesinin altını çizer. Bu genişleme muhtaç, incinebilir insanların önemini gölgelemez, ancak kozmik İsa'nın, İsa'nın bedeninin Kilise'yle ya da hatta insanlarla sınırlı olmadığını ancak, Tanrı'nın bedeniyle eşit ölçüde geniş olarak, *aynı zamanda* doğal dünyanın ve kurtuluşun meydana geldiği mekânın doğrultusudur.

DOĞA VE KOZMİK İSA

Bu yorumlar bizi, kozmik İsa eğretilemesinin yine uzaysallıkla ilgili olan ikinci boyutuna götürüyor. Modelimizdeki dünya Tanrı'nın dinsel ayini, Tanrı'nın görünen, somut, bedensel varlığıdır. Kozmik İsa eğretilemesi İsa'nın örnek teşkil eden hizmetinin, İsa'nın gizemli bedeni olarak Kilise modelinde olduğu gibi, İ. S. 1-30 yıllarıyla ve Kilise'yle sınırlı değildir, ama ona doğanın her yerinde ulaşabiliriz. Ona her şeyde ulaşılabilir, sınırsızdır – bir niteliği vardır: *Bedenler aracılığıyla* aktarılır. Modelimiz bir taraftan sınırsız, diğer taraftar kısıtlayıcıdır: Bütün evren Tanrı'nın doğal ortamıdır, ancak biz bunu gözle görünen dünyanın aktarması sayesinde biliriz. Kutsal ayin olarak dünya hem Doğu'daki hem de Batı'daki Hıristiyan geleneğinde eski ve derin bir dünyadır. Ayin geleneği Tanrı'nın yalnızca dünyanın işitilmesinde, kutsal kitabın anlatılmasında ve yorumlanmasında değil, yalnızca kilisenin iki (ya da yedi) dinsel ayininde değil, aynı zamanda kâinatın her varlığında var olduğunu varsayar. Hıristiyan ayinselliği vücut bulmadan ("Kelam beden oldu") kaynaklanırken, sıradan olanın olağanüstü sıra dışı niteliğinin ya da dünyevi olanın kutsallığının anlamı hiç de Hıristiyanlığa özgü bir kavrayış değildir. Aslında bu, aralarında, sözgelimi Tanrıça, Yerli ve Budist geleneklerinin de bulunduğu, bazı diğer dinsel geleneklerde daha yaygındır ve belki daha derinden hissedilip korunur.[12] Üstelik, Hıristiyan ayinselliği genellikle amaç açısından yararcı olmuştur, başka deyişle, dünyanın işlerini dinsel durumların simgeleri olarak kullanır. Bunlar çoğunlukla kendi bütünlükleri içinde özgül değere sahip olarak değil, daha ziyade insanın Tanrı'ya yolculuğunda bir ilk adım olarak takdir edilir. Bu bakış açısı Augustinus'un *Confessiones* adlı yapıtının, duyuların bütün hazlarının

Tanrısal vecit simgelerine dönüştürüldüğü ünlü pasajında açıkça ortadadır: "Ama Seni sevdiğim zaman sevdiğim nedir? Herhangi bir fiziksel varlığın güzelliği değil... Ancak Tanrımı sevdiğim zaman bir anlamda ışığı, ezgiyi, rayihayı, besini ve kucaklaşmayı seviyorum – ruhtaki ışığı, sesi, rayihayı, besini ve kucaklaşmayı..."[13] Tanrı'yı her şeyde, her şeyi de Tanrı'nın görkemiyle dolu olarak gören bir duyarlıkta özetlenen bu gelenek zengin ve güçlüdür: Bu dünyanın işleri esasen Tanrısal varlıkla iletişim araçları olarak değerlidirler. Navajo ilahisinde açıkça farklı bir duyarlık görülüyor:

> Güzel olabilir evim;
> Tepeden güzel olabilir;
> Tırnağa güzel olabilir;
> Yattığım yer güzel olabilir;
> Üstümdeki her şey güzel olabilir;
> Etrafımdaki her şey güzel olabilir.[14]

Buradaki sevinç sıradan olandadır, sıradan olan sayesinde değildir; sıradan olan temelde Tanrısal sevincin bir simgesi değildir. Bu duyarlıklar arasındaki fark, biri ortaçağda yaşamış Alman gizemci Bingen'li **Hildegard**'dan ("Kutsal kişiler dünyevi olan her şeyi kendilerine çekerler"), biri çağdaş Yahudi Tanrıbilimci **Abraham Heschel**'den ("Yalnızca var olmak bir lütuftur, Yalnızca yaşamak kutsaldır")[15] iki satırda özetlenir. Birinci bakış açısı dünyevi her şeyi kutsal gizilgücüne dönüştürürken, ikincisi sıradan varoluşun kendisinin kutsal olduğunu keşfeder.

Bununla birlikte, sınırlamalarına karşın, geleneksel ayinsellik önemli bir bakış açısıdır, çünkü bu, Hıristiyanlığın doğayı takdir etmek için koruduğu ve geliştirdiği belli başlı tarzdır. Hıristiyanlar'ı dünyaya değerli – aslında, kutsal – gözüyle bakmaya teşvik etmiştir ve Hıristiyanlık tarihinde do-

ğayla ilgili başka iki bakış açısına, onu laikleştirerek bütünüyle Tanrı'dan ayıran bir bakış açısıyla, ona egemen olan ve onu sömüren bir başkasına bir karşı güç vazifesi görmüştür. Geleneksel ayinsellik, kendi tarzında, bu denemenin ana tezini desteklemiştir: Tanrı'nın bedeni olarak dünya (evren) modeli Tanrı'nın varlığının belirli zaman ve mekânlarla sınırlı olmadığı, ancak var olan her şeyle birlikte gerçeklikle eşit ölçüde geniş olduğu anlamına gelir. Hıristiyanlık içinde hem uzaysal hem de tarihsel bir bakış açısını teşvik eden birkaç gelenekten biri olmuştur; benzer deyişle, Hıristiyan ayinselliği Tanrısal etkinliği insanlık tarihiyle sınırlamaktan ziyade doğayı Tanrı'nın bir ilgisi ve Tanrı'ya giden bir yol olarak içine almıştır. Bu ve başka nedenlerle Hıristiyan ayinselliğinin teşvik edilmesi gerekir. Bu Hıristiyanlığa farklı bir katkıdır. Vücut bulmaya dayanan temelinden hareketle, İsa'nın bedeniyle benzerlik içinde bütün bedenlerin Tanrı'ya giden yol vazifesi görebileceğini, hepsinin Tanrısal varlığa açık olabileceğini ve ondan haberler verebileceğini iddia eder. Ancak, en azından esas olarak, bedenlerin özgül değerleri olduğunu iddia etmez. Hıristiyan ayinsel geleneğinin aralarında Paul, John, Irenaeus, Augustinus, (Norwich'li Julian, Meister Eckhart, Bingen'li Hildegard gibi) ortaçağ gizemcileri, **Gerard Manley Hopkins** ve Pierre Teilhard de Chardin'in de bulunduğu büyük Tanrıbilimcileri ve şairleri, bu dünyanın işlerini esasen Tanrısal güzelliğin, besinin, gerçeğin ve görkemin *ifadeleri* olarak severler.[16] Bu, evi andıran bir ifadede "yaban mersinlerini sıkı tutmak"[17] isteyen bir duyarlık değildir. Yaban mersinlerinin yaban mersinleri olarak değeri Hıristiyan ayinselliğinin asıl meselesi değildir.

Yine, gezegenin gündeminde yer alan amaçlar için, hiçbir geleneğin evrensellik ya da bütün gerçeği içerme iddiasında

olmasına gerek olmadığını kendimize hatırlatmamız gerekir. Daha yararlı olacak bir şey de farklı gelenekleri başkalarından ayıran *türden* kavrayışları açıkça belirtmektir. Hıristiyan geleneği bütün dünyevi şeylerin özgül değerinin altını çizmez ama yeryüzündeki her bedenin simgesel önemini zengin ve derin bir biçimde ifade eder: Her biri kendi tarzında Tanrısal gerçekliği ifade eder, bu nedenle de değerlidir. Ne yazık ki, geleneksel ayinsellik pek çok Hıristiyan için esas mesele değildir; aslında, bazı Protestan kiliseleri buna hemen hemen hiç katılmaz. Oysa bu, Hıristiyanlar'ın, en azından, doğaya karşı – ayrıca onların bedenleri de Tanrı'nın ifadeleri olan diğer insanlara karşı – sömürücü, yararcı tutumlarını değiştirmeye başlamalarının bir yolu olabilir. Hopkins'in ifade ettiği gibi, "İsa, kollarda sevgiyle, kendisinin olmayan gözlerde sevgiyle, on bin yerde oynar".[18] Dünyamızdan, insanlarından ve diğer yaratıklardan yararlanılacaksa, der Hıristiyan ayinselliği, bu yalnızca Tanrı'nın görkemine yararlı olabilir, bizim yararımıza değildir.

Bununla birlikte, geleneksel ayinselliğin iki niteliğini ortaya atıyoruz. Birincisi bütün bu denemenin doğrultusunda üstü kapalı olarak belirtiliyor: İnsanı evrenin merkezi olarak kabul etmeye eşlik eden diğer varlıklara karşı yararcı tutumun yerine onlara özgül olarak değer veren bir bakış açısı koyma gereksinimi. Biz olayların merkezi değilsek, o halde diğer varlıklar bizim yararımız için – hatta Tanrı'ya giden yollar olarak manevi gelişimimiz için – var olmazlar. Onların ve bizim birbirine bağımlı kısımlarını oluşturduğumuz, her kısmın hem yararcı hem de özgül değere sahip olduğu, evrendeki uçsuz bucaksız, girift hayat ağı içinde var olurlar. Tanrı'nın bedeni olarak dünya modelimizde, insanlar dahil, hepimiz, bütünün parçaları olarak var oluruz. Bazı parçalar salt diğer parçaların amaçları için araç değillerdir, çünkü

Tanrı bütün parçalara değer verir, bu yüzden bizim de değer vermemiz gerekir. Bu bedenin içinde farklı bir rolümüz var, ancak geri kalanı Tanrı'ya giden bir merdiven olarak kullananların rolü değildir; daha ziyade geri kalanın bekçisi olarak ortaya çıkanların rolüdür bu.

Geleneksel ayinselliğin ikinci niteliği bu koruyuculuk özelliğini geliştirir ve ona "olumsuz ayinsellik" denebilir. Tanrısallığın ifadeleri olarak değil, insanın günahının ve yıkımının işaretleri olarak bedenler üzerinde odaklanır. Bu, yeryüzüyle ve onları Tanrı'nın haşmetinden değil, insanın yıkımından söz edenler olarak gören çok sayıdaki bedenleriyle ilgili bir bakış açısıdır. Yeryüzünün, incinebilir ve muhtaç olan, insan ve gayri insan bedenleri, şefkate ve korunmaya çok gereksinim duyuyorlar. Bu bedenler, XX. yy.'ın sonunda, bize esasen Tanrısal sevilebilirliğin ifadeleri olarak değil, insanın ihmalinin ve cefasının bir kanıtı gibi görünüyor. İlgi merkezi dinsel yolculuğumuzda bize yardım etme konusundaki yararları değil, bu bedenleri kendi içlerinde, kendileri için ve Tanrı'nın gözünde değerli olarak kabul etmeyi reddetmemizdir. Tanrı'nın bedeni olarak dünya modelini genel yaratılış öyküsünün bakış açısından çözümlememizin motiflerinden biri bütün bedenlerin karşılıklı bağlantı ve karşılıklı ilişki ağı içinde birleşmesidir. Bu motif özellikle incinebilirleri, toplumdan dışlanmış, muhtaç bedenleri içerecek biçimde uzanan Hıristiyan örneği tarafından radikalleştirilmiştir. Bu yüzden, Hıristiyan ayinselliğinin ekolojik çağ için bir biçiminin dünyaya ait bütün bedenlerin kullanılması üzerinde değil, onları Hıristiyan örneğinin anıştırdığı biçimde korumamız üzerinde odaklanması gerektiğini ileri sürüyorum. Tanrı'nın bedeninin İsa'ya ait şeklinin o bedenin bütün kapsamına, özellikle yeni yoksula, doğal dünyaya uygulanabileceğini ileri sürüyoruz. Caddeler Tanrı ile insanlar arasında

daha derin bir alışveriş sağladığından, doğa, bitki örtüsü ve faunası, bu yüzden doğal olarak insanın kurtuluşuna eklenemezler; daha ziyade, İsa'ya ait kurtuluşu güvenceye alan örnek aynı zamanda yeryüzüne ve pek çok yaratığına uygulanabilir. Bu kozmolojik ve ekolojik bir bağlamın Tanrıbilimsel düşünce için gerektirdiği şeydir: Tanrı bütün evrenle ilgilenir, yalnızca insan sakinleriyle ilgilenmez ve evrenle salt bizim doğal ortamımız olarak ilgilenmez.

O halde, İsa'ya ait örnek, hangi yöntemlerle, doğal dünyaya uygulanmalıdır? Aynı diğer toplumdan dışlanmışlara uygulandığı biçimde: Yıkıcı evre (mesellerde görüldüğü gibi ezici hiyerarşilerden kurtuluş), yapıcı olan (sağaltım öykülerinde ima edildiği biçimiyle fiziksel dayanıklılık) ve geleceğe ait olan (yemek yeme âdetlerinde ortaya konduğu gibi herkesin dahil edilmesi). İsa'ya ait örneğin bu esas, etkili boyutları – Tanrı'nın bedenine verilen kozmik İsa'nın şekli – ikincil, edilgin bir aşamayla, Tanrı'nın umarsızlığa düşenlerle ve yenilenlerle birlikte acı çekmesiyle dengelenir. Gezegenimiz dünyanın kötüye giden, muhtaç bedeni üzerinde kafa yorarken bu temalardan her biri bize ne çağrıştırır?

Ezici, ikici hiyerarşilerin altüst edilmesiyle, yoksul insanların zenginlerin kendilerini köleleştirmesinden kurtulmaları, renkli derili insanların beyazların ayrımcılığından kurtulmaları gibi, dünya ve insan olmayan çok sayıda yaratığı da insanların zulmünden ve tahribatından kurtulur. İnsanların doğa üzerinde ikici hiyerarşileri, kuşkusuz aşağı yukarı beş bin yıl geriye giden ataerkil çağ kadar eskiden kalma, eski ve yoğun bir biçimde hissedilen bir hiyerarşidir.[19] Bununla birlikte, XVI. yy.'daki bilim devrimine ve onu izleyen bilimin teknolojiyle birleşmesine kadar, insanlar doğaya büyük çapta zarar vererek ondan hınç almalarına yetecek kadar güçlü değillerdir. Ancak bugün öyleyiz. O halde, İsa örneğinin in-

sanların ötesine uzanmasının birinci evresi, günahın itiraf edilmesini gerektiren, Tanrı'nın kâinatının gezegenimizle ilgili olarak ana kısmını, benzer deyişle, insan *olmayan* her şeyi ve her yaratığı baskıcı bir biçimde kötüye kullandığımızı kabul etmektir. Yıkıcı evre doğaya karşı 'doğal' peşin hükümlerimizin; doğanın, en iyi durumda, yalnızca gereksinimlerimiz için yararlı olduğu yolundaki önyargılarımızın; bize yararı dokunan, ancak onu tahrip eden etkinliklerimizle ilgili mazeretlerimizin yıkılmasıdır. İnsanların doğa üzerindeki hiyerarşileri, en azından Batı'da, son birkaç yüzyıldır o denli kesin ve o denli yıkıcı olmuştur ki birçok insan doğanın zulme uğramış diğer 'azınlıklara' benzer bir statüye hak kazandığını yadsır. Doğa, kuşkusuz, hem nicelik hem de önem bakımından *çoğunluk*tur (o biz olmadan gayet iyi yapabilir, ancak bunun tersi olmaz.) Ancak, bu meseleyi şimdilik parantez içine aldığımızda, birçok kişi hâlâ doğanın, yoksul ya da zulme uğramış insanlar gibi, özgül değere sahip olarak ilgiyi hak etmediğini iddia eder. Doğa yalnızca ve yalnızca insanın amaçlarına hizmet ettiği sürece değerlidir. Bu yüzden, insanın düşüncelerini açığa vuran bir aşamada, birçok kişi ıssız bir araziden 'gelişmemiş' bölge olarak söz eder, benzer deyişle, kuşkusuz, hayvanlar, ağaçlar ve bitkiler açısından mükemmel bir biçimde gelişmiş olmasına karşın, insanların yarar sağlaması açısından gelişmemiş.

Doğanın bizim baskıcı uygulamalarımızdan kurtulması, toprağın ve yaratıklarının da haklarının bulunduğunun ve özgül olarak değerli olduklarının kabul görmesi, hayata geçirilmesi hiçbir şekilde kolay olmayan bir şeydir, çünkü doğrudan doğruya ve kaçınılmaz olarak, özellikle sınırlı kaynaklara ve sayıları giderek artan muhtaç insanlara sahip sonlu bir gezegende, çıkar çatışmaları olacaktır. Bu çatışmalar gerçek, acılı ve önemlidirler, ancak örneğimizin altını çizdiği

nokta, bunların bir Hıristiyan bakış açısından ayrıştırılmasıyla gezegenimizdeki yaratıkların yüzde 99'unun değerini ve haklarını görmezden gelemeyeceğimizdir. Tanrı'nın bedeni olarak dünya modeli bu tavrı yadsır ve kozmik İsa modeli de bu yadsımayı yoğunlaştırır. Biz hoşlansak da hoşlanmasak da, bu modeller gezegenin bütün parçalarının Tanrı'nın bedeninin parçaları olduğunu ve bunların İsa'nın ikici hiyerarşilerden kurtuluşuna dahil olduklarını söylerler. Bunun çatışmaların ortaya çıktığı belirli durumlarda ne anlama gelmesi gerektiğini, ne anlama gelebileceğini çözmek bize düşer. Yoksullar için ayrıcalıklı seçme hakkı nerede uygulanırsa uygulansın rahatsızlık yaratır; yeni yoksula, doğaya uygulandığında da daha az rahatsızlık yaratmayacaktır.

İsa örneğinin ikinci evresi, sağaltım evresi, kâinatın özellikle insan olmayan boyutları için uygundur. Gezegenimizin durumu tartışılırken hastalık, yozlaşma ve işlevsizlik eğretilemelerinin anlamlı olduğu giderek daha açık bir hale geliyor. Havanın ve suyun kirlenmesi, sera etkisi, ozon tabakasının tükenmesi, ekilebilen toprakların terk edilmesi, yağmur ormanlarının tahrip edilmesi bütünüyle yeryüzünün zayıf sağlık durumunun işaretleridir. Organik modelin büyük değerlerinden biri yalnızca bedenler üzerinde odaklanması ve (Hıristiyan geleneğindeki birçok modelin aksine) doğal dünyayı içermesi değil, aynı zamanda kurtuluşun, en önemli etken olarak, bedenlerin sağlığını içerdiğini ima etmesidir. Model insanlar için temel adalet meseleleri – gıda, temiz hava ve su, yeterli barınak, eğitim ve tıbbi yardım gereksinimi – üzerinde odaklanmamıza yardım ederken, aynı zamanda gezegenimizin diğer yaratıkları ve boyutları için bilgiler üzerinde odaklanmamız konusunda ısrarcı olur. Organik model varoluşun temel bilgileri üzerinde odaklanır: Gezegenin bütün sakinlerinin ve dizgelerinin sağlıklı bir biçimde işlevini yeri-

ne getirmesi. İsa'nın sağaltım öyküleri yaşamakta olduğumuz ekolojik bozulma ve yıkım zamanında son derece değerlidir. Kurtuluşa herhangi bir biçimde erken ve kolay manevi değer kazandırılmasını reddediyorlar; bizi, Hıristiyanlar olarak, Tanrı'nın bedenini oluşturan pek çok bedenin derin hastalığıyla yüzleşmeye zorluyorlar. Bu utanç verici öyküler geleneğimizin çamurunun bir parçası, Hıristiyan inanı daha az ya da daha çok ne olursa olsun ve ne anlama gelirse gelsin, esas ilgi merkezi olarak fiziksel refahı içerdiği konusunda ısrar eden İncilin kanlı bağırsaklı kısmıdır. Doğa da, zamanımızda, büyük ölçüde hastadır.

Çoğumuz, genellikle, bu hastalığın derecesini kabullenmeyi reddederiz. Gezegenin hastalıklarını tedavi etmek insan sakinlerini özveride bulunmaya zorlayacağından, bunu yapmak uygun değildir. Bu yüzden, yadsıma, birçok insanın kendi bedenlerini vurduğunda ciddi, belki de ölümcül bir hastalıkla ilgili olarak gösterdikleri yadsımadan farklı olmayan bir yadsıma başlar. Ancak gezegenin yoğun bir biçimde hissedilerek kötüye giden durumunu yadsımak ne akıllıcadır ne de Hıristiyanlığa uyar: Akıllıca değildir çünkü, giderek daha iyi bildiğimiz gibi, hasta bir gezegende hayatımızı sürdüremeyiz, Hıristiyanlığa da uymaz çünkü, İsa'nın sağaltım hizmetini bütün kâinata uzatırsak, o zaman pek çok yaratığın ve gezegenin kendisinin sağlığı için çalışmamız gerekir.

Bu bizi İsa örneğinin Tanrı'nın bütün bedenine uzanmış olarak üçüncü ve son evresine getirir: İsa'nın yemek yeme âdetlerinde özetlenen her şeyi kapsayan doyum. Sağaltım öykülerinde olduğu gibi, İsa'nın yığınları besleme ve dışlanmışları masasına davet etme öyküleri, dünyevilikleri ve her şeyi kapsamaları içinde, utançtır, belki de skandaldir. Ne geleneksel standartların ne de doğal seçimin paylaşma ve dahil

etme temaları üzerinde etkileri olur; bu öyküler baskın kültüre karşı ve karşı-biyolojiktirler, ancak yeni bir evrim aşamasının, diğer canlı türleriyle, özellikle muhtaç ve dışlanmış türlerle dayanışma aşamasının işaretleri ve ipuçlarıdır. Görünüşe göre, diğer çeşitli türlerle hayatta kalma yarışımızın daha zengin, daha karmaşık ve çeşitli bir canlı türleri topluluğuyla sonuçlanmayacağı zaman gelmiştir. İnsan nüfusu şimdiden öyle egemendir ki, hızla büyüyeceğimize dair kehanetler doğru çıkarsa ve birçoğumuzun utanmasızcasına ahlaksız hayat tarzı sürerse, diğer pek çok canlıyı tamamen ortadan kaldırması ve kendine ciddi biçimde zarar vermesi muhtemeldir. O halde, iyi hayat, gıdanın, bereketli hayatın yanı sıra basit varoluşun uygun ve güçlü bir simgesi olmasıyla, kısmen, insanların paylaşma ve dahil etmeyle ilgili kararlarına dayanır. Hıristiyan geleneğinde, vurgu, özellikle eskatolojik şölenin ön tadımı olarak Aşai Rabbani Ayini'nde, çoğunlukla ikinci anlamda yapılmış olsa da, yiyecek her zaman bu çifte işleve hizmet etmiştir. Ancak zamanımızda, yiyeceğin değeri tam olarak taşıdığı anlamdır: Bedenler, özellikle toplumumuzda diğerlerinin yanı sıra Hıristiyanlar'ın gereğinden fazla buldukları gezegenimizdeki çok sayıda beden için dayanıklılık. Bütün bedenlerin yiyecek gereksiniminin çok etkili bir biçimde tersine dönmesinde, birçok insan diğer yaratıkların yalnızca yiyeceği *hak etmemekle* kalmadıklarını, kendilerinin *yalnızca* yiyecek – bizim yiyeceğimiz – olduklarını varsayıyor.[20]

O halde, dünyanın bedeninin İsa'ya ait örnek oluşturan şekli, biz, çevrebilimsel bir çağda, kozmik İsa'yı, adeta, Tanrı'nın bedeninin üzerine oturtarak, bu şekli dünyayla eşit ölçüde genişletirken, Hıristiyanlar için bazı işaretler ve ipuçları anıştırır. Dünyaya, gezegenimize ve bütün yaratıklarına, İsa'nın şekli aracılığıyla bakarız. Böyle yaparken, o şeklin

ayırt edici özelliklerini, özellikle Hıristiyan geleneğinin gezegenin gündemine katkı sağlayabileceği, yıkıcı zulmümüzden kurtuluşu, kötüye giden bedenlerinin sağaltımını ve temel gereksinimleri gezegenin bütün sakinleriyle paylaşmayı kabul ederiz.

Ancak bu çok önemli, aslında, ürkünç görevle yüzleşmek için kendi halimize bırakılmayız. Bunun doğru olduğuna inansaydık ekolojik umarsızlık bizi çabucak etkisi altına alırdı. Tanrı'nın bedeninin şekli olarak kozmik İsa Tanrı'nın acımızda bizimle birlikte acı çektiğini, Tanrısal sevginin yalnızca gezegenimizin yıkımına karşı aktif çalışmamızda değil, aynı zamanda biz ve gezegenimizin sağlığı bozguna uğradığımızda edilgen acımızda da bizimle birlikte olduğunu söyler bize. Zamanımızda karşı karşıya bulunduğumuz ekolojik ve insani zulmü göz önünde bulundurduğumuzda, ciddi gerçekçiliğin ağır bastığı bir tutum, uygun – belki de mümkün olan yegâne – tutumdur. Biz ve gezegenimiz, aslında, yenilebiliriz ya da en azından toplum içinde hayat, yaşamaya değer bir hayat, artık mümkün olmayabilir. Karşı karşıya bulunduğumuz durum birçok bakımdan **Albert Camus**'nün, gizemli ve mahveden bir salgının çağdaş bir Cezayir kentinin sakinlerinin çoğunu ezdiği ve yok ettiği, simgesel anlatımlı güçlü romanı *Veba*'da anlatılan duruma benziyor. Salgın çağımızın keyifsizliğinin bir simgesiydi, ancak 'salgın' gezegenin giderek daha kasvetli bir hal alan hastalığının gerçek tanımı olarak bizim amaçlarımıza hizmet edebilir. Kitabın salgınla savaşan baş eylemcilerinden birinin tepkisi ciddi bir biçimde gerçekçi bir tepkidir: "Savunduğum tek şey şu yeryüzünde salgın hastalıkların bulunduğu ve kurbanların bulunduğudur, mümkün olduğunca, salgın hastalıklarla işbirliği yapmamak da bize bağlıdır".[21] İşe yaraması için gösterilen bütün çabalara karşın sağaltım çalışması başarısızlıkla so-

nuçlandığında, insan, Hıristiyanlar, "salgın hastalıklarla işbirliği" yapmamalıdır. İsa örneğindeki çarmıh, bizim modelimizde, salgın hastalığa karşı zafer vaat etmiyor, ancak bizi Tanrı'nın acılarında kurbanlarla birlikte olduğuna inandırıyor. Ancak, bu ilk değil, son sözdür.

Aslında, çarmıh son söz değildir. Dirilen İsa'nın, müritlerine bedensel olarak görünen İsa'nın esrarengiz görünme öyküleri, Hıristiyan toplumundaki eski, silinmez bir izin tanığıdır. Küçülmenin ve ölümün son söz olmadığına, ancak anlaşılmaz bir tarzda, üstelik, fiziksel olan, yeni bir hayata giden yol olduğuna dair inanç ve umuttur. Bu vücut bulma Tanrıbiliminin önemli bir noktasıdır. İsa'nın ölümü ve dirilişi yalnızca kabrin dar kapısının diğer tarafında meydana gelen bir değişim ve gelişme tarzına örnek teşkil eder. Bu örnek bütünüyle ve yalnızca Nasıra'lı İsa'da meydana geliyormuş gibi mutlaklaşmıştır: Onun ölümü ve dirilişi dünyanın bütün kederlerinin çözümüdür. Onun ölümüyle bütün kâinat ölür; onun dirilişiyle her şey yeni bir hayata uyanır. Ölümle yeni hayat arasındaki eski ve yinelenen ilişkiyi – evrimsel biyolojinin yanı sıra bütün dinsel geleneklerde saygı gören bir ilişkiyi – böyle yorumlama biçimindeki mutlakçılık, iyimserlik ve evrenselcilik, postmodern, ekolojik ve son derece çeşitli bir kültürel ve dinsel çağda belirsizdir. Ancak, olanaklı ve uygun olan, Hıristiyan düşüncesindeki bu izleri sımsıkı sarıldığımız ve umut ettiğimiz – genellikle az bir şans olsa da umudu kesmemek şeklinde – varoluş içinde güçlü bir biçimde hissedilen bir örnek olarak kucaklamaktır. Varoluşun yüreğindeki temel güvenilirliğe; ölümün değil, yaşamın son söz olduğuna; aksi yöndeki bütün kanıtlara karşın (kanıtların çoğu da aksi yöndedir), gezegenimizin ve insanların da dahil olduğu, özellikle en incinebilir yaratıklarının refahı adına bütün çabalarımızın bozguna uğramayacağına inan-

malıyız. Bu, evrenin kaynağının ve gücünün hayattan ve gerçekleştirilmesinden yana olduğu inancıdır. "Dirilen İsa" bu inandan ve umuttan söz etmenin Hıristiyan tarzıdır: İsa, en sonuncusunun ve en azının da dahil olduğu, kâinatın bütün geri kalanının takip edeceği yeni kâinatın ilk çocuğudur.

NOTLAR

1. Bu meselenin bir başka çözümlenmesi için bkz. Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), ss. 45ff.
2. Benim görüşüm kurtuluş Tanrıbilimcisi Ingemar Hedstrom'unkine yakındır:

   Orta Amerika'da insanların ve toprağın mahvedilmesinin ışığında, yoksullar için öncelikli seçeneğin, Latin Amerika'daki kurtuluş Tanrıbilimlerinin belirleyici özelliğinin, öncelikli bir *hayat seçeneği* olarak ifade edilmesi gerektiğini kavrarız. Bu seçeneği kullanmak yeryüzündeki *bütün* yaratıkların temel yaşama hakkını savunmak ve desteklemektir. Yaşama hakkı, bütünlüğü içinde kâinatın özdeksel temelinin, benzer deyişle, hayata izin veren özdeksel yararların katılmasını gerektirir.

   Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology'den 'Latin America and the Need for a Life-Liberating Theology', editör Charles Birch *et al** (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), s. 120.
   Görüş, esas olarak, yine bütün canlı türlerinin hakkını savunan, ekolojiye ait derin bir görüşten farklıdır. (Ayrıca aynı kitaptaki 'Us Versus It: Living a Lie in Relation to Nature' başlıklı bölüme bakın).
3. A.g.e., s. 277.
4. Jay B. McDaniel'in yazdığı gibi, "'kâinatın bütünlüğü' ifadesi aynı anda her iki türdeki değere gönderme yapar. Bu, 'her canlı organizmanın çevresiyle ve Tanrı'yla ilgili olarak özgül ve yardımcı değeri'dir". (Adı geçen eserden 'Revisioning God and the Self: Lessons from Buddhism' s. 231). Ayrıca Charles Birch'le John Cobb Jr.'ın yardımcı ve özgül değer irdelemelerine bakın, *The Liberation of Life: From the Cell to the Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 5. Bölüm.
5. Charles Birch, *Liberating Life*'tan 'Christian Obligation for the Liberation of Nature', Birch et al. (editörler), s. 64.
6. James M. Gustafson bu bakış açısını *Ethics from a Theocentric Perspective*, 1. Cilt: *Theology and Ethics*'te eksiksiz ve etkili bir biçimde savunuyor (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

* Lat. Ve başkaları. Çev. n.

7. Doğal bedenlerden *temsilci* bedenler olarak söz etmek zamanımızın temsilci insanından siyah bir üçüncü dünya kadını olarak söz etmeye benzer. Her iki örnekte de, kategoriyi özetleyen gruba ve incinebilirliğe işaret ediyoruz. Zamanımızda doğal bedenlerin (hayvanlar, ağaçlar, okyanuslar ve saire) karşı karşıya kaldığı şiddetli bozulma ve yıkım nedeniyle, bizimkinden ziyade onların bedenleri bedensel hayatın simgesi olarak kalmalıdır. Böyle bedenler *esasen* bedendir ve büyük bir tehlike altındadırlar.
8. Bkz. McFague, *Models of God*, ss. 51ff.
9. Bugün geniş çapta kabul edilen bir şeyi, başka deyişle, biyolojik evrimin ötesinde ilave bir aşamanın yanı sıra ona bir karşı güç olarak kültürel evrimin önemini kabullenen ilk kişilerden biri Pierre Teilhard de Chardin'di. Özellikle *The Future of Man*'e, Çeviren: Norman Denny (New York: Harper & Row, 1964) ve *Science and Christ*'a, Çeviren:Rene Hague (New York: Harper & Row, 1965) bakın. Ayrıca, Teilhard'ın görüşünün çözümlemesi için, bkz. Philip Hefner, *The Promise of Teilhard* (Philadelphia and New York: J. B Lipincott & Co., 1970). Kültürel evrimin, benim çözümlememi borçlu olduğum bir başka ve çok ilginç yorumu, *Biblical Faith: An Evolutionary Approach*'ta Gerd Theissen'e aittir (Philadelphia: Fortress Press, 1985). Ayrıca bkz. Philip Hefner, *Cosmos as Creation: Science and Theology in Consonance*'da 'The Evolution of the Created Co-Creator', editör Ted Peters (Nashville: Abingdon Press, 1989), ss. 211-233.
10. Bir Hıristiyan Tanrıbilimci tarafından uzay kavramına gösterilen ciddi ilginin birkaç örneğinden biri de Jürgen Moltmann'ın *God in Creation: A New Theology and the Spirit of God*'da konuyu ele alış tarzıdır (San Francisco: Harper & Row, 1985), 6. Bölüm.
11. Bernhard W. Anderson, *Cry of the Environment: Rebuilding the Christian Creation Story*'den 'Creation in the Bible', editörler Philip J. Joranson ve Ken Butigan (Santa Fe, N.M.: Bear & Co., 1984), s. 25.
12. İki toplu şiir ve dua kitabı bu noktayı açıklıyor: *Cries of the Spirit: A Celebration of Women's Spirituality*, editör Marilyn Sewell (Boston: Beacon Press, 1991); *Earth Prayers from Around the World*, editörler Elizabeth Roberts ve Elias Amidon (San Francisco: Harper, 1991).
13. *The Confessiones of St. Augustinus*, I-X, çeviri F.J. Sheed (New York: Sheed & Ward, 1942), 10.6.
14. Roberts ve Amidon (editörler), *Earth Prayers*, s. 366.
15. A.g.e., ss. 360, 365.
16. Bu, burada hakkını veremeyeceğimiz karmaşık bir meseledir. Bu geleneğin içinde, biri Augustinus'un yeni-Platonculuğundan kaynaklanan, dünya olaylarını Tanrı'ya katma eğiliminde olan, diğeri Thomas'ın Aristotelesçiliğinden kaynaklanan, deneysel gerçeklik için daha büyük maddeyi destekleyen en azından iki doğrultu vardır. Birincisi Aşai Rabbani ayinine ait öğelerin bütünüyle İsa'nın bedenine ve kanına dönüştüğü, bu yöndeki inancın doktrininin en uç gerçekçiliğinde özetlenmiş olarak, ikincisi de "iç görünüm" kavramıyla, kâinatın Tanrı'nın görkeminin bir işareti olarak ayinsel rolünde korunan ve yükseltilen her yönünün somut bireyselliğiyle Gerard Manley Hopkins gibi bir şairde görülür. Ancak bu iki kutup arasında, bu dünyanın olaylarının Tanrı'yla olan bağlantılarından dolayı değerli oldukları konusunda birleşen, pek çok başka görüş vardır.

17. İfade yazın eleştirmeni R.W.B. Lewis'in bir denemesindendir ve kendilerini ruhani amaçlara dönüştürme ya da bu amaçlar için kullanma yönündeki bütün girişimlere karşı duran dünyadaki sıradan şeylerin 'böyleliğine' ve 'oradalığına' gönderme yapar.
18. Gerard Manley Hopkins, *Poems and Prose*, giriş W.H. Gardner (Londra: Penguin Books, 1953), s. 51.
19. Gerda Lerner'in *The Creation of Patriarchy'deki* çözümlemesine bakın (New York: Oxford University Press, 1986).
20. Hayvan hakları ve vejetaryenlikle ilgili olarak şunlara bakın: Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (New York: Continuum, 1991); Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).
21. Albert Camus, *The Plague*, çeviri Stuart Gilbert (New York: Alfred A. Knopf, 1954), s. 229.



Fotoğraf 14: Doğanın ve dinin iç içeliği Japonya'nın Toyama Bölgesi'nde, Japon Alpleri'nin dibindeki Tateyama'da bulunan Hiyoşi (Şingon) tapınağında yer alan Şinto ve Budist öğelerin birleşiminde zarif bir biçimde sunuluyor. Fotoğraf: *Joseph Runzo*

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

DİNİ BAKIŞ AÇISI

Forward, M. (ed.) *Ultimate Visions: Reflections on the Religion We Choose.* Oxford, Oneworld, 1998

Otto, R. *The Idea of the Holy,* Çev: J. H. Harvey, Londra ve New York, Association Press, 1936

Smart, N. *Concept and Empathy,* ed.: D. Wiebe. Londra, Macmillan: New York, New York University Press, 1986

The World's Religions. Cambridge, Cambridge University Press, 1989/1998

Dimensions of the Sacred. Berkeley, University of California Press, 1996

Smith, H. *The World's Religions.* San Francisco, Harper San Francisco, 1991

Smith, W. C. *The Meaning and End of Religion.* San Francisco ve New York, Harper & Row, 1978; Minneapolis, Augsburg Fortress, 1990

Faith and Belief: The Difference Between Them. Oxford, Oneworld, 1998

Tillich, P. *Dynamics of Faith.* New York, Harper & Row, 1957

Ward, K. *Religion and Human Nature.* Oxford, Oxford University Press, 1998

Religion and Revelation. Gifford Lectures. Oxford, Oxford University Press, 1994

Religion and Creation. Oxford, Oxford University Press, 1996

Zaehner, R. C. *Mysticism Sacred and Profane.* Oxford, Oxford University Press, 1961

BATI DİNLERİ

Eisen, A. M. *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming.* Bloomington/Indianapolis, India University Press, 1986

Forward, M. *Jesus: A Short Biography.* Oxford, Oneworld, 1998

Muhammad: A Short Biography. Oxford, Oneworld, 1998

Hebblethwaite, B. *The Ocean of Truth.* Cambridge, Cambridge University Press, 1988

Hick, J. *Evil and the God of Love,* ikinci baskı, San Francisco, Harper & Row, 1985

Jaffe, M. S. *Early Judaism.* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1997

Kugel, J. *Midrash in Literature*'dan 'Two Introductions to Midrash', ed.: G. H. Hartman ve S. Budick. New Haven, Yale University Press, 1986

Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell.* New York ve Oxford, Oxford University Press, 1993

McFague, S. *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age.* Philadelphia, Fortress Press, 1987

Ochs, V. *Words on Fire: One Woman's Journey into the Sacred.* New York, Harcourt, 1990

Peters, F. E. *Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam.* Princeton, Princeton University Press, 1982

Jerusalem. Princeton, Princeton University Press, 1985

Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and their Interpretations, 3 cilt. Princeton, Princeton University Press, 1990

Quinn, P. L. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*'dan 'Kierkegaard's Christian Ethics', ed.: A. Hannay ve G.D. Marino. Cambridge, Cambridge University Press, 1997

Schimmel, A. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam.* Albany, State University of New York Press, 1984

Swinburne, R. *The Christian God.* Oxford, Clarendon Press, 1994

Umansky, E. ve Ashton, D. (editörler). *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality: A Sourcebook.* Boston, Beacon Press, 1992

Watt, W. M. *A Short History of Islam.* Oxford, Oneworld, 1998

Zebiri, K. *Muslims and Christians Face to Face.* Oxford, Oneworld, 1998

ASYA DİNLERİ

Abe, M. *A study of Dogen: His Philosophy and his Religion,* ed.: Steven Heine. Albany, State University of New York Press, 1992

Berling, J. A. *A Pilgrim in Chinese Culture: Negotiating Religious Diversity.* Maryknoll, Orbiss Books, 1997

Brockington, J. L. *The Sacred Thread: Hinduism in its Continuity and Diversity.* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981

Chapple, C. K. *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions.* Albany, State University of New York Press, 1993

Conze, E. *A Short History of Buddhism.* Oxford, Oneworld, 1998

Dalai Lama. *The Joy of Living and Dying in Peace.* Londra, Thorsons/HarperCollins, Library of Tibet, 1997

Dumoulin, H. *Zen Enlightenment: Origins and Meaning,* Çev.: J. C. Maraldo. New York, Weatherhill, 1979

Dundas, P. *The Jains.* Londra, Routledge, 1992

Eck, D. L. *Darson: Seeing the Divine Image in India,* gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci baskı, New York, Columbia University Press, 1996

Eliade, M. *Yoga: Immortality and Freedom,* Cev.: W.R. Task. Princeton, Princeton University Press, 1969

Erndl, K.M. *Victory to the Mother: The Hindu Goddes of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol.* Oxford, Oxford University Press, 1993

Fuller, C. J. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India.* Princeton, Princeton University Press, 1992

Gandhi, Mahatma. *The Selected Works of Mahatma Gandhi.* Ahmedebad, Navajivan Publishing House, 1968

Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China.* La Salle, Open Court Publishing Company, 1989

Hanh, T. N. *Cultivating the Mind of Love: The Practice of Looking Deeply in the Mahayana Buddhist Tradition.* Berkeley, Parallax Press, 1996

– *The Miracle of Mindfulness.* Boston, Beacon Press, 1975

Harvey, P. *Introduction to Buddhism.* Cambridge, Cambridge University Press, 1995

Ivanhoe, P. J. *Confucian Moral Self-Cultivaton.* New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1993

Jochim, C. *Chinese Religions: A Cultural Approach.* Englewood Cliffs, Prentice Hall, Inc., 1986

Keown, Damien. *Buddhism: A Very Short Introduction.* Oxford, Oxford University Press, 1996

Klostermaier, K. K. *A Short Introduction to Hinduism.* Oxford, Oneworld, 1998

Lipner, J. *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices.* Londra, Routledge, 1994

McLeod, W. H. *The Sikhs: History, Religion, and Society.* New York, Columbia University Press, 1989

Momen, M. *A Short Introduction to the Baha'i Faith.* Oxford, Oneworld, 1997

Padmanabh, S. J. *The Jaina Path of Purification.* Berkeley, University of California Press, 1979

Rahula, W. S. *What the Buddha Taught.* Oxford, Oneworld, 1998

Taylor, R. *The Religious Dimensions of Confucianism.* Albany, State University of New York Press, 1990

SEVGİ, İLİŞKİLER VE DİN

Biale, D. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America.* New York, Basic Books, 1992

Boyarin, D. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture.* Berkeley, University of California Press, 1993

Brown, K. M. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn.* Berkeley, University of California Press, 1991

Buber, M. *I and Thou,* Çev.: D. Cairns. Edinburg, T. & T. Clark, 1937

Hawley, J. S. ve Juergensmeyer, M. *Songs of the Saints of India.* Oxford, Oxford University Press, 1988

Hess, L. ve Singh, S. (çeviren). *The Bijak of Kabir.* 1983; Delhi, Motilal Banarsidass, 1986

Kellenberger, J. *Relationship Morality.* University Park, Pennsylvania University Press, 1995

God-Relationships With and Without God. Londra, Macmillan; New York, St. Martin's Press, 1989

Klein, A. C. *Knowledge and Liberation.* Ithaca, Snow Lion Publications, 1986

Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self. Boston, Beacon Press, 1995

Mathews, G. *What Makes Life Worth Living? How Japanese and Americans Make Sense of their Worlds.* Berkeley, University of California Press, 1996

Mbiti, J. S. *African Religions and Philosophy.* New York, Doubleday, 1970

Nozick, R. *The Examined Life.* New York, Simon & Schuster, 1990

Ramanujan, A. K. *Speaking of Siva.* New York, Penguin Books, 1973

Hymns for the Drowning: Poems for Vişnu by Nammalvar. Princeton, Princeton University Press, 1981

Singer, P. *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest.* Amherst, Prometheus Books, 1995

EVRENSEL GÖRÜŞLER

Abe, M. *Buddhism and Interfaith Dialogue,* ed.: S. Heine. Honolulu, University of Hawaii Press, 1995

Zen and Western Thought, ed.: W.R. LaFleur. Honolulu, University of Hawaii Press, 1985

Byrne, P. *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion.* Londra, Macmillan; New York, St. Martin's Press, 1995

Esack, F. *Qur'an, Liberation and Pluralism.* Oxford, Oneworld, 1998

Griffiths, B. *The Marriage of East and West.* Springfield, Templegate, 1982

Hall, D. L. ve Ames, R. T. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture.* Albany, State University of New York Press, 1995

Hick, J. *Death and Eternal Life.* 1976; yeni baskısı Londra, Macmillan, 1985

An Interpretation of Religion. New Haven, Yale University Press, 1989

God and the Universe of Faiths. Oxford, Oneworld, 1998

The Fifth Dimension. Oxford, Oneworld, 1999

Kung, H. *Christianity and the World Religions.* Maryknoll, Orbis Books, 1993

McFague, S. *The Body of God.* Minneapolis, Augsburg Fortress, 1993

Nishitani, K. *Religion and Nothingness,* Çev.: J. van Bragt. Berkeley, University of California Press, 1982

O'Flaherty, W. D. *Other People's Myths.* Chicago, University of Chicago Press, 1995

Parrinder, G. *Avatar and Incarnation: The Divine in Human Form in the World's Religions.* Oxford, Oneworld, 1998

Mysticism in the World's Religions. Oxford, Oneworld, 1998

Quinn, P. L. *Relativism and Religion*'dan 'Religious Pluralism and Religious Relativism', ed.: C.M. Lewis. New York, St. Martin's Press, 1995

God, Reason and Religions'dan 'Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity', ed.: E.T. Long. Dordrecht, Boston ve Londra, Kluwer, 1995

Runzo, J. *Reason, Relativism and God.* Londra, Macmillan, Library of Philosophy and Religion; New York, St. Martin's Press, 1986

World Views and Perceiving God. Londra, Macmillan, Library of Philosophy and Religion; New York, St. Martin's Press, 1993

Smart, N. *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization.* San Francisco, Harper & Row, 1981

Smith, H. *Beyond the Post-Modern Mind.* Wheaton, Theosophical Puslishing Hous, 1989

Forgotten Truth. San Francisco, Harper San Francisco, 1992

Essays on World Religion. New York, Paragon Press, 1995

Smith, W. C. *Towards a World Theology.* Londra, Macmillan; Philadelphia, Westminster Press, 1981

Ward, K. *Concepts of God: Images of the Divine in Five Religious Traditions.* Oxford, Oneworld, 1998

DİZİN

Abdera'lı Hecataeus 144
Abe, Maseo 17, 23, 84-85, 173, 237, 336
Abimbola, Wande 360
Acaranga Sutra 218, 222, 226, 233
açık seçik deneyim 73-74, 78
Adams, Marilyn McCord 98
Adem 240, 386, 419
Adem ile Havva 67
adharma (günah, düzensizlik) 201
Adi Granth 401
Adonai 207, 402
Advaita Vedanta 179, 311, 420
Afrika dinleri 82, 352
Agape 84, 276-77, 296-97, 300
ahimsa 171, 221-22, 224, 227, 275
Ahlak felsefesi 56, 78, 112, 156-57, 255, 257, 350, 416
Ahlaki 28-29, 36-38, 50, 58-59, 61, 63, 66, 71, 75, 78, 84, 86, 93, 119, 128, 151-52, 155-158, 161, 170-71, 175, 180-81, 183, 194, 203, 215, 226-27, 246-47, 254, 259-60, 262-63, 265-270, 288-89, 292, 296, 301, 331, 342, 349-50, 357, 359, 360, 364-368, 400-1, 416-419, 438
Ahlaklılık 270, 364, 366
Ahlaki bakış açısı 247, 288-89, 301

Alaukika'ya karşı *laukika* alemleri 328
Allah 158-59, 207, 209, 383-84, 402, 405, 420
Altın Kural 292
Ames, Roger 252-53, 271
Amida Buda 383
Analects 255, 271
ananda 234, 311, 383
Anatman 173
Angkor 77
Anlam 21-24, 27-31, 33, 36-39, 43-47, 49-50, 57-59, 61-64, 66-67, 70-72, 75-86, 89-93, 95-104, 106-110, 112-116, 120-21, 123-127, 131-32, 135, 137, 139, 142-142, 150-152, 154-156, 163, 167, 169, 170-71, 173-176, 179-186, 188-190, 194-197, 199, 201-2, 208, 210-11, 220, 222, 227-28, 231-32, 237, 239, 243-245, 247-249, 251-52, 254-257, 260-262, 264-65, 267-270, 275-282, 285-290, 292, 294, 297-299, 302, 307, 310, 312-318, 320-322, 324-326, 328, 331-32, 335-339, 346, 349, 357, 361, 363, 365, 369, 373-376, 379-80, 384-392, 397-404, 406-408, 411-12, 415, 417, 419-421, 427, 429-432, 434, 440-442, 444-448, 453-455
Anlamsızlık 30, 78, 170
Anselmus, Aziz 47
Antoun, Richard 157-58, 163
Aquino'lu Thomas 459
Areopagita 413
Aristoteles 19, 252, 287, 459

Arjuna 319, 323, 338, 348
artha 211, 315
asvattha ağacı 380, 395
Aşai Rabbani ayini 34, 402, 436, 455, 459
Aşoka, İmparator 278
aşrama 209, 211-12
Aşkın 28, 35-38, 44, 61, 66, 74, 76-7, 81, 84, 86, 93, 95, 149, 181, 183, 191, 239, 241, 244, 248, 276-278, 282, 287, 290-296, 302, 304, 313-14, 324, 326, 368, 373, 375-76, 386, 402, 404, 406-7, 411
Atman 169, 180, 196, 227, 287, 319, 387, 410, 420
Augustinus, Aziz 260, 296, 386, 446, 448, 459
avatar 68, 75, 170, 313, 467
avidya 51, 180, 405
Avila'lı Teresa 386
ayal (işaretler) 152
aydınlanma 36, 57, 150, 223, 279, 347, 393, 411, 413, 415, 417
ayin 29, 37, 40, 53, 76, 78, 92, 122, 126, 132, 140, 184-85, 197, 204, 223, 281, 350, 363, 401-2, 436, 446, 455, 459
aziz 64, 78, 157-161, 163, 259-60, 268, 290, 296, 298-300, 304, 308-310, 312-314, 317, 320-323, 328, 382, 386, 401

Babaların Bölümleri 119-20
bağımlı birlikte varolma 173
Baha'i 21-2, 465
Bakire Meryem 69, 401
balanse 361-363
Baltimore öğreti kitapçığı 104
Basavanna 314, 316, 328
Bechert, Heinz 217, 233
beden 23, 48,60, 72, 76, 85, 113, 129-131, 138, 173, 191, 193, 196-198, 205, 207-8, 220, 223, 228-29, 293-296, 298-99, 308, 311, 315-318, 322, 324-25, 328, 333-335, 343-44, 355-56, 364, 369, 375-76, 384, 386, 413, 419, 421, 425-429, 431-439, 441-42, 444-446, 448-451, 453-457, 459
beit midrash 132
beit midraş 134, 138-9
Benares (Varanasi) 201, 218, 402
Ben Ezra Sinagogu 118
benlik 45, 49, 56, 60, 172-73, 188, 191, 194, 196, 211, 278, 280, 282, 287, 299, 302, 320, 325, 337-38, 360, 389, 414, 420, 440
ben-merkezcilik 275, 293, 389
Berthrong, John 23, 84, 175, 251
Bhagavadgita 169, 192, 212, 307, 318, 420
bhakti 21, 72, 83, 170, 191, 198, 200, 207, 275, 277, 299-300, 307, 310, 318, 320, 322, 325, 327-28, 387
bilge kişiler 75, 82, 122, 124, 127, 176, 182, 210, 219-20, 245, 254, 259-60, 263, 265, 267, 270, 318
bilgelik 19, 30, 37, 54, 60, 126-27, 145, 194, 196, 249, 275, 280, 291, 340-41, 343, 345-46, 352
bilim 81, 86, 254, 269, 376, 381, 393, 425, 427, 440, 451
bilinemezci (agnostic) 189, 255
bilisizlik (ayrıca bkz. *avidya*) 20, 46, 51, 66, 167, 313, 339, 341, 389, 413
Bingen'li Hildegard 447-48
Bodhgaya 172
bodhicitta 332
Bodhisattva 69, 176, 248, 275, 280, 294, 338-39, 344, 376, 401
Bodhisattva Avalokitesvara 69, 344-45
Borges, Jorge Luis 334, 347
Boşluk (*şunyata*) 66, 84, 246-47, 337-38, 340, 345, 411, 417
Boyarin, Daniel 134, 144-146, 466
Brahma 65, 413
Brahman 40, 51, 169, 173, 180, 191, 196-97, 207, 217, 223, 287, 311, 319, 383, 406, 409, 415, 420-21

Brahmin 195, 197-199, 309, 312
Brown, Karen McCarthy 23, 81, 280-282, 349, 369, 466
Buber, Martin 225, 233, 288-290, 303, 466
Buda 37, 48, 66, 68-69, 75, 172-174, 182, 216-218, 244-45, 252, 278, 280, 340, 344, 346, 383, 391-92, 401, 405, 409-417
Buddhaghosa 334-35, 347
Budizm 21-23, 33-37, 45, 48-9, 60, 64-66, 68, 70, 83-85, 168, 172, 174-176, 215, 225, 237-242, 247-249, 251-253, 257, 261, 264, 266, 275, 278-79, 291, 298-99, 310, 336-37, 343, 345, 347, 373, 375, 383, 391-92, 410-11, 413, 415-418, 422
Ç'an 168
Honen 72
Mahayana 48, 66, 69, 84, 176, 244, 246, 248-49, 278-280, 341, 383, 411, 465
Keşişler 34, 66, 221, 225, 392, 412, 415
Rinzai Zen 291
Tantrik 278-280, 294, 299, 310, 343
Theravada 60, 65, 69, 84, 279, 291, 332-33, 411
Tibet Budizmi 85, 278, 337, 340, 343
Vajrayana 279
Zen 168, 173, 239, 291, 411, 465-66
Bunyan, John 76
Büyük Dönüş 67, 110
Büyük İskender 216
Büyük Ölüm 243-246
Büyük Varlık Zinciri 380

Calvin, John 445
Camaldoliler 225
Camus, Albert 379, 456, 460
Carthusianlar 225
Cassier, Ernst 380
Castenada, Carlos 381
Caynacılık 21-23, 65, 80, 83-4, 171, 215, 217, 220-21, 224, 227, 232, 373
Cehennem 100-1, 114, 117, 154, 207, 238, 381, 393, 418, 421
Cennet 71-2, 104-5, 130, 154, 207, 258, 263, 381, 383, 391, 393, 405-6, 409, 419-421
Chaitanya 68
Chandrakirti 340
Chapple, Christopher Key
Charbhuja Tapınağı 306
chit (bilinç) 311
Church of the Latter Day Saints 225
Cibril/Cebrail (Melek) 89
Cicero 152
cinsellik 74, 92, 137, 145, 299, 310, 359, 364, 367
cinsiyet 69, 92, 123-126, 138, 303, 429, 440
Cizvit 161
Clairvaux'lu Bernard, Aziz 298, 304
Confessiones 446, 459
Conze, Edward 412, 422, 464

Çarmıha gerilme 20
Çang Tsai 266
Ç'en, Ç'un 263-4
ç'eng 258-260, 262-265, 267, 269-70
Ç'eng 262-3
çevre 171, 224, 231-32, 343, 428, 432
çevrebilimsel 428, 455
ç'i (özdek-enerji) 266-67
çoğulculuk 23, 58
Çu, Hsi 261, 263, 270
Çu Ustanın Diyalogları 271

Dalai Lama 344-45, 464
Beşinci 342
Birinci 340
On dördüncü 344
darshan 210
darşan 295, 323
Darwin, Charles 51

Dasimayya 317, 328
Davut 144
değersel 96,106-108, 113-14
Dessalines, Jean-Jacques 358
Devi (ayrıca bkz. Tanrıça) 217, 277, 310, 314
Dhammapada 331, 417, 422
Dharma 69, 170, 176, 183, 187, 194-95, 199, 201, 203-205, 207-210, 212, 233, 239, 242, 244-45, 291, 315, 402, 405, 411, 413
Dharmakaya 48, 276, 278, 290, 411-12, 417
Dharmaşastralar 217
dışrak 374, 385
dikkatlilik 278, 332-336, 338, 341, 347
Dikkatlilik Sutrasının Temelleri 333
dini bakış açısı 22, 29-30, 33, 86, 289, 291, 301-304
dinsel çoğulculuk 23
Dionysos kültleri 296
Diriliş 27, 67, 93, 109, 113, 441-42, 457
Dogen 239, 243-245, 464
Dört Soylu Gerçek 34
dukkha (acı çekme) 391, 412, 415-16
dünya görüşü 78, 108, 168, 172, 220, 231, 255, 289, 302, 350, 381
Dünya Kiliseler Konseyi 430
Dworkin, Ronald 96, 117

Eckhart, Meister 74, 384, 413, 448
Edwards, Paul 102-104, 117
efsane 37, 67, 75, 78, 175, 186, 190, 308, 444
'ein sof 384
Eisenstadt, S.N. 225, 233
Ekber Şah 224
Eliade, Mircea 381, 465
Elon, Ari 133, 145
Emet ve Emunah 121, 144
Erekbilimsel anlam 107, 112, 114
Erekbilimsel meseleler 96
Eros 84, 145, 276-77, 285-86, 292-294, 296-300, 302, 466
eskaton 152, 204, 443
Eski Ahdin Beşinci Bölümü 128-29
evlenmeme yemini 124
evrenbilim 70, 78, 248, 253
Evrensel Benlik 60
evrensel 23-4, 30, 48, 52, 54, 60, 75, 95-97, 102, 113, 116, 120, 172, 174, 179, 197-98, 212, 269, 280, 288-290, 301, 340, 346, 365, 367, 373, 375-76, 405, 409, 411-12, 416-17, 420, 466
  yumurta 196-97
  meseleler 102
evrenselcilik 427, 457
evrenselleştirilebilirlik 303
Ezili Danto/Freda 359, 360, 369

Fıngşian Tapınağı 396
Fingarette, Herbert 257, 271
Fonrobert, Charlotte 22, 79, 92, 119

Gampopa 340
Gandhi, Mahatma 171, 465
Ganj Nehri 178, 202
Gautama, Siddhartha 20, 34, 57, 167, 172
geçiş ayinleri 204
Gede 362-364, 367
Gelukba 337, 347
ghats (basamaklar) 178
Gheranda Samhita 227, 229, 234
gizemcilik 161
Graham, A.C. 253, 405
Granet, Marcel 253-54, 271
Guru 23, 162, 190, 206-7, 210, 278, 280, 311, 327, 332, 341-346
Günah 20, 50, 63, 128, 160, 167, 201, 223,

240, 245, 247-48, 299, 392, 407, 430, 432, 434, 439, 450, 452
İlk günah 67, 247

haç 391-394, 401, 441
hadis 150, 157
haham 79, 90, 119-121, 124-132, 138, 140-41, 144-146, 156, 161, 402, 41
Haiti'ye ait Vodu 22-3, 176, 280-81, 349-352, 355, 357, 364-367, 369, 373
Hall, David 252-53, 271, 466
Hamursuz Bayramı 141
Haribhadra 223
Hartshorne, Charles 385
Hasidizm 136
Hatha Yoga Pradipika 227, 229, 234
hatip 157-58
Hayat (*hayyim*) 126
Hedstrom, Ingemar 458
Heiler, Friedrich 412
Heschel Abraham 447
Hick, John 22-3, 83, 293, 303, 332, 373-376, 397, 464
hiçlik 242-244
Hinduizm 20-23, 33, 37, 39-41, 60, 64, 69, 77, 82, 85, 167-68, 170-71, 176, 179-189, 193-195, 199-203, 206-212, 217, 224, 252, 277-78, 291, 295, 299, 307, 310, 315, 373, 375, 383, 387, 405, 408, 418, 420
Hint-Aryanlar 168
Hitler, Adolf 103, 117
Hiyoşi Şingon Tapınağı 462
Hıristiyan aleminden John, Aziz 300
Hıristiyanlık 21-2, 33, 37, 42, 45, 47, 49, 60, 63-4, 67, 74, 80, 82, 85, 89-90, 93, 97, 113, 116, 124, 144, 149-50, 154-55, 160, 204, 240-242, 252, 255, 260, 275-76, 308, 375, 384, 402, 418, 420, 425, 427-28, 433, 437, 439, 447-48
Anglikan 80
Baptist 43
Ortodoks 21, 80
Protestan 21, 43, 77, 80, 308, 449
Protestan Dini Devrimi 42
Katoliklik 81, 153, 368
Hopkins, Gerard Manley 448-49,459-60
Hsun, Tzu 258-260, 262, 270-71
hutbe 93, 157-58
hümanizm 66, 225-26, 238

I and Thou 303, 466
Ilımlılık Doktrini 257, 259, 262
Indra 196, 211, 385
Indus Vadisi 20, 83, 168, 171, 183, 215-216, 227
Iwa (Vodu ruhları) 281, 352, 354-55, 358

İbrahim 40, 67, 140, 149-50, 211, 383-84, 418
İbrani Kutsal Kitabı 67, 97
İbrani peygamberler 53
içrek 279, 374, 384-85, 387
ilişki 35-37, 44, 47-48, 50-54, 59-61, 67, 72-74, 85, 89-90, 92-3, 98-9, 103, 121-22, 137, 140, 142, 170, 174, 176, 181-183, 185, 188-190, 195-96, 198, 200, 203, 205-207, 211, 231, 239, 241-42, 253, 266, 275-278, 280-282, 288-294, 298-99, 301-2, 304, 308, 310-11, 315-16, 319-20, 327-28, 338, 341, 343, 349-353, 356, 360, 365-369, 373-74, 387, 405, 410, 416, 419, 430, 440, 442, 445, 450, 457
ilişkisellik 23, 169, 276, 278-79, 288-290, 292, 298-99, 301-2, 307, 318, 320, 325, 352, 355-56
imago dei 240
inan 34-36, 40, 42, 56, 64, 70, 76, 80-82, 91, 111, 113, 150-51, 155, 217, 292, 341, 347, 394-95, 398, 405-6, 408, 410, 417, 426-27, 440, 442-444, 454, 458

inanç dizgesi 36, 38-9, 44
İncil 91, 96, 109, 112-13, 116, 154, 302-3, 401, 418-19
incinebilirlik 428, 430, 434-35, 437-38, 440, 445, 450, 457, 459

Irenaeus, Aziz 427, 448
İsa 20, 55, 57, 67, 69, 74-5, 80, 82, 89-93, 96, 99, 102, 105, 109-114, 154-55, 158, 160, 162, 168, 292, 302, 376, 384, 389, 401-2, 418-19, 425, 427-429, 431-439, 441-446, 450-51, 453-459
İsa'ya öykünme 92-3
İslam'ın Temel Direkleri 153
Vücut bulma 68, 80, 113, 294-296, 309, 318, 325, 328, 375-76, 426-429, 433, 437, 441, 443, 446
İsa'nın gizemli bedeni 446
İshak 384, 418
İslam 21-2, 41, 64, 67, 68, 70, 74-5, 77, 81-2, 89-90, 92-3, 97, 149, 211, 252, 255, 257, 275, 292, 310, 375, 384, 401-2, 418-420
İsrail 21, 67, 128, 139-40, 142, 146, 298, 419
İşaya 303
İştadevata 68
iyimserlik 23, 457
kozmik iyimserlik 23, 404, 407-8, 410, 415, 417-421

Jaffee, Martin 120, 143
Jaspers, Karl 21
Jinas 214
jiva (hayat gücü, ruh) 171, 220, 222, 420-21
Jizo 236
Jnana (bilgi) 384-85, 387
Jnana yogi 384-85
John 427, 448
John, Aziz 300
Johnson, Mark 254, 271

Kabile dini 53
Kabir 309, 314-318, 323, 327-28, 466
kadınlar 78, 92, 124-25, 134-139, 144-45, 157, 161, 171, 186, 199-201, 205, 210, 216, 277, 309, 312, 322-23, 342, 361, 369, 408, 438
kâinat 85, 106, 108, 149, 152, 240, 259, 295, 376, 429-31, 435-437, 439, 442-446, 452-454, 457-459
Kali 203, 217, 317
kalıcı felsefe 373, 380
Kalpa Sutra 218, 233
Kama 294
Kannon (Ayrıca bkz. Avelokiteşvara) 69
Kant, Immanuel 288, 390, 392, 394-95, 398-99, 416
Karamazov, Ivan 98
Kardinal Newman 403
Karma 50, 57, 70-72, 167, 171-72, 194, 203-4, 207, 221-223, 227, 231, 238, 302, 313, 316, 326, 387, 414
karuna (şefkat) 249, 416
karşılıklılık 277, 411
kast 187, 195, 197, 199-200, 227, 315, 410
jati/varna 195, 197, 199-200, 227
Kaşi 201, 202, 208-9
Kaşrut 67, 137
Kellenberger, James 17, 289-90, 303, 466
kendini kurban etme 67, 91
kerygma 152
keşişler 34, 217, 221-22, 224-25, 233, 279, 392, 415
kevala 65, 218, 222
Kierkegaard, Soren 109, 112-13, 117, 295, 390, 465
King, Jr., Martin Luther 231, 232
Kitabı Mukaddes 119, 151, 300, 384

Kiyomizu Tapınağı 378
Klein, Anne 23, 84-5, 278-280, 331, 348, 466
Knoblock, John 259, 271
Koloseliler 425
Konfüçyüs 39, 75, 174, 252, 256-258, 268
Konfüçyüsçülük 21-23, 66-7, 84, 168, 175-76, 252-53, 255, 258, 262, 265, 275-76, 231, 281, 373, 383
Yeni-Konfüçyüsçüler 267
Krişna 37, 47, 49, 60, 68, 75, 170, 192, 277, 290, 291, 293-94, 297-98, 303, 309, 318, 323, 324, 326, 328-29
Kşatriya 197, 198
Kuanyin 69
kubbeli kabir 160
Kudüs 141, 402
kurtuluş 91, 114, 393, 434, 445, 454
kurtuluş tarihi 445
K'ung fu-tzu 168, 174
Kuran 89-90, 93, 149-155, 157, 159, 162, 401, 405, 419
Kutsal Ruh 43
kuşkulu tefsir bilimi 388

Lakoff, George 254, 271
Lakşmi 217
Lama Khetsum Sangpo 343, 348
Lao Tzu 168
Lebacqz, Karen 299, 304
Le Corbusier 77
Leibniz, Gottlieb 303
Leibowitz, Yeshayanu 129, 144
Lewis, C.S. 293, 303
li (ilke) 262, 269
lila 170, 206, 295, 311, 317
Lingayata 77
Lipner, Julius 22, 82-3, 85, 168-70, 175, 179, 209, 212, 307, 327
L'Ouverture, Toussaint 358
Lovejoy, Arthur 380
Lovelock, James 230, 234
Luther, Martin 231-32

Madhva 71
Mahabharata 169, 187, 210, 216, 227
MahaDevi 330
Mahadeviyakka 299, 313, 315, 318-19, 321-22, 324, 326, 328-29
Mahathera, Narada 412, 422
Mahavira 75, 167, 174, 216, 218-220, 233
Malinowski 388
Mama Lola 350-51, 354-357, 359, 361, 365, 369, 466
mandala 342, 401
Mandela, Nelson 231
manicilik (manişeizm) 296
Manjushri 341-42
mantıksal positivizm 108
mappo 69
Markos 114, 151, 247, 418
Marksizm 66
Martin, Nancy M. 23, 84-5, 211, 277-78, 307
masonluk 352
Matta 105, 292, 418-19
maya (yanılsama) 206, 311
mawasa 353
McDaniel, Jay B. 458
McFague, Sallie 23, 84-5, 373, 375-76, 425, 458-59, 464, 467
Medine 150-152, 162
meditasyon 34, 45, 51-2, 60, 168-69, 172-73, 216-217, 251, 257, 279, 290, 302, 333-34, 336, 341-42, 374, 387, 389, 417
medrese 155-56, 158, 161, 163
Meir, Haham 127-28, 131
Mekke 90, 150-51, 159, 162, 168, 203, 402
Mencius 257-58, 263
Merton, Thomas 387, 395

mesel 111, 126, 388, 418-19, 428, 431-434, 436, 441, 451
Mesel 126-130, 133, 434, 436
Metta 416
met tet (ruh) 357-58
Mezmurlar 126-27, 131, 144, 295, 405
midraş 120, 134, 138-39, 143
Milarepa 340
Mill, John Stuart 403, 421
miqveh 137-38
Mirabai 326-27, 329, 306
Mişnah 142
Mohist mantık geleneği 255
mokşa 180, 212, 393, 420
Moore 301, 304
Mughal 77
Muhammet 68, 75, 89-90, 93, 150-51, 153-155, 159, 162-63, 168
Muhammet Ali Camisi 148
mutluluk veren görüntü 60, 105, 409
Musa 20, 120, 127, 144
Müslüman 21, 68, 81, 83, 89, 92-3, 149-151, 153-163, 183, 309, 420

Nagel Thomas 115, 117
Nammalvar 290, 293, 303, 312-13, 319, 321-22, 327-329, 466
Nanak 309, 327
Navajo 447
Needham, Joseph 253
Neusner, Jacob 142, 146
nirgun 309, 383
nirvana 30, 38, 46, 48, 51, 54, 60, 65-67, 74, 77-8, 84, 174, 238, 243, 245-46, 248-49, 251, 383, 392, 406, 409, 411-415, 417
nivritti (çekilme) 212
Norwich'li Julian, Aziz 448
Nozick, Robert 286, 303, 466
numen 390

Ogou 355, 357-360, 369
On Emir 118
On İki Havari 284
oruç tutma 93, 153
Otto, Rudolf 36, 71, 463

öbür dünya 27, 91, 100-106, 113, 256, 444
ölüm 19-20, 23, 27, 44, 54, 67, 74-5, 84, 90, 93, 98-9, 109, 113, 129, 143, 154, 159-60, 162, 172-174, 180, 185, 200, 204-5, 211, 218, 220-222, 237-246, 248, 255, 278, 281-82, 313, 316, 319, 340-342, 345, 362-364, 386, 391-393, 399, 412-13, 415-16, 418, 438, 441-443, 454, 457
ölümsüzlük 238
özgül değer 46, 52, 58, 90, 96-7, 101, 107, 286-87, 289, 375, 429-431, 439, 446, 448-49, 452, 458
özgür irade 110

Padmasambhava, Guru 341-42
Pali canon 421-22
parinirvana (son nirvana) 414
Parşvanatha 218
Parvati 298
Pascal, Blaise 394
Patancali 227-28
Paul 152, 394, 427, 448
Paul, Aziz 259, 296
Paul'e ait mektuplar 296
Peterborough Katedrali 284
Peters, F.E. 22, 81, 93, 149, 464
Pierre, Andre 362-63
Piyadassa Thera 334
Philo 145
Platon 252, 335, 381, 459
post-modern bilim 427, 440
Prabhu, Allama 300
Pradipika 227, 229, 234
prajna (bilgelik) 249

prakriti 222, 229
pranayama (yogadaki soluk alma egzersizleri) 229
prasada (adak) 192-93
pravritti 212
prema 320, 325
Principia Ethica 301, 304
puja 193
Puranalar 187, 228
puruşa 229

Quinn, Philip L. 22, 46, 49, 80, 90-1, 464, 467

Radha 298, 323-24, 329
Radhakrişnan 179-182, 184, 210
rahibeler 66, 69, 217, 221, 233
Rama 68, 182, 326
Ramanuca 68, 72, 83, 86, 169, 187, 191, 210, 291, 311, 326-7, 329, 420, 466
Ramayana 169, 216
Ramazan 158
Ramprasad Sen 310, 314, 316-17, 325, 327-329
Ranakpur Cayn Tapınağı 214
Rinboche, Guru 341-42
ruh 19, 27, 43, 52-54, 60, 64, 68, 72-3, 85, 128-29, 131, 137, 159, 171, 176, 182, 201, 203, 205, 208, 210, 220, 221-22, 224-25, 227, 232, 236, 251, 253, 255-56, 258, 260-262, 290-91, 293-296, 298, 300-1, 303-4, 311, 321, 324, 328, 343, 349, 350, 353-360, 362-366, 368-370, 384, 386, 391, 393, 420, 427, 436, 442, 447
Iwa (Vodu ruhları) 23, 261, 352, 354-55, 357-58, 367
ruh göçü 27, 70, 219, 236, 241, 244, 344
ruh ruha ilişki 291-92, 301-2
Rumi 20, 24, 301, 303-4, 422
Runzo, Joseph 22-3, 84-5, 276-77, 285, 303, 307, 467
Russell, Bertrand 19, 24

sadhu (kutsal adam) 178
saf ülke 69, 71-2, 383
sahip olma vecdi 355
Salisbury Katedrali 424
Samaj, Brahmo 40
Samdi, Bawon 362-63
Samkhya 188, 210, 228, 234
samsara 66, 84, 173-74, 220, 238, 244-246, 248-49, 380, 405, 411
Sangha 34, 75, 79, 410
Sanskritçe 183, 185-188, 190, 194, 203, 205, 210-11, 220, 308
Sarasvati 65, 216-17
sat (varoluş) 311, 383
satori 415
Schleiermacher, Friedrich 36
Schweitzer, Albert 225
Sebt günü 54, 126, 135, 138, 226, 232, 234
Sekiz Katlı Yol 392, 416
Sevgi 23, 35, 37, 45, 47-49, 56-7, 60, 68, 71-75, 78, 91-2, 105, 128, 131, 170, 174, 198, 259, 275-277, 322-327, 387, 418-19, 428-29, 431, 435, 444-45, 449, 456
tanrısal sevgi 49, 56, 235-237, 297, 302, 419, 428, 431, 456
kama 211, 294, 315, 320, 325
prema 320, 325
meleklere yaraşır 277, 297, 301
Shakespeare, William 117
Sihizm 64, 77, 82, 85
sinagog 76-7, 79, 134, 138-9, 401, 118
Singh Gobind 75
Sitler, Joseph 394
Smart, Ninian 22, 27-31, 36-7, 63, 463, 467
Smith, Huston 22-3, 83, 373, 379
Smith, Wilfred Cantwell 24, 36, 62
Sokrates 20

Soloveitchik, Joseph 137, 145-6
soluk (*prana*) 228-230
Soma Thera 332, 346
sonsuz mutluluk 30, 54, 60, 91, 105, 154, 171, 180, 220, 311, 324-5, 417
Spence, Basil 77
Sri Lanka 77, 279, 333, 346, 411
Sri Srinivasa Perumal Tapınağı 330
Stevens, Wallace 385, 395
Sünni İslam 155, 160

şakti 229
şang ti 383
Şankara 74, 83, 169, 179, 191, 196-7, 252, 291, 311, 420
Shembe 75
şiddetten uzak durma 83, 171, 215, 218, 222, 224, 227, 231-2, 275
şih (gerçek) 264
Şinran 69, 72, 389
Şinto 463
Şiva 41, 170, 201-2, 207, 277, 290, 294-5, 298
şoji (yaşama-ölme) 238
şunyata 66, 383, 411-12, 417

Tacitus 144
Talmud 67, 89, 121-22, 129-133, 138, 144, 146
Babil Talmudu 142, 146
Tanrı 20-1, 27-8, 30, 35, 45-48, 50-1, 53-55, 57, 60, 64-69, 71-74, 76-78, 80, 85-6, 89, 91-93, 96-7, 99-106, 113-116, 121-22, 126-129, 131-32, 140-143, 146, 149-154, 158-161, 167-171, 173, 176, 182, 187, 191, 193, 196-198, 201-203, 206-7, 210-11, 229, 238, 240-242, 247-48, 251, 253, 255-56, 275-278, 280, 285-287, 290-292, 294-301, 304, 307-328, 341, 343, 349, 354-55, 364, 373, 375-76, 379-385, 390, 395, 401-2, 405-6, 409, 411, 413, 418-421, 425-433, 435-437, 439, 441, 443-453, 455-459
Tanrıça (Devi) 23, 28, 64-5, 133, 169-70, 193, 197, 202, 206-7, 216-17, 280, 308, 310, 442, 446
Ganga 178
Merhamet Tanrıçası 383
Tanrı'nın bedeni 23, 35, 375-76, 421, 426-428, 432, 437, 439, 442, 444-45, 448-451, 453, 455-56
Tanrı dostları 93, 159-60
Tanrı'nın Krallığı 57, 113
Tanrı'nın sureti 89, 91, 96-7, 101, 113, 294, 425
Tanrı'nın varlığını hissettiren 71-74, 78
Tanrıtanımazlık 19, 189
Tanrı'yla birleşme 100, 277, 406, 409
tantra 74, 342
tantrik 278-280, 294, 301, 310, 343
Tao 174, 251, 256, 270, 383, 402, 406, 465
Taoizm 21, 168, 175, 251-52, 264, 388
tapas (ruhani güçler) 83, 207
Tasavvuf 81, 161, 301, 310, 384
Tattvartha Sutra 222, 233
Teilhard de Chardin, Pierre 448, 459
tektanrıcılık 85, 150, 256
Tekvin 37, 67, 96-7, 106, 120, 240, 294
Teslis 207, 402, 424
Tevrat 52-3, 67, 79, 90, 92-3, 119-123, 125-135, 137-38, 140, 143-146, 401, 419
Theravada 60, 65, 69, 84, 279, 291, 332-33, 411
Thomas a Kempis 109
Tien (Cennet) 383
Tillich, Paul 292, 295, 299, 303-4, 384, 463
tin 220, 227, 229, 384
Trappistler 225
Tsongkhapa 340-342
Tukaram 322, 329

Tutku 77, 99, 189, 267, 276, 293, 295, 297, 302, 307, 310, 312, 314-316, 318, 325, 389, 392, 413
Tüyler ürpertici kötülük 91, 98-102
Tzuen Tapınağı 250

Ulema 156-57
Upanişadlar 40, 169, 174, 179, 216-17, 227-28, 230, 307, 311, 380

Vahiy 81, 149-151, 303, 419
Vaişnavizm 40
Vaişya 197-98
Vajrayana 279
Vallabhaçarya 309, 311
Varlıkbilimsel 267, 336, 381, 395
Varoluşçuluk 389
Vedalar 40, 168, 187-88, 192, 216-17
Vejetaryenlik 225, 460
via negativa 73, 383, 392
Viraşaiva 308, 317
Vişnu 41, 49, 68, 72, 170, 202, 207, 277, 303, 308, 312-13, 327, 402, 466
Vitthala 309
Vivekananda, Swami 82-3, 180, 374
Vodu 22-3, 81, 176, 230-31, 349-370, 373
Volozhin'li Hayim, Haham 130
Vrindavan 309, 328
Vücut bulma 68, 80, 113, 294-296, 309, 318, 325, 328, 375-76, 426-429, 433, 437, 441, 443, 446, 448, 457

Ward, Keith 22, 27-31, 33, 275, 463, 467
Wangyal, Geshe 344
Wesley, John 389
Whitehead, Alfred North 41
Wittgenstein, Ludwig 175, 399
Wing-tsit, Çan 264, 271
Wisdom, John 399-400
Wolterstorff, Nicholas 109, 117, 395

Yahudilik 22, 64, 67, 74, 76, 79, 89-90, 92-3, 97, 121, 124, 140, 144, 149-50, 154, 159, 252, 255, 275, 299, 375, 405, 408, 419-20
Yakup 384, 418
yanılgı 65-6, 144, 182, 206, 246, 318
yanılsama 46, 51, 65, 78, 191, 311, 318, 340, 407, 412-13
yaşama-ölme 237-239, 242-246
Yen, Hui 268
Yeni Ahit 89-90, 151-52, 394, 441
yeniden doğuş 57, 66, 70, 167, 172, 194, 204, 220, 277, 314, 326, 414
Yeremya 118
yerli gelenek 22
yeşiva 130, 132, 134, 145, 161
Yi, Yulgok 266-271
yin/yang 253
Yoga 51, 83, 171, 188, 215-217, 223, 227-231, 234, 280, 332, 341-42, 344-346, 465
Guru Yogası 280, 341-42, 345-46
jnana 384-85
karma 208
raja 387
Yogin 192
Yoshinori, Takeuchi 412, 422
yuga 70, 203-4
Yüce Bahtiyarlık Kraliçesi (Yeshey Tsogyal) 230, 345-46

Zen 168, 173, 239, 291, 411, 465-66
Zerdüştçülük 82
Zhunangzi 75