

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ÖLÜM FELSEFESİ

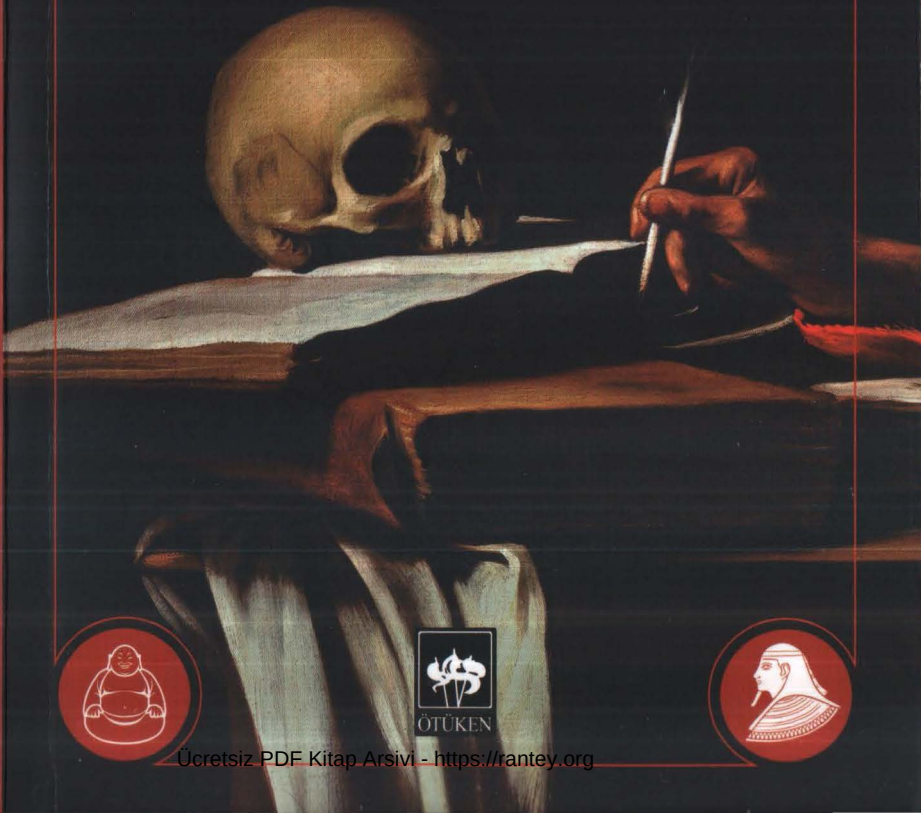
SENAİL ÖZKAN



ÖLÜM FELSEFESİ

MISIR'DA, UPANIŞADLAR'DA,
BUDİZM'DE VE HİRİSTİYANLIK'TA

SENAİL ÖZKAN



Senail Özkan

ÖLÜM FELSEFESİ

*Mısır'da, Upanişadlar'da,
Budizm'de
ve
Hıristiyanlık'ta*

YAYIN NU: 1019
KÜLTÜR SERİSİ: 559

1. Basım: 2013
2. BASIM

T.C.
KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI
16267

ISBN 978-975-437-999-0

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®
İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Kapak Tasarımı: Zafer Yılmaz
Dizgi - Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Yeditepe Ofset
Baskı: Yaylacık Matbaası (0212)6125860
Maltepe mah. Litros yolu Fatih Sanayi Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-Zeytinburnu
Cilt: Yedigün Mücellithanesi
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://rantey.org>
İstanbul-Ocak 2017

İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
Giriş.....	15

-I-

ÖLÜM-ESKİ MİSİR

1. Kadim Mısır Kültürü	35
2. Mısırlının Tanrı, Yaratılış ve Ölümüne Bakışı.....	41
3. Mısır'da Tanrılar ve Tanrı Sembolleri	50
4. Mısırlının Ölümüne Verdiği Cevap: Osiris	55
5. Zamanın Elinden Varlığın Alınışı: Mumya.....	65
6. Ölümsüzlük ve Ruhun Tartılması.....	74
7. Kabirler, Piramitler ve Firavunlar	79
8. Osiris ve Ruhun Tartılması.....	92

-II-

BİR ÖLÜM FELSEFESİ: UPANIŞADLAR'DA ÖLÜM

1. Upanişadlar'ın Felsefedeki yeri ve Önemi.....	99
2. Upanişadlar'da Yaratılış	105
3. Kozmik Bir Dram- Tanrı Prajapati ve Yaratılış.....	117
4. Realizmin Öncüsü Uddâlaka Aruna	127
5. İdealizmin Öncüsü Yacnavalkya	140
6. Brahman ve Atman.....	152
7. Ölümden Sonra Hayat ve Ruh Göçü	172

-III-

BUDİZM'DE ÖLÜM

1. Buddha'nın Hayatı ve Şahsiyeti.....	191
2. Ölüm ve İstirabın Evrenselliği.....	201

3. Ölüm ve Aşk.....	213
4. Nirvana ve Metafizik	221
5. Budizmin Metafiziği: Üç Ayrı Nirvâna	229

-IV-

ÖLÜM-HİRİSTİYANLIĞIN CEVABI

1. Ölüm Teolojisi	239
2. Ruhun Ölümsüzlüğü	251
3. Günahın Tarihi ve Ölüm.....	263
4. Günah ve Kurtuluş	269
5. Ölüm ve Ebedî Hayat	275
6. Diriliş (Totaliter aliter – Toptan değişim)	281
7. Kıyamet ve Hesap Günü.....	290
8. İsa'nın Yeniden Dönüşü ve Hesap Günü.....	296
9- Feuerbach Merceği Altında Hıristiyanlık ve Ölümsüzlük.....	301
10. Ölüm ve İstirap Perspektifinden Budizm ve Hıristiyanlık.....	311
Kaynakça	333
Kelime İndeksi.....	339

Babam merhum Ali Özkan'ın aziz ruhuna...

ÖNSÖZ

GALİBA müellifler gibi kitapların da maceraları ve mukadderatları var; çünkü kisve-i tâb'a bürününceye kadar onların da başlarına gelmedik şey kalmıyor. Fikir ve düşünce pazarına çıktıklarındaysa nasıl bir alakayla karşılaşacakları, kader ve kismetlerinin ne olacağı nâmalum. Elinizdeki telifin de böyle bir macera yaşadığını belirtmek isterim.

Demek istediğim şu ki, öteden beri ölüm meselesi felsefî, ontolojik ve dinî perspektiften fevkalâde merakımı mucip olmuştur. Almanya'daki öğrencilik yıllarımda bu mevzu ile ilgili literatürü tespit, temin ve tetkik etmeye çalışmış ve yıllar içerisinde de konuyla ilgili epeyce malzeme toplamıştım. Niyetim vakit bulunca ölüm hakkında felsefî bir eser kaleme almaktı. Yaratılış, ölüm, öldükten sonraki hayat, öte dünya, ölümsüzlük, yeniden diriliş, kabir; hülâsa postmortal düşünceler ve tasavvurlar teolojik, ontolojik, metafizik ve felsefî mevzular olarak beni fevkalâde büyülüyordu.

Kadîm zamanlardan beri beşeriyetin dimağından söküp atamadığı bu en çetin ve çözümsüz problem, zamanın kudretine hiç aldırış etmeksizin, bir tarantula misali varoluşun üzerine çöküvermiş ve bütün insanlığı zehirli kısı kacında kıvrandırmıştır. Hayatın anlamını keşfetmek isteyenler tefekkürün bütün ufuklarını dolandıktan sonra mukadder olarak ölüm meselesiyle karşılaşmış ve ölümün bir girdap gibi bütün mânâ hâsılatını yuttuğunu görmüşlerdir. Ancak buna rağmen ölüm felsefî, dinî ve metafizik bir problem olarak efsunundan,

esrarından ve büyüleyiciliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Bütün filozoflar, mistikler, teologlar, şairler ve sanatkârlar alevin etrafında dönen pervaneler gibi bu metafizik meselenin yörüngesinde dolanıvermişlerdir. Denebilir ki bütün mistik cereyanlar, dinler ve felsefeler bu kadîm meseleye getirilmiş yorumlar meyanında şekillenmişlerdir. Ölümden bahsetmeyen, ölüme çare aramayan ve onu kaale almayan bir felsefe, din, mistik bir cereyan yahut sanat düşünülebilir mi? Ölüm nice dehalara baş eğdirmiş, nice galipleri mağlup ve mağdur etmiştir.

Dedim ya ölüm hakkında felsefî bir kitap kaleme almak niyetindeydim. Vakıa 1998 yılının Ağustosunda Türkiye'ye dönünce konum hazırdı; "Ölüm Felsefesi" başlığı altında ilk kitabımı yazmak üzere fikrî mesaim başladım. Meramım Sokrates'ten günümüze kadar, felsefe tarihinde filozofların ölüm konusunda serdettikleri görüşleri araştırmak, ölüme hangi fikir kumaşından ve nasıl bir felsefî kisve biçtiklerini anlamaktı. Fakat çağlar içerisinde yükselen tefekkür dağına tırmandıkça, başlangıçta beni büyüleyen ölüm meselesi, mevzunun derinliği ve uçsuz bucaksızlığı dolayısıyla gerçekten ruhuma ürperti vermeye başladı. Bu uçsuz bucaksız alanda istikamet bulmak ve yol almak cidden çok zordu. Bir şekilde konuyu sınırlamak, işin hacmini küçültmek ve öngörülebilir bir zaman içerisinde çalışmayı nihayetlendirmek gerekiyordu, ama nasıl?

Makul olanı yapmak isterken hiç farkına varmadan okudukça farklı alanlara kayıyor, ister istemez ara yollara girmek mecburiyetinde kalıyordum. Felsefeden teolojiye, plastik sanatlardan edebiyata, mûsikîden mimariye tefekkürün hemen her alanında ölüm düşüncesi yer altı derinliklerinde kök salmış bir maden damarı gibi uzayıp gidiyordu. Bilhassa dinlerin bu konuya atfettikleri önem göz ardı edilir gibi değildi. Kadîm Mısır'dan Hint dinlerine, Zerdüştlük'ten Budizm'e ve Hıristiyanlığa, Yahudilik'ten İslam'a bütün dinler ölüm, ölümsüz-

lük ve öte dünya konusunda esaslı görüşler serdetmiş; dualar, ritüeller ve âyinlerle ölümü kutsamışlardır.

Hal böyle olunca evvela dinlerin ölüm hakkındaki görüşlerini, bu meyanda kutsal inanışlarını ve felsefî görüşlerini araştırmak ve dermeyer etmek lüzumu hâsıl oldu. Dolayısıyla “Ölüm Felsefesi” perspektifinden dinlerin ölüme bakışına; ölümsüzlüğe, öte dünya ve yeniden doğuş inancına verdikleri önemi ve bu konudaki görüşlerini araştırmak gerekiyordu. Felsefe tarihinde ölüm ve filozofların ölüm konusundaki görüşlerini –üç yüz sayfaya yakın bir metin kaleme almama rağmen– bir kenara bırakarak, dinlerin ölüm anlayışına öncelik vermeyi tercih ettim.

Dinlerin ölüm konusundaki görüşlerine öncelik verdim; ancak orada da bir sınırlama gerekiyordu. Mamafih bu çerçevede bütün dinleri tetkik etmek mümkün görünmüyordu; çalışmayı dört dinle sınırlı tutmak mecburiyetinde kaldım. Mevzua alaka duyan okuyucu bu dinler içerisinde İslam dininin olmadığını görecektir ve gayet tabîî olarak bunun bir eksiklik olduğunu fark edecektir. Bu eksikliği ancak İslam dini ve tasavvufun ölüm konusundaki görüşlerini müstakil bir kitap olarak yayınlamakla giderebiliriz. Bunun için okuyucuya sabretmelerini tavsiye etmekten başka bir şey söyleyemiyorum.

Ölüm felsefesini yazmaya başladığım yıllarda rahmetli babam akut böbrek yetmezliğinden tedavi görüyordu. Haftada bir kez onu Bağlarbaşı’nda bir diyaliz merkezine götürüyorduk ve orada diyalize giriyordu. Babam ölüm konusunda bir kitap kaleme aldığımı duyunca, mizacı icabı epeyce heyecanlandı ve hiç yakamı bırakmadı. Ne zaman bir araya gelsek, “Oğlum yazdıklarından biraz oku bakalım, ne yazdın, ölüm neymiş?” diye ısrar ediyordu. Bense, “Baba, daha yazmaya başlamadım, şimdilik araştırıyorum, yazmaya başlayınca tabîî anlatırım, okurum yazdıklarımı...” diyerek her defasında farklı bahaneler buluyordum. Oysa kitap neredeyse tamamlan-

mak üzereydi. Evet, tamamlanmak üzereydi ama her nedense babamla ölüm mevzuunu konuşmak hiç içimden gelmiyordu.

Sevdiğiniz birisine ölümün sinsice yaklaştığını hissettiğinizde âdeta avuçlarınızda su gibi akıp gider zaman. Zannedirim babamın dar-ı bekâyâ göçmesine bir hafta vardı ve onu son kez diyalize götürmek bana nasip olmuştu. O gün güneşli bir gündü; ancak güneş öğle saatlerine doğru sıcaklığını hafiften hissettirmeye ve inatçı havayı ısıtmaya başlamıştı. Bağlarbaşı diyaliz merkezinin etrafındaki çiçekler daha yeni açmış ve ağaçlarda tomurcuklar henüz belirmeye yüz tutmuştu. Besbelli bahar geliyordu; ama öbür yandan kalbimin derinliklerine inceden inceye bir hüznün yayılıyordu. Babamın soluk ve güçsüz bakışları başka bir dili konuşuyor ve bariz bir şekilde ayrılığın, vedanın ve elemin vaktinin geldiğini söylüyordu.

Diyalizden önce doktor babamın mutad muayenesini yaptıktan ve kan değerlerine baktıktan sonra beni yanına çağırdı ve durumun ciddi olduğunu, bu şekilde diyalize girmesinin çok yüksek risk taşıdığını ve babamın diyalizden kalkamayacağını söyledi. Metin olmaya çalışıyordum ama ölüm bütün menfi tedailerini bir sağanak halinde üzerime boşaltıyordu. O kadar çaresizdim ki neredeyse babamla diyalog kudretini kaybetmiştim. Hayatımda hiçbir zaman bu kadar zorlanmamıştım; babama bu *de facto* durumu ifâde edecek lisan bulamıyordum. Besbelli yolun sonuna gelmiştik; ancak 79 yaşındaki hasta babama bu hakikati nasıl söyleyebilirdim? Dahası bunu nasıl kabullenebilirdim?!

Neden sonra Zülfikar ağabeyimi aradım ve durumu anlattım. Ağabeyim doktorun dediğini yapmamı ve babamı Numune Hastanesine götürmemi, kendisinin de yolda olduğunu söyledi. Bütün cesaretimi kullanarak babama, doktorun Numune Hastanesi'nde bazı kan değerlerine baktırmamızı tavsiye ettiğini, dolayısıyla şimdi oraya gitmemiz gerektiğini söyledim. Her şeyin farkındaydı; lakin bana hiçbir şey hissettirmemeye çalışıyordu. O gün Numune Hastanesi'nde gerek-

li tahlilleri ve tedavisi yapılarak eve gönderilen babamı iki gün sonra aynı hastanede Allah'ın rahmet ve mağfiretine teslim ettik.

Diyeceğim o ki, yazmakta olduğum *Ölüm Felsefesi* başlıklı eserden babama, çok arzu etmesine rağmen, bir satır bile okumak kısmet olmadı. Heidegger'in tabiriyle, "Ölüm muhakkak ama şimdi değil" diye ertelediğimiz, daha doğrusu ertelediğimizi zannettiğimiz ölüm hak olmuş ve bütün imkân ve ihtimalleri bir obur gibi yutmuştu. Evet, ölüm böyle gelmişti babama...

Ölüm Felsefesi'ni ikmal edememiştim, yazma isteğim de kalmamıştı. Kitaptan öylesine kopmuştum ki 2002 yılına kadar yazdıklarımı öylece bıraktım ve başka telifler ve tercümelerle meşgul oldum. Ne var ki ölüm ne ferman dinliyor ne gözyaşlarına bakıyordu; ailemize ziyadesiyle acı tattırıyordu. Babamın ölümünden sonra, evvela altı yaşındaki yeğenim Göktuğ'u, sonra sevgili Suna yengemi ve ardından iki sene geçmeden sevgili Asiye yengemi ailemizden koparıverdi. Burada hepsini rahmetle yâd etmek istiyorum.

Demek oluyor ki 2002 yılında natamam olarak bıraktığım *Ölüm Felsefesi* başlıklı telifimin dinlere taallûk eden bölümünü ancak 2013 yılında ikmal etme imkânı buldum. Diğer bölümüne gelince, sözün başında kitapların mukadderatından bahsettimdi. Öyle görünüyor ki *Ölüm Felsefesi*'nin filozoflara taallûk eden ikinci kitabının macerası daha bitmemiş; ümit edelim ki kadirşinas okuyucuların teşvikiyle yakın zamanda onu da tamamlamak ve telif etmek nasip olsun.

Ağabeyim Mustafa Özkan, efsane cömertliği ve hayırseverliğiyle ebediyet ceridesine adını yazdıran Hatem-i Taî misali çalışmalarına hasbî destek sunmuş, beni teşvik etmiş ve cesaretlendirmiştir. Onun hakkını ödeyemem, daima medyun-i şükranım kendisine. Eşim İlknur Özkan anlayışı ve yardımlarıyla fikrî mesaimi kolaylaştırmış ve adeta önümdeki psikolojik bariyerleri kaldırmıştır. Onun desteği ve an-

14 • ÖLÜM FELSEFESİ

layışlı tavrı çalışmalarımı kolaylaştırmıştır; memnuniyetimi ve minnetlerimi ifâdeden acizim. Kızım Elif ve oğlum Kaan Tuğrul'un varlıklarıysa, şu fâni hayatın gürültülü akışında hep bana sabır ve dayanma gücü vermiş, işimi kolaylaştırmıştır. Hudâ onları kötülüklerden, kem gözlerden korusun!...

Aziz dost Erol Kılınç Bey'e yaptığı tashihlerden dolayı minnet ve şükran borçluyum. Ötüken Neşriyat'ın tüm personeline alaka ve hassasiyetlerinden dolayı teşekkür ediyorum.

20 Ağustos 2013
Sultantepe

Senail Özkan

Giriş

Selbst der Tote denkt der Auferstehung-
Ach, wie schwer ist es doch, ganz zu ruhen!

*Hattâ ölü bile yeniden dirilmeği düşünür-
Meğer külliye uyumak ne kadar zormuş!*

Mirza Abdulkadir Bedil

Yer yuvarlağı üzerinde öleceğini bilen yegâne mah-lûk insandır; çünkü ölüm sadece insanda şuur haline gel-miştir. Bütün canlı varlıkların hayatı gibi insan hayatı da sonludur ve bir gün ölümle neticelenir. Ancak insan, diğer varlıklardan farklı olarak kendi hayatının sonluluğunun idraki içerisinde. Hayvanlar gününbirlik yaşarlar ve on-lar için ölüm, ancak ölümle karşılaştıkları an vardır. Oysa insan ölüm bilgisini sürekli şuurunda taşır. İnsan hayata karşı olduğu gibi ölüme karşı da bir tavır takınır; hayatını tayin, tespit ve tanzim etmek ister. Lâkin insan ölüme kar-şı da bigâne değildir; o ölümle son bulan zamanı ebediliğe taşır. Zamanla sınırlı olan insan, zamanı ölümden sonra da devam ettirmek ister. Bu itibarla insan, ölüm ve “öte dünya” hakkında da tasarrufta bulunan yegâne varlıktır. Yani ölüm ve hayat sadece insanda şuurlaşmaktadır. An-cak burada “öte dünya” ile kastedilen, Kant’ın ifâdesiyle, “bir başka mekân değil, bilakis başka bir görüştür.”

Sonlu bir yaratık olarak insan zaman ve mekân boyu-tu olan bir dünyada oturur; zamanın akışında sürüklenir gider; mekânın ürperti veren genişliği ve sessizliği onun birliğini ve bütünlüğünü bozar ve dağıtır. Kendisi de fâni olduğu halde insan, fâni varlıkların yıkılışına ve dağılıp yok oluşuna şahit olur. Bütün fâni varlıklar arasında yalnız o, idrak şuuruna sahiptir. O, doğuşta batışı, hayatta ölü-

mü, tomurcukta sonbaharın hazan yapraklarını ve çıplak ağaçları görür. Görür ama bu şekilde de birliği ve dirliği bozulur. Artık yaratıklara pek müşfik davranan tabiatla birlik içinde değildir. Böylece insan tabiata yabancılaştır; hayatı ikiye bölünür...

Rilke insanın bu durumunu bir şiirinde şöyle dile getirir:

Blühen und verdorren ist uns zugleich bewußt.
Und irgendwo gehen Löwen noch und wissen,
Solang sie herrlich sind, von keiner Ohnmacht.¹

*Çiçek açma ve solma aynı anda şuurlaşır bizde.
Ve hâlâ aslanlar yürür bir yerlerde ve bilmezler,
Heybetli oldukları müddetçe, güçsüzlüğü.*

Biz sadece sonumuzu görmekle kalmayız, aynı zamanda mukadder ve acıklı çöküşü de hüznle seyrederek. Çünkü var olan her şeyi zaman yok eder. Zamanın gürültülü akışında insan, zamanı anlayan ve yorumlayan yegâne yaratıktır. Bu itibarla, zamanın, bütün sonlu varlıkları nasıl ortaya çıkardığına ve adeta bir girdapta yuttuğuna şahit olur. Dolayısıyla zamanı, varlığın yaratan ve yok eden ufku olarak kavrar.

Ölümlü olmak varlığımızın en belirgin özelliğidir. Her insan bir gün öleceğini bilir; ama nerede, nasıl ve ne zaman? Bunu bilmez. “Ölümlü olmak”la neyi kastederiz? Ölümlü olmak insanın hâlihazırda devam eden durumu hakkında objektif bir ifâde midir?

Elbette insan, hayatta olduğu müddetçe ölümlüdür. Ölü artık ölümlü değildir; doğmamış birisi için de henüz ölümlülük söz konusu değildir. Hayattakiler için ölümlü olmak tartışmasız bir kesinlik ve anlam ifâde eder. Daha

doğrusu hayatta olmak, ölümlü olmanın kategorik şartıdır. Esasen hayatta olmak demek, arenada aslanların önüne bırakılan bir gladyatör gibi ölüme mahkûm olmak demektir. Sartre ölüm karşısındaki durumumuzu bir idam mahkûmunun durumuna benzetir. Bu idam mahkûmu kemal-i ciddiyetle kendini ölüme hazırlar, idam sehпасına çıkarken iyi bir görüntü vermek ister.² Ne var ki o bu he-

² Troya Savaşı'nı anlatan Euripides, "Bu ünlü savaş, arkasında neler bıraktı?" diye sorar ve şöyle cevap verir: "Yıkılmış bir şehir, ölü bir bebek, yoksul kadınlar." İşte bu savaş sonunda Hektor'un karısı Andromakhe'nin oğlu sağ kalmış ve anne kendi kendine, "Oğlum daha pek küçük; herhalde onu öldürmezler," diye düşünürken haberci gelir yanına ve şöyle der:

Oğlun ölecek-birazdan
Surlardan atacaklar onu.
Düşün, tek başınasın,
Tutsaksın, kimsen yok,
Cesur bir kadın gibi davran.

Demek ki sadece ölenin cesur davranması yetmiyor, geride kalanların da cesur davranması gerekiyormuş. Bkz. Edith Hamilton, *Mitologia*, İstanbul 1964, Çev.: Ülkü Tamer, s.146.

Arthur Schopenhauer, tam da Sartre'nin bahsettiği manada bir idam mahkûmunun infazına ilişkin bir haberden bahisle şöyle yazmaktadır:

"İdam için belirlenen sabah, saygıdeğer cezaevi papazı tam zamanında onun yanındaydı. Ancak Wix, sakın davranmasına karşın, din adamının nasihatlerine ilgi göstermedi: Onun gönlünde yatan asıl şey, utanılasi sonunu izleyeceklerin önünde, büyük bir cesaret göstermekti... Sonra bunu başardı da. Acımasızca hapishanenin yanında kurulmuş bulunan idam sehпасına giderken geçmesi gereken avluda şunları söyledi: 'Hadi bakalım, Doktor Dodd'un söylediği gibi, az sonra büyük sırrı öğreneceğim!' Kolları bağlı olmasına karşın, idam sehпасının basamaklarını, en küçük bir yardım almadan çıktı; yukarı vardığında sağdaki ve soldaki izleyicilere reveranslar yaptı, bu reveranslar orada toplanan kitlenin çılgın gibi alkışlarıyla yanıtlandı

sapları yaparken, kader de başka bir hesap yapar; bir grip mikrobunu onun işini bitirip, hayatına son verebilir.³

Yaşadığımız müddetçe ölüme hazırlanırız. Ölümün o ürperti veren sessizliği ve sinsiliği, geceleri dolanan bir hayâlet gibi bizi korkunun pençesinde kıvrandırır. Onu hiç düşünmesek bile bu korkudan kurtulmamız imkânsızdır. Hatta ölümü hiç düşünmemeye çalışmak, onu unutmaya gayret etmek, ölümle ilgili korkuları uzaklaştırmak ve ve-himleri bastırmak yönündeki gayret ve tedbirlerimiz bile ölümün üzerimizdeki baskısını gösterir. O sinsice şuuraltımızda pusuda bekler; bir tehdit, bir tehlike vaki olduğunda hiç ummadığımız bir şekilde birdenbire üzerimize çullanır. Bu durumda varlığımızın muhafazası için ortaya koyduğumuz irade, ölümle cebelleşmeden başka bir şey değildir.

Biz sadece sonumuzu görmekle kalmayız, aynı zamanda mukadder ve acıklı çöküşü de üzgün bakışlarla seyrederek. Çünkü zamanla var olan her şeyi zaman yok eder. Zamanın akışıyla sürüklenip gitmediği müddetçe insan, zamanı anlayan ve yorumlayan yegâne yaratıktır. Bu itibarla insan, zamanın bütün sonlu varlıkları nasıl ortaya çıkardığına ve tekrar nasıl uçuruma sürüklediğine şahit olur. Dolayısıyla insan zamanı, varlığın yaratan ve yok eden ufku olarak kavrar.

İnsan hiçbir şeyin ebedî olmadığını bilir. Granitten dağların yükselişini tarassut eden insan, bunların asırlar-

ve ödüllendirildi vb. Bu olay, ardından sonsuz gelecek olan ölümün en korkunç biçimi burnunun dibindeyken, bir araya toplanmış izleyiciler yığnında uyandıracak etkiden ve onların zihinlerinde oluşturacak görüşten başka bir şeyi dert etmeyen şaşkın hırsının en güzel örneğidir." Arhur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliliği Üzerine Aforizmalar*, İstanbul 2005, (çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 62.

³ J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1994, s. 917.

dan beri varolduğunu ve belki daha asırlar boyu varolacağını; kendisinin bu muazzam manzara önünde ömrü bir günlük bir sinek mesabesinde olduğunu pekâlâ idrak edebilir. Ama buna rağmen akıl, bu muhteşem dağın bir gün dağılacağını ve eriyip yok olacağını rahatlıkla anlar. Yine o, bu durumda maddenin yok olup gitmediğini, bilakis kadîm durumuna döndüğünü anlayacak zekâyâ sahiptir. Bunları fark eden insanın ölüm karşısında iki farklı pozisyonu vardır: Bunlardan biri ölüme karşı takınılan objektif tavır, ki bu durumda ölümün bütün varlıklar için bir öz, bir cevher olduğu kabul edilir. İkinci pozisyon ise hissîdir; bu durumda ölüm düşman bir iradenin müdahalesi olarak algılanır.

Peki, bütün canlıların ölümü aynı mıdır? Canlıların ebedî olarak hayatta kalması imkânsız ise, o zaman ölüm nedir? Ölü olmak varolmanın başka bir biçimi midir? “Hayat” ve “ölüm”, “soğuk” ve “sıcak” gibi birbirinin zıddı olan iki keyfiyet midir? Eğer böyleyse, nihayet soğuk sıcaktan daha az bir varlık değildir. O zaman ölüm de hayattan daha az bir varlığa sahip değildir.

Biz herhangi bir canlı varlığa öldü dediğimizde neyi kastederiz? Canlı halden cansız hale geçtiğini mi, yoksa onun varlığının ortadan kalktığını mı? Bir canlının ölmesi, onun çözülüp ortadan kalkması, hiç olması, yani yok olması demek midir? Yoksa onun varlığının başka bir biçimde ve başka bir varlık boyutunda devam ettiğini mi kastederiz? Ölmek, varlığın yokluğa dönüşmesi mi demektir? Eğer ölmek, varlığın yokluğa dönüşmesi ise, o zaman yokluk değil daha çok bir “dönüşüm”, bir “değişim” söz konusudur.

Gözümüzün önünde binlerce canlının, bitkinin ve hayvanın öldüğünü görürüz. Ama buna rağmen aklımız bu pek bildiğimiz, gözümüzle gördüğümüz, şahit olduğumuz açık seçik olayı, yani ölümü düşünmeyi reddeder.

“Ölmek” ne demektir, “hiç”e intikal etmek, kaybolup gitmek midir? Canlıların ölümden sonra geçtikleri bu “büyük kapının” ardındaki “hiç” nedir? Bir bitki, bir hayvan veya bir insan ölünce, onların varlıkları bir köpük gibi dağılıp yok olmaz. Geride bir kadavra, bir ceset kalır. Onun için biz ölen için, “bedenini teslim etti” demeyiz, bilakis “ruhunu teslim etti” deriz. Çünkü ölen bedenini geride bırakmıştır ki biz buna ceset, kadavra deriz. Ancak geride kalan bu ceset şüphesiz bir varlıktır. Ve ölüm bu cesette bir vakıadır ve kendi görüntüsünü bırakmıştır. Yunus Emre bu elîm manzarayı, bu tahribatı en trajik tedaîleriyle gözler önüne serer:

*Teferrüc eyleyi vardım sabahın sinleri gördüm
Karışmış kara toprağa şu nâzik tenleri gördüm
Çürümüş toprak içre ten sin içinde yatar pinhan
Boşanmış damar akmış kan batmış kefenleri gördüm
Yaylalar yaylamaz olmuş kışlalar kışlamaz olmuş
Bar tutmuş söylemez olmuş ağızda dilleri gördüm.*

Evet, ceset çürümeye ve dağılmaya mahkûmdur. “Boşanmış damar akmış kan batmış kefen” ne feci bir manzaradır. Elbette ceset çürüyecek, çözülecek ve dağılarak tabiata geri dönecektir.

Peki, ruhun hali nicedir? Beden için vaki olanları ruh için de söyleyebilir miyiz? Beden bir müddet varoluyor, sonra ruhu teslim edince ceset haline geliyor ve nihayet toprak oluyor. Acaba bedenden ayrılan ruh nereye gidiyor? Yoksa ruh da mı yok oluyor? Yoksa ruh eriyip buharlaşıyor mu? Yoksa asıl ölen ruh mu? Cisim atomlara bile parçalansa, fâsılasız olarak devam eden maddede varlığını sürdürür. Ya ruh? O da varlığını devam ettirir mi? Yoksa ruh, kısa geçici anlardan bir araya gelen bir varlık kompleksinin parçalarından sadece birisi mi? Yoksa ruh, sonsuz

zaman okyanusunda bir köpükten mi ibaret? Ruhla ilgili söylenenler, ister menfi ister müspet olsun, spekülasyonlardan öteye geçememiştir. Bu alanda meçhûle yollanan ruha refakat eden sadece inançtır. Gerisi Allah'ü a'lem... *Kur'an'da öyle buyuruluyor: "Sana ruhu sorarlar, deki ruh Rabbimin emrindendir."*

İnsan zekâsı devamlı "ölümsüzlüğü" düşünür, muhayyile hep onu hayal eder. O yüzden insan ölümü, ruh ve beden birbiriinden ayrılması olarak yorumlar. Ne var ki ayrılan bölümler artık aynı dünyada değildirler. Cisim cecet olarak bu dünyada kalırken, ruh nereye gider bilinmez. (Bu sorulara dinlerin verdiği cevabı ileride okuyacaksınız. Ancak burada dinlerin cevaplarından şimdilik sarf-ı nazar ediyoruz.)

Evet, ruh bir yerlere gider mi? Giderse nereye gider? Daha yüksek bir varlık küresine (sferine) mi? Yoksa yokluk âleminde yolunu mu şaşırır, bilinmez. Bu sorulara dinlerin olduğu gibi mitolojilerin de verdikleri cevaplar vardır. Mitolojiler gerçi ruhların göçünden bahsederler, ama doğrusu bu göç de bir muammadır. Her hâlükârda insan, ruhun ölümsüzlüğüne inanır. İnanmayanlar da vardır elbette. Amma onlar için de ölümden sonrası ve ruhun ölümsüzlüğü bir problem olmağa devam eder. Ölümsüzlüğü sadece soyut bir kavram olarak niteleyip geçemeyiz. Ölümsüzlük hafife alınmayacak kadar ağır bir varoluş problemidir. Belki de bu yüzden bakışımızın boşluğa tahammülü yoktur. "Ve itiraf etmeliyim ki", diyor Unamuno, "acı da olsa itiraf, çocukluğumun saf inançlı günlerinde, cehen-nem işkencelerinin betimlemeleri, ne denli korkunç olursa olsun, titretmemiştir beni korkudan, çünkü her zaman yokluğun çok daha korkutucu olduğunu duyumsadım."⁴

⁴ Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (Türkçesi Osman Derinsu), İstanbul 1986, s. 50.

Ölümden sonrası gayba yahut hiçliğe açılmış olsa da biz, bu hiçlikten dünyevî ilişkilerimizi düzenlediğimiz kavramlarla bir öte-dünya hayal ve hatta inşa ederiz; dinler olmasaydı da bunu yapardık. Ölümü her ölümlünün geçmiş olduğu büyük bir kapı gibi görürüz. Ölümlü bu kapıyı geçince sanki başka bir ülkeye, başka bir dünyaya gitmiş olur.

Bir canlının ölüm esnasında hangi varlık elementleri bıraktığını bilemiyoruz. Canlı geriye bir ceset bırakır, ama kendisi anlaşılması imkânsız bir şekilde kayıplara karışır. Bir arada olan elementler parçalanıp dağılırlar. Ancak buradaki parçalanma ve dağılma aynı yerde ve zamanda vuku bulur. Ruhun bedenden ayrılması için de bunu söyleyebilir miyiz? Nerede ve ne zaman ruh bedenden ayrılır? Ruh bedenden çıkar, fenomenler dünyasını yani zaman ve mekân dünyasını terk eder. Peki ya sonrası? Ruhun ölümden sonraki hayatı hakkındaki tasavvurlar, insan ruhunun bâkiliği ve postmortal varlığı hakkında ne derece sahih bilgi verebilirler? Bu konudaki bilgileri biz ancak dinlerden ve mitolojilerden alabiliriz.

Nasıl olur da “var olan” tümüyle sona erer? Biz canlıların nereye batıp gittiğini bilemiyoruz, ama onların hayatlarının bir gün sona erdiğini, sona ermek mecburiyetinde olduğunu biliyoruz. Bilgi ile bilinemezlik, karanlık ile aydınlık, sonluluk ile ebedîlik daima ve her an varlık anlayışımızı yeni istifhamlarla çevrelemekte ve gölgelemektedir. İnsan varolduğu müddetçe “ölüm” ve “son ân” hakkındaki sorular şuurunun derinliklerinde yankılanmaya devam edecektir. Hayatımız hiç durmadan akıp giden zaman nehrinin şelalesinde sürekli yıkanmakta; tıpkı bu şelaleden fışkıran sular ve düşen damlalar misali düşmekte, kaybolmakta ve ebediyetten yeniden doğmaktadır. Hölderlin insanın bu varlık trajedisini “Hyperion’un Kader Şarkısı” başlıklı şiirinde şöyle dile getirir:

Doch uns ist gegeben,
 Auf keiner Städte zu ruhen.
 Es schwinden, es fallen
 Die leidenden Menschen
 Blindlings von einer
 Stunde zu anderen,
 Wie Wasser von Klippe
 Zu Klippe geworfen
 Jahrlang in ungewisse hinab.⁵

*Hiçbir yerde durup dinlenmemek,
 Bizim alın yazımız.
 İstirap içerisindeki insan,
 Her an körü körüne,
 Meçhûlün peşinde yıllarca,
 Tıpkı taştan taş çalınan bir su gibi
 Düşer, yuvarlanır ve kaybolur.*

Evet, “düşüş” mukadder... Ölüm hayatımızı baştan-başta kuşatır. Benliğimizi ölüm belirler; varlığımızın öncesi ve sonrası yine ölümdür. Öyleyse ölümün mânâsı nedir? Ölümün bir mânâsı olduğu muhakkaktır ve bu mânâ felsefeye, dinlere, edebiyata ve bilhassa şiire, plastik sanatlarla, mimariye, heykele, resime ve nihayet musikiye yansır. Öyle ki bütün hayatı, sanatı ve tefekkürü ölümün bir açılımından ve yorumundan ibaret görmek bile mümkündür.

Esasen ölümün bizatihi kendinde bir anlamı yoktur; ancak arayan ondan kendisi için bir anlam çıkarabilir. Ve belki de elinizdeki kitap bu bakımdan cesaretlendirici ve teşvik edici bir rol oynayabilir. Kendileri için ölümün anlamını kavramak isteyenler ondan istifâde edebilir ve hayatın keşfedilmedik derinlik ve zenginliklerine ulaşabilirler. Ölüm fikrini fikirler kâinatımızın merkezine yerleştirerek

dünyaya baktığımızda dünyanın ve hayatın güzelliklerini çok daha iyi algılayabilir, hayatın bize neler sunduğunu fark edebiliriz. Dolayısıyla ölüm bize ebediyetin kapısını açtığı gibi, hayatın ve dünyanın da kapılarını açabilir.

Ebediyetten bir kıvılcım misali dünyaya düşen Ben'imiz ölümsüzdür; çünkü içimizde sonsuzluktan bir öz, bir çekirdek taşımaktayız. Her ne kadar varlığımıza "yokluk" bulaşmış olsa da içimizdeki bu çekirdek ebedîdir. Ancak buna rağmen Yavuz Sultan Selim Han, varlığımıza musallat olan "adem" düşüncesinden dolayı şöyle feryad etmektedir:

Ne zindeem ez hicr-i tü ne mürdeem ey şûh
Feryâd ez in nevi vücûd-i adem âlûd.

Şahin Uçar'ın şairane tercümesiyle Yavuz Sultan Selim bu Farsça beyitte şöyle demek istiyor:

*Ne canlıyam ne ölmüşem, çün ayırıyam senden
Feryâd yokluk bulaşmış bu varlığın elinden*

Sonsuzluktan bir çekirdek olan Ben'imiz, Allah'ın elinde şekillendiği için ölümsüzdür; fânîlik onun dünyayla olan irtibatına yansımıştır, özüne değil. Ruhumuzun dünya hayatı fânîdir; ancak özü, çekirdeği yahut ruhun bizatihi kendisi ebedîdir. Ölümün bir girdap gibi varlığımızı yutması ruhumuzun ölümlülüğünü göstermez. Göstermez çünkü ölüm ancak fânî varlığımıza zarar verebilir; ebediyetten bir soluk olan gerçek varlığımız yine ebediyete intikal eder.

Şu gerçeği bilhassa vurgulamak isterim ki ölüm, monisttir, içinde hayat barındırmaz; tıpkı aşk gibi ontolojik bir yalnızlıktır ölüm. Oysa hayat hem fânîliği ve hem de gerçeği barındırır içinde. Ölüm fânî tarafını sergiler haya-

tın ve ayrılmaz bir refakatçi olarak daima onunla birliktedir. Hayatın aslî unsuru olan ruh, gerçek öz, o ebediyet çekirdeği hakikattir ve asla ölümden zarar görmez.

Şafak sökünce lambayı söndürürüz; çünkü güneş çok daha güçlü bir ışık verir. Ölüm lambanın sönmesidir, güneşin değil. Başka bir metaforla anlatacak olursak, tıpkı ay gibi hayatın iki yüzü vardır. Biz devamlı parlayan ışıklı yüzünü görürüz ayın; ancak onu tamamlayan bize görünmeyen ışıksız, karanlık arka yüzüdür. Görünmeyen ışıksız kısmı belki çok daha büyük bir varlık alanını teşkil ediyor ayın. Dolayısıyla ölümün ötesindeki büyük karanlığı yok saymak kabil değildir.

Mistik şair Tagore, ölümü yani bu dünyadan öbür dünyaya acı dolu geçişi harikulade bir mecazla canlandırır:

Annesini emen çocuk huysuzlanmaya ve bağırmaya başlayınca anne onu teselli etmek üzere sağ göğsünden alarak sol göğsüne yerleştirir.

Tagore için de ölüm Allah'ın rahmet kucağındaki değişiklikten başka bir şey değildir. Kur'an bu hakikati, "İnna lillahi ve inna ileyhi raciûn" yani "Benden geldiniz yine bana döneceksiniz." âyetiyle dile getirmektedir. Burada bize ölüm görünen hakikatte, âlem-i beka'da doğumdur ve doğum günü olarak kutlanmaktadır. Tagore'dan söz açmışken onunla devam edelim. Mistik şair bir şiirinde ebediyet hasretini şöyle dile getirmektedir:

*Sonsuzluğa hasretim şimdi,
Ey, hayatın son arzusu, ey ölüm, kendi ölümüm,
Kulağıma fısıldayıver! Gün be gün seni bekledim,
Senin için hayatın neşe ve elemlerine katlandım.
Her şey, varım yoğum ve tüm ümidim,
Ve bütün sevgimle sana bağlandım bu müamimada.*

Tagore çok içten söylüyor, bütün varlığıyla ölüme teslim oluyor; ancak bizim Yunus çok daha derinden ve yürekten yakarıyor: “Ölüm kadehi” dolduğunda “*acep nice ola hâlim*” diye sual ederek beşerî korkularını ve pişmanlıklarını dile getiren Yunus, bir günahkârın ruhunun derinliklerinden yükselen yumuşak bir tonla şöyle yakarır:

*Sensin kerîm sensin rahîm Allah sana sundum elim
Senden artık yoktur emîn Allah sana sundum elim*

Hem Batılı büyük mistik ermişler ve hem de Doğulu mutasavvıflar ve dervişler ölüm ve aşkı büyük birleştirici olarak görürler. Ölüm ve aşk insanı bir taraftan bu hayattan koparıırken diğer taraftan da daha ulvî bir vuslat ile ödüllendirir. Küllî-i Mutlak ile olan bu buluşmaya yahut kavuşmaya Batılı mistikler “*unio mystica*” derler, mutasavvıflarsa *vuslat*. Meister Eckhart bu durumu şöyle dile getiriyor:

Die Liebe ver-einigt nicht!
Auf keine Weise!
Was geeinigt ist,
das heftet sie zusammen
und bindet es zu.

*Aşk birleştirmez!
Hiçbir şekilde birleştirmez!
Birleşmiş olan şeyi
Birbirine rapteder
Ve bağlar.*

Eckhart demek istiyor ki özünde, varlığının esasında bir olan, aşkta birbirini bulur. İnsan, bezm-i ezelde Allah ile vahdet halindeydi. Allah, insanı yarattığında ona ilâhî ne-

fesinden üfleyivermiş ve böylece insan bu dünyaya gelmiştir. İnsanın dünyaya gelmiş olması, ona fâniliğin bulaşmış olması demektir. Ölüm bir yokoluş değildir, aksine insanın ilâhî menşesine dönmesi demektir. Bu anlamda ölümden daha yüksek bir vahdet hali gerçekleşir. Eckhart yukarıdaki misallerinde ölüm ve aşkın, özünde bir olanı birleştirdiğini ve mutlak vahdete dönüştürdüğünü vurgulamaktadır. Dolayısıyla ölüm, Meister Eckhart için bir azalış, tükeniş ve yokoluş değil, tam aksine daha güçlü bir varoluş ve son doğustur. Eckhart diyor ki:

Wenn ich wiederkomme zu Gott,
so ist dieser neue Durchbruch viel herrlicher
als mein erster Hervorgang.

*Tekrar geldiğimde Tanrı'ya
O zaman bu doğuş ilk doğuşumdan
Çok daha muhteşem olacaktır.*

Meister Eckhart'tan sekiz yıl önce hayata veda eden Yunus Emre, ölümün karşı konamaz gücü karşısında korkudan titreyen çaresiz ve mustarip insanı şöyle teselli eder:

*Ölümden ne korkarsın
Korkma ebedî varsın*

Gerçekten de korkmaya gerek yoktur; çünkü ölüm yokoluş değildir; zira hayat ve ölüm varlığın bütününe teşkil eder. Ölümle hayat arasına çekilen kalın duvar yıkılmalı ki varlığın bütünü ortaya çıksın. Ölüm bu duvarın yıkılması, parçalanan varlığın birleşmesidir. Rilke buna “*Kaybın nâmü-tenahi kazanca dönüşmesi*” diyor. *Orfe'ye Soneler* başlıklı şiirlerinde şair, Orfe marifetiyle varlığın her iki boyutunu birleştirir; zira Orfe hayattan ölümler dünyasına intikal edebildiği

gibi, ölümler dünyasından da hayata dönme kudretine sahiptir. Bu bahiste Rilke'nin bizzat bize sunmak istediği varlık ve varoluş anlayışı ölüm ve hayatı bağrında barındıran daha zengin, mürekkep ve şeffaf varlıktır. Bu varoluş tarzını Rilke şöyle izah ediyor:

Ölüm hayatın arkası bize dönük, görünmeyen yüzüdür: Mahdut olmayan bu alanların her ikisinden de malumat sahibi olmak ve her ikisinden de olabildiğince beslenmek için mümkün olan en mütekâmil şuura ulaşmaya gayret etmeliyiz... Hakiki hayat tarzı her iki alandan geçer, en güçlü dolaşımın kanı akar her ikisinde de. Ne bu dünya ne öte dünya vardır, bilakis içerisinde bizi aşan varlıkların, "melekler"in yaşadığı büyük vahdet söz konusudur.⁶

Ölümü korkunç bir tahribat, batış ve yok oluş olarak gördüğümüzde teselli edici bir tarafı yoktur. Ancak onu bir son doğuş olarak kabul ettiğimizde varoluşun mutlak tezadını çözmüş ve ölümü bir vuslat gecesine dönüştürmüş oluruz. Mevlâna ölümü bir "şeb-i arus" yani düğün gecesi olarak gördüğündendir ki vuslat heyecanını şöyle dile getirmektedir:

Öldüğüm gün tabutum götürülürken, bende bu dünya derdi var sanma...

Benim için ağlama, yazık, vah vah deme;

Şeytanın tuzağına düşersen, o zaman eyvah demenin sırasıdır.

Cenâzemi gördüğün zaman firâk, ayrılık deme,

Benim kavuşmam, buluşmam işte o zamandır.

Beni toprağa verdikleri zaman, elvedâ elvedâ demeye kalkışma,

Mezar, cennet topluluğunun perdesidir.

Batmayı gördün değil mi? Doğmayı da seyret, güneşle aya gurûbdan hiç ziyân gelir mi?

Hangi tohum yere ekildi de bitmedi?

Ne diye insan tohumunda şüpheye düşüyorsun?

İlahî varlık mihrakından kopmadıkça ve karanlık fikirlerin uçurumlarına savrulmadıkça ölüm korkulacak bir son, negasyon, yolun sonu, yıkılış ve kayboluş değildir. Yukarıda isimleri geçen büyük düşünürler, Meister Eckhart, Hölderlin, Goethe, Rilke, Tagore, Yunus Emre ve Mevlâna bu meydana aşağı yukarı aynı kanaati paylaşırlar.

Yeni ele geçirilmiş bir ganimet gibi Ego'muza sarılmak yerine varoluş ufkumuzu bütün koordinatlarıyla keşfetmek, sınırlarımızı genişletmek ve ölüme başka bir zaviyeden bakmak bizi zenginleştirecek ve varlığımıza varlık katacaktır. Varoluş imkânlarımızı keşfettiğimizde ölümün bir hiçlik olmadığını ve dolayısıyla bedbinliğe ve korkuya gerek kalmayacağını göreceğiz. Varlık esası itibariyle bozulamaz, tahrip edilemez, yok edilemez. O itibarla ölüm varlığa, Küllî-i Mutlaka dönüş hareketidir. Romantik filozof Schelling bu fikri çok sarih biçimde ifâde etmektedir:

Demek oluyor ki insanın sadece bir kısmı ölümsüz değil, bilakis hakiki varlığı esas alındıkta tüm insan ölümsüzdür; ölüm bir reductio ad essentiam'dır yani asıl öze, cevhere rücu etmek demektir.⁷

Hal böyle olunca korkuya ve kaygıya mahal yoktur. Varlığımızın aslından, menşeinden eminsek, korkmadan ölümle göz göze gelebiliriz; çünkü varlık ancak ölümle kemâl-i vahdete ulaşabilir. Jaspers'ın tabiriyle şunu bilmeliyiz ki, ölüm hayattan eksiktir; ancak daha çok yiğitlik ve yürekli-

lik ister; ölüm hayattan zengindir; çünkü güven ve emniyet verir.

Ölüm hakkında yazılanların, yapılan yorumların ve spekülasyonların bir hükmü var mıdır bilemiyorum. Ölüm karşısında söz beyhudedir; çünkü ölüm azgın bir sel gibi hayatın kurduğu bütün setleri yıkıp yok eder. Goethe'nin *Faust*'ta dile getirdiği üzere, ölümü tecrübe etmek, ölüm ötesine dair bilgiler edinmek imkânsızdır:

Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt

*Yeryüzünü kâfi derecede tanıyorum.
Öte tarafa bakış ise bizlere kapalıdır.*

Bununla birlikte hemen her insanın ölüm sonrasına dair tasavvurları, hayalleri ve düşünceleri vardır. Ölüm mevzu-ı bahis oldukça Goethe, Lorenzo de Medici'nin şu sözlerini sık sık tekrar eder: "*Diğer bir hayat ümit etmeyenler, bu hayat için de ölüdürler.*" Hiç kimse ölümsüzlüğe bigâne kalamaz; çünkü her insan gayri iradî olarak ölümsüzlüğü sonsuzluktan bir çekirdek gibi kendi içinde taşır. Sebebini şöyle izah ediyor şairler prensi Goethe:

Du hast Unsterblichkeit im Sinn:
Willst du uns deine Gründe nennen?
Gar wohl, der Hauptgrund liegt darin,
Dass wir sie nicht entbehren können.
(Bkn. 24. Zahme Xenien)

*Niyetin ölümsüzlük elbet
Öyleyse bize sebeplerini zikret
Pek tabî, asıl sebep şudur bil:
Ondan vazgeçmek kabil değil.*

Evet, ölümsüzlük fikrinden vazgeçemeyiz; zira, diyor Goethe, *“Varlığın temelini aydınlatan ebediyet nurunu bir kıvılcım gibi içimizde taşımaktayız. Pek zayıf hislerimizle bu nuru uzaklardan ancak sezinleyebiliriz.”* İzah edemesek de içimizde böyle bir ilâhî kudretin varlığını hisseder ve ona güveniriz. Aksi takdirde ölüm hayatın bütün savunma kalelerini yıkabilir ve varoluş zeminini tümüyle elimizden alabilir. Oysa içimizdeki varoluş ümidi her zaman ölümden güçlüdür. Bir bütün olarak hayat asla ölümü ciddiye almaz ve ölümden korkmaz. Son olarak şunu söylemek isterim ki, karalar bağlamaya gerek yok; çünkü ölüm hayatın sonu olsa da son hakikat değildir.

-I-
ÖLÜM-ESKİ MİSİR

1. KADÎM MİSİR KÜLTÜRÜ

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib im Dunkeln unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.

Üç bin yılın hesabını kendine,
Vermeyi bilmeyen her kimse,
Cahil kalır karanlıklar içinde,
Günden güne yaşayıp gitse de.

Goethe

Çölün âteşin bağrında sonsuzluğu solur gibi gurur, heybet ve onurla dikilmekte olan tapınaklar, sütunlar, piramitler... Kadri bilinmemiş, eşiklerini sessiz ırmağın kıyılarına sermiş kayalar içine oyulmuş yeraltı kabirleri... Ve inanışa göre Osiris'e ağlayan İsis ilâhesinin gözyaşlarıyla her yıl Haziran ortalarında taşan Nil... Bu kum çölündeki bütün fantezilere istikamet ve hayat veren bir âb-ı hayat, Mısırlının ruh ölçüsü Nil... Mısırlının muhayyilesini büyüleyen Nil vadisi efsununu iki şeye borçludur: Gökyüzünde bir nâr-ı beyza, bir altın göz misali yükselen güneşe ve sonsuz ihtişamıyla yıldızlı semâya. Burası olağanüstü bir yerdir; burası Mısır'dır. Mısır, çağların ve dinlerin sırrını sadakat ve asaletle saklayan günümüz insanının yeni yeni hecelemeğe başladığı bir kitaptır.

Boğa gövdesi üzerinde kadın başlı, aslan pençeli ve kartal kanatlı Sfenks, pençelerini zamanın kalbine geçirmiş ve bakışlarıyla âdeta sonsuzluğun kıyısındaki hercümerci gözetmektedir. Sfenks, azameti ve heybeti ile Mısır'ı sanki zamana karşı korumaktadır. Mısır dini ebedîlik mesajını piramitlerle verir. Mısır, piramitler ve mumya-

larla varlığı, zaman ırmağından çekip almış ve ebedîleştirmiştir.¹

Ortaçağlı bir Arap yazarı Mısırlıların bir atasözünü zikreder: “*Bir kere Nil’in suyunu içen kendi ülkesini unuttur.*” İşte Nil budur Mısırlı için. Mısırlıya göre uçsuz bucaksız çöl; kızgın sıcağı, ölümü ve cehennemi sergiler, Nil ise hayatı, her dem yeniden doğuşu ve ölümsüzlüğü. Yapılan kimyevi analizler ortaya koymuştur ki dünyanın hiçbir yerinde Nil çamurlarının oluşturduğu kadar verimli bir toprak yoktur. Gerçekten Mısırlı için Nil hayattır, sanattır, güzelliştir, metafiziktir, Tanrı’dır... Mısır, Nil’dir ve Nil Mısırlı için her şeydir. Nil olmasaydı ne Mısır, ne Mısır kültürü ve ne de Mısır sanatı olurdu. Kadîm Mısır kültürü, Nil’in hediyesidir. Evet, kadîm Mısır kültürü gerçekten Nil’in hediyesidir; ancak Nil’in kadîm Mısır kültüründen ne kadarını azgın sularında ve çamurlarında yuttuğunu bilen yoktur. Esasen Mısır’ı anlatmak imkânsızdır, çünkü Mısır hâlen anlaşılmamıştır, yazılmamıştır.

Tarih öncesi Mısır’ı en iyi bilen bir bilgin olarak şöhet salan yazar Flinders Petrie, firavunlar yahut sülaleler öncesi Mısır’ı İÖ 8000 yılında başlatır.² Demek oluyor ki en az on bin yıl önce bir Mısır kültürü vardı. Vardı ama biz hâlen 5000 yılından sonraya dair kırık dökük malûmat sahibiyiz. Kadîm Mısır kültürüne önemli bir yer ayıran ve bu konuda bir eser telif eden Egon Friedell, bu kitabında “Mısır’ın Karanlığı” başlığı altında şu satırları yazıyor:

Mısır hakkında bilinenler Eski Ahit’te yazılanlar ve bunun yanı sıra biraz da tüyler ürperten hokus pokustan ibaretti; bu hokus pokusu, aydınlanma döneminde

¹ André Bazin, *Çağdaş Sinemanın Sorunları*, (Çev.: Nihat Özön) Ankara 1966, s. 30.

² Egon Friedell, *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*, München 1963, s. 87.

Rosenkreuz gibi gizli örgütler ve Cagliostro gibi şarlatanlar hâlâ kullanıyordu, Schiller'in muhteşem Geisterseher'inde aldatmacayı yönlendiren de bir Mısırlı. Winckelman, Mısır sanatına pek ilgi göstermedi, bu ise Herder'in halk kişilikleri alanındaki duyarlılığından kaçmadı: Herder, 'Eskiçağ sanatının en iyi tarih yazarı'na Mısır'ın sanat eserlerini 'görüldüğü kadarıyla yalnız Yunan ölçütlerine göre' değerlendirdiği, yani onları reddeder bir tavırla tasvir ettiği suçlamasını yöneltiyor: Mısırlıların başına bu çoğu kez geldiğinden, yani onlara Yunanistan'dan, yani yalnız Yunan gözüyle varıldığından, durumları daha ne kadar kötü olabilir ki?'³

Mısır varlığını tamamıyla Nil'e borçludur. Dünya üzerinde bütün varlığını bir nehre borçlu olan başka bir ülke daha gösterilemez. Bugünkü Mısır'ın topraklarının ancak yüzde 3,5'u kullanılabilir; geri kalan yüzde 96,4'ü ise çölden ibarettir. Yani Mısır'ın nüfusunun yüzde 99,5'i bu kullanılabilen yüzde 3,5 tarım arazisi üzerinde yaşamak mecburiyetindedir. Buna bağlı olarak nüfus tamamıyla Nil boyunca yoğunlaşmıştır. Kullanılabilen bu yüzde 3,5 arazinin her metrekaresinde 460 kişi yaşamaktadır. Avrupa'nın nüfus bakımından en yoğun ülkelerinde kilometrekare başına 285 kişi düşmektedir. Bu yüzden Mısır'ı, Mısır dinini ve kadîm medeniyetini anlamak için Nil'i iyi anlamak ve iyi tanımak lazım gelir. Nil'in Mısır'da yarattığı değişikliği Amr İbnü'l-As, Hz. Ömer'e yazdığı bir mektupta şöyle anlatır:

Ya Emîrü'l-müminîn! Kısır bir çöl ve iki dağ arasında muhteşem bir vadi tahayyül et ki bu dağların biri kum tepeleri şeklinde ve diğeri zayıf bir at karnı veya

³ Egon Friedell, *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi*, Türkçesi: Ersel Kayaoğlu, Ankara 2006, s. 124.

deve hörgücü biçiminde olsun, işte Mısır böyledir. Bütün verimi ve bütün zenginliği bunların arasından haşmetle akan bir ırmaktan geliyor. Sularının çoğalması, azalması güneşle ayın yürümesi kadar muntazamdır. Muayyen bir zaman vardır ki o zaman gelince dünyanın bütün bulakları, çayları kudretin kendine bağladığı bu ırmaklar şahına vergilerini getirip verirler. O vakit suları çoğalır, yatağından fırlar ve bereketli çamurlarını bırakmak için Mısır'ın sathını sular. O vakit bir köyden diğer bir köye hurma yaprakları kadar sayılmaz hafif kayıklardan başka gidip gelme vasıtası yoktur. Ondan sonra itaatli ırmak arzın sayesinde sakladığı hazineleri toplatmak için kudretin kendine çizdiği hudut içine girer.

Ya Emîrü'l-müminîn! İşte böylece Mısır nöbetle kısır ve kumlu bir çölden sulak ve parlak bir ova; siyah ve kalın bir çamurla örtülü bataklıktan yeşil ve dalgalı bir çayırılık, türlü türlü renkte çiçeklerle donanmış bir yaygı ve sararmakta bulunan bir ekin tarlası manzarasını gösterir.⁴

Amr İbnü'l-As, kadîm Mısır'ı ve Nil'i böyle anlatıyor. Gerçekten de Nil, yeşiller giymiş ve başına çiçeklerden örülmüş taç takmış taze bir gelin gibidir bu vadide. Şu var ki bu yeşiller giymiş gelin, kendisini her iki tarafından bir mukadderat gibi kuşatan bakır rengi dağlar ve rüzgârların kırbacı altında inleyen ve savrulan kum yığınlarından oluşan acımasız çöle mahkûmdur. Bu vadide Mısırlının en büyük mutluluğu yeşiller giymiş terütaze gelindir, Nil'dir; en elîm hakikatiye hiç şüphesiz ölüm.

Her şey fânidir, şüphesiz her şey değişir; değişmeyen yegâne hakikat ölümdür. İşte Mısırlı insanı hayrete düşüren, insana üzüntü ve dehşet veren bu karanlık gücü, ölümlü, bu âşikâr sırrı bundan yaklaşık 4300 yıl önce terennüm etmiştir. Şairi meçhul olan şu şiiri, Prof. Dr. James

Henry Breasted'in kaleme aldığı *Mısır'ın Kadîm Tarihi* adlı kitabında buluyoruz.⁵ Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın tercümesiyle şiir şöyle:

Ne bahtiyardır bu eyi huylu Prens!
 Talih çok güzel yüz gösteriyor.
 Bu cesed göçünce yok olur gider
 Hâlbuki atalar devrindenberi
 İlâhlar râhattır ehramlarında
 Evler bina eden insanlara bak,
 Yerlerinde artık yeller esiyor.
 Onlara ne oldu acaba şimdi?!
 Ben ki "Harzozef" in, ve "Imhotep" in
 Meşhur sözlerini çok işittim,
 Nasıldır o yerler diye sorarım.
 Duvarları elbet virân olmuştur.
 O yerlerden eser kalmamıştır hiç
 Hiç mevcûd olmamış gibidirler hep.
 Kimse gelmiyor ki, oradan bize
 Onların halinden bir haber versin!
 Kalbimize biraz emniyet gelsin!
 Onların gittiği yere bizler de
 Yollanıp da bir gün gidinceye dek.
 Sen bu âkibeti unutmak için
 Kalbine kuvvet ver, neşeli yaşa!
 Her nede sence bir menfaat varsa
 Varsın gönlün ona bağlansın kalsın.
 Arzunu kovala ömrün oldukça
 "Mürr-i sâfi" takın mutlu başına
 En nefis ketenler giyinip kuşan
 İlâhlara mahsus olan nâzenîn

⁵ Breasted, James Henry, *Geschichte Ägyptens*, Deutsch von Prof. Dr. Herman Ranke, Berlin-Damstadt, Wien 1964. Bkz. Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Ömer Hayyam ve Rubaileri*, İst. 1945, s. 101-102.

*Kokularla meşhun olsun elbisen
Hem daha çok artır zevk-u şevkını
Melâle kaptırma sakın gönlünü
Arzûnu, keyfini tâ'kip et dâim
Bütün işlerini, şu yeryüzünde,
Gönlünün emrine uyan şekle sok,
Mâtem günü sana gelinceye dek.
O zaman senin için ağlayanları
Dinmiş olan kalbin işitmeyecek
Ve mâdemki figan, ölen kimseyi
Mezarından geri çağırmayacak
Öyleyse tes'îd et şu mutlu günü
Fursatı kaçırma vakit kaybetme
Bak kimse malını alıp gitmiyor
Gidenlerden de hiç kimse dönmüyor.*

2. MİSİRLİNİN TANRI, YARATILIŞ VE ÖLÜME BAKIŞI

*Bizzat kendisi için herkes ölümsüzdür;
zorunlu olarak öleceğini bilebilir; ancak
öldüğünü asla bilemez.*

Samuel Butler

Mısırlının muhayyilesinde dünyayı yaratan bir Tanrı yoktur.⁶ Mısırlı, âlemi yaratan, ona nizam veren ve kanunlarını koyan bir Tanrı'ya inanmaz. Mısırlıya göre, "Ol!" emriyle âlemi yoktan var eden yahut "Işık olsun!" diye buyuran ve böylece ışığı yaratan mutlak ve kadir bir Tanrı mevcut değildir. Öyleyse ne vardır? Yine iptida ışık vardır; ışık yani güneş; ancak güneş yaratılmamıştır. Peki, nereden gelmiştir? Güneş hiçbir yerden gelmemiştir; o, ebedî ve ezeli olarak dâima vardır ve var olacaktır. Tanrı yahut ulûhiyet dâima var olan güneşi çağırmış ve böylece güneş ebedî yolculuğuna başlamıştır. Tanrı yahut ulûhiyetin kim olduğunu soracak olursak, Mısırlının vereceği cevap şudur: Tanrı yahut ulûhiyet, hayat veren Nil'le aynıdır yahut güneşin bizatihi kendisidir. Güneş (Tanrı) yahut hayatla aynîleşen Nil, insanlara kıyasla hayvan yaratıklarda daha kesin, kat'î ve direkt olarak ortaya çıkar.

⁶ Meister Eckhart, Tanrı'nın mutlak yalnızlığının yaratılıştan pek etkilenmediğine işaret ederek şöyle diyor: "Biliyor musunuz nereden kaynaklanıyor Tanrı'nın Tanrılığı? Şuradan; bütün yaratıklar olmaksızın da var olmasından kaynaklanıyor! Bizatihi O göğü, yeri ve tüm yaratıkları yarattığında dahi O'nun tek başınalığı bundan o kadar az etkilenmiştir ki sanki hiçbir şey yaratmamıştır." Bkz. Egon Friedell, *Kulturge-schichte Ägyptens und des Alten Orients*, München 1982, s. 17.

Âlem bir tarafa, ya insan nasıl ortaya çıkmıştır, nasıl yaratılmıştır; daha doğrusu yaratılmış mıdır? Mısırlı insanı Tanrı'nın yarattığı olarak görmez. Ona göre insan o kadîm gözden, yani koca bir göz olan güneşten bir kıvılcım olarak sıçramıştır dünyaya. Bu pek şairane bir yaratılış tarzıdır. Böylece dünyayı teşrif eden insan, ne yazık ki başlangıçta dilsizdi, işi zordu ve Tanrılara muhtaçtı. İşte burada Tanrılar yetişti imdada ve insana gerekli lisanı öğretiler. Dili kendine mal eden insan, bundan böyle tüm yaratıklara isim verme salahiyetini elde etmiş oldu. John Locke'un işaret ettiği üzere bu, gerçek anlamda insanın imtiyazıdır; çünkü yalnız insan fitrattan gelen soyutlama kabiliyetiyle genel cins isimleri tayin eder.

Mısır rahiplerinin farklı yaratılış fantezilerinden birisi böyledir. Burada Tanrı yahut tanrılık meselesiyle ilgili şunu ilave edelim ki kadîm Mısır'da Tanrılar da bir soyu, bir sülalesi vardı; Krallar yahut Firavunlar bir Tanrı tarafından tayin edilmiyordu, bilakis onların bizatihi kendisi Tanrı idi ve öldüklerinde Tanrılık tekrar Firavun'un sülalesine geçiyordu. Mısırlının yaratılış ve Tanrılarla ilgili spekülasyonları bundan ibaret değildir. Başka yaratılış inançları da vardır, şöyle ki:

Mısırlı için varlık üç küreden müteşekkildir: İçinde insanların, hayvanların, kuşların, böceklerin ve bütün mahlûkatın yaşadığı bu dünya ve Tanrılar ve ölümlerin hâkim olduğu iki adet öte dünya, yani semâvat (cennet) ve dehr-i dîn (cehennem), ki esasen bunlar öte dünyanın iki farklı görünüşüdür. Bu üç küre sonsuz ve sınırsız kadîm bir okyanusla çevrilidir. Bu okyanusa Mısırlı *Nun* adını verir. *Nun*; dünya ötesi şekilsiz, düzensiz ve nââmütenâhî bir *yokluk* sferidir. Ancak bu *Nun*, yani yokluk küresi mümkinâtın kucağıdır, her şey orada yaratılabilir ve orada her şeye can verilebilir. İşte *Nun* adı verilen bu kadîm sular-
dan zamanla ilk tepe teşekkül etti. Bu tepe mevcudatın

en eski vatanıdır. Dikkat edilirse Mısırlının yaratılışla ilgili tasavvurlarını her yıl haziran–temmuz aylarında taşan Nil beslemektedir. Mısırlı Nil nehrinin taşan sularının çekilmesinden sonra ortaya çıkan, oluşan çamur tepelerinden fışkıran hayatı bizzat müşahade etmektedir. Bugün Mısırlılar hâlâ bu çamurların derinliklerinde hayat veren bir gücün yatmakta olduğuna inanmaktadırlar.⁷ Mısırlıya göre bu kadîm tepenin üzerinde ilk arz-ı endam eden, Tanrı Aton’dur.

Enteresan olan odur ki, ilkel insan ilk yaratılışla ilgili tasavvurlarını hep kozmosun şekilsiz sularında yüzdürmüştür. Bu bağlamda *Kitab-ı Mukaddes* ile *Kadîm Mısır* dinindeki yaratılış neredeyse aynı tasavvurlardan kaynaklanmaktadır. *Eski Ahit* şöyle başlar: “Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; Allahın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu. (...) Ve Allah dedi: Suların ortasında kubbe olsun, ve suları sulardan ayırsın.”⁸ İhtimaldir ki Yunanlıların ilk filozofu Thales, “Her şeyin menşei sudur” düşüncesini kadîm Mısırlıdan tevarüs etmiştir. Zira Thales, Nil nehrinin taşmalarının ardından bitki ve hayvan hayatlarının nasıl birdenbire fışkırdığını görmüştür. Aynı şekilde Homer de her şeyin temelinde Okyanusun olduğuna inanıyordu; okyanusun yani suyun!

Şimdi mitolojiye göre bu *Nun*’dan, *Yokluk*’tan esraren-giz bir şekilde kadîm ve yaratıcı tanrı Aton, yani “doğmayan” ve “kendiliğinden varolan” ebedî Tanrı zuhur eder. Esasen Aton’un ruhu *Nun* içinde vardı ve gayri sabit bir halde yüzüyordu. *Nun* içinde tutunacak bir yer bulamayan Aton, zaman geldi ki kalbinde tezahür etme iştiağıyla tuttu. Böylece Aton ilk iş olarak, bir emirle yani bir sözle diğer sekiz (*Schu*, *Geb*, *Osiris*, *İsis* ve *Tefnut*, *Nut*, *Set*, *Nef*-

⁷ Frankfort Henry, *Ancient Egyptian Myths and Rituals*, Köln 1981, s. 59.

⁸ *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin 1-3, 6.

tis) tanrıyı yarattı. Bu yaradılış faaliyetinin ilk temayülü idi. Bu Tanrılardan havanın Tanrısı *Schu*, zorla gökyüzünü yukarı kaldırıp yeryüzünden ayırdı. *Schu* gökyüzüyle yeryüzü arasında bulunmaktadır; gökyüzü kollarını açmış bir halde yeryüzü üzerine eğilmiş bir kadın olarak tasavvur edilmiştir ki Tanrı *Schu*'nun koruması altındadır.

Bu arada şefkatin ve ışığın Tanrısı olan *Aton*, ışığını bedenlere aktarıyor ve ruhların derinliklerine gönderiyordu. Böylece *Nun* üzerinde güneş *Râ* şeklinde doğruldu.⁹ İşte Tanrı *Aton*, bu kadîm okyanus *Nun*'un karşısına diki- len ilk güç, ilk ikiliktir. Bütün mevcûdat *Nun* ve *Aton*'un ikiliğinden, yani yokluk ve varlıktan vücut bulmuştur: Gökyüzü, yeryüzü, öte dünya, bütün insanlar, hayvanlar ve bütün solucanlar, aynı zamanda ölümlü tanrılar ve ölüm bu ikisinin eseridir. Varlık sferleri (küreleri) arasındaki sınırlar sabit ve birbirine kapalı değildir. Ve nasıl ki tanrılar ve ölümler kısa bir zaman için yokluk okyanusuna dalar, yıkanır ve yeniden varlık sahnesine çıkabilirlerse, yokluk okyanusu da mütemâdiyen varlık yönünde dalgalanır. *Nun* hayat bahşeden yağmur sularında var olduğu gibi nehirleri de doldurur. Her mabette o olduğu gibi, her ölüde de o hükmünü sürdürür. Kısaca *Nun* her yeri kaplamıştır.

İşte bu her zaman ve her yerde var olan *Yokluk* (*Nun*), aynı anda iki zıddı birden bağrında taşır: Yok etme ve yaratma. Dünya nizamına karşı çıkan lanetlenmiş kimseler için o, kesin ölüm mânâsına gelir; onda batmak: yok olmak ve çözülmek demektir. Hayatı sürekli yenileyen yüzüyle ise *Nun* (*Yokluk*), insanı hayata tutunma, yeni hizmetlere ve yeni dünya düzeni yönünde tahrik eder. Dünyevî olanın sonlu ve zaman ve mekân yönünden sınırlı olması, insanın kaderinin ölümlü olmasına sebebiyet verir. Yeni hayatlar kazanabilmesi için varlığın ölüme ihtiyacı vardır, çünkü var olan ancak *Nun*'dan neşet edebilir.

Ölüler Kitabı'ndaki çok önemli bir duada Tanrı Aton'un ihtişamı anlatılır:

Ben gökyüzü mekânlarının, uzay, sonu olmayan bir sıvı okyanusu iken, zamanların ve şekillerin tanrısıyım. Hiç kimse beni doğurmadı, çünkü her varlıktan daha evvel doğmuştum. Benim adlandırıldığım bütün isimlerin sihir gücünün şefaati ile gök hiyerarşisini ve kendi kendini yeniden yaratan maddeyi yarattım... Ben Atoum'um (Aton) ve kozmik okyanusta hiçbir hayat izi yokken ben gene mevcuttum. Ben evrenin başlangıcı ve büyük tabutun içine uzanmış olacağı zaman sonu olanım. Yokluktan, nehrin sularının silindiği gibi, çoktan silinmiş varlıkların pınarını fışkırttım ve bedenimde yarın'ın sayısız varlığını da taşıyorum... Ben Atoum'um ve biliyorum ki ölüler Osiris'te ebedîdirler. Çünkü Osiris, doğru ve yardım etmeyi sevenler ve Mısır toprağından kötülüğü kovanlar için, aynı zamanda ebedî ve sonsuzdur. Büyük yıkımdan sonra, Osiris'in organları oraya buraya dağıldıktan sonra, dünyalar çöktükten sonra, gök âlemlerinin dengesini yeniden kurdum, onların parlaklığını iade ettim ve ışığı ışığım olan Râ'nın doğuşunu gördüm... Ben Atoum'um, Heliopolis'in tanrısallığıyım. Ey temize çıkmış ölümler, siz ki canlı iken kötülük ruhuna karşı savaştınız, Amenti'de Osiris'in hizmetkârlarını parçalayan ve cehennem kazanlarında haşlayan uzun bıçaklı ruhları sizden uzaklaştıracağım. Kadavra ve pislikleri yiyen şeytanları ölümlerden uzaklaştıracağım; çünkü ben gökyüzü mekânlarının Atoum'u, başlangıçların ve dünyanın sonunun Atoum'uyum.¹⁰

Yaratıklar, ölümün yokluğunu hiç hissetmezler, çünkü ölüm onların cevherinde gizlidir. Bu muvaceheden Mı-

¹⁰ Albert Campdor, *Eski Mısır Kutsal Kitapları*, (Çev. S. Tansuğ), İstanbul 1984, s. 56.

sırlı için ölüm daha mufassal ve daha kuşatıcı exsisten-siyel bir zorunluluktur. Ona göre ölüm olmasaydı varlık mahvolurdu, çünkü ölüm ile varlık *Yokluk*'tan geçerek yenilenir, *Yokluk*'un ebedî sularında yıkanarak gençleşirler. Varlık bu yenilenmeyi sonlu ve zamanla mukayyet bir dü-zende kazanamaz. Mutlaka *Nun*'un kadîm sularına inmek zorundadır. İşte varlığa yeni ve taze bir hayat bahşeden gücün sırrı buradadır: Ölümde insan kısa bir geçiş için za-manın kayıtlarından kurtulur; varlık için çok kısa süren bir kriz halidir ölüm. Ölümle insan, yaratıcı Tanrı ile özde birleşir; insan Tanrılaşır, sonsuzlaşır:

*Ebediyettir yaşadığı hayat,
Sınırı ise onun sonsuzluktur.*¹¹

İşte bu şekilde varlıktan ayrılan insan, *Nun*'un kadîm sularına iner. Ancak burada can alıcı bir husus söz konu-sudur: *Nun*'un kadîm sularına, zamansızlığa geçiş yapan varlık, buraya ebedî kalmak üzere gitmez. Burada varlık fâniliğini idrak ederek sonsuz bir varlığa da karışmaz. Bu mânâda *Nun*, *Nirvana* ile karıştırılmamalı ve karşılaştı-rılmamalıdır. Bilakis, zaman kayıtlarından kurtulmakla ölüm, Mısırlı için, fevkalâde yaratıcı imkânlar elde eder: *Nun*'un ebedî sularında yıkanan ölü, yaşlılık illetinden sıy-rılır ve taze bir gençliğe kavuşur; uyuşukluk yerini hayata bırakır.

Burada şunu belirtelim ki kadîm Mısır'da yaratılış ef-sanesi bundan ibaret değildir. Aksine yaratılışın farklı var-yasyonları mevcuttur; zira kadîm Mısırlının muhayyilesi bu konuda gerçekten sınır tanımaz. Mısırlının hayal gü-cüne göre yaratılış efsanesi her bölgede farklı olarak şekil-lenir. Mısır bilimci Adolf Erman'ın *Die ägyptische Religion*

¹¹ Schulze Peter H., *Auf dem Schwingen des Horusfalke, Die Geburt der ägyptischen Hochkultur*, Bergisch Gladbach 1980, s. 8.

(*Mısır Dini*) başlıklı kitabının ikinci bölümünde yaratılış hikâyesi özetle şöyle nakledilmektedir:

Kadîm zamanlarda kaostan başka bir şey yoktu. Âlem *Nun*'dan, kadîm sulardan ibaretti. Sonra bu kadîm sularda nasıl olduysa bir Güneş Tanrısı doğdu. O zamanlar daha gökyüzü yoktu; ne bir kurt ne de haşarat yaratılmıştı. Güneş Tanrısı *Chepre* suretinde doğmuştu ve onun bulunduğu yerde yani *Nun* sularında dinlenmekte olan başka bir varlık yoktu. Tanrının ayakta durabileceği bir yer mevcut değildi. İşte o zaman Tanrı kalbinde başka varlıklar yaratma ihtiyacı hissetti. Böylece o kendiyle çiftleşerek tanrı *Schu*, tanrıca *Tefnet*'i yarattı. Kadîm Mısırlılar gökyüzünü bu tanrıların taşıdığına inanırlar.

Mısırlı için Yaratılış efsanesi burada bitmez; ancak bundan sonrası işin kolay kısmıdır. Şöyle ki *Schu* ve *Kefnet*'in izdivacından *Keb* ve *Nut* yani yeryüzü ve gökyüzü tanrıları dünyaya gelir. *Keb* ve *Nut*'un iki erkek ve iki kız olmak üzere dört çocuğu olur: *Osiris* ve *Set*, *İsis* ve *Neftis*. İnsan soyu bu dokuz Tanrının eseridir.¹²

Mısır-bilimci Erman, kadîm Mısır'ın bazı bölgelerinde farklı yaratılış ve Tanrı suretlerine rastlanıldığını kaydeder. Buna göre bazı bölgelerde Güneş Tanrısı'nın bir lotüs çiçeği içerisinde oturduğu halde kadîm sulardan çıktığına, bazı yerlerde Tanrı'nın, Nil taşkınları sonrası çamurlar içerisinde çıkan bir kuş misali, bir tepe ve bu tepede yuva içerisindeki bir yumurtadan çıktığına inanılmaktadır.

Bütün bu yaratılış efsaneleri içerisinde en hoş olanı güneş tanrısı Ra'nın yeryüzünü, gökyüzünü ve ayı yaratıcıdır. Bu efsaneye göre kadîm zamanlarda dünyaya hâkim

olan güneş tanrısı Ra, aynı zamanda insanları ve tanrıları da yönetiyordu. Ne var ki zaman içerisinde Ra'nın ihtiyarlaması ve eski iktidarını kaybetmesi mukadder hale gelecektir. Bu durum insanların dikkatinden kaçmayacak ve Ra'ya karşı günah işleme temayülleri ve cesaretleri artacaktır. Gelgelelim insanların kalbinin içini pekiyi okuyan Ra, elbette onların gizli düşüncelerini de okuyordu. Ra ki kemikleri gümüşten, azaları altından ve saçları lacivert taşındandı. Bir gün maiyetindekilerden birine şöyle emreder: *"Gözümü ve Tefnet, Keb ve Nut'u ve ben kadîm sular-da, Nun'da iken benimle birlikte olan tüm babaları ve anneleri ve nihayet tanrı Nun'u bana çağırır! Onları sessiz, insanların duymayacağı şekilde buraya getireceksin. Onlarla birlikte sara-ya geleceksin ki onlar görüşlerini söyleyiversinler..."* Bu tanrılar huzura çıkarlar ve azametli Ra'nın önünde kendilerini yere atıp şöyle derler: *"Bize hitaben konuş ki onu duyalım!"* Bunun üzerine Ra, Nun'a şöyle der: *"Ey en kadîm Tanrı, ben ki senden dünyaya geldim, gözümünden doğan şu insanların hâline bak, bana karşı şeyler düşünüyorlar. Söyle bana, onlara ne yapardın; senin onlar hakkında vereceğin kararı duymadan onları öldürmek istemedim."* Azametli Nun şöyle karşılık verdi: *"Ey Oğlum Ra, ey Tanrı, sen ki babandan ve yaratıcından büyüksün! Tahtında kal, otur; gözünü günahkârların üzerine çevirdiğin zaman, ödleri kopuyor."*

Hakikaten Ra, gözünü onlara yönelttiğinde, korkularından çöle doğru kaçıyorlardı. Evet, Ra gözünü onların üzerine yolladığında gökten ilâhe Hathor iniveriyor. Bu ilâhe çölde insanları yakalayıp yok ettikten sonra geri dönüyordu. Ancak Ra, Hathor'un yarın tüm insanları mahvedeceğini düşünür ve *"Derhal bana gölgelerden hızlı koşan haberciyi çağırın!"* der. Buradan anlaşılmaktadır ki Ra'nın gündelik meşguliyetleri onu pek yormaktadır; insanları yaşatmak, kötülükleri yok etmek ve her vesileyle tanrıları huzuruna çağırmak, onlara emirler vermek öyle kolay iş-

ler değildir. Bu işler Ra'yı çok yorar ve Ra bir gün bitkin düşer. "Ömrüme yemin olsun ki", der, "sizinle olmaktan kalbim yorgun." Bunun üzerine Nun, tekrar devreye girer ve inek suretindeki kızı Nut'u çağırır. Ra, bu ilâhenin sırtına oturur. Böylece Nut, sırtıyla Ra'yı göklerin derinliğine kadar yükseltir. Öyle ki Nut, yukardan baktığında yükseklikten başı döner. Bunun üzerine Ra, oğlu Schu'yu çağırır ve der ki, "Oğlum Schu, kızım Nut'un altına geç ve onu başının üzerine aliver." İşte o zamandan beri gök tanrıçası ineğin karnı üzerinde yıldızlar parıldamakta ve güneş kayığında yoluna devam etmektedir.

Bu efsanenin devamında ayın nasıl yaratıldığı anlatılmaktadır. Şöyle ki, bir defasında Ra, gökyüzünde seyr ü sefer halindeyken, "Bana Thoth'u çağırın" der ve ona şöyle söyler: "Gökyüzünde benim yerimi al ve beni temsil et! Zira ben bundan böyle öte dünyada kurtuluşa erenleri aydınlatacağım... Işıkların ve güzelliğinle her iki gökyüzünü kucaklattıracağım sana!" Böylece ay yaratılmış olur ve Thoth, Ra'dan daha aşağı bir makam ve mevki elde etmiş olur.

Bu efsanelerden hiçbiri Mısır halkı üzerinde Osiris efsanesi kadar tesirli olmamıştır. İleride Osiris efsanesi teferruatıyla anlatılacaktır.

3. MİSİR'DA TANRILAR

VE

TANRI SEMBOLLERİ

Mısır'da ölümler Tanrı, Tanrılar ölüdür.

Thomas Mann

Kadîm Mısır bir Tanrılar mezarlığını andırır. Mısırlı her cefâyâ baş eğebilir; kuraklığa, açlığa, sefalet, köleliğe.. ama Tanrısız yaşamayı asla kabul etmez. O, ölümlerin ebedî yaşayacağına inanır, ama ilâhsız bir hayata asla inanmaz. Zaten Mısırlı için ölüm hayatın yenilenmesi, gençliğin tazelenmesidir. Ve Mısırlı en içli yakarışlarla yalvarır Tanrısına. Tanrısına yöneldiğinde Mısırlı, bir flüt, bir güvercin, inleyen bir ney olur. Nil vadisinin bu kadîm mukîmleri, iptida gökyüzünün varlığına inanırlar. Onlar için gökyüzü sonsuz ve muhteşem bir kubbedir ve bu gök kubbenin ortasında gök, neşe ve aşk ilâhesi olan Hathor (inek ilâhe) dikilir. Yeryüzü ise bu ilâh ayaklarına kapanmıştır. Bu ilâhenin karnı on binlerce yıldızın güzelliği ile donatılmıştır. Yahut da Mısırlı gök kubbeyi, yeryüzünü temsil eden Tanrıça Nut'un üzerine müşfik bir şekilde uzanmış Tanrı Sibü olarak düşünmüştür. Ve mitolojiye göre mahlûkat bu iki tanrının izdivacından zuhur etmiştir. Yine Mısırlının inancına göre her yıldız bir tanrı olabileceği gibi, burçlar da birer tanrı olabilirler. Sahu ve Sopdit bu tanrılardandır. Sahu gaddar bir tanrıdır ve üç öğün diğer tanrıları yiyerek daha da gaddarlaştır. Zaman zaman ay tanrısı da bu gaddar tarafından yutulmaktadır ki Mısırlılar

buna “ay tutulması” derler. Ancak daha sonra insanların yalvarıp yakarmaları neticesinde *Sahu*, bu ay tanrısını geri gönderir.

Esasen Nil halkının tapındığı en kadîm tanrı ay tanrısıydı; lâkin resmî ilâhiyat, güneşi bütün tanrıların en büyüğü olarak kabul eder. Mısırlı için güneş tanrısı *Râ*, her gün kayığıyla göklerin etrafında dolaşıp sabahleyin gölge ve zulmetin hükmünü mağlûp eder, yeryüzüne sıcak ışınlarını göndererek anne toprağı döllandirir ve verimli kılar. Mısırlılar bu güneş fikrinden “Yaradılış destanı” tasavvur etmişler ve güneşin doğduğu ilk günü, ilk “Yaradan” olarak kabul etmişlerdir. Bu ilk günden sonra çöl halindeki yeryüzüne ışınlarıyla hayat ve bereket getiren *Râ*, daha sonra bitkileri, hayvanları ve insanları yaratmıştır. Bu itibarla ilk yaratılan insanlar *Râ*’nın çocukları olarak kabul edilmişlerdir. Başlangıçta mesut ve asûde bir hayat yaşayan bu insanlar, sonraları yoldan çıkmış ve kötülöklere başlamışlardır. Bunun üzerine öfkelenen *Râ*, bir kısım insanları tamamen yok edivermiştir.¹³

Asırlar boyunca On (bugünkü Heliopolis) şehrindeki ilâhiyatçılar teferruatlı bir güneş teolojisi geliştirmiş, *Râ*’ya atfettikleri kuvveti artırmışlardır. Her sabah güneşin doğudan bütün ihtişamıyla yükselmesi ve batıya geçerek akşam ufkunda kaybolması, herkes gibi Mısırlı için de gayet tabiidir; lâkin Mısırlının hayatında her gün güneşin doğuşu ve batışı başka bir fevkalâdelik arz eder; sanılanın aksine Mısırlı için karanlık ve soğuk bir felâkettir. Güneşin çekilmesi, yeryüzünün karanlıklara gömölmesi onun için ölüm demektir. Bu itibarla Mısırlının yüzünü güldüren iki önemli olay vardır: Bunlardan bir tanesi, her gün güneşin bir fetih ihtişamıyla ufka yükselmesi; diğeri her yıl Nil’in yeniden coşması ve taşması. Bu iki olay Mısırlıya hem kendi ölkelerinin dünyanın merkezi olduğı ga-

¹³ Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi*, Ankara 1987, s. 228.

rantisini verir ve hem de hayatın her zaman yenilenmek suretiyle ölüm karşısında varlığını duyurma imkânı sağlar. Nice felâketlere sebep olsa da Nil'in taşması berekettir, hayattır; taşmaması ise kuraklık, kıtlık ve felâkettir. Mısır ahalisinin kuraklıktan dolayı insan eti yediği ve alenî olarak insan eti alıp sattığı vakidir.¹⁴

Dolayısıyla güneş ve Nil ölüme karşı âdeta ortak bir mücadele yürütmektedirler. Bu sebeple güneş Mısır kültürü için metafizik bir ufuktur. Güneş ilâhı bütün ilahların en yücesidir. Güneş ilâhına, yani *Râ*'ya en yüksek metafizik değer atfeden Mısırlı, dolayısıyla memleketin sayısız ilahlarının çoğunu *Râ*'nın tecellileri olarak ilân eder. Güneş ilahı *Râ*: "Sabahleyin *Khepra*, öğle vakti *Râ*, akşamleyin *Thum* adları ile vasıflandırılır."¹⁵

Başlangıçta Mısırlıların tanrıları hayvanlardan oluşuyordu. Daha doğrusu Mısırlılar tanrılarını çeşitli hayvanlarla sembolize ediyorlardı. Her çağa ve her bölgeye göre bu tanrılar değişirdi. Mısırlı kâh bir boğaya, ineğe, keçiye, koça, köpeğe ve çakala, kâh kaza, tavuğa, kırlangıca veya bir kediye, timsaha veya yılanı tapınmıştır. Mısırlıların heykel ve sembollerini muhafaza ettikleri bu mabetlerde söz konusu kutsal hayvanlar ve yaratıklar serbestçe dolaşabiliyorlardı. Daha sonraları Mısırlılar tanrıları insan suretinde düşünmeye başladıklarında da onlara birtakım hayvanî hatlar izafe etmekten ve onları hayvan sembolleriyle düşünmekten vazgeçememişlerdir. Mesela *Amun* bir kaz ve koç olarak, *Ra* bir çekirge veya bir boğa olarak, *Osiris* aynı şekilde bir boğa, bir koç veya bir timsah olarak tasavvur edilmişlerdir. *Horus* bir atmaca veya doğan, *Hathor* bir inek, hikmet tanrısı sayılan ay ilâhı *Thot*, bir şebek (maymun) suretinde tasavvur edilmiştir. Bu itibarla

¹⁴ Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi*, Ankara 1987, s. 15.

¹⁵ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999, s. 38.

İsveçli teolog Nathan Söderblom'un Feuerbach'a yönelttiği eleştiri son derece yerindedir. Şöyle diyor Söderblom:

*Dinler tarihi Ksenofan'la Feuerbach'ın, tanrıların insanlar örnek tutularak yaratıldığı yolundaki belitini (mütearife, axiome) teyid etmemektedir. Kaide olarak tanrısız nesne insan biçimine girmezden önce hayvan şekline bürünmektedir. İlkel insan için hayvan, insana göre çok daha esrarlıdır. Fakat hayvana tapınma usulü hiçbir yerde, Mısır dininde olduğu kadar ısrarla muhafaza edilmemiştir.*¹⁶

Ra düşmanlarından birini cezalandırmak istediğinde inek başlı Hathor ve aslan başlı Sehmet onun verdiği emri icra ederlerdi. Dünyaya bereket ve ışık getirdiklerine inanılan bu tanrılar, her sabah yeniden doğar ve akşama doğru yavaş yavaş bir kayıkla batıya doğru çekilirlerdi. Plutarch'ın rivayetine göre Mısırlılar en güzel kadınları, cinsî birleşme gayesiyle ilah olarak tapındıkları tekelere kurban ediyorlardı. Mısırlılar için teke ve boğa, şehveti ve gücü ifâde ettikleri için özel bir öneme sahiptiler.

Nihayet Mısırlılar tanrıları insan sûretinde düşünmeye başlamışlardır. Hatta insanları tanrılaştırmışlardır. Yunan tanrıları gibi Mısır tanrıları da erkeklerden veya kahramanlık karakteri taşıyan kadınlardan oluşmaktaydı. Ama her hâlükârda bu tanrılar tıpkı insanlar gibi etten, kemikten, kan ve kastan ibarettiler. Tıpkı insanlar gibi onlar da acıkıyorlar, yiyip içiyor, seviyor, nefret ediyor, birleşiyor, öldürüyor, yaşıyor ve ölüyorlardı. Mesela her yıl Nil'in hayırsever tanrısı Osiris'in ölümü ve yeniden dirilişi büyük şenliklerle kutlanır. Osiris'in ölümü veya dirilişi Nil'in sularının yükselmesinin veya düşmesinin bir

¹⁶ Félicien Challaya, *Dinler Tarihi*, (Çev.: Samih Tiryakioğlu), İstanbul 1960, s. 33.

işareti olarak algılanıyordu' veyahut da ekilecek araziler için kuraklığın ve sulaklığın sembolü olarak kabul ediliyordu. Son Mısır hanedânlarına mensup herkes, kuraklık ve kötülüğün hırçın Tanrısı *Set*'in hikâyesini bilir. *Set*, Nil nehrinin taşarak verimli toprağın miktarını artırmasına sebep olan *Osiris*'e kızdığı için ateş nefesiyle ekinler üzerinde dolaşır ve onları soldurur. Bunun üzerine *İsis*'in cüretkâr oğlu Tanrı *Horus* gelir ve *Set*'i yenerek sürgün eder. *Set*'in sürgün edilmesinden sonra *Osiris*, tekrar dönerek medeniyetini kurar ve hayırsever faaliyetlerinin icrasına devam eder. Daha sonra da gökyüzüne çıkar ve ebedî olarak hükümranlığını sürdürür. Mısırlı burada gayet mahir bir şekilde iyi ile kötü, yaratma ve yok etme, verimlilik ve kuraklık, gençlik ve ihtiyarlık, hayat ve ölüm arasındaki ebedî çekişmeyi efsaneleştirmektedir.

4. MISIRLININ ÖLÜME VERDİĞİ CEVAP: OSİRİS

Şark'a

Allah'ı sorunuz, aşkı sorunuz, ölümü sorunuz,
cevap alırsınız.

Peyami Safa

Diodorus Siculus, Mısırlıların ölümle olan ilişkilerini şöyle ifâde eder:

*Onların hayat için ayrılan zamanı çok kısa, ölümden sonraki zamanı ise pek uzundu. Onun için hayattakilerin evlerini sığınak, ölenlerin mezarlarını ebedî ikametgâh olarak adlandırmışlardır. Söz konusu sığınaklar için fazla bir zahmete gerek görmezken, diğerlerini fevkalâde teçhîz ederler.*¹⁷

Firavunların muhteşem granit kabirlerinin iç duvarlarına nakşedilen kabartmalar ve resimlerin neler ifşa ettiğini, papirüslere yazılı metinler ve şiirler adeta tasdik eder:

*Gel, şarkılar ve müzik senin; tüm dertlerini unut, neşeli olmaya bak yalnız; ebedî sükûtu seven öbür dünyaya göçeceğin o gün gelip çatıncaya dek.*¹⁸

¹⁷ Egon Friedell, *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*, München 1963, s.180–181.

¹⁸ Leonard Cottrell, *Das Geheimnis der Königsgräber*, (İngilizceden Almanca tercüme eden: Harald Hanson), Zürih 1952, s. 23.

Gerçekten Mısırlılar ölümü gerçek hayat olarak anlamışlardır. Onun içindir ki Mısırda hep bir “ölüler medeniyeti”, öte dünyaya istinat eden bir kültür var olagelmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse kadîm Mısır medeniyetini yaratan ölüm, aynı zamanda bir geçim kaynağıdır; herkes ölümden geçinir:

Firavunların ve karılarının cenaze saraylarına çıkılan vadilerin eteğinde, halk tabakasından binlerce kişi, mezarların bakımıyla geçiniyordu. Kendilerine belli bir ücret (kira) karşılığı tevdi edilmiş ölümlerin bakımına dikkat ediyorlardı: Ölümlere muntazaman yiyecek, çiçekler, buhurlar, onlara verilmesi gereken kurbanlar taşınıyor ve belli zamanlarda temizlenme törenleri yapıyordu. Aynı zamanda yardımcı araçları sağlıyorlar, ölümler yerlerine bırakıldıktan sonra, taze alçı tabakası üzerine nekropolün resmî damgasını basarak bu dünyanın son kapısını mühürlüyorlardı.¹⁹

Yukarıdaki satırları kaleme alan Albert Champdor, *Mısır'ın Ölümler Kitabı* başlıklı eserinde Mısırlıların ölümle ilgili faaliyetlerine işaret eder ve “Ölümlerden ve onların bakımlarından yaşayan bir sanatkârlar ve hizmetkârlar ordusu” başlığı altında şöyle yazar:

Bir an için çalışma odanızı, sayfaları işaretler ve düşüncelerle dolu kitapları bırakalım ve otuz beş yüzyıl geriye sıçradığımızı farz edelim... Nil kıyılarında, yüz kapılı Teb'deyiz. Amon'un büyük şehri etrafında palmyeler, geniş ekili alanlar, san'atkâr ve hizmet köyleri yayılıyor... Çünkü ölümlere hizmet sağlamak için, ünlü Teb nekropolünün çevresinde, yağlı bir parlaklıktaki iç organları çıkaranlardan, mumyalara sargılar sarıp muskayı, Osi-

¹⁹ Albert Champdor, *Eski Mısır'ın Ölümler Kitabı*, (Çev.: Suat Tansuğ), İstanbul 1984, s. 80.

ris'in ritlerindeki tarife göre, uygun yerlere koyanlardan, yaşayanların şehrine girmeleri yasaklanmış mumyacılarla, sam rütbesindeki rahiplere, duvarları alçı ile sıvanmış «altın salon»a konmadan, yüksek düzeydeki kişilerin üç kat tabutunun konduğu katafalkı taşıyan hamallara kadar, sayısız görevli vardı. Kutsal hayvanlar şeklindeki cenaze yataklarını, efendilerinin mezarına meyva sepetlerini, tanrısal üçlüyü simgeleyen, şeffaf kaymak taşından yapılmış üç lotus şeklindeki lambaları, kamışa sarılmış, Osiris'in önündeki dirilme saatinde ağızları açılacak gümüş boruları; ketene sarılmış kutsal kazları, yeraltı suları üzerindeki cenaze kayığında kullanılacak sihirli kürekleri, ince altın plaklarla örtülmüş tahtadan Anubis heykellerini; Horus'un dört oğlu ve kutsal kobralarla korunan ve içinde o ünlü ölülerin bağırsakları, beyinleri ve karaciğerleri muhafaza edilen dört vazunun konulduğu çekmeceleri taşıyan hizmetkârları da sayalım... Yeni kazılmış mezarın topraklarıyla ustalığı ve cesareti ne olursa olsun, hiçbir hırsızın mezarın yerini bulup, öbür dünyada ölünün, ebedî olduğu kadar rahat bir hayat da sürmek için birlikte götürdüğü hazînelerin kalitesini ve bolluğunu tahmin edememesi için çıkış koridorlarını tıkıyorlardı.²⁰

Mısırlının ölüme dair söylediklerinin hayat hakkında düşündüklerinden fazla olması tesadüfî değildir. Mısırlı hayatın her safhasında ölümü hatırlamayı ve hatırlatmayı bir erdem saymıştır. Yemeğe oturduklarında Mısırlılar, diye yazıyor Heredot, su ile dolu bir kabın içerisinde ölüyü temsil eden ağaçtan yapılma bir figürcük yüzdürürler ki sofrada oturanlar bu vesileyle ölümü hatırlasınlar ve daha çok hayatın tadını çıkarsınlar: "Bu figürcüğe iyi bak ve iç, hayatın tadını çıkar! Çünkü bir gün öldüğünde sen de böyle olacaksın."

²⁰ A.g.e., s. 80-81.

Böylesine bir ölüm bilincine sahip olan Mısırlı, karamsarlığa kapılarak bir kenara çekilip ölümü beklemez, bilakis hiç durmaksızın çalışır, tırnaklarıyla dağları eritir ve daha bu dünyada iken ebediyet piramidini diker. Bu itibarla ölüm şuuru Mısırlıda gizli olan yaratıcı kabiliyetleri açığa çıkarır ve sanatıyla zamanı varlık sahasından uzaklaştırır.

Mısırlı için asıl hayat, gerçek hayat ancak ve ancak ölümle mümkündür. Onlar için ölüm hakiki ve ebedî hayattır; dünya hayatı ise geçici ve fânidir. Bu itibarla Mısırlılara göre insan ölmez, bilakis “hayata intikal eder”, “canlı olarak, diri olarak, berhayat olarak istirahatgâha geçer”. Yine onlar “ölüler diyarı”nı “hayat ülkesi”, tabutu “hayatın efendisi” olarak kabul ederler.

Bir Mısırlının en yüce gayesi, Osiris’in mezarının bulunduğu şehre defnedilmektir. Hattâ bu her Mısırlıya nasip olmayacağı için mumyalanan cenaze, ağaçtan sembolik olarak yapılan bir sandalla Osiris’in bulunduğu şehre doğru suya verilir. Nasıl ki Osiris öldürölüp paramparça edildikten sonra yine de yeniden hayat bulduysa, bunun gibi insan da yeniden hayata kavuşabilir. Zira;

Osiris, Güneş’in gözü; insanın iki mevcudiyeti arasında, hiçbir kesintiye yer vermeyen sürekliliği simgeler. Bunlardan biri kısa ve görece (rölatif), insanın dünyadaki yaşamı; öbürü ebedî, hayâlî değil fakat gerçek olan yaşamıdır. Doğum ve ebediyet arasında hiçbir aralık yoktur. İki halin ikisi de birbirine vesile, sebeptir. Çünkü otuz beş sülâlenin çağdaşı olan Mısırlılar, bedenın Ka’sı, ölümsüz dublesi ile çürüyemeyeceğini, mezarda fizikî yok oluşun vuku bulmayacağını, fakat öbür dünyanın eşiğine bırakılmış bedenın, doğanın bize sunduğu örneklerle bakarsak, değişime uğradığına inanıyorlardı. (...) Her doğru yolu bulmuş (sâlih),

*ruh tartılması sınavından sonra, Osiris'in krallığında 'yüz milyon yıl' seyir halinde (Conteplation) kalabilirdi.*²¹

Mısırlının ölüm karşısındaki tavrını anlayabilmemiz için ölüm tanrısı *Osiris*'in macerasını bilmemiz şarttır. Çünkü *Osiris* Mısırlının ölüm karşısındaki zaferidir, yenden dirilişidir. Ölüm âyinlerinde özel bir ehemmiyeti olan ve Helenistik devre kadar büyük bir rol oynayan *İsis* ile *Osiris* hakkındaki mitler, eski yaratılış ve kurtuluş tasavvurlarından ibarettir. Buna göre ezelde gök ilâhesi *Nut* ile zemin ilâhesi *Keb* arasındaki izdivaçtan *Osiris*, *İsis*, *Set* ve *Neftis* adlarını taşıyan 4 ilâhî çocuk doğmuştur. Bu çocuklardan *İsis* ve *Osiris* birbirine âşık olur. Aynı zamanda âdil ve asil bir hükümdar olan *Osiris*, insanlara hizmeti esas almış ve Mısırlılara pek güzel kültür ve ahlâk değerleri sunmuştur. *Keb* bütün mirasını *Osiris*'e vermişti; Mısır krallığını, ülkelerin idaresini; sularını, havasını, bitkilerini, tüm ordularını, yüzen ve uçan ne varsa hepsini, kurduğunu kuşunu, evcil ve vahşi ne varsa hepsini... Çünkü *Osiris* harikulâde bir hükümdardı; babasının tahtında ılık saçan bir güneşti, âdildi, kudretli ve merhametliydi. Dahası var, *Osiris* iyi bir savaşçıydı, kahramandı; savaşta en güçlü düşmanlarının yüreğine korku salıyordu; emirleriyle tüm tanrıları kendine ram ediyordu. *Osiris*'i herkes seviyordu, herkes onun hükümdarlığında korkusuz ve emin olarak yaşıyordu. Kıskananları da yok değildi; başta öz kardeşi *Set*! Tabî bu kıskançlığın feci neticeleri olacaktır.

Şöyle ki *Osiris* ile zevci *İsis* arasındaki aşk, kardeşi *Set*'i çileden çıkarmış. *Set*, hile yolunu seçer. Plutarch'ın anlattığına göre *Set*, şakaya getirerek kardeşini bir sandığa kilitleyiverir. Neticede *Osiris* feci şekilde parçalanarak öldürülür. Bununla da tatmin olmayan kıskançlık, *Osiris*'in

²¹ Albert Campdor, *Eski Mısır'ın Ölümler Kitabı*, (Çev.: Suat Tansuğ), İstanbul 1984, s. 57.

ölüsünün 14 parça edilerek Nil'e ve dört bir yana savrulmasına sebep olur.

Böylece *İsis* yalnız ve taht boş kalmış olur. Eşinin cesedinin dahi nerde olduğunu bilmeyen *İsis*, tarifsiz kederler içerisinde. Bıkıp usanmadan, yorulmadan eşini aramaya koyulur. Kardeşi *Neftis*'le birlikte baştanbaşa ülkeyi katederek eşinin cenazesini arar ve nihayet naşını bulur. Naşın üzerine kapanan *İsis*, yüreğinin derin acısıyla asla unutulmayacak şu ağıtı söyler:

Evine gel, evine dön, ey Tanrı! Sen ki hiç kimseyi düşman edinmedin, evine dön artık! Ey güzel delikanlı, evine dön ki beni göresin. Ben senin sevdiğin kız kardeşim; benden ayrılma! Ey güzel oğlan, evine dön... Seni görmüyorum; fakat kalbim senin hasretinle tutuşuyor, gözlerim seni özlüyor... Gel, seni sevene geliver! Kız kardeşine gel, kalbi sessiz duran eşine gel! Karına gel! Aynı anneden kız kardeşim, benden ayrı düşmemelisin. Tanrılar ve insanlar sana döndüler yüzlerini ve birlikte ağlıyorlar sana... Göklerden duyulacak şekilde seni çağırıyor ve ağlıyorum; fakat sen sesimi duymuyorsun. Ama ben senin kız kardeşim şu dünyada sevdiğin. Benden gayri hiç kimseyi sevmiyordun, kardeşim, kardeşim!

Böylesine feryad ü figan koparan *İsis*'e merhamet eder güneş tanrısı *Ra* ve oğullarından dördüncüsü olan *Anubis*'i *Osiris*'i defnetmek üzere gökyüzünden aşağı gönderir. *Anubis*, *Set*'in parçaladığı cesedin kemiklerini etraftan toplar, bir araya getirir ve sarıp, usulüne uygun tüm dinî âyinleri yapar. Kadîm Mısır'ın cenaze merasimleri buradan mülhemdir, yani *Anubis*'in yaptıkları gelenek haline gelmiştir. *Osiris*'in parçalanması ve parçalanmış bedeninin âzalarının *İsis* tarafından tekrar bir araya getirilmesi efsanesi ölülerin defin şekilleri ve usullerine de yansımıştır:

Bazen vücut kıvrık olarak doğrudan kuma veya bir sandukaya vaz ile defnolunuyordu. Ve bazen vücudun âzaları ayrılarak kemikler bir yığın halinde ve baş bunların üzerinde olarak defnediliyordu. Et ya toprak olmak suretiyle, yahut da kemiklerden ayrılarak yakılmak suretiyle ortadan kaybolmuştur. Âzanın böyle parçalanması Osiris'in parçalanmış ve âzalar yine toplanıp bir araya getirilmek suretiyle dirilmiş olmasına benzetilişindendir. Vücudu parçalanan, ölü kiral Set'in parçaladığı Osiris'tir.²²

Efsanenin İsis ile alakalı tarafına gelince, burası fevkalade önemlidir. Bahtsız İsis, uzun süre etraftan zevcinin parçalarını toplamış. Bir taraftan ıstıraplarını ağıta dönüştürürken, diğer taraftan da kanatlarıyla hava üflemiş ve Osiris'in bir araya getirilen parçaları yavaş yavaş hareketlenmeye başlamış. Nihayet Osiris, İsis'in aşkının sihri ve içten yakarışlarıyla canlanıp başını kaldırıvermiştir. Esasen Osiris'in dirilişi, ölüme karşı aşkın zaferinden başka bir şey değildir. Her ne kadar Osiris, bu dünyada birinci hayatını devam ettiremese de yer altı dünyasında ölümlerin tanrısı yahut kralı olarak ikinci hayatına başlar.

İsis'in ölü Osiris'i diriltmek üzere söylediği şiirler *Ölüler Kitabı*'nın en güzel şiirleri arasındadır. İsis'in yakarışlarının ne kadar samimi olduğunu anlamak için şu mısralarına göz atmak kâfidir:

*Kalk, Osiris, kalk artık,
Seni diriltmeğe geldim.
Kalbin çarpıyor hâlâ,
Uzak çağlardaki kalbin.*²³

²² Özer Yusuf Ziya, *Mısır Tarihi*, Ankara 1987, s. 136.

²³ Tâlat S. Halman, *Eski Mısır Şiiri*, İstanbul 1972, s. 31.

Efsanenin burasında zikretmeye değer bir ayrıntı daha vardır: *İsis*, bir atmaca suretinde eşi *Osiris*'in parçalanmış bedeni üzerine indiğinde hamile kalacaktır. Bu durumu fark eden *İsis*, belalı kardeşi *Set*'ten köşe bucak kaçarak bataklıkta saklanır. Burada oğlu *Horus*'u dünyaya getirir ve kuytu yerlerde onu besler ve büyütür. *İsis*'in fedakârlığını ve çilesini sembolize eden bu manzara Mısırlı nezdinde çok değerlidir; çünkü Mısırlı asırlarca aşk, merhamet ve fedakârlığı buradan öğrenecektir. Bataklıklarda yalnız, münzevi ama mutlu bir hayat süren ve büyüyen *Horus*, yeteri kadar güçlenince, meydana çıkacak ve kahramanca *Set*'e karşı savaşacaktır.

Eski zamanlarda Mısırlılar *Horus*'u, kocaman kanatlarıyla yeryüzü üzerinde uçan büyük bir doğan şeklindeki gök tanrısı olarak tasavvur etmişlerdir. Onların inancına göre güneş ve ay bu doğanın gözleri, gökyüzündeki müt-hiş bulutlar ise göğüs tüyleri idiler.

Horus, yeryüzü hükümranlığının kendisine verilmesini ister. Oysa *Set*, *Horus*'un, *Osiris*'in oğlu olmayacağını öne sürer. Bunun üzerine *Horus*'la *Set* arasında müthiş bir savaş başlar. Bu savaşta *Horus*, *Set*'in testislerini koparır, buna karşılık kendisi de bir gözünden olur. *Set*, kötülüğün, karanlığın, belanın ve bütün çirkefliklerin cemidir, tecesüm etmiş şeklidir. Bu itibarla *Horus* – *Set* çatışması iyi ile kötünün ebedî savaşıdır. Mısır toprağını *Râ* aydınlatmadan önce *Set* vardı, çünkü *Set* ışıktan da önce mevcuttu. Bu kadar önemli bir düşmana karşı, yani karanlığa ve kötülüğe karşı savaşan *Horus*, haklı olarak ölümler tarafından büyük saygı ve itibar görmektedir. Gerçi *Horus*, *Set*'e karşı verdiği savaşta bir gözünü kaybetmiştir ama buna karşılık ölümlerin de gözlerini açmıştır. Bu itibarla ölümler onun ıslıklı yapısından ışık alarak görme kabiliyetine kavuşmuşlardır. Ölümler, *Horus*'un gözünden aldıkları bu ışıkla milyonlarca

yıllık geleceklerinde, kozmik yumurtanın bağrında yanan güneş ışığına doğru yol alacaklardır.

Nihayet bu savaşta tanrılar, *Horus*'u²⁴ haklı bulup hükümdarlığı ona verirler. O zaman yeniden hayata kavuşan *Osiris* de ölümler ülkesinin krallığına tayin edilir.

Bundan sonra ölümler ülkesinin hükümdarı olan *Osiris*, artık ölümler ülkesinin tek hâkimidir, öbür dünyada ölenleri o yargılar. Mısırlılar adak, büyü ve kurban sayesinde, öteki hayatta *Osiris*'in sevgisini ve desteğini sağlayarak ölümsüz olmayı umarlardı. Bu bakımdan *Osiris*, zengin yoksul, asil köle bütün Mısırlılar için kutsal ve ölümsüz bir hayata kavuşmanın özlemini ve umudunu temsil ediyordu

Ayrıca *İsis* efsânesinin de derin bir hikmeti olduğunu anlamak lazım gelir: *Osiris*'in eşi ve hayat arkadaşı *İsis*, kadını temsil etmektedir ve bir mânâda *Osiris*'ten çok daha büyüktür. Büyüktür, çünkü ölümü yenmiştir, ölümün karşısına aşkı çıkarmıştır. *İsis* aşkın, iştiyakın, toprağa can veren âyin ve duanın tanrısıdır.

Ölümlü insanlara ebediyetin kapılarını açan, ölümsüzlük iksiri sunan *İsis*'tir. Bu yüzden *İsis*'in büyük bir resmi ölünün konulduğu tabutun iç kısmına yapılır. Ve *İsis*'in tabuttaki bu resminin ölüye semâvî yolculukta refakat ettiğine, göklerin kapılarını ölüye açtığına inanılır. Bundan böyle tabuttaki ölünün öbür dünyada ebedî istirahatgâhı-

²⁴ Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma* başlıklı eserinde *Horus* hakkında şu bilgilere yer veriyor: “*Horus*, tüm Mısır tarihi boyunca kralların özel koruyucusu olarak kalmıştır. Hep bir şahin olarak tasvir edilmiştir. Eski Krallığın piramit inşa eden Firavunlarından biri olan Hafre'nin (çoğunlukla adının Yunanca uyarlaması Kefren ile tanınır) şimdi Kahire Müzesi'nde bulunan muhteşem bir heykelinde yer alan şahin, firavunun sırtına tünemiş ve kanatlarını firavunun omuzları boyunca açmış olarak gösterilir. Her kral doğum ismine ve diğer unvanlarına ek olarak bir 'Horus adı' alırdı.” Bkz: Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma, Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Çev: Suat Kemal Angı, Ankara 2003, s. 28.

na çekildiği kabul edilir. Ayrıca *İsis*, zarâfetin ve yaratıcılığın sembolüdür; toprağın bağrındaki hayatı, arpayı, buğdayı ve yeşili keşfeden odur. Hindistan'daki yaratıcı anne *Kali* ne ise, Mısır'da da *İsis* odur.

Kadîm Mısır dinindeki sihirli öte dünya tasavvurları, Mısır mitolojisinde zikredilen *Osiris*'in, ölüm tanrısının, öldükten sonra *İsis* tarafından sihirle yeniden diriltilmesinden kaynaklanmaktadır. Hattâ "*Ölüler kitabı*" ve "*Tabut metinleri*" de ölülerin *Osiris*leştirildiğini göstermektedir. Mısır kralı öldükten sonra *Osiris* olacak ve böylece ölümler âleminde de krallığını devam ettirme imkânı bulacaktı. Bunun da ötesinde hayatını nasırlı elleriyle Nil deltasının topraklarında zar zor kazanan Mısırlı, öldükten sonra *Osiris* olarak yer altı dünyasında sonsuzlaşacak ve burun deliklerinde ebediyeti soluyacaktı. Bir "*Tabut metni*"nde bu durum, ebedîleşme irâdesi ve kaderi olarak ifade edilir:

Yaşıyorum, ölüyorum, ben Osiris'im. Ben senden doğdum, yine sana döndüm; senin içinde yağlandım, senin içinde büyüdüm, senin içine düştüm. Tanrılar benden geçirirler. Şerefli ölüleri kendisiyle beraber dışarı alan (Tohum Tanrısı) Nephre olarak yaşar ve büyürüm. (Toprak Tanrısı) Geh beni saklamıştır. Yaşıyorum, ölüyorum, ben arpayım – yok olup gitmem.²⁵

²⁵ Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, s. 174-175.

5. ZAMANIN ELİNDEN VARLIĞIN ALINIŞI: MUMYA

*Bütün dünya zamandan,
zaman piramitlerden korkar.
Arap Atasözü*

Mısırlı, insanı beden ve ruh diye ikiye ayırmaz. Ona göre insan bir bütündür ve öldükten sonra da bütün olarak kalır. Mısırlı insanın bir bedeni (chet), bir adı (ren), bir gölgesi (chaibet), bir ruhu (Ba) ve bir de ikiz'i, Ka'sı olduğuna inanır. Gerçi Ka'yı hiç kimse görmüş değildir; o, ciğerlerimizi dolduran hava, bakışımızı aydınlatan ışık gibidir. Ona dokunmak ve onu görmek imkânsızdır. Ka hayat gücünün, hayat prensibinin ilkel resmidir ki ruh kavramından daha eskidir aslında.²⁶ Bunlara ilaveten insanın fâni olmayan anlamına gelen bir Akh (Ank)'ı vardır. Akh ölümden sonra da varlığını devam ettiren kutsal ruhtu. "Akh'ın ölümden sonra var oluşunu sağlayan, ışık saçan bir maddeydi; ölünün gücü ve ruhuydu. Akh kişinin kendisi gibi tasvir edilirdi ve şekil değiştirerek tanrılar arasına karıştığı düşünülürdü."²⁷

Bu inanışa göre Ka, "İkiz cisimden daha az kesif bir maddeden müteşekkil adeta cismin ikinci bir nüshası, şahsın nuranî, fakat havaî bir tayfıdır ki çizgisi çizgisine şahsı gösterir. Şahıs çocuksa o da çocuk, kadınsa o da kadın, erkekse o da erkektir."²⁸

²⁶ *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Yayınlayan: Alfred Bertholet ve Edvard Lehmann, Tübingen 1925, s. 471.

²⁷ Douglas J. Brewer, Emily Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, Çev. Nihal Uzun, Ankara 2011, s.179.

²⁸ Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi*, Ankara 1987, s. 74.

Ka, gerçi insanla birlikte doğar, ama esasında insan onu daha doğmadan evvel, ebediyette kazanmış olur; *Ka*, ömür boyu ayrı yaşar, ancak insan ölünce *Ka* da onunla birlikte ölmez, aksine *Ka* kabirde de yaşamaya devam eder. O yüzden kabir, *Ka*'nın evi olarak adlandırılır. Zira *Ka*, burada ölümden sonra ölünün hayatını ve bekasını hazırlar. Mumyanın muhafazasını ve rızkını da *Ka* temin eder. Bu sebeple o devamlı mezarın başında oturur; mummyayı yılanlardan, çıyanlardan, akreplerden ve diğer hayvanlardan korur.

Eski tasavvura göre *Ka*, ölünün cevherinin bütünü olarak canlandırılır. Mumyacılık ve mezara ölünün resmini koyma usulleri, bu anlayıştan doğmuştur. Böylelikle, vücut bozulursa ya da kaybolursa *Ka*'nın mummyada, resimde ve heykelde yaşamaya devam edeceğine inanılırdı. Etin çürümesi engellendiği müddetçe hem beden, hem de *Ka* diye adlandırılan varlık ölümden sonra yaşamaya devam ediyordu. Dolayısıyla mummya ölüme karşı alınmış bir tedbirdi; beden et ve kemiğiyle ölümün çürüten ve yok eden gücüne teslim edilmiyordu. Bu suretle ölenin bundan sonraki mukadderatı ölümün elinden alınmış oluyordu. Başka bir tabirle Mısırlı bundan böyle ölünün kaderini bizzat kendisi tayin ediyordu. Ayrıca *Ka*'nın bedene dönebilmesi için öncelikle bedeninin binlerce yıl çürümemesinin temin edilmesi lazım geliyordu. Aksi takdirde, beden çürüyüp yok olduğu için o bedene geri dönemeyen *Ka*, ebedîyen kaybolmaya mahkûmdu.

Mısırlı, insanda bir de *Ba* bulunduğuna inanırdı. Ölümden sonra yaşayan ruh anlamına gelen *Ba*, önceleri sadece hükümdarlara ve asillere has olan kutsal bir kuvvetti. Bu inanişâ göre *Ba* denilen ruh prensibi, her ne kadar ölümlle bedenden ayrılmakta ise de, vücûtle tamamen ilişkisini kesmez. İbikli turnalar veya insan başlı atmaccalar suretinde tasvir edilen *Ba*-ruhu her an ölünün kabrine

girip çıkmak suretiyle lâhitle irtibatını sürdürür. Bunlar devamlı mezarın etrafında ikamet eder ve hiçbir zaman naşı terk etmez. Lahdin üçüncü bir ruh gücü daha vardır ki ona da Mısırlı, fâni olmayan mânâsına gelen *Akh* (Ank) adını verir. *Akh* yeryüzünde yaşayan canın cennetteki ışıltılı varlığı olarak bilinirdi.

Ka bedeninin muadili telakki edildiği için ölümden sonra da yedirilip içirilmeli ve giydirilmelidir. Hatta ona yıkanma ve temizlenme imkânı verilmelidir. Bunun için bazı kral kabirlerine yıkanma yerleri inşa edilir ki sonsuzluğa uğurlanan ruha rahat ve temiz bir istirahat sunulmuş olsun. Dahası bazı mezar metinlerinde *Ka*'nın yiyecek sıkıntısı çektiği ve dolayısıyla kendi bedeninden, beden artıklarından beslendiği yazılıdır. Lord Carnarvon, *Toutankhamon*'un ölüm sarayında meşhur altın "Lahitler Salonu" yanındaki bir depoda, "Teb'in *Amon* topraklarından gelmiş otuz altı büyük şarap küpü, üç yüz elli litre zeytinyağı, şeffaf vazolar içinde koku ve kozmetikler, çeşitli meyvelerin bulunduğu yüz on altı sepet bulduğu zaman şaşkınlıktan gözleri açılmıştı."²⁹

Netice itibariyle *Ka*'ya ebedî istirahatgâhı için en sağlam taştan bir mezar yapılır ve cesedi "uzun bir hayat" için titizlikle mumyalanır. Ruhun tekrar cesede geri dönmesi için cesedin muhafaza edilmesi şarttır. Oysa ceset kısa zamanda bozuluyor ve çürüyordu. Hal böyle olunca ruh kuşu cesede geri dönemiyordu. İşte bu yüzden Mısırlı cesedi zamanın elinden almanın yollarını aradı; cesedin çürümemesi için neler yapılabileceğini araştırdı. Bedenin toprakta yok olmamasının yolunu Mısırlıya ilk öğreten "kabristanların koruyucu tanrısı" *Anubis* oldu. Buna göre ceset cenaze odasına koyulmadan önce tuz ve ziftle bir işleme tâbi tutulur, sonra 70 gün boyunca natron (sodyum

²⁹ Albert Campdor, *Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı*, (Çev: Suat Tansuğ), İstanbul 1984, s. 37.

hidrokarbonat) ve zift salamurasına yatırılır. Şayet ölen bir firavun veya toplumun önde gelenlerinden biriye, o zaman uzmanlaşmış ceset hazırlayıcılar cesedin hazırlanmasında olağanüstü titizlik gösterirler ki, bu durumda cesedin hazırlık işlemleri on ay ve hatta daha uzun bir zaman alabiliyordu. Esasen ceset hazırlıkları başlı başına bir âyin merasimi idi ve rahipler refakatinde yapılıyordu. Rahipler *Ölüler Kitabı*'nın bazı bölümlerini okurken ceset hazırlayıcıları, büyük bir titizlikle kadavranın kıllarını temizliyor, karnını açıyor ve iç organlarını boşaltıyorlardı. Bu şekilde ölünün kötü kokulara maruz kalması engellenmiş olurdu. Ceset hazırlayıcılar ölünün kalbine dokunmuyorlardı, çünkü kalp kutsaldı ve yerinde kalmalıydı. "Bilginin ve duyguların yeri olduğu düşünülen kalp genellikle göğüs kafesinin içinde bırakılırdı. Kimi zaman da '*Ölüler Kitabı*'nın 30B bölümünde ölülerin tanrıların mahkemesi huzurunda yargılanmasını anlatan bir scarab böceği (scarabe böceği 'vücuda gelmek' yahut 'var olmak' anlamına gelen bir hiyerogliftir) ile kalp destekleniyor veya kalbin yerine scarabe böceği konuluyordu."³⁰ *Ölüler Kitabı*'nda: "Gerçek kalbin seninle birlikte olacak" diye yazılıydı. Sonrasını Champdor'un *Mısır'ın Ölüler Kitabı* adlı eserinden takip edelim:

Daha sonra bedenin içi şarapla yıkanıyor, atar damarlara kimyasal bir madde şırınga ediliyordu. Yağlar kazınıyor, karnın içi balmumu, siyah frenk üzümü, tarçın, kavrulmuş lotus tohumları, sedir yağına batırılmış kumaş tamponlar, mür, antiseptik yağlı cisimlerle dolduruluyordu. Gözlerin yerine sırça gözbebekleri yerleştiriliyordu. Ciğerler, karaciğer, barsaklar ve mide Yunanlıların "Canope" dedikleri dört vazoya konulmadan bozulmamaları

³⁰ Douglas J. Brewer, Emily Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, Çev. Nihal Uzun, Ankara 2011, s. 181.

için ilaçlanıyordu. Erman tarafından bildirildiğine göre (Canope) vazoların içinde keten sargılarla ayrıca sarılmış phallus'ler (erkeklik uzuvları) bile bulunmuştur. Bu temizleme ve iç organların boşaltılması işlemlerinden sonra, eller, ayaklar ve yüz, önceden katrana batırılarak pisliklerden (mikroplardan) arındırılmış şeritlerle sarılıyor, şeritler arasına, önceden de söylediğimiz gibi, muskalar, söğüt ve zeytin yapraklarından yapılmış çelenkler, peygamber çiçeği demetleri, mavi lotus yaprakları konuyordu. Mumyanın bir insan vücûdu şeklini koruması için keten şeritlerin vücûda çok sıkı sarılarak onun biçimini bozabileceği yerlere, hazırlayıcılar koruyucu tamponlar koyuyorlardı. Kullanılan keten şeritlerin uzunluğuna gelince, bir mumya üzerinde, mummyayı tamamen sarmak için, sekiz defa katlanmış, yirmi metre uzunluğunda bir keten parçası bulan Dr. Derry'nin keşfini hatırlatmak klasik olmuştur. Bu band sonra, bir fırça ile kaim bir tabaka halinde sürülen, sıvı zamlarla, örtülüyordu. Ölüyü şeritlere sarmadan önce uzmanlar yüzü düzeltiyorlar, ölüye makyaj yapıyorlardı; dudakları, tırnakları, avuçları ve ayak tabanlarını boyuyorlar; burun deliklerini, içi boşaltıldıktan sonra, kafatasında kalması olası akıntıları önlemek için tıkıyorlardı. Ceset hazır olunca, uyuyan biri gibi cenaze yatağına yatırılıyordu. Üzerinde öbür dünya âlemini seyredebilmesi için göz resmi yapılmış maskesinin altında, baş, taştan yapılmış bir yastıkta dinleniyordu.³¹

Çıkarılan iç organlar ve bedenin yumuşak kısımları, yukarıda da anlatıldığı üzere, dört ayrı vazoya konuluyor ve koruyucu tanrılara yani Horus'un oğulları İmset, Hapi, Dewamutef ve Kebehsenuf'un yanına yerleştiriliyordu. Böylece ölü açlık ve susuzluk hissetmiyordu. Ölünün kalbi-

³¹ Albert Campdor, *Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı*, (Çev: Suat Tansuğ), İstanbul 1984, s. 94

nin yerine üzerine çeşitli veciz sözler yazılı olan taştan bir bokböceği (Scarabe) yerleştiriliyordu.

Gözler çıkarılıyor ve yerlerine sırça gözler yerleştiriliyordu. Temizleme işlemleri bittikten sonra, eller, ayaklar ve yüz, önceden katrana batırılarak mikroplarından arındırılmış şeritlerle sarılıyor ve bu şeritlerin arasına muskalar, söğüt ve zeytin yapraklarından yapılmış çelenkler, çiçek demetleri ve lotus yaprakları yerleştiriliyordu. Bu işlemler bittikten sonra vücut şeklini koruyabilmesi için mumya keten şeritlerle sımsıkı sarılıyor ve bu band üzerine kalınca sürülen bir zamlarla kapatılıyordu. Bu işlem, İsis'in kocası Osiris'in parçalanmış cesedini birleştirmek ve ona yeniden hayat vermek fikrine binaen geliştirilmiştir. Böylece Mısırlıların hayatın ölümden geldiğine dair mükemmel bir metafor kullandıklarına şahit oluyoruz.

Bu arada ölü, ketenle sarılmadan önce ceset düzenleyiciler, ölüye makyaj yapıyor, burun deliklerini muhtemel akıntıların önlenmesi için özel ilaçlı tamponlarla tıkıyorlardı; dudaklarını, tırnaklarını, avuç ve ayak tabanlarını boyuyorlardı. Tamamen hazır hale gelen ceset, yatağına yatırılıyor ve başının altına taş bir yastık konuyordu. Artık ölü maskesinin altına yapılmış gözüyle öbür dünyada olup bitenleri seyredecek bir hale gelmiş oluyordu.³² Bu arada bir rahibin duaları eşliğinde ölü için iki öküz kurban ediliyor ve bu hayvanların kalpleri ve kalçaları mummyaya ikram ediliyordu. Böylece mumyanın ebedî istirahatgâhında yanına konulan iane ve armağanları görebilsin ve yiyip içebilsin isteniyordu. Sonra rahip, ölünün gözlerinin ve ağzının açılması için bir âyin yapıyor ve şöyle dua ediyorlar:

Ruhun, bedensizler (Esprits; ruh: Âme) arasında tanrısız olacak diye şarkı söyleyecekler ve sen onlar arasında sık sık dolaşacaksın. Gözlerin görmek için, kulakların ağ-

³² A.g.e., s. 94.

*zından hangi lâkırdı çıkarsa duymak için; bacakların yürümek için sana iade edildi; kolların da omuzların üzerinde her yana hareket edebilir. Etlerin şimdi canlıdır; damarların sevinç içinde; bedeninin bütün organlarından faydalananabilirsin; çünkü bedenin tam sağlıklı ve kuvvetlidir.*³³

Mısırlılar bu mumyalama işinde öylesine uzmanlaşmış ve ustalaşmışlardır ki bazı kral iskeletlerinde günümüze kadar bozulmadan gelen et parçaları ve saçlar bulunmaktadır. Herodot Mısırlıların bu mumyalama sanatını nasıl gerçekleştirdiklerini şöyle anlatıyor:

*Demir bir kanca ile burun yolundan beyin boşaltılır. Kancanın yetişemediği yerler ilaçla yıkanarak temizlenir. Çakmak taşıyla yapılmış bir bıçakla ceset yan tarafından kesilip açılarak karın boşluğundaki tüm uzuvlar dışarı çıkarılır ve karın ilkin hurma şarabıyla, sonra dövülmüş baharatla iyice yıkanır. Günlük dışında dövülmüş sarı sakız, çin tarçını ve diğer kokulu otlar konularak dikilir ve yetmiş gün kapalı bir kap içinde natrium'da bırakılır. Bu süre sonunda natrium'dan çıkarılan ceset, baştan aşağı yıkanır ve şerit halinde kesilip tutkallanmış keten ile sarılır. Sonra sahiplerine teslim edilir. Onlar da ölüyü insan vücudu biçiminde yaptırdıkları bir tabuta koyarak mühürledikten sonra bir mezar odasına dikine dayalı biçimde koyarlar.*³⁴

Mısır'da ehamların hemen hepsi, firavunların yüzünden öbür dünyaya güvenle geçişini, çürümeksizin muhafaza edilmesini ve fâniliğin ötesinde dinç ve mutlu yaşamaya devam etmesini sağlamak amacıyla inşa edilmişti. Yani Mısırlı ölümlerin dirilmesi ile yetinmemiş, onların

³³ A.g.e., s. 80.

³⁴ Herodot Tarihi, Çev. Perihan Kuturman, İstanbul 1973, s. 95-96.

öte dünyada mutlu olmalarını da temin etmek için gerekli tedbirleri almıştı. Bunun için mezarlara ve piramitlere uzun yıllar yetecek kadar yiyecek, içecek, giyecek, ince gerdanlıklar, fildişinden oyulma tuvalet eşyaları da yerleştirmeyi ihmal etmemişlerdi. Keza Mısırlı ölümden sonraki hayatı dünyevî hayatın aynıyla devamı olarak kabul ediyordu. Mumyalama ve mezarlara gösterilen itina bunun en bariz delilidir. Hatta öbür dünyada sadece dünyevî beden varlığı devam etmekle kalmaz, bilakis bu dünyadaki sosyal faaliyetler de kesintisiz olarak devam eder. Ahrette kurulan mahkeme, müşteki olduğu birisini mahkemeye verme veya şikâyetini geri alma gibi bu dünyaya ait hukukî davaların orada da cereyan edeceğine ve tüm sosyal faaliyetlerin bu dünyada var oldukları üzere devam edeceğine şaşmaz bir inançla inanılıyordu.

Ayrıca bu mezarlar muhtemel bir hırsızlığa karşı labirentlerle gizleniyordu. Bununla da yetinmeyen Mısırlı lahidin yanına topraktan yapılma küçük heykelcikler yerleştiriyordu; bunlar cesede bir şey olması halinde devreye girerek mumya görevini yapar ve varlığı zaman ırmağında yok olmaktan kurtarır.³⁵ Mısır uygarlığının en değerli örnekleri, 19'uncu ve 20'nci yüzyıllarda yapılan kazılar sonucunda ehramlardan çıkarılmıştır.

Ancak burada hemen şu hususa da işaret edelim ki, bazı dönemlerde Mısırlılar ölümden sonra hayat olmaya çağına inandılar. "Giden Dönmüyor" başlıklı şiir, ölümsüzlüğün güçlü bir inkârıdır:

*İzi bile kalmadı mezar tapınakları kuranların.
Bakın, nasıl yitip gitti o tapınaklar da.
Duvarları çoktandır yıkık,
İzleri yok artık*

³⁵ André Bazin, *Çağdaş Sinemanın Sorunları*, (Çev.: Nihat Özön), Ankara 1966, s. 30.

*Hiç var olmamışlar gibi.
 Dönüp gelmiyor ki gidenler,
 Başlarına ne geldiğini anlatsınlar...
 Mutlu oldular mı, olmadılar mı?
 Anlatmıyorlar ki yüreğimize su serpilsin
 Bizler de boylayınca kadar
 Onların gidip sırra kadem bastığı yeri.*

Ölüm insanı yalnızlığa, hareketsizliğe ve zahirî bir sefâlete sürükler. İşte bu şiirde ölüm düşüncesiyle hiçliğin derin uçurumlarına çivilenen bakışlarda yok olmanın ve şüphenin kahredici çılgınlıkları duyulmaktadır. Mısırlının karanlığa ve yok olmaya tahammülü hiç yoktur. Bu itibarla Mısırlı nezdinde ölüm, yokluğun zindanına atılmak değil, bilakis muammalarla yüklü bir uykunun kollarına bırakılmak demektir. Uyku ölülerin bir meşguliyet alanıdır; güneşin olmadığı zamanlarda ölüler âdeta uykuya sığınır. Ancak ölüm, yani Mısırlı için uyku, istenilmeyen, sevilmeyen bir durumdur. Ölüler için güneş her şeyden yücedir. 22. Hanedan zamanında bir Amon rahibi olan Nebneteru şöyle der:

Bir ölüye güneş ışınlarını aldığı küçücük bir an ebediyetten daha uzun gelir; zira ölü o an öbür dünyanın hâkimidir.³⁶

³⁶ S. Morenz, *Ägyptische Religion*, s. 199.

6. ÖLÜMSÜZLÜK VE RUHUN TARTILMASI

Kayıp sonsuz kazanca dönüşür.
Rilke

Ölüler Kitabı'nın 125. babında, ilahların ölüyü muhakeme edecekleri anlatılmaktadır: Adalet ilâhesi *Anubis*, ki kendisi yer altı âleminin “kapı açıcısı” olarak bilinir, ölüyü karşılayıp, elinden tutarak *Osiris*'in huzuruna çıkarır. Ancak daha önce ölünün yüreğinin tartılması ile ilgili törenler yapılır; tartmanın neticesini yazı ilâhı *Thot* bir deftere kaydeder. Bu arada terazinin hemen yanında timsah ağızlı, su aygırı karınlı “müstekreh bir hayvan”, bir “ruh yiyicisi” olarak korkunç bir canavar bekler.

Bu kıyamette konacak mizanın ilk misalidir. Her biri kırk iki günahtan birini temsil eden 42 yargıç bu sahneye iştirak eder. Ölü, hiç günah işlemediğini, tanrıların hoşuna gitmeyecek hiçbir şey yapmadığını, hiç kimseyi öldürmediğini ve öldürmek için emir vermediğini, merhametli olduğunu, ölümlere yemekler, ilahlara kurbanlar takdim ettiğini, mabetlere bırakılması gereken yiyecekleri ve tütsüleri gizlice ölçerek hırsızlık yapmadığını vs. beyan etmeye icbar edilir. Bununla da iktifa edilmez, ölü, eli bıçaklı kırk iki tanrı önünde, *Thot* ve *Anubis* önünde göğsünü yumruklayarak yeminine devam eder:

Tabî hayatımı iyilik etmek için kullandım ve size yalan söylemeksizin, ebedî ve sevgili tanrılar, kendimi methe-

debilirim, çünkü en iyiler arasında en iyi idim; zayıf olanları besledim. Susuz olana gün ortasında su verdim; hiçbir şeyi olmayana balık kayığımı ödünç verdim. Heliopolis'e yemin ederim, hiç günah işlemedim! Kher – Âoua'nın alev taşıyıcısına yemin ederim, hiç çalmadım! Gölge yiyicisine (ruhları yok eden anlamına) yemin ederim, insan öldürmedim! Göğün çift aslanına yemin ederim! Zahire çalmadım! Herakleopolis'in kemik kırıcısına yemin ederim! Mabedin servetini yağmalamadım! Akrabalarımı gömdüm. Hizmetkârlarımdan hiç birinin kızını esir etmedim. Kutsal hayvanlardan olan gökyüzünün akbabalarını besledim. Doğduğumdan beri bir defa bile, hâkim önünde dayak yemedim ve bir ölünün ruhunu ürkütecek hiçbir işaret çizmedim; temiz olmayan şeyleri davet edebilecek bir şekil de çizmedim.³⁷

Bu arada Batı kapılarının kendisine açıldığını gören ölü, artık gökyüzü tanrıçası Nout'un sunduğu nimetlerinden faydalanabileceğini anlar ve itiraflarına şöyle devam eder:

Size şükürler olsun, ey tanrılar! Siz ki Mısır toprağından gelenin kokusunu; mumyalandıktan ve gömüldükten, ikinci bedenin oluşmasını, iç varlığın dışa çıkıp görünür hale gelmesini sağlayan sihirli merhemi süründükten sonra, Râ'nın ruhu olan Herakliopolis'in zümrüdüankâ kuşu gibi (phoenix) temizlenip karşınıza çıkanını tanırırsınız. Size şükürler olsun, ey Amenti kapılarının ardında yaşayan Osiris peştamalları giyinmiş tanrılar, siz ki benzerlerini öldürdükleri, mabetlerin avlularındaki hayvanları çaldıkları, yalnızlıklarında saf olmadıkları veya nehrin sularını pislettikleri için organları çürüyüp kokanları tanırırsınız. Tanrısal ruhlar, köpek başlı ruhlar, sizlere ebediyen

³⁷ Albert Campdor, Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı, (Çev.: Suat Tansuğ), İstanbul 1984, s. 47.

*şükürler olsun! Ben ki karşınıza çıkmadan ölmüş ve yeniden doğmuş, bedenimin yıkanıp sargılara sarıldığını, gözlerime antimuan sürüldüğünü görmüştüm. Bilirsiniz ki yumurtayı oluşurken kırmamışım, Mendès tekesi üzerine yemin etmemiş, Abydos'ta Ptah - Tatenen'in adını anmamışım. Beni kurtarınız! Beni yanınızda tutun, çünkü nefesim saf, kalbim saf, ellerim saftır.*³⁸

*Thot ve Anubis ölünün bu itiraflarını ve yakarışlarını dinledikten sonra teraziye bakarlar. Şayet Thot, elindeki tabletin üzerine terazinin iki kefesinin -bu kefelerden birinde ölünün irâdesi ve ahlâkî vicdanının yeri olan kalbi, öbüründe Maât'ın, gerçeğin tüyü vardır- dengede olduğunu yazarsa, bu, ölünün mahkemede imtihanı kazandığını belgeler. Bu durumda ibis başlı Thot, Osiris'e döner ve şöyle der: "Falanca, terazide tartıldı. Kalbi doğrudur; çünkü bu kalp bir tüyden daha ağır değil."*³⁹

İyi bir insan olduğunu ispatlayarak temize çıkan ölü, bundan sonra sonsuzluğun bağrında yeni bir hayat tomurcuğu gibi ebedî yaşamaya devam eder.

Evet, eli bıçaklı kırk iki hâkim önünde hesap veren müteveffa, gölgesiz bir mutluluğu hak etti demektir. Bundan sonra o, hayatta iken önüne konulan engellerin yıkıldığını, sınırlamaların bir bir ortadan kalktığını bizzat yaşayacaktır; kurtuluşa ermiş ölü, bundan böyle "İalou Tarlaları", "Yiyecek Tarlaları" veya "Kamış Tarlaları"na gidebilecek ve belki de hayatında hep hasretini çektiği bolluk içerisinde yaşayacaktır. Artık o, varlığını *Ölüler Kitabı*'ndan öğrendiği gökyüzünün derinliklerindeki semâvî Nil'in zümrüt sularında yıkanabilecek, Teb'in meyve bahçelerinde istediği meyveye uzanabilecek, firavun incirlerinin gölgelerinde istediği gibi uyuyabilecektir. Piramit

³⁸ A.g.e., s. 47.

³⁹ A.g.e., s. 49.

metinlerinde bu ölümler, “ağızları doymuş mutlular” olarak adlandırılırlar.

Şu var ki ölenlerin yaşayanlar üzerinde hakları vardır. Şayet ölünün akrabası veya yakınları, ölen kişinin bu haklarını layıkıyla yerine getirmezlerse, o zaman ölen kişi yaşayanların evlerine kadar gelerek onları tâciz edebilir. Bu durumu ne rahipler, ne muska yazıcıları, ne de hiç kimse engellèyemez. Torino Papirüsü bu ölümlerin yapabilecekleri kötülükleri sıralar. Hatta Mısırlı bir memur, eşi öldükten sonra bütün neşesini kaybeder; üç yıl boyunca öylesine mâtem tutar ki hayatı zehir olur. Sonunda ölü karısının bu mâteme sebep olduğuna kanaat getirir ve bir mektup yazarak eşinin mezarı üzerine bırakır:

Kusursuz ruhlu Ankh-iri. Sana ne kötülük ettim ki bu kadar zavallı bir hale düştüm. Niçin beni ezmeye çalışıyorsun? Ben senin sadık kocan değil miyim? Gençken seni aldığım zamandan beri ekmeğini, elbiselerini, kokularını sana verdim. Seni hiç hor görmedim; yabancı bir kadının evine hiç girmedim. Öldüğün zaman adamlarımla beraber ağladım, sana ince ketenden elbiseler giydirdim. Ve Douat dünyasında olduğun üç yıldır bana eziyet ediyor ve eski neş'emi bulmama engel oluyorsun. Kalbimi sevinmekten alıkoyarsan seni adalet karşısında suçlamak üzere dava mı açmalıyım!⁴⁰

Gelgelelim öbür dünyaya gidenlerden hiç dönen yoktur. Çaresizlik kara bir bulut gibi dolanır Mısırlının üzerinde. Ve Mısırlı kendi nefsiyle konuşmaya başlar; ipek bir şaldan dökülür gibi gelir mısralar 4000 yıl öncesinden:

*Ölüm bugün önümde duruyor
Bir hastanın şifası gibi,
Rahatsızlıktan sonra bir gezinti gibi*

*Ölüm bugün önümde duruyor,
Mürisâfilerin kokuları gibi
Rüzgârlı bir günde yelken altında bir oturuş gibi.*

*Ölüm bugün önümde duruyor,
Nilüferlerin rayihası gibi,
İnsanın, sarhoşluğun kıyısında oturuşu gibi.*

*Ölüm bugün önümde duruyor,
Senelerce hapislerde yaşayan bir insanın,
Kendi evini özlemesi gibi... .”⁴¹*

⁴¹ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999, s. 33.

7. KABİRLER, PİRAMİTLER VE FİRAVUNLAR

*Taş ebediyetin muazzam sembolüdür.
Onda mekân ve ölüm birleşmiş görünüyor.*

Spengler

Eğer kadîm Mısırlıyı başka milletlerden ayıran bariz bir fark varsa bu, hiç şüphesiz Mısırlının ölümlere gösterdiği abartılı ihtimam ve alakadır. Dünyanın hiçbir yerinde başka bir millet ölümler için böylesine devasa kabirler, piramitler yaptırmamıştır. Ve yine dünyanın hiçbir yerinde kadîm Mısır'da olduğu gibi kabirler pratik maksatlar için inşa edilmemişlerdir. Mısır'da en küçük kabirler dahi Mısırlının ölüme ve ölümlere atfettiği manayı ortaya koymaktadır. En küçük kabirlerden kadîm piramitlere kadar her mezar bir ihtişamı sergiler; bir ihtişamı ve ebediyet inancını. O yüzden Mısırlı kabirlere "Ebediyet Konakları" adını vermiştir.

Ebediyeti sembolize eden bu kabirlerin her bakımından sağlam, dayanıklı ve muhteşem olması gerekiyordu. Kabirler şehirlerin batısına, güneşin battığı vadilerin yüksek yerlerine yapılıyordu; çünkü Mısırlı için güneşin battığı yer öbür dünyanın girişiydi; ebediyetin başladığı, ölümlerin son güneş ışınlarını aldığı ve ebedîleştiği yerd. Ünlü ejiptolog A. Erman şöyle yazar:

İnsan doğuda doğmuştur, batıya doğru gider. Ölümden sonra ölü, güneşin gece bölgesindeki ilerleyişini,

*doğudaki ilk noktasında bulunmak, ulûhiyetle birleşmek ve ebedî ışığa girmek için izler; ölümler batıdan doğuya giderler; metnin esas teması budur. Cenaze mabetlerinin ve mezarların niçin Nil'in batı kıyısında inşa edildiğini de böylece anlamış oluyoruz: Ölümler ülkesi batıda bulunur, bunun için güneş de batıdan batar.*⁴²

Nil taşkınlarına karşı kabirler bilhassa Yukarı Mısır'ın üst kısımlarında ve Libya çölünün sert kayalarında yapıliyordu. Başka bir sebepten dolayı daha çölün kıyılarına ve kayalıklara yapıliyordu. Evvela Mısır'da münbit topraklar az olduğu için buralara kabirler yapmak ekonomik olarak doğru değildi. Sonra çöl ile çölün uç kısımlarındaki kayalıklarla ölüm arasında bir çağrışım vardı ve ölümle sonsuzluğu aynileştiren Mısırlı bunun fevkalâde farkındaydı.

Bu kayalar bir bal peteği gibi oyuluyor ve içlerine kabirler yerleştiriliyordu; her delik bir kabrin giriş kapısı oluyordu.

En eski zamanlardan beri Mısırlı ölümlerine olağanüstü bir değer atfetmiş ve onların istirahatgâhı için kafa yormuştur. Her ne kadar başlangıçta ölümlerini gösterişten uzak, basit kabirlere defnetmişlerse de ölünün kabir hayatı için ihtiyaç duyacağı çanak, çömlek yanına koyulurdu ki acıktığında bir şeyler yapıp yesin; taştan bıçak ve çengel gibi avlanacağı bazı eşyalar da koyulurdu ki gerektiğinde av yapabilsin ve düşmanlarıyla savaşabilsin. Bir de canı sıkıldığında oyun oynayabilmesi ve hoş zaman geçirebilmesi için kabrine oyun tahtası konulurdu. Asıl önemli olan ölünün yanına konulan çamurdan yapılma bir gemiciktir; ölü bununla uzak denizlere açılabilir ve Nil sularında avlanabilirdi.

Başlangıçta kabir basit bir çukurdu; ölü dizleri kar-

⁴² Aktaran: Albert Campdor, *Eski Mısır'ın Ölümler Kitabı*, (Çev.: Suat Tan-suğ), İstanbul 1984, s. 78.

nına çekilmiş ve büzülmüş halde sol yanının üzerine bu çukura yatırılırdı. Bazen ceset bu kumlarda kuruyup tabîî bir mumya halini alıyordu. Bazen de birkaç yıl içerisinde tamamen çürüyor ve geriye sadece kemikler kalıyordu; ancak Mısırlı ölünün birbirinden ayrılan uzuvlarının tekrar bir araya geleceğine, bedenden ayrılan başın tekrar gövdeyle birleşeceğine ve ölünün yeniden hayat bularak öbür dünyada yaşayacağına inanırdı. Mısırlının, ölümden sonra çürüyen ve dağılan cesedin tekrar bir araya geleceğinden emin olması *Osiris* efsanesine dayanmaktadır.

Asıl büyük ve ihtişamlı kabirler tabiatıyla firavunların mezarlarıydı. Firavunun sarayı, tapınak olarak inşa edilip bu amaçla kullanılıyordu. Aslında “firavun” kelimesinin anlamı, “ev”, “konak”, “saray” demektir. Ana kraliçeler, kraliçeler ve prenslerin de ölümsüz olduğu kabul edilirdi; bundan ötürü onlar için muhteşem türbeler yapılır, içleri bol bol erzak ve yiyecek içeceklerle doldurulurdu.

Eski Mısır dininin bizi en fazla ilgilendiren ve yalnız ona mahsus olan bir hususiyeti, ölüm hakkındaki tasavvurlarıdır. Edebiyatta, daha doğrusu bize gelmiş olan yazıların en büyük kısmında bu meseleler yer almıştır. Hâlbuki Mısırlılar bu sebepten bedbin ve dünyadan bıkmış bir millet sayılamazlar; bilakis, bu dünyevî hayatı çok sevdikleri için aynı hayat ahirette de devam etsin diye ölümler ülkesine giden yolu mümkün olduğu kadar kolaylaştırıp ölümlerin istikbalini mümkün olduğu nispette güzelleştirmeye çalışmışlardır. Bunun için mezarlarını saraylar gibi ihtişamlı yapmaya çalışmışlardır.

Yukarı Mısır'ın Negade bölgesinde yapılan ve muhtemelen en eski Kral Menes'e ait olan devasa mezar bunlardandı. Yan duvarları tuğla ile kalın bir şekilde yukarı eğimli olarak örülen dikdörtgen şeklindeki bu mezarın üstü palmiye ağaçlarının kalın gövdeleriyle düz bir dam şeklinde kapatılıyordu. Bu mezarın ortasında kralın naşı

bulunuyordu; bu mekâna bitişik olan dört oda daha mevcuttu ki bu odalarda büyük miktarda yiyecek, şarap ve bira bardakları depolanmıştı. Bunların haricinde kralın istirahatı için fildişinden yapılmış bir karyola, taştan yapılmış kaplar ve ev eşyası yerleştiriliyordu ki bunlara kralın ihtiyacı vardı. Benzeri mezarlara Abydos'ta da rastlıyoruz. Bu mezarlara firavun tek başına defnedilmiyordu, bilakis firavunun maiyetindekiler de mevcut küçük odalara defnediliyordu. Firavunun hanımları, koruyucuları ve hatta saray cüceleri ve köpekleri ölümden sonra firavuna refakat etmek üzere bu odalara koyuluyordu.

Şu var ki bu neviden kabir yaptırma uzun zaman krallara has bir imtiyaz olarak kalmadı. Aksine zenginler ve mümtaz kişiler de bundan böyle bu formda mezarlar yaptırmaya başladılar. Bu yüzden krallar defnedilecekleri başka, yeni bir mezar icat ettiler. Böylece bildiğimiz piramitler şekillendi ki üçüncü hanedanlığın sonundan itibaren (yaklaşık olarak M.Ö. 2800) asıl kral mezarları bu piramitler oldu.

Kadim Mısır tarihinin alâmetifarikası olarak görülen piramitler, gerçekten de Mısır firavunlarının nasıl bir güce ve itibara ulaştıklarını ortaya koymaktadırlar. Sakkara'da inşa edilen basamaklı ilk piramit Kral Zoser'in eseridir. Duvarları kireç taşından yapılan bu piramidin yüksekliği 60 metreyi geçmektedir. Bununla birlikte beşinci hanedanlığın Kralı Cheops'un Gize'de yaptırdığı muazzam yapı karşısında bu piramit yine de idrak sınırları içerisinde. Aşağı yukarı 3 milyon taş ile 20 senede örüldüğünü dikkate alırsak nasıl bir yapı ile karşı karşıya olduğumuzu tasavvur edebiliriz. Kralın hükümdarlığı döneminde daha da büyütülen ve genişletilen bu piramit, sadece ve sadece kralın cesedini çürüyüp yok olmaktan korumak ve kurtarmak için kralın mezarı üzerine inşa ettirilmiştir. Kralın bedeninin yok olmaması, kadim Mısırlı için kutsal bir me-

seleydi. Bunun için kral bütün halkı seferber edebiliyordu ve esasen bir taş yığınının müteşekkil olan piramidin inşası böylece halkın maişet kaynağı oluyordu. Bu surette halk, kralı yeniden diriltmek için seferber olurken –Mısırlı için yeniden dirilmek ancak cesedin muhafazasıyla mümkündü- esasen bizzat kendi ihya oluyor, açlık ve sefaletten kurtuluyordu.

Her abartılı işin zamanla sukut bulduğu gibi, bu devasa piramitler de zaman içerisinde yerini normal piramitlere bırakacaktır. Keza normal piramitler de fonksiyonları itibariyle ötekilerden farksızdır. Şu var ki ister devasa piramitler ister normal piramitler olsun, büyük granit bloklarla tüm dehlizlerin kapatılmasına rağmen hırsızların talanlarından nasibini almışlardır.

İmdi bu piramitlerin içerisine cenazeyi defnettikten sonra hiç kimsenin ayak basma izni olmadığı için, kralın cenazesine tazim ve perestiş etmek üzere buraya bitişik mekânlar yapılmak durumundaydı. Ölüye kurbanlarını sunmak için bir mabet, buraya bitişik mahzenler, ölülere verilecek yiyecek ve içeceklerin hazırlandığı mutfak, kiler, çamaşırhane ve depo gibi fonksiyonel odalar inşa ediliyordu. Ayrıca ruhanîler ve görevli memurlar için oturma ve idare mekânları ilave ediliyordu. Bunların hepsi bir araya gelince piramit, etrafında oluşan kompleksle birlikte bir küçük kente dönüşmüş oluyordu.

Firavun kabirlerinin nasıl bir emek ve mesaiyle inşa edildikleri ve nasıl bir ihtişama sahip olduklarını tasavvur etmek için, 1817 yılında bir dizi kabir keşfeden Belzoni'ye kulak vermek gerekecektir. Belzoni, hiyeroglif yazılarının keşfinden yetmiş sene sonra Teb bölgesine gitmiş ve orada keşiflere başlamış ve neticede birçok mezarın yanı sıra Eje, Mentuherchopschef, I. Ramses ve I. Sethos'un kabirlerini keşfetmiş bir Batılıdır. Belzoni, I. Sethos'un kabrini keşfini şöyle dile getiriyor:

Bu keşif, araştırmalarım esnasında katlandığım bütün zahmetlerime değdi. Belki o gün hayatımın en güzel günüydü. Bununla talihin beni zengin ettiğini söylemek istemiyorum; zira zengin insanları mutlu saymam. Mama-fih uzun zamandan beri beyhude aradığım bir zenginliği elde etmek bana büyük bir neşe ve tatmin hissi veriyordu. Bu surette dünyaya eskiçağ Mısır'ına ait yeni, mükemmel bir eser sunuluyordu ki bu diğerlerinin her birinden büyüklük, üslûp ve harikulâdelik bakımından üstündü. Öyle görünüyordu ki bu eser ayak bastığımızda sanki daha yeni bitirilmişti. İçerisinde bulduğum her şey, onun diğer eserlerden ne kadar üstün olduğunu ortaya koyuyordu.⁴³

Bu mezarı keşfettikten sonra Belzoni 12 ay boyunca kabir rölyef ve resimlerini balmumu ile kopyalamak ve çizmekle geçirmiş, sonunda onları firavunun su mermerinden yapılmış heykeliyle birlikte İngiltere'ye nakletmiştir. I. Sethos'un kabrinin rölyefleri ve heykeli her ne kadar bugün, Belzoni'nin vafettiği gibi "yeni yapılmış" gibi olmasalar bile firavunların söz konusu "ebediyet konakları" hakkında halen esaslı bir fikir vermektedir.

Kudretli bir firavun olan I. Sethos, I. Ramses'in oğludur ve 30 yaşından sonra on dokuzuncu hanedanlığın (İ.Ö. 1350-1200) üçüncü hükümdarı olarak yirmi yıldan fazla iktidarda kalmıştır. Birçok savaşın yanı sıra Karnak'ta fevkalade önemli yapılar inşa eden I. Sethos, yirmi yıl boyunca işçilerine dağın içine doğru eğimli 141 metre derinliğindeki mezarının yerini oydurmuştur.

İmdi Belzoni'nin keşfettiği I. Sethos'un mezarını yaklaşık yüzyıl sonra ziyaret eden H., dağın içine doğru tatlı bir meyille inen dehlizleri, merdivenleri, koridorları, odaları, sütunlu salonları ve duvar rölyeflerini şöyle özetliyor:

⁴³ Cottrell Leonard, *Das Geheimnis der Königsgräber*, (İngilizceden Almanca tercüme eden Harald Hanson) Zürih 1952, s. 191.

Girişten itibaren geniş bir merdiven iniyor dağın içine doğru. Bu merdivenlerin sonunda daima dikine aşağıya doğru giden uzun bir giriş bölümüne intikal ediyoruz. Bu bölümün duvarları dinî sembollerle kaplıdır, üzerimizdeyse kanatlarını açmış akbabalar görünmektedir. Hemen her köşede bir Amon Ra, bir bokböceği ve koç kafalı bir adam sembolü bulunmaktadır. Buradan geniş bir merdivenle aşağı iniyoruz ve etrafımızda hafif kabartmalarla Amon Ra suretleri görüyoruz ki bunların çoğu çok korkunç görünmektedir. Soğuk hava, güneşli vadideki ikametden sonraki karanlık, hayvan kafalı tanrılar grubuyla sonsuz yankılar yapan koridorlar, her şey burada yeraltında olduğumuzu hissettiriyor. Duvarlarında ilâhî kayığıyla yeraltı dünyasında seyahat eden güneş tanrısını gördüğümüz başka uzun bir dehlizle aşağı iniyoruz. Bu dehlizin sonunda 12 metre derinliğinde bir çukur görüyoruz; bu, üzerinde modern bir köprücükle geçiliyor. Çukurun iki fonksiyonu vardı: Birincisi mezara sızan yağmur sularını tutmak, ikincisi hırsızları şaşırtmak ve yanlış yola sevk etmek. Evvelemirde koridora giriş çukurun öbür tarafındaki duvardandı; ancak sonra mezarın son noktasının burası olduğu konusunda hırsızları yanıltmak için burası kapatılmıştır. Ne var ki hırsızlar öyle safdil insanlar değildi. Onlar çukuru geçip duvarı kazarak yollarına devam ediyorlardı; tıpkı bizim gibi dört sütunlu koridora gelinceye kadar. Burada tekrar seyahat halindeki güneş tanrısının tasvirî resmi bulunuyordu. Esasen bu husus diğer firavun mezarlarında da devamlı rastlanan bir şeydi. Bu koridor bir geçitle iki direk taşıyan ikinci bir koridora yahut salona bağlanıyordu ki bu salonun duvarları da tasvirî resimlerle süslenmişti. Daha doğrusu resimler çizilmiş ama tamamlanmamıştı. Burada mezar hırsızlarını yanıltmak üzere tekrar bir çıkmaza giriliyordu; zira

mezar burada son buluyor intibamı veriyordu. Mamafih mezar soyguncuları pek kuşkucuydular; duvarlara vurarak sol tarafta duvarın arkasının boş olduğunu tespit ediyor ve burayı kırarak aşağıya doğru dağın içine giden bir merdiven keşfediyorlardı. Bu merdiven önceki salonun zemininden aşağı kazılmış; ancak sonra salon seviyesine kadar doldurulmuştu ki böylece salon tekrar eski haline getirilmiş oluyordu.

Aşağıya doğru inişimize devam ediyoruz. Hâlâ daha dehlizler ve merdivenler bitecek gibi görünmüyor; kayalar-
rın içine doğru eğimli bir şekilde derine, daha derine gidi-
yorlar. Dağın kalbine yaklaşıyoruz. Firavunları ve şimdi
onlara eş olan tanrıların kendilerini nasıl selamladıklarını
gösteren çok güzel rölyeflerle süslü bir ön odaya intikal
ediyoruz. Burada aşk tanrıçası Hathor, mezarlıkların
koruyucusu çakal tanrı Anubis, ölümler tanrısı Osiris ve
oğlu Horus'u görüyoruz. Birkaç basamak aşağıda ani-
den giriş açılıyor, büyük, altı sütun tarafından taşınan
dikdörtgen bir odaya. Bunların arkasından, Mısırlıların
"Altın Salon" dedikleri gösterişli bir salona geçiliyor. Bu
salonun yüksek tavanı altında firavun yatıyor; tavanda
ise öte dünyanın demonları ve tanrıları uzun bir grup ha-
linde seyrüsefer ediyorlar.⁴⁴

İşte tam da burada Belzoni, üzerine yüzlerce figür-
cük ve dinî metinler nakşedilmiş su mermerinden yapılmış
sarkopajı buluyor. Bu salonun bir tarafından küçük bir
odaya geçiliyor. Bu odanın duvarlarına nakşedilmiş renkli
rölyefler halen parıl parıl parıldıyorlar. Bir zamanlar bu-
rada kabir mobilyaları, firavunun tahtı, yatağı ve altın ve
fildişi işlemeli altın arabası bulunuyordu. Şimdi bunların
tümü çalınmış, talan edilmiş; bir kısmı mezar hırsızları ta-
rafından, diğerleri de Avrupalı Mısır-bilimciler tarafından.

⁴⁴ A.g.e., s. 195-195.

Kala kala bir sarkopaj kalmış; o da Londra'ya götürülmüş. Belzoni, mezarın burada sona ermediğini, bilakis buradan aşağı yukarı doksan metre daha derine gittiğini tahmin ediyor; ancak oraya giden dehlizin deliğe düşmüş bir taş kapakla kapandığını söylüyor.

*

Eski geleneğe göre firavunun piramidinin etrafına da prens ve prensesler, firavun hayattayken onun maiyetinde olan ve hizmetini görenlerin kabirleri kuruluyordu. Bu kabirler şahsın önemine göre dekorasyon, materyal ve büyüklük itibariyle farklılıklar arz ediyordu.

Mısırlılar dikdörtgen biçimindeki bu kabirlere *Mastaba* adını veriyordu. Mastabalar üç bölümden müteşekkildi: İçerisi kitabelerle süslenmiş ve ortada bir masa bulunan giriş salonu. Sadece bu mekâna girilmesine müsaade ediliyordu. Bundan maksat kurbanlar için bir depo ve yaşayanlarla ölen arasında ruhanî bir rabitanın tesisiydi. Bu salonun yanında küçük bir oda bulunur. Salondan bu odaya ancak küçük bir delikle giriş vardır. Bu odaya ölünün heykel ve heykelcikleri konulur. Nihayet çok iyi bir şekilde gizlenmiş ve erişilemez bir tarzda saklanmış tabut odası gelir ki burası derinlemesine bir çukur kazılarak elde edilmiştir. Buradaki küçük mekâna sarkopaj ve ölünün kullanacağı eşyalar konur. Büyük mastabaların içerisinde din adamları için ayrılmış bir mekân vardır. Bu mekânda din adamları ölümler için dualar okurlar ve gelen ziyaretçilerin ölümler için getirdikleri hediyelerini kabul ederler. Din adamlarının bulundukları bu küçük mekânın duvarları çeşitli resimlerle tezyin edilmiştir. Söz gelimi bu resimlerde ölümlere sunulan yiyecek ve içecekler, ev eşyaları ve av esnasında köpeğin yaban hayvanlarını yakalaması ve din adamlarının âyinleri resmedilmektedir. Daha girişte uzun

bir yazıda ölünün hayattayken başardığı işler, yaptığı güzel ev ve büyük bahçeler tasvir edilmektedir.

Beşinci ve altıncı hanedanlık döneminde mastabaların içerisinde bazı büyük evler yapılmıştır. Firavun Pepi'nin veziri Mereruka'nın mezarında 31 oda mevcuttu; bunlardan 21'i bizzat ölünün kendine, 6'sı karısına ve 4'ü de oğluna tahsis edilmişti. Bu ve bunun gibi büyük kabirlerde neler resmedilmemişti ki: tarım, hayvancılık, avcılık, kuş avlama, el sanatları, gemi ve kayıkçılık, müzik ve rakkaseler, şarapçılık, şarap mahzenleri ve benzeri şeyler. Bu resimlerin hepsinin kabirle alakaları var; av hayvanları, kuşlar, tahıl, şarap vs. hepsi ölüye sunulmaktadır; zanaatkarlar ölünün donanımı için çalışmakta, kayıklar ölüye armağanlar taşımakta ve müzikle birlikte rakkaseler ölüyü neşelendirmeye gayret sarf etmektedirler.

Yüzyıllar içerisinde ölüler için yapılan bu kutlamalar ve ölülere sunulan armağanlar öylesine abartılmış ki hayır sahipleri bir verip bin sayar duruma gelmişlerdir. Resimde bir paspas üzerine içerisine ekmek konulmuş bir çanak görünmekte; ancak yazıda ölü şöyle çağırılmaktadır:

Sesi duyuyorsun gel artık; gel ve sana sunulan armağanları kabul et. Bak, bin testi şarap, bin öküz, bin adet kaz ve bunca güzel şeyler...

Bu abartılarla ölüyü mü kandırıyorlardı yoksa kendilerini mi, orasını bilemiyoruz. Bilinen sadece geride kalanların ölüye sunmak üzere armağan taşına bırakıp üzerine su döktükleri bir parça ekmektir. Büyük bayram günlerinde bir öküz budu sunabiliyorlarsa görevlerini ziyadesiyle yerine getirmiş addediyorlardı kendilerini. Yoksa duvarlara yazdıkları ve dualarda dile getirdikleri, masrafı olmayan temennilerden ibarettir.

Gerek mezarların yapımı ve bakımı ve gerekse ölülerin kabir hayatıyla ilgili âdetler ve formaliteler konusunda firavunların lütuf ve keremine en çok mazhar olan sınıf Mısır halkının üst sınıfıydı. Bu sınıf, firavunların saraylarında ağırlandığı gibi ölümden sonra kendilerine kabir yapılması ve Mısırlının en çok önemsedığı ölü duacıları ruhbanlar refakatinde düzenli kabir âyinlerinin yapılması yahut ölüler için sunulan atıyyeler konusunda da firavunlardan büyük destek ve yardım görüyorlardı. Firavunlar bunlardan birine bazen bir mezar, bir diğerine kabir duvarlarına yapılan yalancı bir kapı ve başka birine de bir lahit hediye ediyordu. Bunların çoğu, kabirlerinde firavunların ambarlarından atıyyeler, hazinelerinden mücevherler geleceğine dair beklenti ve ümit içerisindeydiler. Halkın büyük çoğunluğu firavunların bu dünyada kendilerine göstermediği ilgiyi öldükten sonra göstereceğine inanıyordu. Ölümler Tanrısı *Anubis*'in her ölüye yiyecek içecek vermesi beklendiği gibi, firavunun da hemen her ölünün kabrine yemek koyması ümit ediliyordu. “*Firavunun verdiği kurban! Anubis'in verdiği kurban! Binlerce ekmek, bira, öküz, kaz ve en güzel şeyler!*” şeklinde dua kitaplarına akseden bu beklentiler, ölümler bir tarafa, hayattakilerin nasıl bir ümide tutunduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu basit dua zaman içerisinde standart bir “ölü duası” haline gelmiştir. Evet, “*Firavunun verdiği kurban!*” diye başlayan bu basit dua Mısır tapınaklarında tanrılar için de okunmuştur. Kabirleri ziyaret eden herkesin bu basit duayı yapması istenir. Bunun dışında kabirlerin iç duvarlarına nakşedilen yazılarda ziyaretçilere ölünün ne kadar iyi bir insan olduğuna dair malumat verilir. Ölünün dünyadayken daima iyilik yaptığı, iyi bir insan olduğu, hiç kimseye kötülük yapmadığı; ölünün mezarını kendi kazandığı para ile yaptırdığı ve bunun için kimsenin malına ve servetine ihtiyaç duymadığı ifade edilir. Kabir ziyaretçileri için

de hayır duaları yazılıdır. Her kim ki bu kabri ziyaret etmiş, içindeki yazıları okumuş ve onlara zarar vermemişse, Tanrı o kimseyi korusun ve ona uzun ömür versin diye dua edilir. Eğer birisi bu kabirleri ziyaret etmiş, kabirlerle zarar vermiş ve ölümlere iyi davranmamışsa vay haline o kimsenin. Bu bedbaht insanlar bedduaların en ağırlıyla cezalandırılır; öldükten sonra hesap günü ağır cezalara çarptırılırlar diye onlara nice beddualar okunur. Bu kimseler öldükten sonra huzuruna çıkacakları *Amon Ra*'ya şikâyet edilirler.

Ne gariptir ki ne en samimi dualar ve ne de lanet ve beddualar kabirlerin mukadderatını değiştirmeye çare olmamışlardır. En gizli labirentleri dahi keşfeden mahir hırsızlar, hiç ulaşamayacak zannedilen firavunların sarkopajlarına ve mumyalarına kadar intikal etmeyi ve firavun odasındaki altınları ve değerine paha biçilmeyen mücevherleri talan etmeyi başarmışlardır. Anlaşılan o ki ölümlerin talihini ve kabirlerin kaderini inanç gereği kabirlere ölümlerin yanına koyulan değerli eşyalar ve mücevherler tayin ediyordu. Ölümlerin yanına bu değerli eşyalar koyulmasaydı belki de kabirleri soymak ve yıkıp harap etmek kimsenin aklına gelmeyecekti. Öyle anlaşıyor ki kadim zamanlardan beri ne firavunların azametli güçleri karşısında duyulan kaygı ve ürperti, ne ölümlere gösterilen saygı ve ne de Tanrı yahut tanrılara duyulan ihtiram ve korku; bütün bunlar insanın altın ve mücevher ihtirası yanında zayıf kalmıştır.

Soyulan mezarlardan alınan değerli eşyalarla başka mezarlar inşa edildiğine ve çalınan sarkopajların başka ölümler için kullanıldığına da şahit oluyoruz. Ancak yağmalanan, harap edilen mezarların içlerini rüzgâr zamanla kumla dolduruyor ve böylece asırlar sonra mezarlar kaybolup gidiyordu. Bu kabirlerin üzerine daha sonraki bir hanedanlık yeni kabirler ve hatta piramitler inşa ettiriyor-

lardı. Bazen de merhametli, dindar birisi çıkıyor, harabeye dönmüş bu mezarları yeniden inşa ettiriyor yahut tamir ettirerek eski haline getiriyordu. Orta imparatorluk döneminde yaşamış hükümdar Entef, yaptırdığı bu işlerden övgüyle bahseder:

Hükümdar Nehti'nin mezarının armağan odasını yıkılmış buldum; kabrin duvarları eskimiş, bütün heykeller kırılmıştı. Bunları düşünen, yâd eden hiç kimse yoktu. Burası yeniden yapıldı, temelleri genişletildi, heykelleri yeniden yapıldı; kabrin kapısı taştan inşa edildi; ikametgâhu başka muhteşem hükümdarlarınkinden mükemmel oldu.⁴⁵

Kadîm Mısırlılar lahitlerin baş kısmına, mumyaların yüzlerinin dönük olduğu kısma, dış tarafından bir çift büyük göz çizerler. Bu gözler, sembolik olarak ölünün gökyüzü tanrısının gökyüzünde doğudan batıya hareketini temaşa etmek içindir. Öte yandan lahdin içine de bir kapı çizerler; bu kapı yine sembolik olarak ölünün istediği zaman tabutundan ayrılması ve uzaklaşması için zorunludur. Bunların dışında tabut basit bir formdadır; düz bir sandık ve ince bir kapaktan müteşekkildir. Eğer sarkopajın Osiris'in tabutu gibi görünmesi isteniyorsa o zaman dört köşe direği üzerine kubbeli bir kapak oturtulur. Tabutların renkli yapıldığı dördüncü krallık döneminde tabutun iç kısmı kadîm ölü edebiyatından seçme veciz sözlerle süslenirdi. Bununla birlikte asıl işe yarayan yazılar tabutun dış kısmına yazılırdı. Bu yazılar ölüyü korudukları gibi onu tanrıların himayesine sunmak, tanrılara yani Anubis, Osiris, Keb ve Nut, İsis ve Nefti olmak üzere dört Horus çocuğuna tavsiye etmek üzere yazılıyordu.

⁴⁵ Adolf Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin 1905, s. 127.

8. OSİRİS VE RUHUN TARTILMASI

*Bu çölün içinde
insan aşk neşesinden eser bulamaz.
Osiris*

Cenaze merasiminde, esatire göre, *İsis*'in *Osiris*'i yine hayata kavuşturmak için icra ettiği âyinler tekrarlanmıştır.

Öbür dünya hakkındaki tasavvurlar asırlar boyunca değişmiştir; bazen, ölümler ülkesi, oraya giden yol müşkül ve tehlikeli olmakla beraber bereketli bir memleket olarak tasvir edilmiştir. O memleketin kralı *Osiris*'tir. Bazen de –ilk zamanlarda yalnız krala ait bir tasavvurun sıradan insanlara da nakledilmek suretiyle– ölünün artık *Osiris* ile olacağını söyleyen metinler vardır. Ölünün en büyük mutluluğu *Osiris* gibi olmak, yani güneş ilâhının kayığı ile göklerde dolaşmaktır.

Aton ve *Osiris* arasındaki bir görüşmede *Osiris*, ölüm probleminden dolayı daha şüpheci olduğunu bahane ederek kadîm tanrı *Aton*'a ölümlüleri temsilen şunları söyler:

*Aton, ıssız bir çöle taşınmam lazım geldiği de ne demek oluyor? Herkes bilir ki, orada ne su ne de hava var; orası derin, kapkaranlık ve sınırsızdır! Bu çölün içinde insan aşk neşesinden eser bulamaz.*⁴⁶

⁴⁶ Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, s. 166.

Aton ve Osiris arasındaki bu görüşmede kadîm tanrı Aton, Osiris'e şu cevabı verir:

Öbür dünyada suyun, havanın ve şehvetin yerine, iç aydınlığını verdim, ekmeğin ve biranın yerine mutluluğu sundum.⁴⁷

Bu konuşmalardan şu anlaşılıyor ki öte dünya tasavvurları, va'dedilen cennet varlığıyla alakalıdır; bu düşüncenin temelinde Râ inancı yatmaktadır. "Hayat yorgunu" bir kimse ümidini daha iyi bir hayat için saklar; bu inancın sahibi, güneş tanrısının çevresinde daha iyi bir varlık düşler:

*Orada olan kişi, canlı bir tanrı olacaktır,
Ve günahkârları cezalandıracaktır.
Orada olan kişi, güneş gemisinde duracak,
Ve burada o en güzelini tapınaklara sunacak.
Orada olan kişi, bir bilge olacak ve Râ'ya yalvaracak
Konuştuğu müddetçe ona kimse engel olamayacak.⁴⁸*

Bu şekliyle Osiris'e teslim edilen ölümlü artık ölümsüzlüğe adımını atmış demektir. Ne var ki ölümsüzlüğe adımını atmakla da iş bitmiş olmuyor. Mısırlının inanışına göre mumyalanarak ebediyet yolculuğuna çıkan kişi, bir büyük bir bota binmek mecburiyetindedir. Bu botu kullanan yaşlı adam sadece günahsızları almaktadır bota. Bunun da ötesinde Osiris, kendisine gelen her adayın kalbini teraziye çıkarmaktadır.

*Ruhun ve aklın bulunduğu yer olduğuna inanılan ölü-
nün kalbi terazinin bir kefesine, Maat ya da doğruluğu sim-*

⁴⁷ A.g.e., s. 173.

⁴⁸ Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, s. 173.

geleyen bir tüy de diğer kefesine konur ve bu şekilde kalp tartılırdı.⁴⁹

Daha sonra ölü, hayattayken iyi bir insan olduğunu ispat etmek üzere *Ölüler Kitabı*'nın 125. bölümünden şu duayı okurdu:

Açlara ekmek, susayanlara bira, çıplaklara giysi ve ayağında ayakkabısı olmayanlara ayakkabı verdim. Yetim hakkı yemedim. Öldürmedim, öldürme emri vermedim. Tanrılara ait olanı tanrılara, duaları ruhlara verdim. Kötü söz söylemedim ve kötü bir şey yapmadım. Doğruluğun Sahibi için doğru olan neyse onu yaptım. Doğru ve dürüstüm, alnım ak, arkamda iyilikler bırakıyorum.⁵⁰

Eğer ölünün itirafları samimi ve söyledikleri doğruysa kalbi *Maat* tüyü ile dengede durur ve böylece ölüye bundan sonraki hayata geçme izni verilir. Bundan sonra ölü *Osiris*'in kabulüne mazhar olur ve şekil değiştirerek *Akh* haline gelir yani kutsanmış olarak ebedî mutlu hayata intikal etmiş olur.

Bu son imtihanı kaybedense ebedî olarak mezarda kalmak mecburiyetindedir; açlık ve susuzluğa mahkûm edilmiş; yılanlar ve timsahlarla baş başa bırakılmıştır; artık bir daha güneşi görmesi imkânsızdır. Mısırlı ölülerin yeraltında güneşi bir lahza için görmesine olağanüstü önem atfediyorlardı; çünkü bir lahza, ölüler için ebediyet demekti. *Nebneteru* adında bir *Amon* rahibi şöyle diyor:

⁴⁹ Douglas J. Brewer, Emily Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, Çev. Nihal Uzun, Ankara 2011, s. 182.

⁵⁰ Aktaran: Douglas J. Brewer, Emily Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, Çev. Nihal Uzun, Ankara 2011, s. 182

*Güneş ışınlarını gördüğü bir lahzacık ölü için ebediyetten daha uzundur; çünkü bu suretle o yeraltı dünyasının hâkimi olur.*⁵¹

Şu var ki Mısırlı, bu günahkârları hepten kaderine terk edilmiş olarak bırakmaz. Rahipler ve din adamları, para veya maddî bir menfaat karşılığında günahkârlara yardımcı olurlar. Ayrıca mezar tanrıların hoşlarına gidecek tılsım, çeşitli yiyecek içecek, balık, akbaba, yılan ve böceklerle doldurulur. Bu konuda daha etkili olmak lazım gelirse o zaman *Ölüler Kitabı* ve rahipler tarafından yazılan çeşitli dualarla dolu papirüs ruloları satın alınarak Osiris yumuşatılmak veya yanıtılmak istenir. Binlerce zahmet ve eziyetle Osiris'in huzuruna kabul edilen ölü ruhu, ona şöyle yalvarıp yakarır:

*Ey sen ki, zamanın kanatlarını daha hızlı hareket ettirirsin,
Ey sen ki, hayatın bütün sırlarının ikametgâhısın,
Sen ki, söylediğim her sözün bekçisisin –
Gör ki, benden utanıyorsun, kendi oğlundan
Benim dünyadaki ağır günahlarımdan dolayı,
Benim kötülüklerimden ve yaramazlıklarımдан dolayı,
N'olur benimle sulh et, benimle barış,
Aramızda yükselen setleri yık!
Beni günahlarımdan arındır, unut onları!
Dağıt sağına soluna günahlarımı!
Bütün kötülükleri benden uzaklaştır!
Kalbini dolduran utancı kaldır at ki,
İkimiz de sulh içerisinde olalım.*⁵²

⁵¹ Aktaran: Braun Hans-Jürg, *Das Leben nach dem Tod, Jenseitsvorstellungen der Menschheit*, Düsseldorf/Zürich 1996, s. 153.

⁵² Will Durant, *Kulturgeschichte der Menschheit*, Bd. 1. Berlin, 1981, s. 190.

Ölüler Kitabı'ndan öğreniyoruz ki din adamının bu dualarına ve sihirli sözlerine nail olan günahkâr, anadan doğmuş gibi günahattan arınır. Bundan sonra günahlarından sıyrılmış ruh, ebedî hayat için dirilmiş ve cennete adım atmıştır.

Ölünün intikal ettiği dünya *Osiris*'in dünyasının ancak bir yarısıdır. Diğer yarısı ise dehşet ve korkunun hâkim olduğu uçurumlarla dolu karanlık dünyadır. Burası öylesine korkunçtur ki *Osiris*'in bizzat kendisi dahi bu karanlık dünyadan çekinmektedir. Korku ve dehşet buranın ekmegidir; ne su ne ışık vardır burada. Sadece demonvâri yaratıklar dolaşmaktadır bu karanlıklarda. Bu korkunç yaratıklar yakaladıklarının kafasını koparıyor, göğsünden kalbini söküp alıyor ve boğazlarını keserek dehşet verici bir katliam gerçekleştiriyorlar. Bu cehennemî derinliklerde ölünün üzerlerine düşmekte yıldızlar ve hiçbir kurtuluş yolu gözükmemektedir. Geriye bir tek kurtuluş yolu kalmaktadır, o da ikinci bir ölümdür; ancak onun da kime nasip olacağı bilinmez.

-II-

**BİR ÖLÜM FELSEFESİ:
UPANIŞADLAR'DA ÖLÜM**

1. UPANIŞADLAR'IN FELSEFEDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

*Hiçbir kitap
ruhumuzu Upanişadlar kadar yükseltemez.
Hayatımın acılarını onlarla avuttum,
ölürken de
onlar beni teselli edecek.
Schopenhauer*

Kadîm Mısır kralı Ptahhotep'in ahlâkî fragmanlarını bir tarafa bırakırsak, insanlık tarihinde varlık ve yokluk, ölüm ve ruh, tanrı ve yaratılış hakkında söylenmiş en eski söz *Upanişadlar*'dır. *Upanişadlar*, mevcut en eski felsefe ve psikoloji olmak bakımından da ayrıca bir öneme sahiptir. Diğer taraftan Doğu ve Batı mistisizmi bu kaynaktan beslendiği gibi, Yunan ve Batı felsefesi de *Upanişad* filozoflarından önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Daha İyonya'da bir Thales, bir Anaximandros ve bir Anaximenes felsefe yapmaya başlamadan en az bir asır önce yüzlerce *Upanişad* filozofu bu Yunan filozoflarının felsefelerine öncülük eden mistik ve mitolojik bir felsefe ortaya koymuşlardı. Genel olarak *Upanişadlar*'ın M.Ö. 1000 ile 500 yılları arasında doğduğu kabul edilir. Ancak kesin olan o ki, bugün felsefenin doğduğu tarih olarak kabul edilen M.Ö. 700 ile 550 yılları arasında Hindistan'da yaşayan 110 filozof tanıyoruz. Buna mukabil Yunanistan'da, yukarda adı geçen üç filozoftan başkasını tanımıyoruz. Kaldı ki bu üç filozof hakkında bildiklerimiz son derece sınırlıdır. Oysa *Upanişadlar* ve Hint felsefesinin kaynakları hakkında mebzul miktarda malzeme mevcuttur.¹ Mesela *Upanişad* filozoflarının üçüncü neslinden olan Uddâlaka, M.Ö. 640-610

¹ Walter Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara 1947, s. 31.

yıllarında Hindistan'da gerçek anlamda realist bir felsefe kurmuştu. Hâlbuki en eski Yunan filozoflarından olan Aneximenes, aşağı yukarı ondan 100 sene sonra yani 524 yıllarında yaşamıştı. Bazı *Upanişadlar* ise Budizm'den sonra, M.Ö. 400 ile 300 yıllarına aittirler.

Gerçi *Upanişadlar* Homer gibi bir şiir, Plato ve Aristoteles veya Kant ve Hegel gibi bir felsefî sistem ortaya koymadılar, ama buna rağmen onlar bugün Homer kadar eski Kant kadar moderndirler. O yüzden Paul Deussen, Kant'ı *Upanişadlar*'ın ışığında, *Upanişadlar*'ı da Kant'ın penceresinden yorumlamaya çalışmıştır.² Obje ile süje arasındaki mutabakat, uygunluk Platon doğmadan çok önceleri *Upanişad* filozofları tarafından keşfedilmişti.³ Bu bağlamda Goethe'ye hak vermemek elde değildir. Goethe diyor ki *Faust*'ta:

Wer kann was Dummes, wer kann was Kluges denken,
Das nicht die Vorwelt schon gedacht.

*Kimin aklına gelebilen budalaca veya mâkul bir şey vardır ki,
evvelki nesiller tarafından, çoktan düşünülmüş olmasın?...*

Şimdi bu iki farklı coğrafyada yaşayan filozoflar arasında acaba bir fikir köprüsü var mıdır? Şayet böyle bir fikir köprüsü söz konusu ise, o zaman kim kimi etkilemiştir? Kim kimden ne almıştır? William Jones'ın kanaatine göre, Pisagor ve Eflâtun, felsefelerinin en yüce fikirlerini Hint bilgelerine ve *Upanişadlar*'a borçludurlar. Bu konuda Schopenhauer de aynı kanaati taşır.⁴ Walter Ruben,

² Radhakrishnan, *Indische Philosophie I*, Darmstadt, 1956, s. 163.

³ A.g.e., s. 144.

⁴ Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 1977 Zürich, Diogenes Verlag, s. 444; Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul

Anaximenes döneminde, Keyhüsrev zamanından itibaren büyüyen ve sınırları batıda İyonya'ya, doğuda Pencap'a dayanan bir İran imparatorluğunun varolduğunu ve dolayısıyla Yunanlı tabiplerin İran imparatorlarının saraylarında karşılaştıkları Hintli meslektaşlarından dünyanın yaratılışı, kozmik âlem, ruh ve insan hakkında çok önemli bilgiler edindiklerini söyler. Tabiatıyla bu fikirleri ülkelerine götüren Yunanlılar, felsefenin ülkelerinde gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Aksi takdirde Anaximenes, Anaximandros ve Tales gibi filozofların fikirlerine Yunan kültürü içerisinde kaynak bulmak mümkün değildir.⁵

Upaniṣad filozofu Uddâlaka, kozmogonisinde diyordu ki, bu dünya, evvelinde var olan şeyden ibarettir. Dolayısıyla bazılarının iddia ettikleri gibi evvelinde var olmayan bir şeyden var olan bir şeyin meydana gelebileceğini kabul etmiyordu. Yunanlı Parmenides ondan 100 yıl sonra aynı fikri ortaya atıyor ve şöyle diyordu: Dünyadaki enerji sabittir, ne artar ne de azalır. İki *Upaniṣad* filozofu, Yacna-vaalkya ve Uddâlaka, felsefi konularda fikir münakaşasında bulunurlar. Yacna-vaalkya'nın sorusu üzerine Uddâlaka bedeni bir arada tutan ipin, ince sırrın nefes olduğunu söyler. Tesadüfe bakın ki Uddâlaka'dan 100 sene sonra, M.Ö. 520 yılında Anaximenes, kosmosu bir ip gibi saran ve bir arada tutan şeyin rüzgâr ve vücudu muhafaza eden şeyin de nefes olduğunu söyleyecektir.⁶

Upaniṣadlar'ı dün Avrupa tanıımıyordu, bugünse biz. Oysa Şah Cihan'ın oğlu Muhammed Dâra Şükuh, Kur'an'da adı geçen gizli kitaplardan saydığı *Upaniṣadlar*'dan 60'ını 1656'da Farsçaya tercüme ettirmişti. Bununla Dâra Şükuh, El Birûnî'nin anladığı manada *Veda-lar* ve *Upaniṣadlar*'ın esasında sufizmle aynı hakikati dile

1994, s. 115.

⁵ Walter Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara 1947, s. 42-43.

⁶ Ruben Walter, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, s. 91.

getirdiğini ispat etmek istiyordu. Unutmamak gerekir ki Dârâ Şükuh'un büyük dedesi Ekber Şah, daha önceleri kadîm Mısır'da firavun Echnaton'un cesaretle denediği gibi, bütün dinlerin özünün bulunduğu nev-i şahsına münhasır mistik bir güneş dini temellendirmeye çalışmıştır. Ekber Şah, sarayında Cizvit papazlarına müsamaha etmiş ve onları Hinduist din adamları ve Müslüman ilahiyatçılarla tartıştırmıştır. Ekber Şah'ın evrensel bir din kurma teşebbüsü başarısızlıkla sonuçlansa da benzeri bir teşebbüse daha sonraları Goethe'nin yeltendiğine şahit oluyoruz.

Tekrar *Upanişadlar*'a dönecek olursak, İngiliz koloni ordusuna girerek Hindistan'a giden Fransız Anquetil Duperron (1731-1805), bu Farsça tercümeyi Avrupa'ya getirerek 1801-1802 yıllarında iki cilt halinde Latince'ye tercüme etmiştir. Duperron bu tercümeyi Fransız devriminin bütün iyi niyetleri bir kasırga misali sokaklardan silip süpürdüğü günlerde başarmıştır; hem de, bir memuriyete, bir aileye, sıcak bir yatağa, ekmeğe, yemeğe ve paraya en çok ihtiyaç duyduğu yokluk ve sefalet günlerinde.

Duperron, *Upanişadlar*'dan seçtiği şu vecizeyi Latince olarak bu tercümenin kapağına alır:

Quisquis Deum intelligit, Deus fit.

Tanrıyı bilen kendisi Tanrı olur.

Avrupa'nın 19. yüzyılda Hint felsefesine duyduğu merak ve alaka bu Türk şehzadesi Dârâ Şükuh'un yaptırdığı söz konusu tercümeye dayanır. İlk İngiliz Hindologlardan Warren Hasting, Charles Wilkins, William Jones, Thomas Colebrooke ve Alexander Hamilton *Upanişadlar*'ı Dârâ Şükuh'un Farsça tercümesinden okumuşlardır. 1803-1804 yıllarında Paris'te Hamilton'un derslerini dinleyen Alman Friedrich Schlegel, "Hint dili ve hikmeti üzerine" bir inceleme yazacaktır. Arthur Schopenhauer, hay-

ran olduğu Hint felsefesi ile ilgili fikirlerini neredeyse hep bu tercümeyle borçludur.⁷ Schopenhauer'in izinden giden filozof Paul Deussen, daha da ileri giderek *Upaniṣadlar*'ı *İncil*'le aynı kefeye koyar ve ikisinin birbirini harikulâde bir şekilde tamamladığını söyler.⁸

Upaniṣadlar Vedalar'dan hemen sonra gelir ve bu yüzden de *Vedanta*, "*Vedalar*'ın sonu" diye de adlandırılırlar. Bu itibarla da *Upaniṣadlar Vedalar*'ı tamamlarlar. Hindistan'da hiçbir felsefe yoktur ki kökleri *Upaniṣadlar*'a dayanmasın. *Upaniṣadlar*, *Vedalar*'daki ilâhilerin mitolojilerini daha da geliştirmişlerdir.

Upaniṣad kelimesi *upa ni ṣad*'dan gelir ve *upa ni ṣad*, "pek yakın oturmak, dizinin dibinde oturmak" demektir. Münşidin dizinin dibinde oturan mürit, ölümün hakikati ve ıstırapların kaynağı hakkında irşat edilir. İşte *Upaniṣadlar* kuytu ormanlarda verilen bu "Gizli Dersler"den ibarettir. Shankara, *Upaniṣad* kavramını şöyle izah eder:

*Kişiye cehalet bağlarından koparan ve en yüksek amaç olan özgürlüğe ulaştıran Tanrı bilgisi.*⁹

İnsan soyunun ilk felsefesidir *Upaniṣadlar*. Hintli metafizik tefekküre *Upaniṣadlar*'la açılır. Ancak ne yazık ki bugün yüzünü Batı'ya dönmüş, vicdanını ve insafını yine Batı'ya bağlamış aydınlarımız hikmetin ve irfanın bu kaynağından bîhaberdirler. Cemil Meriç feryadında ne kadar haklıdır:

⁷ Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker*, München 1982, s. 25-26.

⁸ Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, s. 414.

⁹ *Upaniṣadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 7.

...Batı'yla Doğu insan beyninin iki yarım küresi ve kinlerinden sıyrılan ruh için ne Doğu var ne Batı. Doğu'yu incelemeyenler Batı'yı nasıl anlar?¹⁰

¹⁰ Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul 1976, s. 8, Ötüken Neşriyat.

2. UPANIŞADLAR'DA YARATILIŞ

*Düşünen bir yaratık için
tan kızılığı kadar
muhteşem ve mehabetli bir şey yoktur.*
Ruskin

Yaratılış, varlık maceramızın başlangıcı. Bu dünyaya neden geldik? Hilkin hakikati nedir? Başlangıçta ne vardı? Sonunda ne olacak? İlk varlığı bilmeden âlemin sırrını bilmek mümkün mü? Bütün insanlık bu soruların cevabını aramaktadır. Yaratılış mitolojilerin, dinlerin ve felsefenin çözmeye çalıştığı en çetin düğümdür; çünkü varlığın tümünü ilgilendiriyor yaratılış. Mahlûkatın geleceği yaratılışla başlamış. İşte saltanatlarını ve bütün maddî varlıklarını eski bir türban gibi bir kenara bırakarak Hindistan'ın derin ormanlarına çekilen Rişiler (ârifler) fecir sökünceye kadar bu sorulara cevap aradılar. *Upaşişadlar*'ın ârifleri, samimiyet ve ihtirasla bu ilk varlığı öncelikle kendi iç dünyalarının derinliklerinden çekip çıkardılar. *Atman* bu aşkın ve vecdin çocuğudur. *Atman*, *Brahman*'ın şuur haline gelmesidir. Her şey *Atman*'dan doğduğu gibi, bir gün yine her şey bu *Atman*'da kaybolup gidecektir.

Upaşişadlar'da yaratılışla ilgili farklı telakkiler mevcuttur. Esasen bu görüşlerin menşei *Vedalar*'dır. Tanrılarla ilgili en eski bilgilere *Vedalar*'da rastlıyoruz. Âlemin yaratılması, tabiatüstü güçlerin yorumlanması, tanrıların faaliyetleri, dünya nizâmı, dünyada olup bitenlerin mânâ ve mahiyeti hakkındaki çeşitli görüşler *Vedalar*'da anlatılır.

Dolayısıyla *Vedalar*'da en çok adı geçen beş tanrıyı burada tanımamız faydalı olacaktır. Bunlar sırasıyla *İndra*, *Soma*, *Agni*, *Varuna* ve *Vişnu*'dur.

İndra ilâhî gücü temsil eder. Güçlü bir savaş tanrısıdır; demonların baş belası bir savaş tanrısı. Dünyayı yaşanabilir hale getiren odur. Gökkubbeyi tutan, yeryüzünü sapasağlam temeller üzerine oturtan ve bunların ikisinin arasını hava boşluğuyla ayıran tanrı odur. Her şeye hayat veren o olduğu gibi, bütün kozmik faaliyetleri idare eden de yine odur; karanlığı kovan da, ışığı bize sunan da *İndra*'dır. İneği de beygiri de o yaratmıştır. Onlara hem süt vermiştir hem de çiftleşme insiyakı. Tabiattaki faydalı şeyler onun düşüncesinden neşet etmiştir. Kartal suretine girerek Demon'lardan ölümsüzlüğü çalan *İndra*'dır. Ondan beri tanrılar, insanların ölümsüzlüğe ulaşmasına mani olurlar.

Soma: Tabiatüstü dünyadan sunulan *Soma* içkisi içeceklerin en muhteşemidir. Bütün bitki sularının özünde o vardır. Onu içenin hem düşüncesi güçlenir hem kasları. Kurbanlara kurban olma cesareti, savaşçılara savaşma gücü ve iradesi verir. Bütün hastaları iyi eden odur. *Soma* insanlar için de tanrılar için de bir iksirdir, hayat iksiri. *Soma* içkisi ölüme karşı bir garanti, hayatın devamı için olağanüstü bir güçtür. Her şeye can veren, kan veren ilâhî su göklerden inerek bitkilerin hayat damarlarına yerleşir. Bitkilerdeki bu özsu daha sonra hayvanların ve insanların damarlarında hayat suyu olarak dolanır. Sonra ölümle öbür dünyaya ve oradan yine gökyüzüne yükselir... Böylece dolaşımdaki devamlılık garanti edilmiş olur. Yeryüzünde son bulan hayat toprağın nemi ile yine gökyüzüne yükselir ve orada ayın kadehini doldurur. *Soma* durmadan yenilenen hayatın her safhasında vardır.

Tüm kozmos tanrı *Soma*'nın servetidir. Varlıklara ebedî yeniden dönüş yolunu açan *Soma*'dır. *Soma* kurbanları

bu döngüyü model olarak alır. Ritüel faaliyetlerin mânâsı ve gayesi evrenle aynîleşme ve yok olmaya karşı isyan; bir nâra ve kahkaha:

*Dört nala koşan atlar
Nasıl sürüklerse arabayı,
Soma da öyle sürüklüyor beni.
Hah, hah, haa... amma da çekmişim kafayı!*

*Metelik verir mi kişi oğluna
Bencileyin bir kabadayı!
Hah, hah, haa... amma da çekmişim kafayı!*

*Dünya dediğin ne? Gök dediğin ne?
Kim takar arş-ı âlâyı?
Hah, hah, haa... amma da çekmişim kafayı!*

*Top gibi fırlatırım kızarsam,
Dağı taşıyla dünyayı...
Hah, hah, haa... amma da çekmişim kafayı!¹¹*

Agni: Ateş tanrısıdır. Yüzü ışıktan, gözleri parıltılardandır. Ateşteki muazzam muammayı durmadan yanan alevler halinde fısıldar. Bakışı, yürüyüşü, zarafeti, kudreti ve ihtişamıyla alevdir. Yangın yerinde de, tutuşan ufukta da o vardır. Ebedî tutuşturmak, değiştirmek ve yürekleri yakmak onun cilveleri arasındadır. Dağ doruklarına alevden elbiselerini bırakan o olduğu gibi, sipsivri dişleriyle canım ağaçların gövdelerini dişleyen ve canlarını yakan da odur, ölüleri diriltten de. Eski *Vedalar*'daki inançlara göre insan, bu dünyada yaşadığı hayatın aşağı yukarı aynısını öte dünyada yaşayacaktır. O yüzden *Vedalar*'a inanan din-dar Hintli, bedeninin dağılıp yok olmasını engellemesi için

¹¹ Cemil Meriç, *Hind Edebiyatı*, İstanbul 1964, s. 16.

tanrı Agni'ye dualar eder. Çünkü Hintli bilir ki her akşam evimizi aydınlatan ve her sabah ocağımızı tutuşturan Agni'den başkası değildir. Agni'nin en karşı konulmaz görüntüsü güneştir. Hikmet, öğüt ve kemâlî idrak onun en bariz özelliklerindendir. Gönül gözüyle gökyüzündeki bütün varlıkları görür ve kollar. O kendisine kurban sunanların en büyük dostudur, onları mükâfatlandırır. Şairleri sever, teşvik eder ve arzularını yerine getirir. Görüldüğü üzere kadîm Hintli için transandan güçler gündelik hayatta fevkalâde önemlidir. Dualar ona şöyle yükselir:

*Işıklar içinde doğarsın Agni
Dünyaya ışıklar saçarsın.
Göklerde, sularda, toprakta
Sen varsın.*

*Sana kanatlanır dualarımız
Sen dostumuz, sen kardeşimiz, sen babamız.¹²*

Varuna, tahtını sulara kurar. Sular şekilsizdir, meçhulü temsil ederler. Ama buna rağmen, belki de bunun için tanrı *Varuna*, sularda, coşkun nehirlerde saklanır. Brahmanlara göre âlem sular üzerine kurulmuştur. Göklerde de meçhul bir deniz vardır; yağmur buradan yağar. Yağmur ki *Varuna*'nın gözyaşlarıdır. *Varuna* yalancıları sevmez, sözünde durmayanları cezalandırır. *Varuna* ahlâkı temsil eden yüce bir tanrıdır. Ondandır mağfiret istenir:

*Uçan kuşların izini bilir,
Bilir gemilerin geçtiği yolu.
Onun buyruğu ile akar ırmaklar denize.
Güneşin kılavuzu o.*

¹² A.g.e., s. 16.

*Bir debbağ nasıl gererse deriyi,
Toprağı öylesine germiş Varuna.
Çeviklik vermiş küheylâna,
İneğe süt vermiş.*

Gönlümüzde arzu: Varuna.

Sularda: ateş.

Gökkubbede: Güneş.

Doruklarda: Soma.

Bir kemer gibi çöz günahlarımızı

Varuna! Varuna!¹³

Vişnu: Evreni koruyan, göklerde ve yeryüzündeki her tehlikeye karşı koyan tanrı **Vişnu**'dur. Dünyayı üç adımda ölçen odur. Dünyayı adımlarken tanrılara evrensel güç bahşeder, insanlara hayat için mekân. Yeryüzü, atmosfer ve gökyüzü onun hayırsever faaliyetlerini icra ettiği hâkimiyet sahalarıdır. Dünya ve ahret onun tarafından özellikle korunur.

Vedalar'dan öğreniyoruz ki dünyayı bu tanrılar yaratmışlar. Birden çok tanrının dünyayı yaratması Hintlinin idrakine hiç ters gelmez. Tıpkı bir mimarın bir evi inşa etmesi gibi onlar da bu dünyayı inşa etmişlerdir. Peki, ama bu evin ağacı ve tahtası nereden geldi? Bu soruya verilen cevaptan öğreniyoruz ki, ağaç ve tahta bizzat Brahman'dır. Yer ve gök Brahman'dan doğmuştur.

Tanrılar hakkında bu bilgileri verdikten sonra Hint zekâsının yaratılış muammasını nasıl kavradığına gelemiz.

Dünyanın yaratılışı ile ilgili ilk fikirlere **Vedalar**'ın en eskisi olan **Rig-Veda**'da rastlıyoruz. Dünyanın esası **Asat**'dı, diyor **Rig-Veda**. **Asat**, yokluk demek ve yoklukla kastedilen sonsuzluk. **Vedalar**'ın şairleri **Asat**'ın zıddını **Sat** (var olan sonlu âlem) olarak düşünürler. Var olan ne varsa hepsi,

¹³ A.g.e., s. 17-18.

sonludur, sınırlıdır. Onun için var olana *diti* = sınırlı denir. *A-diti* ise sınırlı olmayan, sonsuzluk yani yokluk demektir. Ancak *Asat* yani yokluk bağrında kozmik bir kudret saklar. Esasen *Rig-Veda*'da söz konusu edilen bir yaratılış (Emanation, sudûr) değil, bir durum tespittir. *Asat*'dan *Sat* intişar eder. *Sat* dünya ve tanrılardan oluşur. *Rig-Veda*'nın başka bir yerinde de tanrıların *Asat*'tan doğdukları ve bu üç bölümden müteşekkil (gök, atmosfer ve yer) dünyamızın dışında, dünyanın altlarında karanlık başka bir mekânın olduğu yazılıdır. Bu mekân mahvetme yeridir, *Nirrti*'nin kucağıdır. Kötülük edenlerin varacağı yer burasıdır; burada onları çetin bir azap beklemektedir.¹⁴

Rig-Veda şairlerine göre başlangıçta ne *Asat* ne de *Sat*; ne hayat ne ölüm; ne gece ne gündüz vardı. Varolan yalnız *Bir*'di ve bu *Bir* hiçbir rüzgâr esintisi olmadan soluklanıyordu. Kendi *Bir*'liğinin ve yalnızlığının derin vecdi içerisinde varolan bu *Bir*, aşk arzusu (*Kâma*) duyar. Bu durum yaratılışın ilk işaretidir; bununla ruhun ve şuurun ilk tohumu (*Manas*) atılır. Bu minval üzere var olan *Manas*, artık kendini belirli bir varlık olarak manifesto etmek ister; somut olarak görünmek arzusu, ardından şahsiyet isteğini getirir (*Atman*).¹⁵

Paul Deussen, *Upaniṣadlar'ın Felsefesi* adlı eserinde dünyanın yaratılışı ile ilgili olarak *Vedalar* ve *Upaniṣadlar*'ı inceler ve bu konudaki ortak görüşleri tespit eder. Deussen, öncelikle yaratılışın üzerine inşa edildiği ana düşüncenin ne olduğunu ortaya koyar. Buna göre 1) kadîm prensip kendinden 2) maddeyi yarattı ve sonra 3) ilk doğan olarak yarattığı maddenin içerisine girerek saklandı.¹⁶

Deussen bu nazariyeyi temellendirmek üzere *Vedalar* ve *Upaniṣadlar*'dan ilgili iktibasları yapar. Şöyle ki:

¹⁴ Jan Gonda, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart 1960, Cilt I, s. 181.

¹⁵ A.g.e., s. 181.

¹⁶ Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1919, s. 165.

Rig Veda 10, 129: Başlangıçta yalnız “o Bir (*tad ekam*) vardır; bu da bir kılıf içerisinde bulunan ışıksız devamlı bir dalgadan meydana gelmiştir, bu dalgadan ilk önce *Tapas* marifetiyle söz konusu Bir *Kâma* (aşk, arzu) ve *Manas* (bilinç, şuur) olarak doğar.

Rig Veda 10, 121: *Prajapati* ilk önce kadîm suları yarattı ve bu kadîm sulardan altın bir çekirdek (*hiranyagarpha*) olarak zuhur etti.

Rig Veda 10, 81-82: *Viçvakarman* ezelî balçığa, daha doğrusu kadîm sulara batmış dünyaları yarattı ve sonra buradan bütün tanrıların zuhur ettiği kadîm tohum doğdu.

Çatap. Br. 6, 1, 1: *Purusha Prajapati* suları yarattı ve bu sulardan doğmak üzere yumurta olarak tekrar sulara daldı ve yine sulardan Brahman olarak zuhur etti.

Ahtarvaveda 11, 4; *Prâna* âlemi yarattı ve ilk yaratılan olarak bu âlemden zuhur etti.

Taitt. Âr. 1, 23: Dünyaları yarataraktan *Prajapati*, nizamın ilk doğanı olarak kendi benliğiyle kendi içine çekildi.

Yukarıdaki iktibasların hemen hepsinde ortak olan görüş, kadîm bir cevherin dünyayı yarattığı ve bu yaratılışın ilk yaratılanın bizzat kendisi olduğudur. Kendini yaratan ilk yaratıcı bizzat yarattığı âlemin içine çekilir. *Upaşişadlar* bütün varlığın *Atman*’dan ibaret olduğunu öğretir. Öyleyse nasıl oluyor da yaratılıştan bahsedilebiliyor? Yaratanın yarattığı dünyanın içine sığması, saklanması bir çelişki teşkil etmiyor mu? Eğer *Atman*’dan başka bir realite yoksa ve âlem *Atman*’ın dışında varolma imkânına sahip değilse, o zaman *Atman*’ın dışında bir yaratılış ve varlık kabul edilemez. *Atman* ve dünyayı aynîleştiren bir öğretiyi yaratılıştan bahsedemez. *Upaşişadlar* bu çelişkiyi ortadan

kaldırmak için ayniyet prensibini (Idendität) illiyet prensibine (Kausalität) dönüştürürler. Buna göre *Atman* sebep, âlem neticedir. Bu şekilde *Atman*'dan âlem zuhur etmiş veya yaratılmış olur. Ancak âlem *Atman*'dan intişar ederken bir değişim geçirir, yani bu yaratılış sürecinde başkalaşır. Bu süreçte tekrar *Atman* devreye girer ve varlığı toparlar; toparlar ve kendisi de ruh olarak bizzat yarattığı bu âlemin içine yerleşir.¹⁷ *Atman*, diyor Uddalâka Arunî Chand. *Upanișad*'da, tüm var olanların lâtif cevheridir. *Brihadaranyaka Upanișad*'da yaratılış şöyle hikâye edilir:

Başlangıçta sadece Atman vardı. Etrafına baktı, lâkin kendisinden başka hiçbir şey göremedi. "Ben varım" dedi. Bundan dolayı, O'nun adı "Ben" oldu. Bu nedenle, şimdi dahi bir adama kim olduğunu sorarsanız, o adam önce "Ben" der, sonra sahip olduğu diğer ismini söyler. O, her şeyin en eskisidir. Bu yüzden O'na "İlk fert" adı verilmiştir. Bu gerçeği bilen kişi, her kötülüğü yok eder ve insanlar arasında ilk sırayı alır.

Korku duydu, çünkü yalnızlık korku yaratır. "Ben'den başka hiçbir şey yoksa niçin korkayım?" diye düşündü. O zaman korkusu geçti; korkacak hiçbir şey yoktu, çünkü korku ikinci bir varlık olduğu zaman gelir.

(...)

Tanrı, her şeyi yarattı ve yarattığı bütün varlıkların içlerine girerek gizlendi, çeşit çeşit isimler ve şekillere büründü. O, kılıfı içindeki bir ustura gibidir. Ancak, O'nu hiç kimse göremez, çünkü O şekillerin ve isimlerin arkasına gizlenmiştir. Bir kimse nefes aldığı zaman soluk; gördüğü zaman göz; işittiği zaman kulak; düşündüğü zaman da zihin adını verirler. Bütün bu isimler, sadece onun faaliyetlerine verilen isimlerdir.¹⁸

¹⁷ A.g.e., s. 166-167.

¹⁸ *Upanișadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-

Chandogya Upaniṣad da *Atman* ile *Varlık*'ı aynılaştırır ve kesinlikle yaratılış öncesi yokluğu reddeder. Yokluk karşısında insan düşüncesinin aldığı tavrı göstermesi bakımından *Chandogya Upaniṣad*'da babanın oğluna verdiği nasihat pek manidardır:

*Başlangıçta, sadece "İkincisi olmayan tek Varlık, (Tanrı) vardı. Bazı kimseler, başlangıçta hiçbir şeyin olmadığını ve evrenin bu hiçlikten doğduğunu söylerler." Fakat böyle bir şey nasıl olabilir? Var olmayan şeyden var olan nasıl meydana gelebilir? Evet, oğlum, başlangıçta sadece "İkincisi olmayan tek Varlık vardı. Bu tek Varlık, kendi kendine düşündü: "Çoğalayım, gelişeyim. Böylece, kendisinden evreni yarattı ve her varlığın içine girerek gizlendi. Her şeyin Atman'ı oldu, her şeyin özü oldu. Sveta-ketu! Sen O'sun."*¹⁹

Aynı şekilde *Taittiriya Upaniṣad*'da yaratılış bir *südûr* (Emanation) sürecinden ibarettir ve Tanrı kendini yarattığı varlıkların içerisinde saklamaktadır:

Tanrı, çok olmayı düşündü ve kendisinden birçok şey-killer yarattı. Yarattığı her şeyin içine girerek şekle büründü, hudutlara büründü. Bilgiyi, cehaleti, gerçeği ve hayâli yarattı. Her şeyin özüne girip yerleşti. Bundan dolayı, var olan her şey gerçektir.

*Gerçek hakkında şöyle yazılmıştır: "Evrenin yaratılışından önce, Tanrı tezahür etmemiş olarak mevcuttu. Görünmezden görüneni yarattı. Kendisinden kendisini yarattı. Bundan dolayı, O'na kendiliğinden mevcut adı verildi."*²⁰

Yaratılışa dair mitolojisi, aynı ana espriye bağlı kalmak kaydıyla, *Aitareya Upaniṣad*'da daha somut ayrıntılar kazanır. Burada dünyalar, tabiat ve farklı varlıklar şekillenmeye başlar:

Yaratılıştan önce sadece Ben vardı. Başka hiçbir şey yoktu. Ben, 'Dünyalar yaratayım' diye düşündü. En yüksek dünyayı (Ambhas), gökyüzünü (Marichi), ölümlüler dünyası olan yeryüzünü (Mara) ve yeraltı dünyasını (Apa) yarattı.

'İşte dünyalar. Şimdi bu dünyaların yöneticilerini yaratayım' diye düşündü. Suların içinden bir yumurta çıkardı.

Bu yumurtayı ısıttı, ısınma sonunda yumurtada meydana gelen çatlaktan, ağız olan bir yaratık çıktı. Bu ağızdan söz; sözden de ateş meydana geldi. Sonra bir burun gözüktü; burun deliklerinden soluk, soluktan da hava meydana geldi. Gözler gözüktü; gözlerden görüş, görüşten de güneş meydana geldi. Kulaklar gözüktü; kulaklardan işitme, işitmeden de dört yön meydana geldi. Deri gözüktü; deriden kıl, kıldan da yaratığın gelişmesi meydana geldi. Kalp gözüktü; kalpten zihin, zihinden de ay meydana geldi. Göbek gözüktü; göbekten aşağı doğru giden soluk Apana, Apana'dan da ölüm meydana geldi. Cinsiyet gözüktü; cinsiyetten tohum, tohumdan su meydana geldi.²¹

Dikkat edilecek olursa *Upaniṣadlar*, yaratılıştan önce de yaratılıştan sonra da Bir Tek Varlık'ın mevcudiyetini kabul ederler. Yaratan da yaratılan da bu Varlık'tan ibarettir. Bu anlayış tasavvuf felsefesinde, *lâ mevcûdu illâhû* (O'ndan başka hiçbir şey mevcut değildir) diye ifâde edilen varlık anlayışıyla aynı muhtevaya sahiptir.

²¹A.g.e., s. 91-92.

Vedalar'da yaratılış kozmik bir ritüeldir. Yaratılış teo-rilerinin en güzellerinden biri Rig-Veda'daki şu neşide de mistik bir âyin gibi sunulur:

*O zaman Yokluk yoktu, o zaman Varlık da yoktu.
Ne hava vardı o zamanlar ne de üzerinde gökyüzü
Peki, orada kımıldayan neydi? Nerede? Kimin himayesinde?
Deniz var mıydı, ya neydi o derin sular neydi?*

*Ne ölüm vardı o zamanlar ne ölümsüzlük,
Günlerden ve gecelerden bir belirti yoktu.
Hiçbir esinti yoktu, soluksuz soluklanıyordu Bir
Kendi kudretiyle. Bundan ibaretti durum.*

*Karanlığın bağrında saklıydı karanlıklar,
Başlangıçta bu âlem ışıksız bir dalgalanmaydı...
Şu bomboş ıssızlıklarla kaplıydı Bir:
Kendi içindeki arzu ateşinden doğdu Bir.*

*Evvela aşk, ruhun ilk esas gücü olan aşk,
Doğrularak yükseldi olduğu yerden,
Bilgeler kalplerinde ararken ferasetle,
Yoklukta buldular Varlığın yakınlarını*

*Ölçü iplerini çaprazlamasına çektiler.
Yukarı yahut aşağı diye bir şey var mıydı orada?
Orada tohum bağışlayanlar vardı, güçler,
Burada aşağılarda dünya, karşıda faal kudret*

*Nerden çıktı ortaya kâinat, bilen yok.
Yaratıldı mı? Nereden çıktı yaratılış
Tanrılar o uzaklara ulaşamazlar-
Kimdir nereden geldiğini bilen onun?*

*Nereden gelmişse oradan gelmiştir bu yaratılış
Yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış mı?
Bunu ancak semâvatın üstünden
Her şeyi temaşa eden bilir - belki o da bilmez?*²²

Bu şiirde sunulan yaratılış teorisine göre başlangıçta ne varlık vardır ne de yokluk. Ama yine de biz mutlak bir yokluktan bahsedemeyiz; çünkü varlık aslında potansiyel olarak vardır. Zira Yokluk'tan tezahür etmeden evvel Varlık, potansiyel olarak mevcuttur.

Tanrı dünyayı kendi sînesinden mi yarattı? Yoksa onu idea halinde var iken kudretiyle maddî bir varlık haline mi dönüştürdü? *Rig-Veda* dünyanın idea halinde varolan bir maddeden Tanrı'nın kudretiyle yaratıldığını yazıyor. *Hiranyagarpha* başlangıçta âlemi baştanbaşa kaplayan sular-dan yükselerek çıktı. O zamanlar varolan şekilsiz kaostan *Hiranyagarpha*, kendi güzelliğini vererek bir dünya yarattı ve şöyle dedi:

*Ben Hiranyagarpha'nın cisminde tecelli eden ruhum,
Hiranyagarpha'yım.*²³

²² Aktaran: Oldenberg Hermann, *Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*, Stuttgart 1903, s. 18.

²³ Sri Radhakrishnan, *Indische Philosophie* 1956, Bd. I, s. 83.

3. KOZMİK BİR DRAM- TANRI PRAJAPATİ VE YARATILIŞ

Mutlak hiçlik imkânsızdır. İnsan zihni mutlak yokluğu düşünemez; akıl onu kavrayamaz, muhayyile hayal edemez. O yüzden kategorik olarak yaratılış ve varlık düşünölmek zorundadır. Bütün mitolojilerin, efsanelerin, dinlerin ve felsefenin cevabını aradığı ilk soru, ilk mesele yaratılıştır; tefekkürün yöneldiğı ilk istikamet varlıktır, ilk varlık. Mutlak hiçliğı düşünemeyen aklın ilk düşündüğü şey yaratılıştır. Gerisi nasıl ve niçin'den ibarettir.

Âlemin evveliyatı, yaratılış, yaratan, ilk madde ve ilk insan Hint filozof ve din adamlarını da uzun zaman meşgul etmiştir. Bu mevzulardaki görüşler *Vedalar* ve *Upanişadlar*'da sistemli bir şekilde ortaya konulmasa da felsefenin ve dinin bu ezelî meselesi çeşitli sorularla muttasıl sonda-lanıvermiştir. Kâh bir yaratıcı, kâh ilk madde, kâh ilk yaratık aranmıştır. Bazen dünyayı yaratan bir sanatkâr, bazen âlemi yoktan var eden bir yaratıcı aranmıştır. *Vedalar*'da bazen her şeyi yaratan ilâhî ebeveynlerin bazen yeri ve göğü yaratan tanrıların seslerini, ihtiraslarını ve emirlerini duyarız; bazen tanrıların yaratış sürecinde çektiğı ıstıraplara, bazen de kozmik bir yaratıcının kadîm sularda çektiğı doğum sancılarına şahit oluruz.

Evvela *Rig-Veda*'da yaratılışın isimlendirilmeyen bir tanrının eseri olduğuna işaret edilmektedir. Bu tanrı yaratılışın yegâne hâkimidir; yeryüzünü ve gökyüzünü sağlam

temellere oturtan odur. Hayat ve ölüm onun gölgesidir. Kadîm sular bu tanrıyı daha altın bir tohum, bir çekirdekken karşılamıştır. Sonraki tanrılar ondan neşet etmiştir; çünkü kadîm sularda o varken başka hiçbir şey yoktu; ne gökyüzü, ne hava ve ne de yeryüzü vardı.

Peki, âlem nasıl varoluyor? Varlık dediğimiz muamma nereden hâsıl oluyor? Tanrı hangi saikle kâinatı ve bütün varlıkları yaratıyor? Hint mitolojisi ve *Vedalar* asırlarca bu sorulara cevap aramakla meşgul olmuştur; zira insan zekâsı yaratılışı bir efsun olarak muhayyilesinde yaşatmış ve onun büyüsünden ve harikulâdeliğinden kurtulamamıştır.

Vedalar'ı takip eden çağda başka bir tanrı öne çıkar: *Prajapati*. *Rig-Veda*(10, 121)'nin bir ilahisinde dokuz kere tekrar eden bir soru vardır: "*Kurbanlar sunarak kulluk edeceğimiz tanrı kimdir?*" Bu soruya onuncu mısradaki cevap verilir: "*Prajapati! Bu sensin, bütün mahlûkatı kucaklayan sen, başkası değil!*"

Evet, *Prajapati* tanrıların tanrı'sıdır. O hakiki mono-teistlerin tanrısıdır. Brahmanlar'ın öğrettiklerine bakılırsa *Prajapati* ölümsüzdür. Diğer tüm tanrılar onun çocuklarıdır. Başlangıçta sadece o vardır. O her şeydir. Her şeydir amma nedense daha çok olmak ister; her şey olmakla yetinmez. *Prajapati* çoğalmayı arzu eder. Bu arzu, esas itibariyle varlığın tohumudur. Bütün varlık bu tohumdan neşet eder. Hatta bizzat *Prajapati* de bu zuhur iştiağından doğmuştur.

Evveleminde Prajapati yalnızdı. Beden olarak varolmak ve üremek isterim, dedi. Bunun için gayret sarf etti ve uzlete çekildi, çile çıkardı (Tapas). Böylece ondan üç âlem doğdu.

Rig-Veda'nın onuncu kitabının 129'ncu bölümünde anlatılmaktadır yaratılış, ki söz konusu ilahinin tercümesini yukarıda verdik.

Prajapati, bizzat "zürriyetinin ve mahlûkatın" tanrısıdır. O, evvela kendi şahsından farklılaşma marifetiyle tanrıları ve insanları yaratır; sonra kendi başından gökyüzünü, sinesinden atmosferi ve ayaklarından yeryüzünü. Prajapati tüm yaratıkların kendinden, kendi varlığından sudûr etmesini emreder. Dolayısıyla onun cevherinde yaratma kudreti mevcuttur, hatta bu yaratma keyfiyeti ile onun cevheri aynıdır. Ateşin kıvılcımlarını saçması gibi saçar mahlûkatı Prajapati. Her varlık, Prajapati'nin kudreti sayesinde varolduğunu bilir.²⁴ Prajapati'nin işi, meşguliyeti yaratmaktır; "*Çünkü Prajapati yaratılışın yegâne tanrısı olarak doğmuştur.*"²⁵ Bizzat yaratıcı tanrı şekilsiz, kaotik bir maddeden meydana gelmiştir.

Bu şekilsiz madde sudur: "*Bütün evreni çekirdeğinde taşıyan, tanrı Agni'yi doğuran yüksek sular geldiğinde buradan tanrıların yegâne hayat ruhu doğmuştur.*"²⁶ Hint muhayyilesinin şekillendirdiği bu "altın çekirdek" (güneş) yani yaratıcı tanrı Prajapati'dir. Şekilsiz, şuursuz, kaotik maddenin daha doğrusu kadîm suların derinliklerinden şuura ve yaratıcı bir kudrete sahip bir tanrı olarak zuhur eden ilk varlık Prajapati'dir. Demek oluyor ki Prajapati kaosun bir nizama dönüşmesi ve şuura kavuşmasıdır. O, hem transandan ve hem de bütün varlıklara hayat bahşeden immanenz (içkin) tanrıdır. Bu surette Prajapati bütün varlıkları kucaklamış ve onlarla aynîleşmiş olur. Âleme nizam veren ve varoluşun kanunlarını koyan tanrı Prajapati'den başkası değildir. Bir inanışa göre Prajapati, bir lotüs yaprağı

²⁴ Jan Gonda, *Die religionen Indiens: Veda und aelterer Hinduismus I./* hrsg. von Christel Matthias Schröder, Stuttgart 1960, s. 188.

²⁵ R. C. Zaechner, *Der Buddhismus*, München 1964, s. 46.

²⁶ A.g.e., s. 46.

üzerinde doğmuştur okyanustan. Ve her ne sebeptense bir kaplumbağa ile başlar yaratma işine Prajapati. Friedrich Rückert, bu masalsı yaratılış efsanesini serbest olarak pek şairane tasvir eder:

*İlk zamanlar bir lotüs çiçeği yüzüyordu yaratılış deryasında
Kutsal bir tapınak misali açıyordu çanak yapraklarını*

*Bu kutsal tapınakta ruh, sanki bir çadır altındaydı
Gülümseyiverdi rüyada, hayâl etti müstakbel dünyaları*

*Büyük bir neşeyle açıverdi yapraklarını yukarıda o çiçek
Bir parıltı yayıldı bu çiçekten ve güneş ışığı oluverdi*

*Bir koku, bir nefha yayılıverdi ve eter dumanına döndü
Nemli bir bahar havası ve bulutlu bir semâ oluverdi*

*Bir kelebek, bir cırcır böceği olarak koptu bir yaprağı ondan
Uçtu gitti hayat dolu dünyaya nâmalûm bir yoldan*

*Bir kuş suretinde kuluçkaya yattı çanak yaprakda
Sonra açtı kanatlarını ve uçuverdi kendi diyarına*

*Havada mücadele ettiler, nice tüyleri renkli kuşlar
Her birinin kendi türünden dolu havada dolaşanlar*

*O taç yaprağın dışında pullar su gibi taze
Ayrılıverince oldu yarı timsah yarı balık*

*Şiddetli bir istekle geleceğin sahiline yüzüverdi balık
Kısmen çıktığında karaya, haza dört ayaklı bir hayvan*

*Lotüs beşiği sallandı, köpüklü sulara sürüklendi
Ruh uyanıverdi ve yaratılışı, rüyasını görüverdi*

*Dedi ki: Bunu hayâl ediyordum, ancak şimdi uyanık halde
Hayâl âleminde tanrıyı uyandırmak, insanı eş yaratmak
istiyorum*²⁷

²⁷ Aktaran: Ruben Walter, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, s. 92.

Im Meer der Schöpfung schwamm zuerst die Lotusblume,
Die wölbte ihren Kelch gleich einem Heiligthume.

Im Heiligthume lag der Geist wie unter Zelten,
Und lächelte im Traum, er träumte künftige Welten

Als sich entfaltete darob die Blum' in Wonne
Ging aus der Blume' ein Glanz und ward das Licht der Sonne

Aufstieg ein Duft, ein Hauch, und ward zu Ätherrauch,
Ward feuchte Frühlingsluft und Wolkenhimmel auch

Ein Blättchen riss sich los als Schmetterling-Cikade,
Und flog der Lebenswelt noch unbekannte Pfade.

Im Kelch brütend sass ein Vogelgleich Gebild;
Die Flügel hob's und schwang sich in seins Gefild.

Sie kämpften in der Luft und bunt stob manche Feder,
Ein eignes Geschlecht Luftgänger ward aus jeder.

Doch aussen an dem Kelch die Schuppe wasserfrisch
Abtrennte sich und ward halb Krokodil, halb Fisch.

Der Fisch entschwamm zum Strand der Zukunft voll Begier,
Und stieg dort halb ans Land, ganz als vierfüß'ges Tier.

Die Lotuswiege schwankt, es gärt der Wasserschaum,
Der Geist erwacht und sieht die Schöpfung, seinen Traum.

Er sprach: Ich träumte das, doch nun will ich im Wachen
Der Traumwelt wachen Herrn, den Menschen selber machen.

Ölüm ve Ölümsüzlük

Parajapati canlı varlığı yarattı; onun verdiği nefesten tanrıları, aldığı nefesten fânileri... Daha sonra yaşayan varlıklara ölümü musallat etti. Prajapati'nin yarısı ölümlü, diğer yarısı ölümsüz... Ölümlü olan yarısından dolayı ölümden korkuyor ve bundan dolayı toprak oluyor, çamur ve suya dönüşüyor. Bunun üzerine ölü, tanrılara sesleniyor: "Bizi yaratana ne oldu?" "Senden korktuğu için toprak oluverdi." Dedi ki: "Onu arayalım, bir araya toplayalım; ona zarar gelsin istemem."²⁸ Böylece tanrılar yerden topladılar onu...

Yaratma işi bitince Prajapati bitkin düşer, gücünü kaybeder, kendini tamamıyla boşaltır. Başlangıçta *Bir* olan tanrı Prajapati, mahlûkatı yarattıktan sonra küllî farklılık, çokluk olarak tecelli eder. Ancak yaratılışla iş bitmiş, mahlûkat kemâle ermiş değildir. Âlemde ne varsa mahduttur, kusurludur, eksiktir; o yüzden yaratıklar birbirinin gırtlığına sarılmaktadırlar. Bunun üzerine Prajapati hayatı mümkün ve yaşanılır kılmak için ritüel çareler yaratır, varlıklara şekil verir, ad verir. Dolayısıyla yaratılış acı, düzensizlik ve ölümlü sınırlanır. Yaratılan her şey bir ganimet olarak zamanın eline verilir.

Diğer taraftan Prajapati, kozmik dramı temsil eden bir kurbandır. Zira o kendini feda etmeseydi mahlûkat varlık sahnesine çıkamayacaktı. Dolayısıyla Prajapati hem yaratan hem de yaratılan olarak kendini kurban etmek durumunda kalmıştır. Prajapati, yaratık olarak da kendini kurban eder, çünkü bütün yaratıklar fâni ve ölüme mahkûmdurlar. Doğum ve ölüm, var oluş ve yok oluş Prajapati'nin kaderidir.

²⁸ *Upanishaden, Die Geheimlehre der Inder*, übertr. und eingeleitet von Alfred Hillebrandt, Köln 1977, s. 34.

İşte bu yüzden Prajapati ritüelleri (dinî törenleri, âyinleri) yaratmıştır. Bu şekilde varlığın kaybolan birliği ritüel vasıtasıyla yeniden kurulur; varlıkların küllî birliği ancak âyinle, kozmik varlıkla birleşmekle mümkündür. Âyin ölümlü olanla ölümsüz olanın kavuştuğu, kaynaştığı ve birleştiği metafizik alandır. Bu alanda zaman ve mekânın sınırları aşılır, varlığın kaybolan birliği yeniden sağlanmış olur. Yaratılışla zaman ve mekâna yerleşen varlık, âyin ve vecd ile yine mutlak birliğe geri döner. Dolayısıyla âyini, duayı ve vecdi tanımayan insanın kendini yokluğun, ölümün uçurumundan kurtarması mümkün değildir.

Her ne olursa olsun Prajapati varlıkların korkmama-larını ve bir gerçeği öğrenmelerini ister: Varlıkların en büyük macerası doğum ve ölüm zamandan ibarettir. Zaten bütün evren zaman ve mekân olarak Prajapati'nin bağ-rından çıkmıştır. Bu itibarla Prajapati zaman ve mekânda çokluk (kësret) halinde tecelli eden küllî varlıktır. İşte bu bilgi marifetiyle insan kendini ölümle aynîleştirir. Prajapa-ti yaratılıştan (sudûr) önce rafine bir ruh gücüdür; tecel-li etmemiş bir yaratıcılık faaliyetidir. Yaratma esnasında onun yaratıcılık kudreti bir genişleme, zaman ve mekân boyutuna yerleşme hazzı yaşar. Nihayet yaratılış hadisesi son bulduktan sonra o, yeniden birliğe yönelir; gül yap-raklarının kapanması gibi toplanır, kapanır ve kendi içine yığılır. Yaratılışla başlayan süreçte Prajapati, ölümlülüğü de ölümsüzlüğü de kanatları altında barındırır. Gece ve gündüz insanı yutmaya hazırlanan ölümün kollarıdır. Bu süreçte insanın kaçacağı bir yer yoktur; gelen her dalga insanı daha da derinlere çeker. Bu girdaptan insanı kur-taracak bir şey vardır o da ritüeldir. Âyin insanı ölümün elinden alır ve sonsuzlaştırır. Işık nasıl kovarsa karanlığı, öyle kovar ölümün gücünü âyin yani sonsuzluk.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki Pra-japati kadîm sulardan doğan, ancak yaratana olmayan bir

yaratıcıdır, daha doğrusu kendi kendini yaratan tanrıdır. Peki, ama söz konusu kadîm sular, okyanus nasıl oluştu, onu kim yarattı?

Bu noktada Brahman büyüücüleri iki öğretiyi karşı-mıza çıkarlar. Buna göre yaratılışın bir tanrısı vardır ve bu Prajapati'dir. Söz konusu Brahmanlar, Prajapati'yi bir büyüüyü tasvir eder gibi anlatırlar; tıpkı yukarıda anlatıldığı gibi: Prajapati riyazete dalar yani inzivaya çekilir, nefsinin her şeyden arındırır; lâkin içindeki yaratma arzusunu yok edemez; yaratmak ister ve yaratır.

İkinci görüşe göreyse âlem bir tanrı olmadan kendiliğinden oluşmuştur. Yahut da tanrısı olmayan bir kozmogoni mevzubahistir. Bu noktada Brahmanlar, hiçbir yaratıcı tanrıya muhtaç olmadan dinî âyinlerle dünyayı idare edebileceklerine inanıyorlardı. Yaratılış efsanesine gelince onlar da başlangıçta hiçbir şeyin varolmadığı ka-naatindeydiler; ancak her ne sebeptense bu varolmayan şeyin yokluk derinliklerinde yahut özünde bir iştiaç, bir varolma arzusu uyanır. Bu arzu uyanınca da gerisi gelir: Var olmayan şey (das Nichtseiende), cevherine düşen bu iştiaç ile uzlete çekilir, uzlet halindeyken kendi içinde müthiş bir hararet oluşturur ve nihayet bu harareten duman yükselir; sonra ateş, sonra ışık ve en sonunda alev ve sis dumanı oluşur. Bu sis dumanı bulut olur, buluttan öyle bir yağmur dökülür ki ummana dönüverir her taraf. Bazı Brahmanlara göre Prajapati de kadîm sulardan evvela bir balçık halinde intişar eder; sonra çamur, bir tuz zemini, yassı bir çakıl, bir kaya, bir maden filizi, bir altın cevheri ve neticede ot ve ağaç şeklini almıştır. Friedrich Rückert, burada nakledilen yaratılışı serbest olarak şöyle şiirleştirmiştir:

*İptida ışık vardı, yaldızlı bir eter kokusu
Başka bir şey olmak istedi bu ve hava oldu*

*Hasretle genişlemeye gayret etti havalar
Gözyaşlarına dalar gibi aşağı suya aktılar*

*Su tümüyle arzu doluydu, coştı, köpük oluşturdu
Balçık koyulaştı ve sonra her yer çimen ve ağaç doldu*

*Şifa dolu balçık sıkıca kendi içine kapandı
Ve sertleşip derinlerinde tunç ve taş oldu.*

*Taş heyecanlandı ve ateşi yarattı kendi içinden,
Derken korkunç bir hükümdar çıktı derinliklerinden.*

*Ebedî kendine inandı önce, sonunda razı oldu ki
Başlangıçta muhakkak yalnız ışık var idi.*

*Böylece hareket ettirmeye karar verdi dünyayı alttan,
Yaptığı gibi ışığın yukardan; ol veçhile kaldı yaratılış.²⁹*

²⁹ Aktaran: Ruben Walter, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, s. 80.

Im Anfang war das Licht, ein goldener Ätherduft,
Der wollte anderes sein, und ward sein Andres, Luft

Die Lüfte strebten sich mit Sehnsucht auszudehnen,
Und nieder flossen sie ins Wasser wie in Thränen.

Das Wasser gar voll Lust und zeugte den Schaum,
Da wurde verdichtet Schlamm und trug dann Gras und Baum.

Die Schlammerd' aber schloss sich fest in sich hinein,
Und ward im Innersten verhärtet Erz und Stein.

Der Stein erregte sich und schlug hervor das Feuer,
Das ward im Tiefen bald ein Herrscher ungeheuer.

Erst galaubt' es ewig sich, am ende fiel ihm bei,
Dass es von Anfang nur das Licht gewesen sei.

YaratılıŖta mesele kadîm suların yahut okyanusun oluşmasıdır. Tanrı ister olsun ister olmasın, bir kez okyanus oluştuktan sonra gerisi bir süreçtir. Bu kadîm sular-
dan tanrı da doğar, dünya da. Tanrı Prajapati de bu sular-
dan çıkmış ve dünyayı, ölümü ve hayatı, zamanı ve mekânı
hülasa bütün mahlûkatı yaratmıştır.

4. REALİZMİN ÖNCÜSÜ UDDÂLAKA ARUNA

Upaniṣad felsefesinin iki zirve isminden biri olan Ud-
dâlake Aruna, *Upaniṣadlar*'ın ikinci filozof neslinden olan
Aruna'nın oğludur. Güneşe perestiş eden Aruna, güneşi
bir bal damlası olarak kabul eder. Aruna'ya göre bu balı
gökyüzünün dört bölgesinde bulunan *Veda* bilginleri ve
diğer kutsal çiçekler oluşturunuyordu. O yüzden güneş dört
renkli görünüyor. Bütün tanrılar güneşteki baldan geçini-
yorlardı. *Vedalar* ve *Upaniṣadlar*'daki hakikatleri hakkıyla
öğrenenler, öldükten sonra güneşin içine girecek, binlerce
yıl bu balı tattıktan sonra tekrar dünyaya döneceklerdi.³⁰

Aruna'nın felsefesinde yeni olan şeydu: Brahmanlar
semâvî hayatın ikinci bir ölüm ile son bulacağına inanıyor-
lardı. Bu "ikinci ölüm" o zamanlar bir "felaket", bir "mu-
sibet" olarak algılanıyordu; çünkü bu inanış tenâsüh inan-
cını yani yeniden doğuşu nazar-ı itibara almıyordu. Filozof
Aruna, tam da bu noktada yeniden doğuşa kapı aralıyordu.
Aruna, ölenlerin ruhlarının sadece güneşin içine gitmekle
kalmadığını, bilakis muayyen bir zaman sonra tekrar gü-
neşten dünyaya geldiklerini söylüyordu. Onun için güneş,
geçici olarak ruhların semâvî hayatlarını geçirdikleri bir
mekândı.³¹ Yeniden doğuş ümidi kadîm Hint halkının can
simidiydi. Aruna dünya hayatının sonunda, nice yeniden
doğuştan sonra ebedî bir cennetin olduğunu müjdeliyor-
du. Diyordu ki;

³⁰ Ruben Walter, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara 1947, s. 35.

³¹ Ruben Walter, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, s. 140.

*O gün güneş senin için bir daha doğmayacak, ay bir daha parlamayacak, tam aksine bizzat tanrı senin ebedî ışığın olacak ve ıstırapların son bulacak.*³²

Böylece Aruna, bu sefil hayattan bıkan iptidâî Hint halkına kurtuluş ışığını göstermiş oluyordu.

Gelelim Aruna'nın oğlu olan Uddâlaka Aruna'ya... Bir filozofun oğlu olarak dünyaya gelen (M.Ö. 640-610) Uddâlaka Aruna, felsefeyi bizzat babasından öğrenecek ve babasıyla felsefe yapacaktır. Bu bakımdan fevkalâde şanslıdır. Başka bir şansı da kraliyet sarayında dünyaya gelmesidir; annesi onu sarayın bahçeğinde bir uddâla ağacı altında dünyaya getirmiştir. Uddâlaka adının uddâla ağacından geldiğini bir Buda masalından öğreniyoruz.

İnsanlık tarihinde birbirini tamamlayan iki zıt felsefi akım vardır: Realizm ve idealizm. Hint felsefesinde realizmi üçüncü nesil filozoflarından Uddâlaka Aruna, idealizmi Yacnavalkya temsil eder. Uddâlaka varlık, hayat ve dünya muammasını münferit ilmî araştırmalar marifetiyle çözmeye çalışırken, Yacnavalkya bütün bu soruların cevaplarını ruhun mistik derinliklerinde ve kalbin hallerinde arar.

Uddâlaka'nın realist felsefesi, Budizm ve Caiznizm felsefesinin yanı sıra mantık ve ontoloji alanında yüz yıllarca Hindistan'da hâkim olmuştur. Realist bir filozof olarak Uddâlaka, doğrudan doğruya felsefesine yaratılışla başlar. Dünya neden yaratılmıştır? Yaratılışın görünmeyen ilk sebebi nedir? Uddâlaka, ontolojisinde, tesirlerinden hareketle bir ilk maddenin varlığını tasavvur eder. Ona göre şu fenomenler dünyasındaki her şey bir ilk maddeden meydana gelmiştir. Öyleyse bu ilk maddeyi tanımak lazım gelir. Peki, bunu nasıl tanıyacağız? Görünen etkilerinden, diyor filozof. Görünen etkilerinden, görünmeyen ve bilinmeyen ilk maddenin varlığını anlayabiliriz. Uzaklardan bir

³² A.g.e., s. 140.

duman gördüğümüzde orada ateşin, ağaçların ve hattâ evlerin varolduğuna hükmederiz.

Uddâlaka'nın ontolojisinin esası real bir ilk madde-nin varolduğu tasavvuruna dayanır. Filozof bu ilk maddeye “varolan” (das Seiende) adını veriyor. Bu “varolan” asla değişmez; çünkü o vardır ve var olmaktadır. Varolan vardır ve bu, var olmayandan meydana gelmez. Söz gelimi hâlen mevcut olmayan toprak bir kâse yalnız bir yığın çamurdan yapılabilir. Eğer bu çamur başlangıçta yoksa o zaman toprak bir kâse yapmak imkânsızdır. Vakıa bu dünya başlangıçta var olan şeyden ibâretti. Bazıları var olan şeyin var olmayan başka bir şeyden meydana geldiğini iddia etmektedirler. Oysa var olmayan bir şeyden asla var olan bir şey meydana gelmez. Uddâlaka'ya göre oluş, var olanın şekil değiştirmesinden başka bir şey değildir. Nasıl ki bir tırnak makası demirin şekil değiştirmesinden meydana gelmişse, dünya da anca varolanın değişim ve dönüşümünden ibarettir.³³

Başlangıçta, sadece “ikincisi olmayan tek varlık, (tanrı) vardı. Bazı kimseler, başlangıçta hiçbir şeyin olmadığını ve evrenin bu hiçlikten doğduğunu söylerler.” Fakat böyle bir şey nasıl olabilir? Var olmayan şeyden var olan nasıl meydana gelebilir? Evet, oğlum, başlangıçta sadece “İkincisi olmayan tek varlık vardı. Bu tek varlık, kendi kendine düşündü: “Çoğalayım, gelişeyim. Böylece, kendisinden evreni yarattı ve her varlığın içine girip gizlendi. Her şeyin Atman'ı oldu. Her şeyin özü oldu. Sveta- ketu! Sen O'sun.”³⁴

³³ A.g.e., s. 148.

³⁴ Upanişadlar: ‘Tanrı’nın Soluğu’, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 105.

Eski kozmogoni bilginlerinin *tanrı* dedikleri mutlak varlığa, Uddâlaka burada asıl ve yegâne *varolan varlık* adını vermektedir. Bu kozmogoni bilginlerine göre tanrı, ezelde yapayalnızdı ve bu yalnızlık ona ürperti verdi, yüreğine korku saldı. Mutlak yalnızlığa tahammül edemeyen tanrı, kendinden dünyayı yaratıverdi ve yalnızlıktan kurtuldu.

Uddâlaka'nın yukarıda serdettiği fikri ondan yüzyıl sonra Yunanlı Parmenides dile getirecektir. Parmenides de âlemde enerjinin miktarca sabit olduğunu, artıp eksilmediğini söylüyordu. Aslında burada iddia edilen şey bizim için bugün bir bedahetten ibarettir; çünkü modern fizik sayesinde âlemde enerji miktarının sabit olduğu çoktan bilinmektedir. Şu var ki Uddâlaka'nın madde anlayışı tabiatıyla modern fizikçilerin madde yahut enerji anlayışlarından farklıdır. Uddâlaka'nın maddeden kastı yoğunlaşmış enerji değildir, bilakis ilk madde, varolan, tanrı ve hayattır; maddî anlamda bir varolandır.

Uddâlaka, babası Aruna'nın majik ve mitik felsefesinden büsbütün uzak realist bir felsefe kurdu. Bu realist felsefe bir taraftan babası Aruna'nın güneş mitolojisinden, diğer taraftan da nefes ve rüzgâra tapan *Upaniṣad* filozoflarının tefekkürlerinden sentezlenmiş orijinal bir felsefeydi. Uddâlaka, nefes ve rüzgâra tapan filozofların aksine, dikkatini ölen kimselere teksif etmişti. Nefes ve rüzgâra tapan filozoflar, ateşin rüzgârdan hâsıl olduğunu müşahade etmişlerdi. Ayrıca şunu da müşahade etmişlerdi ki uyuyan bir adam sadece nefes alıp veriyor, ama ne konuşuyor ve ne de düşünüyor. Uddâlaka bunlarla fazla ilgilenmedi. O, bütün dikkatlerini ölüm olayına teksif etti ve gördü ki ölmekte olan bir insanın ilk olarak konuşması inkıtaa uğruyor. Gerçi ölmekte olan kişi kendisine yöneltilen sorulara cevap veremiyor ama hâlâ düşünme ve sezgi melekelerinin yok olmadığı anlaşıyordu. Bu olayı Uddâlaka, nefes ve rüzgâra tapan filozof edâsıyla şöyle izah ediyordu: Öl-

mekte olan kimsenin konuşma hassası düşüncesinin içerisine giriyor. Bir müddet sonraysa bilinci kapanıyor; ancak bir hırıltı hâlinde nefes alıp veriyor. Bu durumda, diyor Uddâlaka, ölmekte olan kişinin düşüncesi nefesi içerisine giriyor. Nihayet ölmekte olan kişi son nefesini verdikten sonra cansız ve hareketsiz bir halde öylece kalıyor. Bununla birlikte ölen kişinin vücudunda hâlâ hararet olduğu gözleniyordu. Filozof bunu nefesin hararet içerisine girmesi şeklinde yorumluyordu. Ölünün vücûdu tamamıyla soğuduktan sonra vücuttaki hararet de en son realite olan ilk maddeye yahut Uddâlaka'nın tabiriyle gerçek varolana dönüşüyordu:³⁵

İnsan öldüğünde konuşması düşüncesinin içerisine gider, düşüncesi nefesinin, nefesi hararetin ve hararet de en yüce ulûhiyetin içine.

Nefes ve rüzgâra perestiş eden *Upaṇiṣad* filozoflarından birisi insan başını, üzerinde yedi kutsalın çömeldiği bir çanağa benzetir. Bu yedi kutsal; gözler, kulaklar, burun delikleri ve ağızdır. Uddâlaka ise yedi delikli başı muamma bir parabol olarak tasvir eder. Buna göre baş; insan, alev ve bitki ile kıyaslanır. Nefes ve rüzgâra tapan *Upaṇiṣad* filozofları insanı bir aleve benzetiyorlardı; nasıl ki alev kendisine sunulan bütün kurbanları yutuyorsa, aynı şekilde nefes de tüm gıdaları yutar yani onların sindirilmesi için zaruridir. Keza güneş de ayı yutar. Uddâlaka'nın kanaatine göre alev olan insan bir bitki gibidir. Nasıl ki bir bitki yaprakları, çiçekleri ve tohumuyla bitkiyse, aynı şekilde insan başı da kulaklar (yapraklara benzer), gözler (çiçeklere benzer), dişler(tohum tanelerini andırır)'den ibarettir.

Şu var ki Uddâlaka'nın felsefi sistemi esasen oğlu Svetaketu'ya ders verirken vuzuh kazanır; çünkü filozof ta-

³⁵ Ruben Walter, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara 1947, s. 44.

biat felsefesini ve buna dayanan sistemini bütün açıklığıyla burada temellendirmeye gayret etmiştir. Uddâlaka'nın felsefî sistemi kozmogoni, psikoloji ve tenâsüh (ruh göçü) inancını kapsıyordu ki bunu bundan önce ne babası Aruna, ne Asvapati ve ne de Şandilya başarabilmişti. Uddâlaka tefekkür mantığını şöyle örüyor ve on iki yıllık öğrenim dönemini bitirip ilmiyle mağrur bir şekilde eve dönen oğlu Svetaketu'ya şunları soruyordu:

Svetaketu, kendini çok büyük görüyorsun, lâkin, sayesinde işitilmeyeni işittiğimiz, anlaşılmayanı anladığımız ve bilinmeyeni bildiğimiz bilgiyi öğrendin mi?"

Hayır baba, bu bilgi nedir?³⁶

"Sevgili oğlum, tıpkı çamurdan yapılmış türlü türlü cisimler gibi, cisimlerin adları değişik değişik ama gerçek tek, sadece 'çamur'.

Tıpkı oğlum, bakırdan yapılmış bir süs eşyası gibi, ayrılık sadece sözcüklerde isim olarak var ama gerçek tek: 'Bakır'.

Tıpkı demirden yapılmış bir tırnak makası gibi evladım, demirden cisimler ayrı ayrı isimlerle adlandırılırlar ama gerçek sadece 'demir'dir. İşte yavrum, öğretti budur.³⁷

Uddâlaka'nın felsefesi müşahede ve araştırmaya dayanıyordu. Filozof alınan gıdaların organizmayı nasıl beslediğine, alınan gıdaların nasıl sindirildiğine ve vücudun nasıl teşekkül ettiğine kafa yoruyordu. Vücuda alınan gıdaların sindirilmek suretiyle organlara nasıl hayatîyet verdiğini ve faydalı olduğunu anlamaya çalışıyor, buradan vücudun bir mikro-kozmos olarak kozmos ile arasındaki

³⁶ *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu', (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 28*

³⁷ *Upanishadlar, Sanskritçe aslından çeviren: Korhan Kaya, İstanbul 2008, s. 147.*

münasebeti ortaya koymaya gayret ediyordu. Uddâlaka bu meyanda felsefî görüşlerini kuvvetlendirmek için bir takım tecrübeleri kullanıyordu. Evvela ölmekte olan birinin ölüm anında maruz kaldığı değişiklikleri gözetledi ve gördü ki nefesten önce konuşması ve düşünmesi kesintiye uğruyor. Başka bir defasında öğrencilerinden birisinden oruç tutmasını talep eder. Burada da filozof şunu müşahade eder ki, oruç tutan kişi, birkaç gün yemeyip içmeyip aç kaldığı zaman ruhî melekelerini yavaş yavaş kaybetmektedir. Bu olaya dayanarak Uddâlaka, düşüncemizin yediğimiz gıda maddeleriyle ilişkili olduğu neticesine varır. Bedenimizin çalışmasını sağlayan ve ona canlılık veren nefesin ise sudan kazanıldığı kanaatinde. Hülâsa ona göre içilen sular nefesi, yenilen gıdalar düşüncelerimizi oluşturuyor. Bir yerde aç birisini gördüğümüzde anlamalıyız ki o insan su içmiş ve bu sayede yediği gıdaları sindirdiği için acıkmıştır. Aynı şekilde eğer susamış birisini görürsek, bilmeliyiz ki o insanda hararet vücuttaki suyu azaltmıştır. Demek oluyor ki katı maddelerden alınan gıdayı su, suyu da hararet bertaraf ediyor yahut azaltıyor.³⁸

Uddâlaka buradan şu neticelere varıyor: Ölen bir insanın düşüncesi nefesi içerisine giriyor, nefesi de harareti içine. Demek oluyor ki ölen, acıkmış ve susamış olan insanlar üzerinde yapılan müşahedeler arasında sıkı bir münasebet ve benzerlik vardır.

Tabiatı fevkalâde tetkik eden Uddâlaka, felsefesini de bu müşahedelerine ve tetkiklerine dayandırır. Oğlu Sveta-
ketu ile felsefe yaparken diyaloglarına sürekli tabiat tecrübesi refakat eder. Ona göre tabiatı hakkıyla anlayan, insanın düşünce ve ruh dünyasını, psikolojisini, dahası hayat ve ölümü de anlama kudretine sahip olur. Uddâlaka'nın oğluyla sohbetlerinden onun hayat, ölüm ve ölümden sonrası hakkındaki düşüncelerini de öğreniriz. Bu mevzu-

³⁸ Ruben Walter, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara 1947, s. 46.

ları konuşurken filozof, mistisizmle realizm arasında gidip gelir:

Daima hatırla ki: Zihin besinden, hayat sudan, söz de ateşten oluşur...

Uddalaka: «Oğlum! Uykunun mahiyetini öğren. Bir insan uyuduğu zaman, o kimse kendi özü olan o varlıkla birleşmiştir. Bizler kişinin sadece uyuduğunu söylemeyi yeterli zannederiz, ancak kişi kendi öz varlığıyla beraber uyumaktadır.

«Bağlı bir kuş, her istikamete uçtuktan sonra, dinlenmek için tüneğine konar; aynı şekilde, zihin de çeşitli mevzularda dolaştıktan sonra, hayatı üzerine konar, çünkü oğlum, zihin hayata bağlıdır.

«Açlığın ve susuzluğun mahiyetini öğren. İnsan acıdır. Su onun besinini karnına çeker. Daima hatırla ki, beden besinden filiz sürer; bir köle olmadan bir filiz nasıl olabilir?»

«Her şeyin kökü nedir? Sadece besin midir?»

«Su köktür, besin onun filizidir, ateş köktür, su onun filizidir; aynı şekilde, o varlık köktür, ateşte onun filizidir. Bütün yaratıkların kökü o varlıktadır. O, her şeyin sığınağı, barınağıdır.

«İnsan susuzluk duyar. Ateş suyu onun boğazına çeker. Hatırla ki, besin sudan filiz sürer; bir kök olmadan bir filiz olabilir mi?»

«Her şeyin kökü nedir? Sadece su mudur?»

«Ateş kök, su onun filizidir; o varlık kök, ateş onun filizidir. Bütün yaratıkların kökü o varlıktadır; o, onların sığınağıdır, barınağıdır. Şimdiye kadar sana, üç tanrı'nın her birinin bedenle temas halinde üç tabakaya ayrıldıklarını anlattım. Bir insan ölürken, o kişinin konuşma melekesi zihnine, zihni cana, canı ateşe, ateşi de o tek varlığa karışıp kaybolur.

«O varlık tohumdur; diğer her şey sadece onun ifâdesidir. Gerçek odur. Atman odur. Svetaketu! Sen osun.

«Oğlum! Arılar çeşitli çiçeklerden ve ağaçlardan tatlı suları toplayarak bal yaparlar. Nasıl bu balın içindeki tatlı sulardan bir tek çiçeğe ait olanı ayırt edilemezse; bütün yaratıklar da rüyasız uyku veya ölüm esnasında o tek varlığa karışıp kayboldukları zaman, ne şimdiki ne de geçmişteki durumlarına ait hiçbir şey bilmezler. Cehalet içinde olduklarından dolayı kendisinden geldikleri ve sonunda yine kendisine döndükleri o varlığı tanımazlar.

«Lâkin rüyasız uykudan uyandıkları veya tekrar hayata geldikleri zaman, şahsî hayatlarının tekrar farkında olurlar.»³⁹

Bu satırlardan anlaşılıyor ki Uddâlaka var olanda (das Seiende) iki hususiyet görüyordu: birisi madde diğeri hareket ve hayat. Demek oluyor ki onun kadîm madde dediği varolan cansız ve hayatsız bir cüruf değil, aksine hayat ve hareket doluydu. Eğer bu ilk var olanda hayat olmamış olsaydı ölüm de olmayacaktı. O itibarla bu ilk varolandan mülhem varolanlar yani tüm fâni varlıklar öldüklerinde yine o ilk varolana avdet etmiş olacaklar.

Uddâlaka'nın babası Aruna da bal ve arılardan bahsediyordu; ancak o baldaki gibi güneşteki beş farklı rengin yan yana var oluşundan söz ediyordu. Uddâlaka ise baldaki renklerin vahdetinden, birliğinden yani varolanın birliğinden söz ediyor. Ölüm geldiğinde fâni varlığın özü, ruhu varolana dönüyor. Aruna'ya göreyse güneşin beş rengi içerisine gidiyor. Sonra da tekrar güneşten çıkarak önceden olduğu üzere aynı cinsten bir hayvan veya her ne ise o olarak dünyaya geliyor. Bu bağlamda Uddâlaka inancını şöyle dile getiriyor:

³⁹ Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu', (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 107-108.

Bu ırmaklar tekrar denizle birleştikleri zaman, hüviyetlerini kaybederler, onların bu veya şu ırmak oldukları ayırdedilemez. Aynı şekilde, çeşitli isimler verdiğimiz bütün yaratıklar ulaştıkları ve tekrar geri geldikleri o varlığı tanımazlar.⁴⁰

Burada Uddâlaka'nın denizle kastettiğinin kadîm ilk madde yahut "varolan" olduğunu vurgulamaya gerek yok zannımca. Belki şunu vurgulamak lazım: buradaki ırmaklar ne önceki varlıklarını, ne önceki akışlarını ve ne de denize ulaştıktan sonraki hallerini hatırlarlar. Günahlarından arınmak için Ganj nehrine koşan Hintlilerin zihin ve bilinç dünyalarında, nehirlerin arındırıcılığı kadar bu filozofların berrak fikir akışlarını görmek mümkündür.

Unutmamak gerekir ki Hintli, ırmakları eskiden beri kutsal addetmiştir. Uddâlaka ırmakların gerçekten ruhları olduğuna inanıyor ve ırmakların ebedî akışında bir "ruh göçü"nü görüyordu. Filozof varlığın temelini teşkil eden "varolan"ın tıpkı ırmaklar yahut deniz gibi ebedî bir akış ve değişim içerisinde olduğuna inanıyordu. Onun ilk madde, "varolan" telakki ettiği şey hareketliydi, hayat doluydu ve bu hayat hiçbir şekilde son bulmuyordu. Fânî varlıklar örsten sıçrayan bir kıvılcım gibi sönüp gidiyordu ama hayat ebedî devam ediyordu. Ağaç metaforuyla Uddâlaka "varolan"ın ebedî değişimini ve hayatın ebedîliğini ispat etmek istiyordu:

Bir ağacın gövdesine veya tepesine balta ile vurulduğunda, ağaçtan su (kan) akar, fakat hayatıyeti devam eder. Çünkü onun içinde yaşayan Atman ona hayat verir, kökleri vasıtasıyla onu besler. Şayet bu Atman, ağacın bir

⁴⁰ A.g.e., s. 108-109.

dalından ayrılacak olursa o dal kuruyacaktır, bütün ağaçtan ayrılacak olursa bütün ağaç kuruyacaktır.

Aynı şekilde, bu gerçek Ben bir bedeni terkettiği zaman, o beden ölür. Lâkin Atman ebediyyen, ölümsüzdür.

Hatırla ki: Bu varlık tohumdur, diğer her şey sadece onun ifâdesidir. Gerçek odur. Atman (gerçek ben) odur. Svetaketu! Sen osun.⁴¹

Uddâlaka ağaç metaforuyla ağaç ve insanın ölünceye yahut kuruyuncaya kadar canlı bir hayatı olduğunu gösterir; ancak ölümden ötesine dair bir şey söyleyemez. Ağaç yahut insan öldüğünde ölü beden toprağa geri döner. Peki, “insan” nereye gider? Uddâlaka ölüm halinde “insan” “varolan”a gider, derken “insan” ile vücuttan öte “ruh” yahut “can”a benzer bir şey kasteder. Ölen insanın naaşı toprağa, tabiata, Uddâlaka’nın ifâdesiyle “varolan”a döner; ancak nehirlerin ruhları olduğuna inanan Uddâlaka “insan”ın akıbeti hakkında sarîh bir şey söyleyemiyor. Realist filozof “varolan”ın bir cüzü olan insanın ölüm ile tekrar “varolan”a döndüğünü ve bundan dolayı ne “varolan”dan ve ne de hayattan bir şey eksilmediğini söylüyor. Ruhun akıbetinden söz etmiyor.

Hal böyle olunca kendinden sonra gelen materyalist Kral Pâyâsi, Budha döneminde bir mücrimin bütün vücudunu parçalatır ve kemiklerin içinde bir “ebedî ruh” arar. Bunun üzerine Budhist rahipler, “İstediğin kadar küçük parçalara ayırsan da ağacın içinde ateşi bulamazsın!” diye kendisiyle alay ederler. Bu despot hükümdar, ebedî ruh diye bir şeyin olmadığını ispat etmek için insanları diri diri büyük deliksiz kapların içine kapatır ve öldürürdü. Eğer ruh varsa, diyordu, bu kapalı kaplardan çıkamaması gerekirdi. Demek ki bedenden başka bir varlık yoktur.

⁴¹ A.g.e., s. 109.

Çiçeğe duran, meyve veren bir ağacın güzelliğini ve yaşama arzusunu içselleştirdiği gibi, dalları kesilen ve kurumaya başlayan bir ağacın ölümünü melâl ve hüzn olarak yaşayan Uddâlaka, hayatının son günlerini mütevazı bir Brahman olarak köyünde geçirdi. Soylu bir ailenin mensubu olarak tarlada, bağda bahçede çalıştı, köylülerle hayatın bütün sefaletini paylaştı. Filozof babasının meraklı, mütecessis ve çalışkan öğrencisi; filozof oğlunun ciddi, iyimser ve tavizsiz hocasıydı. Bilim adamı olmak istiyordu Uddâlaka; tabiatı sabırla derinlemesine araştıran bir bilim adamı. Yaşadığı çağda bilim gelişmemişti, fazla bir şey vaat etmiyordu. Astronomi, coğrafya ve kozmografya ile uğraşmadı. Çok seyahat etti, önemli tartışmalara katıldı. Modern manada ilk felsefî tartışmayı o başlatmıştır. İlmî tartışmayı ve araştırmayı ihtiras derecesinde seviyordu. Belki bu yüzden tabiat filozofu oldu; hayatı, hareketi, düşünceyi gerçek “varolan” kavramıyla izah etti. Ona göre ilk madde, ilk varolan hareketliydi, düşünme melekesine sahipti, hayat doluydu; ilk madde de ebediydi, hayat da. İlk realist filozof olarak Uddâlaka adını ebedileştirmeyi başarmıştır.

Friedrich Rückert, Oupnekhat'ın Latince *Upanişadlar* tercümesinden tanıdığı filozofun felsefesini büyük bir sezgiyle şöyle hülasa etmektedir:

*Dünya gerçektir; yalnız bir tek gerçek olandır
Gerçek olanı var eder o, bu yüzden tanrı gerçek olmalıdır*

*Dünya hayattır; bizzat yalnızca canlı hayattır
Hayat müessir olabildiğinden tanrı hayy olmalıdır.*

*İnsan akli düşünür; ancak düşünen yaratır
Düşünceyi, öyleyse tanrı düşünerek var olmalıdır.*

*İnsan iradesi arzu eder; yalnız isteyen etkiler
İradeyi, zaten tanrı bizzat arzulayan olmalıdır*

*Kutsal Sanskritçede set, bildiğin üzere
Svayambhu'dur; bizzat müessir denir ona*

*Kesin odur kendi varlığına sebep olan
Dünyayı yaratırken kendini de yaratan.⁴²*

⁴² Aktaran: Ruben Walter, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, s. 176-177.

Die Welt ist wirklich; nur ein Wirkliches allein
Bringt Wirkliches hervor, Gott muß drum wirklich sein.

Die Welt ist Leben; nur Lebendiges allein
Kann Leben wirken; drum muß Gott lebendig sein.

Der Geist des Menschen denkt; nur Denkendes allein
Kann Denken schaffen, Gott muß also denkend sein

Des Menschen Wille will; nur Wollendes allein
Kann Willen wirken, Gott muß selber wollend sein.

Damm im heiligen Sanskrit, wie dir bekannt,
Ist er Svayambhu, der Selbstwesende genannt;

Der Unbedingte, der sein eigenes Sein bedingt,
Selbst durch Hervorbringung der Welt hervor sich bringt.

5. İDEALİZMİN ÖNCÜSÜ YACNAVALKYA

Misk kokusu

*ceylânın göbeğindedir, amma ceylân bu kokunun
dışarıda olduğuna inanır ve hiç durmadan esasında
göbeğinden etrafa yayılan kokunun peşine gider.*

Tanrı içimzdedir;

*içimizdeki bu hakikati keşfetmemiz için
kendi içimize dönmemiz kâfidir.
Mabet insanın bizzat kendisidir,
insan kendine dönmelidir.*

Radhakrishnan

Yacnavalkya'nın hayatı hakkında sarîh ve sahîh bilgilere sahip değiliz. Uddâlaka Aruna'nın öğrencisi olduğu söyleniyor. Brihadaranyaka *Upanişad*'ın başında yüksek hakikatlerin tebliğcisi ve temellendiricisi olarak yüceltiliyor. *Atman* öğretisinin en büyük temsilcisi kabul ediliyor. Yacnavalkya aslında kurban âyinlerinde ateş yakan bir rahipti. Kurban ritüellerinin felsefî ve sembolik mânâ boyutlarını kavramaya çalışıyordu. Onun için dünya tanrıların, cevherlerin ve güçlerin kapıştığı bir arenaydı; o, bu kozmik oyunu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışıyordu. Bilhassa metafizik mevzularda söz ustasıydı. Ulvî hakikatlerin tartışıldığı meclislerde herkesin kendisinden çekindiği söyleniyor.

Yacnavalkya'nın nerede yaşadığına dair de bir malumat yok; ancak hocası Uddâlaka Aruna, Delhi yakınlarındaki Kurulande'de yaşadığına göre, onun da bu civarda

yaşamış olduğu muhakkak. En büyük hâmisî ama aynı zamanda müridî cömert ve bilge Kral Janaka idi; her görüşmenin, ilmî tartışmanın akabinde Janaka, onu hediyelerle âbad etmek istiyordu; ancak büyük ârifin dünya malında gözü yoktu. Gani gönüllü kralın ihsanları karşısında savunmasız olan Yacnavalkya ilim, irfan ve hikmeti servete tahvil etmemek için her defasında bahaneler bulmak zorunda kalıyordu:

Dur bakalım, diyordu, daha bir şey öğretmedik ki! Bu daha başlangıç! Babam derdi ki: Bir şey öğretmeden insan hiçbir şey almamalı.

Yacnavalkya varlıklı bir Brahman ailesine mensuptu ve zaten iyi bir hayat sürdürüyordu. Ne şöhrette, ne de servette gözü vardı; yegâne meselesi yüksek hakikatlerdi. Zamanının önde gelen düşünürleriyle yaptığı bir tartışmadan galip çıktığında Kral Janaka, kendisine 1000 adet inek ile birlikte bu ineklerin her boynuzunda onar altın hediye gönderir; ancak Yacnavalkya, çok ince bir ironiyle bunları derhal oradan defettiriverir; sanki tartışmada galip geleceğinden eminmiş ve inekleri alma konusunda pek istekliymiş. Bu ince ironiyle Yacnavalkya insanın en gizli zaaflarına işaret etmek ve şu mesajı vermek ister:

Ben aç gözlülüğümü itiraf ediyorum, siz de benim gibi yapma cesaretini gösterin.

Yacnavalkya'nın mutlu bir aile hayatı vardı; iki kadınla evliydi: Maitreyi ve Kâtyâyani. Bunlardan Maitreyi, zihnî seviyesi yüksek, mistik bir kadındı ve aynı zamanda müridiydi. Maitreyi ile konuşmalarına sevgi hâkimdi, nasihatlerine baştan sona derin bir hissî bağlılık ve içtenlik refakat ediyordu. Zaman zaman onunla mistik âlemlere

yolculuklar yapabiliyordu. Hiç şüphesiz Maitreyi'de onun mistik fikirler kâinatının derinliklerine yükselme istidadı vardı. Kâtyâyani'ye gelince, bu hanım hemen her kadının bilebildiği kadarını bilen, saygılı, itaatkâr gerçek anlamda bir ev kadınıydı. Yacnavalkya'nın onunla mistik hakikatleri tartıştığı vaki değildir.

Uddâlaka yüksek hakikatleri sadece oğluna öğretiyordu, derin sessizliklerde. Yacnavalkya'nınsa birçok öğrencisi, müridi ve muarızı vardı ve bunlarla büyük tartışmalar yapıyordu. Yacnavalkya ziya saçan bir mistikti, romantik melâli ve dünya ıstırabını derinden hissediş kralları büyüliyordu. Onun ruh göçü öğretisi Hint dünyasını asırlardan beri cezbeyle yakalanmış gibi titretmektedir. Tefekkür tarihini ortasından ikiye bölen idealizmi, ruhların arındığı Ganj nehri gibi akıp gitmektedir asırların arasından.

Yacnavalkya idealizmin, küllî vahdet mistisizminin dâhisiydi ama kendisinin bir tek satır kaleme aldığını gören yoktu. Öyleyse *Upanişadlar*'daki şairane metinler ne zaman, nerede ve kim tarafından kaleme alınmıştı? Acaba bu metinler öğrencilerinin yahut müritlerinin kendisinden duyup ezberledikleri ve sonradan kaleme aldıkları metinler midir? Büyük mistiğin dört başı mamur bir biyografisine sahip değiliz; o yüzden *Upanişadlar*'daki metinlerin nasıl bir araya getirildiğini bilemiyoruz. Yacnavalkya'nın hayatını örten esrarengiz sis bulutunu zamanın kudretli eli ne zaman dağıtır bilinmez. Filozofun hayatı hakkında bilebildiklerimiz, Brihadâraryaka *Upanişad*'ın üçüncü ve dördüncü bölümlerindeki konuşmalardan ibaret. Brihadâraryaka *Upanişad*'taki diyaloglardan onun nasıl bir hakikat arayıcısı olduğu pekâlâ anlaşılmaktadır.

İyi bir tartışmacıdır Yacnavalkya ama her meseleyi halkın arasında tartışmaz. Birisi ona şu soruyu yöneltir: "Yacnavalkya, ölmüş bir insanın sesi ateşe, soluğu yele, gözleri güneşe, akli aya, işitmesi yönlerle, bedeni topra-

ğa, özü boşluğa, saçları bitkilere, vücut kılları ağaçlara, kanı ve menisi suya karıştığında bu kişi artık nerededir?” Yacnavalkya, “Sevgili Arthabhâga, elimi tut” der, “Bunu sadece ikimiz bileceğiz. Bu soruyu halkın arasında konuşmayalım.”⁴³ Daha sonra Yacnavalkya ona insan faaliyetlerinin önemini izah eder. Yaptığı iyi işlerin ecri olarak yeni ve iyi bir hayat elde eder; kötü işlerinin cezası olarak da tenasühle kötü bir hayata duçar olur. Esasen bu fikirler filozof Şandilya’nın fikirleridir. Yacnavalkya’da yeni olan şudur ki insan mukadderatı onun arzu ve iradesine değil, bilakis faaliyetlerine bağlıdır.

Kendisine ruhun akıbeti sorulduğunda şöyle diyordu Yacnavalkya:

*Ruhun kendisi ne doğar ve ne de ruh için, tenâsuh devr-i daimîsine yakalanarak defalarca ölmek ve defalarca doğmak bahis mevzuu olabilir: Yeniden bir insanın doğması ise, ruhun yeni bir vücûda bağlanması demektir; bir insan öldüğü zaman ancak onun gövdesi ölüyordu, düşünce veya ruh ölmemektedir.*⁴⁴

Halkın arasında yapılan tartışmalardan öylesine bıkmış olmalı ki Yacnavalkya, yaşı kemâle erince ormana çekilir, mistik bir ermiş olarak uzlet hayatını tercih eder. Hatta Yacnavalkya ormana çekilmek istediğinde servetini iki eşi arasında taksim etmek ister ve Maitreyi’ye der ki:

Maitreyi! Ben, dünya hayatını terk edip, terk ve feragat hayatına başlayacağım. Bu nedenle, servetimi seninle diğer karım Katyayani arasında paylaştırmak istiyorum.

⁴³ Upanishadlar, Sanskritçe aslından çeviren: Korhan Kaya, İstanbul 2008, s. 35.

⁴⁴ Ruben Walter, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara 1947, s. 65.

Bir servet içerisinde oturan Maitreyi, önce hüzünle ormana çevirir bakışlarını ve dalıp gider; neden sonra eşine döner ve ormana çekilme telaşı içerisindeki bu küçük deve şöyle der:

Efendim, bu dünyanın bütün zenginlikleri benim olsa, bunlar beni ölümsüzlüğe ulaştırabilir mi?

Yacnavalkya'nın cevabı gayet net ve kısadır:

Hayır!

Maitreyi ne kadar haklıdır; zira mutlu olmak için elde etmeye çalıştığımız tüm mal ve servet tam tersine sebep olur; mutlu edecek yerde daraltır, huzursuz eder insanı. O yüzden Yunus Emre, *"Bunca varlık var iken gitmez gönül darlığı"* der. Ruh gerçek tatmin ister; ona bu tatmini ancak sonsuzluk verebilir. İnsan bütün dünyayı fethetse tatmin olmaz, huzur bulmaz; fethedecek başka dünyalar arar. Eşyanın, mal ve mülkün esiri oldukça kendi gerçek benliği-mizden uzaklaşırız. Balçığa saplanmış insan ruhu ancak dünya ihtirasından arınmakla huzur bulabilir. Para, mal, mülk ve şöhret gibi tutkular iyi yönetilmediklerinde insanı esir alır ve daha çok bataklığa çeker. Ölümsüzlüğün mahiyetini fark eden bilge insanlar, ebedîliği fâni varlıkların ötesinde ararlar. Zaman ve mekânla kayıtlı varlıklar ruhun sonsuz gayretleri önüne çekilmiş setlerdir. Duygularının esiri olan insanların bu setleri aşması ve saf Ben'e, transandan öze ulaşması kabil değildir. Bu sebepten Maitreyi:

Ben bu zenginliği ne yapayım? Efendim, sen bana ölümsüzlüğe giden yolu anlat, der.

Ölümsüzlük yahut ebedîlik Yacnavalkya'nın en çok önemseddiği fikirdi. Gerçekten de felsefe tarihinde fânîlik ve ebedîlik arasındaki tenakuz hakkında hiç kimse Yacna-

valkya kadar kafa yormamıştı. Ona göre Allah ebedîdir; ancak dünya fânidir, sonradan yaratılmıştır. İnsan ruhu yahut düşüncesiyle dünya mukayese edildikte, ruhun ve düşüncenin sonsuz olduğu muhakkaktır. Buna mukabil dünya fânidir ve günün birinde yok olacaktır. Düşünce dünyayı yaratmıştır.

Aslında Yacnavalkya, hocası Uddâlaka'nın "Varolan şeyin var olmayandan doğmasına asla imkân olmadığı" şeklinde dermeyeran ettiği fikri farklı bir şekilde tamamlamaktadır. Yacnavalkya ise sonsuz olan düşüncenin veya *Atman*'ın asla ve hiçbir zaman yeniden meydana gelmeyeceğini vurgulamaktadır. Yacnavalkya düşüncenin ezeli ve ebedî olduğuna inanıyordu; tıpkı Yaratanın yaratılıştan önce varolduğu gibi. Bununla beraber filozof, insanların öldükten sonra gidecekleri ve ebedî olarak içerisinde yaşayacakları bir cennetin varlığını kabul etmiyordu:

*O ancak insanların, günün birinde ruhlarının bedenlerinden ve bütün madde dünyasından ayrılacağına, saf ve lekesiz bir düşünceden ibaret kalacağına, tek kelime ile: 'Kurtuluşa' inanmıştı. Ruh, bu kurtuluş âleminde tertemizdi: Hiçbir maddî âmilin tesiri ile heyecana getirilmiş veya lekelenmiş bulunmuyordu. Burada ruh, insanî mefhumlarla ve hem de maddî mevzular üzerinde artık düşünmüyordu. O, bütün mevzulardan soyulmuş ve kurtulmuştu. Bir süje idi, fakat objesi yoktu.*⁴⁵

Özetle Yacnavalkya bu fikrini şöyle temellendirmeye çalışıyor ve diyordu ki:

Biz uyuduğumuz zaman, vakıa düşüncemizin diğer mefhumlarla ve eşya ile alakası kesiliyor, fakat düşüncemizin kendisi, (ki, biz ona düşünce kabiliyeti diyeceğiz) kay-

⁴⁵ A.g.e., s. 63.

bolmuyor. Uykuda iken bizim düşüncemiz artık faaliyette değildir; çünkü onun karşısında düşünecek mevzu kalmamıştır; çünkü kapalı gözlerimiz onu dış âlemden ayırmıştır. Diğer taraftan insan uykudan uyanınca, yine eski bilgilerine sahiptir. Demek ki düşünce bitmemiştir ve faaliyetine yorulmadan devam etmiştir. Hattâ düşünce için ölüm de bahis mevzuu değildir; çünkü bir dahaki doğuşlarımızda (tenasüh!) onun faaliyetinin devam etmekte olduğunu görmekteyiz. Netice olarak düşünce veya ruhumuz için şu vasıfların bir arada kabûl edilmiş olduğunu görüyoruz: Düşüncemiz durmadan ve yorulmak bilmeden faaliyetine devam ediyor; düşüncemiz için ölüm bahis mevzuu değildir; düşünce günlük hayattaki mevzularla bağlı bir halde değildir ve mevzulardan ayrılarak serbest kalabilir; mevzularından kurtulabilen düşünce, bu serbestliği içerisinde, yani uykuda ve kurtuluş safhasında, zevkin en yüksek derecesini yaşamaktadır.⁴⁶

Yacnavalkya hem uyanıkken ve hem de uykuda düşüncenin kesintiye uğramadan devam ettiğini savunur. Ona göre düşüncelerimiz için ölüm vaki değildir; zira düşüncelerimiz günlük hayatın mevzularına bağlı değildirler. Uyku halinde muayyen mevzulardan kurtulan düşüncelerimiz yaşamaya devam eder ve hatta uykunun asudeliği içerisinde hazzın en yüksekini yaşatırlar bize. Bu konuda daha etraflı malûmat vermesini ve icabında ruhu göstermesini talep eden muarızlarına Yacnavalkya, şöyle cevap verir:

Siz, işitme faaliyetimizin failini hiçbir zaman işitemez, görme faaliyetimizin failini göremez ve tanıma faaliyetimizin failini tanıyamazsınız. Düşüncemiz bir süjedir: ve bir süjenin aynı zamanda obje olmasına imkân yoktur.

⁴⁶ A.g.e., s. 64.

*Binaenaleyh tanıma failinin bizzat faili olan bir şeyi tanımak mümkün değildir.*⁴⁷

Bu solipsist retorik ile Yacnavalkya sayısız idealisti saflarına çekiyor ve düşünceyi yegâne güç olarak herkese kabul ettiriyordu.

Uddâlaka için varolan (das Seiende) ebedî ve ezeliydi, Yacnavalkya ise ideayı, fikri, düşünceyi yaratıcı tanrı olarak kabul ediyordu. Hatta Yacnavalkya, tanrı ile düşünceyi insan kalbinde oturan bir karı koca suretinde tahayyül etmekteydi. Diyordu ki erkek ve kadın başlangıçta tek varlık olarak yaşamaktaydı, sonradan birbirlerinden ayrıldılar. Şimdi birbirlerine koşmalarının sebebi bu ayrılıktır. Yacnavalkya şöyle devam ediyor:

*Bu tanrı ve tanrıça çifti, kalbin içinde bir örtü altında istirahat etmekte ve orada yemekler yemekte ve ilâhiler terennüm etmektedirler. İcabında, bir yol onları göze kadar sevk etmektedir. Böylece, tanrısal çift, yani düşünce, insanlar uyanık bulundukları vakit gelir ve bir sarayın kulesindeki pençerelerden dışarısını seyrederek gibi, gözde oturup dış âleme bakar. Fakat insan uyuyunca, tanrı çifti kalbe geri döner ve orada, mesut bir şekilde karı - koca istirahatata dalarlar.*⁴⁸

Bu inanış uykuyu çok yücelten, ona ilâhî bir vasıf izafe eden eski, iptidâî Hint köylülerinden gelmekteydi. Yacnavalkya, nefes ve rüzgâra perestiş eden *Upanişad* filozofları yahut Uddâlaka gibi uykuyu ilmî metotlarla tetkik ve analiz etmiyor, bilakis onu en yüce haz ve sevinç veren bir hâl ve duygu olarak kabul ediyordu. Diğerleri uykuyu gayri şuurî bir hâl olarak tarif ederken Yacnavalkya, uyku

⁴⁷ A.g.e., s. 64.

⁴⁸ A.g.e., s. 60.

halini sevdiği bir kadının kucağında zevkten kendini kaybetme durumuna benzetiyordu. Diyordu ki:

*Rüyasız bir uyku içerisindeki zevk, sevdiği kadın tarafından kucaklanan bir erkeğin, şuurunda hissettiği yüksek haz kadar tatlıdır.*⁴⁹

Öyle anlaşıyor ki Yacnavalkya, cinsî birleşmeyi bir bereket merasimi olarak kutlayan iptidâî Hint köylülerinden ve o dönemin filozoflarından etkilenmiştir; zira o da cinsî birleşmeye ilâhî bir anlam vermektedir. Yacnavalkya'ya göre kozmosu idare eden kuvvet ve kudret sadece düşünce değil, aynı zamanda bu şehvî zevktir; çünkü âlemde ne varsa hepsi bu zevk ve haz sayesinde vardır.

Şu var ki filozof, bizi kaba şehvet konusunda ikaz etmeyi unutmaz. Evet, hayat düşünce ve cismanî hazzın ateşinde kavrulmaktadır; ancak kâmil insan şehvetten doğan kaba zevkin peşinden de koşmamalıdır. Yacnavalkya'ya göre kâmil insan daha çok herhangi bir cinsî birleşmeye ihtiyaç duymadan yaşanan manevî zevk ve tatmin yollarını araştırmalıdır.

Yacnavalkya esasen aşkın kaynağında hodbinliğin yani kendine yönelik sevginin yattığını vurguluyor. Ona göre kadın, evlat, hısım, akraba ve mal, mülk sevgisinin temelinde hodbinlik yatar. Yalnız ebediyet sevgisi en yüce sevgidir. Tanrı aşktır ve aşkın mükâfatı kendisidir. Tanrıyı sevmek onun rahmet ve esirgemesine nail olmaya matuftur; ondan uzak kalmaksa bir talihsizlik ve felakettir. Tanrıyı sevmek bilgi ve ölümsüzlüğe ulaşmak demektir; onu sevmemekse şüphe, yanlış, sıkıntı içerisinde debelenmek ve ölüm demektir. Mücrimler, asıl kendi canına kasteden ve ruhlarını öldürenlerdir. Tanrıdan nefret edenler ölümü sevenlerdir.⁵⁰

⁴⁹ A.g.e., s. 61.

⁵⁰ S. Radhakrishnan, *Indische Philosophie I*, Darmstadt 1956, s. 182.

Yacnavalkya, feragat yoluna girip, dünyadan elini eteğini çekmeden önce karısı Maitreyi'yi yanına çağırır ve ona sevgi ve ölümsüzlük hakkında düşündüklerini anlatır:

«Bir kadın kocasını, kocası olduğu için değil, Onu kendisi için sever.

«Bir koca, karısını karısı olduğu için değil, ancak kendisi için sever. Bir baba çocuklarını, çocukları olduğu için değil, ancak kendisi için sever. Yine bir insan zenginliğin kendisini değil, ancak onu kendisi için sever. Rahiplerin kendilerini değil, ancak onları kendisi için sever. Yöneticilerin kendilerini değil, ancak kendisi için onları sever. Toplumun kendisini değil, ancak onu kendisi için sever. Tanrıların kendilerini değil, onları ancak kendisi için sever. Yaratıkların kendilerini değil, ancak onları kendisi için sever. Yine bir, insan herhangi bir şeyin kendisini değil, lâkin onu sadece kendisi için sever.»

«Maitreyi! Sevilmesi, görülmesi, işitilmesi ve düşünülmesi gereken varlık, bu Atman'dır. Kişi bu Atman'ı gördüğü, işittiği, düşündüğü ve tanıdığı zaman, her şeyi bilir.

«Rahipler sınıfı, bir rahibi Atman'dan ayrı bir varlık olarak düşünen kişiyi, kabul etmezler. Yöneticiler sınıfı, bir yöneticiyi Atman'dan ayrı bir kişi olarak düşünen insanı, kabul etmezler. Toplum, toplumu Atman'dan ayrı bir şey olarak düşünen insanı, kabul etmez. Tanrılar, kendilerini Atman'dan ayrı olarak düşünen insanı kabul etmezler. Yaratıklar, kendilerini Atman'dan ayrı şeyler olarak düşünen insanı kabul etmezler. Her şey, kendisini Atman'dan ayrı bir şey olarak düşünen insanı reddeder.»

«Bundan dolayı, bir rahip, bir yönetici, bir yaratık, hepsi, bu Atman'dır. Bütün tanrılar, bütün yaratıklar, varolan her şey, odur.

«Nasıl bir davulu ve davulcuyu bilmedikçe bir davulun sesini anlayamazsak; flütü ve flüt çalanı bilmedikçe flütün seslerini anlayamazsak; trompeti ve trompetçiyi bilmedikçe bir trompetin seslerini anlayamazsak; aynı şekilde Atman'ı tanımadıkça evrendeki her şeyi bilemeyiz. Ancak, bu saf akıl olan Atman'ın bilgisi sayesinde, her şeyi her varlığı bilmek mümkündür. Atmandan ayrı bir mevcudiyet yoktur.

«Maitreyi! Duman ve kıvılcımlar, nasıl ki yanan bir ateşten çıkarsa; her bilgi ve her hikmet de, tanrıdan zuhur eder. Bütün ilimler ve bütün hikmetler, tanrının soluğudur.

«Nasıl ki, bütün sular denize, bütün temaslar deriye, bütün kokular buruna, bütün tadlar dile, bütün güzellikler göze, bütün sözler kulağa, bütün düşünceler zihine, her bilgi ada, her iş ellere ve her yolculuk ayaklara ait şeyler ise; aynı şekilde var olan her şey de, tanrıya aittir.

«Suyun içine bir miktar tuz atıldığında, tuz erir ve suya karışır. Bu tuzun tekrar geri alınması imkânsızdır, suyu tattığımız zaman, her yerinin tuzlu olduğunu görürüz. Aynı şekilde; sonsuz, tabiatüstü ve saf şuur olan tanrı, her şahsî varlığın içine yayılmıştır. Cehalet nedeniyle, Atman'ın elementlerle hüviyetlendirilmesinden şahsiyet meydana çıkar. Ve, İlâhî aydınlanma durumunda, çokluk şuurunun kaybolmasıyla, şahsiyet de kaybolur. Atman'ın şuuruna ulaşıldığı zaman, artık şahsiyet ortadan kaybolmuştur. Sana anlatmak istediğim budur, ey sevgilim.»

Maitreyi:

«Efendim! Atman'ın şuuruna ulaşıldığı zaman, artık şahsiyet yoktur.» dedin. Bu dediğin, zihnimi karıştırdı.»

Yacnavalkya:

«Maitreyi! Sana şaşırtacak hiçbir şey söylemedim. Ancak söylediğim gerçeği derin derin iyice düşün.

«İkilik olduğu müddetçe, kişi başkasını görür, başkasını işitir, başkasını koklar, başkasını düşünür, başkasını bilir; fakat her şey tek bir varlık olduğu zaman, kişi başka bir şey görebilir, işitebilir, koklayabilir, düşünebilir ve bilebilir mi? Sevgili Maitreyi, her şeyi açığa çıkaran akıl, ne ile açığa çıkarılabilir? Bilen varlığın kendisi, nasıl bilinebilir? Atman, ne bu, ne şu olarak izah edilmiştir. O, idrak edilemez, çünkü idrak edilmemiştir. Sana öğrettiğim, budur. Ölümsüzlüğün gerçeği, budur, ey Maitreyi.»⁵¹

Yacnavalkya için dünyada biricik realite düşünceden ibarettir. Düşünce ebedî vardır; doğmadığı gibi ölmez de. Varoluşun azabından kurtulmanın bir tek yolu vardır; o da bilgidir. Sokrates, bilgin bir insan kötülük yapmaz, şerden uzak durur; kötülüklerden arınır; kötülük insanın cahilliğine delalet eder der. Yacnavalkya, ondan çok önce insanın bilginin kudreti sayesinde kurtuluşa ereceğini vurgulamıştır. Ona göre bilgin insan sadece bu dünyanın ıstıraplarından kurtulmakla kalmayacak, aynı zamanda öbür dünyadaki muhayyel acı ve zevklerden de uzak kalacaktır. Daha doğrusu kurtuluşa eren kişinin öbür dünya diye bir telaşı olmayacaktır. Böylece tamamıyla kurtuluşa kilitlenmiş bilgini ne cennet, ne cehennem ve ne de zevk ve acı ilgilendirecektir. Ancak ondan sonra gelen filozoflar, “bütün mevzûlardan ve zevk vasıtalarından hâlî, şuurun dahi bulunmadığı, her türlü duygu ve hislerden uzak, bütün ruhî faaliyetlerimizin sona ereceği bir kurtuluş veya zevk sevdasıyla bu kadar zahmetlere katlanmaya değer mi?” diye sormadan edemediler.

⁵¹Upanişadlar: ‘Tanrı’nın Soluğu’, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 136-138.

6. BRAHMAN VE ATMAN

Ölümsüzlüğün sırrı;
kalbin arınması, derin düşünme ve
insanın manevî âleme dönük gerçek Ben'inin (Atman)
tanrı (Brahman) ile aynı varlık olduğunu idrak etmesi
yoluyla bulunabilir.
Çünkü, ölümsüzlük tanrıya ulaşmaktır.
Katha Upanişad

Hint tefekkürü iki ray üzerinde hareket eder: *Brahman* ve *Atman*. *Brahman-Atman* prensibini anlamadan Hint dinlerini, mistisizmini ve felsefesini anlamak imkânsızdır. Hatta sadece Hint dinlerini ve felsefesini değil, varlığı, varoluşu ve bütün sathîliği ve derinliğiyle, renkleri ve tezatlarıyla hayatı anlamak bile kabil değildir. *Brahman* ve *Atman* Hint zekâsının kadîm keşfidir, Hint'in diyalektiğidir; bütün Hint tefekkürüne bu iki kavram refakat eder; dinî ve gündelik hayat bu iki kavramın yörüngesinde şekillenir. Hal böyle olmakla beraber düşünce ve akılla bu kavramların mahiyet ve muhtevasını kavramak kolay görünmemektedir; çünkü bu kavramlar küllî varlığı temsil etmektedirler. Küllî varlığı kavrayamayan, varlığın birliğini anlayamayanların *Atman-Brahman*'ı anlamaları imkânsızdır.

Öyleyse *Brahman* ve *Atman* nedir? *Brahman* ve *Atman*'ı bilebilir miyiz? Eğer bu mümkünse, nasıl ve hangi kaynaklardan bu bilgiyi elde edebiliriz? Mevcut kaynaklar, *Upanişadlar* bu meyanda iki tarz bilgiden bahsediyorlar. Yüksek ve alçak bilgi ki *Mundaka Upanişad*'da bu bilgi şöyle tarif edilmektedir:

Bunlardan alçak olan Rigveda, Yacurveda, Sāma-veda ve Ahtarveda ile Śiksha (telaffuz), Kalpha (Ayin), Vyākaraṇa (Gramer), Nirukta (Etimoloji), Çhandas (Şiir ölçüsü) ve Cyotisha'dır (Astroloji) Yüksek bilgi "Ölümsüz Olanı" kavratır.⁵²

Birinci tarz bilgiyi elde etmek kolaydır. Bu tarz bilgi, yukarıda ifâde edildiği üzere *Vedalar*'ı okumak suretiyle kazanılır. Hemen her mektepte bu tarz bilgiler verilmektedir. Gramer, şiir, astroloji, etimoloji vs. teorik olarak okullarda okutulmaktadır. Asıl zor olan "yüksek bilgi"ye ulaşmaktır; çünkü "ölümsüz olan"a ancak bu bilgi marifetiyle ulaşılmaktadır. Yüksek bilgiye ulaşmak, sarf ve nahiv bilmekle, yüksek okullarda okumakla ve hatta kurban etmek ve âyinlere katılmakla mümkün değildir. Bu bilgi ancak âriflerden öğrenilir; onların rehberliğinde çile çıkarmakla, iç huzur ve sükûna kavuşmakla elde edilir. Bunun için "*Bir mürşid-i kâmile varmayınca olmaz.*" Hatta bazen mürşid-i kâmil bile yeterli değildir; çünkü:

Atman eğitimle, düşünceyle veya öğrenmeyle kavranır bir şey değildir. O, ancak onun seçtiği tarafından kavranabilir. Atman kendisini ancak böyle bir kimseye gösterebilir.

Bu Atman tahammülden yoksun olanlar tarafından algılanamaz; düşüncesizler ve çilecilik hayali içinde olanlarca algılanamaz. Fakat bunu bilen kişi bu sayede Brahma ülkesine girebilir.

Bilgiye doymuş ermişler, mükemmel bir ruhla, tutkudan uzak ve sakin halde ona ulaşırlar. Evrenin her yerinde var olan ona ulaşarak bilge kişiler dindar ruhlarıyla o bütünün içine girerler.⁵³

⁵² *Upanishadlar*, Sanskritçe aslından çeviren: Korhan Kaya, İstanbul 2008, s. 263.

⁵³ *A.g.e.*, s. 270.

Mundaka Upaniṣad'da böyle denmektedir; ancak *Kena* ve *Kâthaka Upaniṣad*'da da aynı fikir ifâde edilmekte ve denmektedir ki, *Brahman*'ı bilmek için bilgi kâfi değildir. Bilgiden arınmışa âşîkar iken, âlime nâmalûmdur *Brahman*. *Brahman*'ı bilmek için şuurun sakin bir göl duruluğuna ulaşması gerekir. Ego her türlü bilgiden arınmak, iç barış, huzur ve sükûna ermek lazım gelir ki *Brahman* tezahür etsin; zira ancak mutlak bir vahdet halinde yaşanır *Brahman*:

*Birlik sırrından habersiz olanlar, yerini bilmedikleri bir hazineyi arayan körlere benzerler. Atman-Brahman sırrına erenlerse her türlü kaygıdan, her türlü kuşkudan azat olur.*⁵⁴

Brahman'ı bilmek çok çetin bir meseledir. O itibarla burada evvela *Brahman* nasıl bilinir sorusuyla değil, bilakis *Brahman* nedir sorusuyla başlamak lâzım. Öyleyse *Brahman* nedir? Başlangıçta *Brahman Vedalar*'ın rahipleri tarafından kurban törenlerinde kullanılan büyümlü bir formüldü, dua idi. Sonraları yaratıcı prensip, dünyanın özü, evrensel ruh, mutlak varlık mânâlarında kullanılmış. *Brahman* sadece âlemi yaratan kutsal söz değil, bilakis sözde tecelli eden ilâhî bir potenz (tenasül iktidarı)dir.

Paul Deussen, bir sözlüğe istinaden *Brahman*'ın en az yedi anlamı olduğu söylüyor ve bunları kısaca şöyle sıralıyor⁵⁵: 1) Dua, 2) Büyü sözü, 3) İlâhî kelâm 4) İlâhî bilgi, 5) İffet, 6) Mutlak, 7) İlâhî hal. Deussen, *Brahman* kavramının bu anlamlarını sıraladıktan sonra, bir kelimenin bu kadar anlamı olup olamayacağını soruyor. Deussen bunun mümkün olmadığını izah ettikten sonra kavramın ilk üç anlamını alıyor ve diğerlerini eliyor. Calib-i dikkat-

⁵⁴ Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul, 1994, s. 118.

⁵⁵ Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, Leipzig 1906, s. 240.

tir ki filozof, *Brahman* kavramının “Mutlak” (Absolutum) anlamını da bir kenara bırakıyor ve bilhassa Dua anlamı üzerinde duruyor. Ona göre *Brahman* kavramı evvelemirde *barh*, *farcire* yani “Dua” anlamında kullanılmıştır. Ancak “Dua”, bir şey dilemek, istemek, talep etmek, yalvarmak yahut yumuşatmak, rikkate getirmek anlamında değil, bilakis insan iradesinin tanrıya yükselmesi anlamında kullanılmaktadır. Kadîm Hintlilerin kavramın bu etimolojik anlamına sadık kaldıklarını vurgulayan Deussen, her yerde olduğu gibi⁵⁶ “Dua”nın iki veçhesi olduğuna işaret ediyor⁵⁷: Birincisi yüce ve asil, ikincisi aşağı ve bayağı. Duanın ulvî tarafı şudur ki insan duada ilâhî aslına rücu eder, yükselir ve ferdî varlığının günah ve eksikliklerini geride bırakarak geçici olarak ilâhî varlıkla, tanrı ile vuslata erer. Sonra tekrar dua marifetiyle arınmış ve güçlenmiş olarak kendine dönüverir. Tagore buyuruyor ki;

*Ölüm ile ölümsüzlük, yalan ile hakikat arasındaki mesafe sonsuzdur. Lâkin bu uçsuz bucaksız uçurum, Tanrı'nın ruhumuzda tezahür ettiği an'da aşılmış olur.*⁵⁸

⁵⁶ “Evvela insan tamamıyla kendinde cem olduğunda başlar gerçek tapınma. Gerçek dua, insanın hiçbir şey için bir talepte bulunmadığı duadır. Eğer hastaysan ve sağlığın için Tanrıya yakarıyorsan, o zaman sağlığın Tanrıdan daha önemli demektir.” diyor Meister Eckhart. Aktaran: Bkz. *Die Bagavad Gita, Das Lied der Gottheit oder die Lehre vom göttlichen Sein und von der Unsterblichkeit*, ins Deutsche übertragen und kommentiert von Dr. Franz Hartmann, tarihsiz, Württ, Bücher der Schatzkammer, s. 90.

Angelus Silesius ise şöyle söylüyor bir beytinde:

“Wer Gott um Gaben bitt't, der ist gar übel dran.
Er betet das Geschöpf und nicht den Schöpfer an.”
Kim Tanrı'ya nimetler için dua ederse o, pek fena yoldadır.
O, Yaratana değil, yaratılmışa dua etmiş olur.

A.g.e., s. 144.

⁵⁷ A.g.e., s. 242.

⁵⁸ Tagore Rebendranath, *Gesammelte Werke, Band VII, Sadhana, Der Weg zur*

Aşağı ve bayağı tarafına gelince, o da şuradadır ki insan dua ederken geride bırakması gereken şahsî alakalarını ve beklentilerini Tanrı katına çıkarır ve buradan bazı menfaat ve faydalar sağlamaya çalışır. Duanın kâh “ilâhî kelâm”a kâh “büyülü sözler”e dönüşmesi dua edenin samimiyetinden ve duanın iki veçheli bu karakterinden kaynaklanır.

Duanın gayri şahsî veçhesi bariz bir şekilde *Brahman* sözcüğünün kökünde, menşesinde ortaya çıkar aslında; zira daha evvel de ifâde edildiği üzere *Brahman* duygu ve hislerin yoğunlaşması, kabarması ve ferdiyetin fevkine yükselmek, yücelik ve ulviyet kesp etmek demektir ki dua eden kişi dua halinde bunları pek derûnî olarak yaşar. Dua, ruhun küllî-i mutlak ile yani aslî menşeî ile vuslat halidir. O itibarla duanın sözleri de aslında dua edene değil, bilakis dua edilene yani tanrıya aittir; zira dua eden vuslat halinde (*unio mystica*) kendini küllî-i mutlakta eritir ve Bir’liğe karışır. Kozmik bir hercümerci andıran ruh hali vuslat ile sükûn bulduğunda ruh, duru ve sessiz bir gölü andırır. Ve bu göl lekesiz, parlak bir ayna gibidir; içinin derinliklerindeki gösterdiği gibi, etrafındaki görüntüleri de birebir aksettirir. Dua edenin sözleri aynadaki akislerden başka bir şey değildir. Hz. Mevlana, duanın gönlüne ilham edildiğine işaret ettiği bir gazelinde diyor ki, “O kadar çok niyaz ettim ki büsbütün dua oldum.”⁵⁹ Hz. Mevlânâ, *Mesnevî*’sinde bilhassa Dekukî’nin duasını vurgular ki bu dua bizim yukarıda serdettiğimiz düşünceleri fevkalâde yansıtmaktadır:

Dekukî, namaz kıldırmak üzere onların önüne geçti, o kadar birleştiler, o kadar kaynaştılar ki sanki onlar atlas bir kumaştı, Dekukî de o kumaşın sırması, süsü!

Vollendung. Nationalismus, München 1921, s. 58.

⁵⁹ Bkz. Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, İstanbul 1999, Dua Bölümü.

O padişahlar, saf olup o ünlü imama uydular.

Tekbir getirince kurbanlık koç gibi âlemden çıktılar.

Koyun keserken "Allahu ekber-Tanrı uludur" dersin ya, o geberesi nefsi keserken de bu söz söylenir.⁶⁰

Rigveda (I,37,4)'da; "Tanrının ilham ettiği duayı terennüm et" deniyor. Başka bir yerde (I, 105, 15) yine şöyle dua edilmesi isteniyor:

Varuna dualarımıza tesir ediyor; ona, o yol göstericiye yakarıyoruz ki o ilâhî duayı kalplerimize ilham etsin.⁶¹

Demek oluyor ki hulûs-i kalp ile dua edenin kalbine dua Tanrı katından ilham edilir. Başka bir ifâdeyle Tanrı dua edenin kalbinde tecelli eder ve bizzat dua eden olur.

Dua ilâhî kudrettir, küllî-i mutlak'ın bizatihi kendisidir; dinin hülasasıdır. O yüzden Feuerbach gibi ateist ve belki en cesur din kritikçisi bile, "*Dinin en derin özü, dinin basit fiili bir ifası sayılan duada tezahür eder*"⁶² der. Duayı anlamadan ne yaratılışı, ne *Prajapati*'yi ve ne de *Brahman*'ı anlamak mümkündür; çünkü bunların tümü mutlak surette bir vahdet teşkil ederler; çünkü yaratılıştaki *Prajapati* bizzat kendinden, varolandan dünyayı yaratmış ve sonra onun içerisine saklanıvermiştir. Bütün bu yaratılışı ve kâinatı kucaklayan ve taşıyan *Brahman*'dır. *Brahman* ise yukarıda izah edildiği gibi duadır. Ancak ve ancak duada küllî vahdet sağlanır ve varlıkların ezelî birliği kavranmış olur. Dua ferdiyetin sınırlarından sıyrılmak ve geçici olarak dua edenin iradesinin Tanrı'da ferdiyetten, zaman ve mekândan arınmış bir Ben (Atman) haline gelmesidir. Bu

⁶⁰ Mesnevi III 2140.

⁶¹ Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, Leipzig 1906, s. 243.

⁶² Aktaran: Heiler Friedrich, *Die Buddhistische Versenkung*, München 1922, s. 7.

anlamda dua insanın kendine, nefesine yönelttiği en radikal, en acımasız kritiktir; bütün varlığını saf transandan bir öz, bir çekirdek kalacak şekilde arındırması ve tüm cürufu yok etmesidir. Varlık görüntülerden ve tabiri caizse maddî özelliklerinden, kusurlarından ve nakisalarından arındırıldığı zaman saflaşır ve şeffaflaşır. Ancak bu şekilde varlıkların özüne, yüreğine intikal edilebilir. Ve ancak bu gerçeği kavrayan, duanın varlıkların ilk ve aslî temeli olduğunu anlar. Duada insan ferdî varlığını fânîliklerin ve yanılığın karanlığından kurtararak gerçek, metafizik ve ilâhî Ben'e, küllî-i mutlaka yükseltir. Rasyonel düşüncenin asla ulaşamayacağı bu mertebeye, bu yüceliğe ancak yakîn bilgisiyle, mistik vecd halinde yani duada ulaşmak kabildir. Esasen *Brahman* da ancak bu şekilde yani dua ve istiğrak halinde kavranır:

*İstiğraka (contemplation) dalmış olan azizler, her yaratığın içinde kendini bilme kudreti olarak bulunan nûranî varlık Tanrı'yı, kendi içlerinde gördüler. O, ikincisi olmayan tek Varlıktır. Guna'lar (Sattwa, Rajalar ve Tamalar) adı verilen örtülerle görüşten gizlenerek, bütün varlıkların iç derinliklerine yerleşmiştir. O, zamanın, mekânın ve görünen bütün sebeplerin ötesindedir.*⁶³

Ancak arınmış bir zihin ve aydınlanmış şuur sayesinde idrak edilebilen, şekli nûr, düşünceleri gerçek olan tanrı (*Brahman*) benim kalbimin derinliklerine gizlenmiş gerçek benimdir (*Atman*). O, daima eter gibi saftır. Hiçbir şey ona etki edemez. Bütün faaliyetler, arzular, kokular, tatlar, ondan zuhur ederler. Her şeyi içten kuşatan bu varlık, bütün duyuların ötesindedir. Ebedî sevincin doygunluğu ondadır.

⁶⁴

⁶³ *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 173-174.

⁶⁴ *A.g.e.*, s. 100.

Upaniṣadlar'da *Brahman* en yüce gerçektir. Ancak bu en yüce gerçeğin izahı gayri kabildir. Her ne kadar *Upaniṣadlar* *Brahman* hakkında bir takım mantıkî yorumlar yapsalar da esasen onu görmek ve kavramak imkânsız. *Brahman* küllî varlıktır, mutlaktır ve dolayısıyla mutlak hakkındaki her ifâde onu sınırlamak demektir.

Brahman'a karışan biricik ruh orada ferdî varlığını kaybeder; ama cevheri küllî varlıkla birleşir. Hatta kendi özünü, varlık değerlerini küllî varlığa katar. Mutlak varlığa vardığımızda kendimizi kaybederiz; fakat Mutlak Varlık'ta sonsuzlaşırız. *Upaniṣadlar*'ın öğretisine göre, *Brahma* ile vahdet halinin şuuruna eren ruh, ölüm ile bedenden ayrıldıktan sonra sonsuz *Brahma*'ya, başka bir ifâdeyle ebediyete intikal eder.⁶⁵ Tıpkı tuzun suda erimesi gibi ferdiyette ebediyette eriyiverir. Bundan sonra artık şuur hali mevzuubahis değildir; çünkü mutlak vahdet halinde, *Yacnavalkya*'nın da dediği üzere, idrak eden ve idrak edilen ikiliği tümüyle ortadan kalkar. Buradaki durum Budizm'in *Parinirvana*'sında vaki olan halin aynıdır, yani burada gayri şuurî bir mutluluk, mutlak ve sonsuz bir sükûn ve huzur hali hâkimdir.⁶⁶

Brahman bizatihi hakikattir; ancak bu hakikati elde etmek görüldüğü kadar kolay değildir. Bu çok ciddi bir sürecin, eğitim ve il'mî inkişafın sonunda derûnî bir murakabeyle idrak edilebilir. *Taittiriya Upaniṣad*'ın üçüncü bölümünde oğul *Bhrigu*, baba *Varuna*'nın huzuruna çıkar ve kendisine *Brahma*'yı, gerçeği, her şeyin kendisinden neşet ettiği hakikati izah etmesini ister. Bunun üzerine baba *Varuna*, oğlu *Bhrigu*'ya besini, nefesi, görmeyi, işitmeyi, zihni ve konuşmayı öğretir ve ona şöyle der:

⁶⁵ Heiler Friedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, s. 528.

⁶⁶ A.g.e., s. 528.

Yani bu canlıların doğduğu, doğduktan sonra yaşadığı, sonra ona doğru yöneldikleri ve nihayet içinde eriyip kayboldukları, işte o Brahma'dır.

Bhrigu, evvela Brahma'nın besin olduğu kanısına varır; çünkü bütün varlıkların besinle hayat bulduklarını ve ölünce de besin içinde kaybolduklarını görür. Bunları kavradıktan sonra tekrar babasına gider ve kendisine Brahma'yı öğretmesini ister. Babası inzivaya çekilmesini, çile doldurmasını ve bu yolla Brahma'yı öğrenmesini tavsiye eder. Bhrigu, çile doldurur, düşünür ve Brahma'nın nefes (Prâna) olduğuna kanaat getirir. Bhrigu inkişaf ettikçe, bilgilerini sağlamlaştırdıkça fikri değişir; Brahma'nın akıl (Manas), sonra bilgi (Vicnâna), sonra mutluluk (Ânanda) yani en yüksek haz duyma hali olduğunu anlar. Hakikatın mutluluk hali olduğu muhakkaktır; çünkü bu duruma ulaşıldıkta bütün felsefî sorular anlamını kaybederler. Mutluluk, aktif bir neşe ve sevinç halidir; varlığın tamamlanması, kemâle ermesi demektir. Tabiî mutluluk, içimizde açılan bir uçurumdan hiçliğin sonsuz boşluğuna yuvarlanmak değildir. Şu var ki bu yüksek haz halini konkrete olarak tarif etmek mümkün görünmemektedir. Bu durum muhayyel bir hedef ve ideal bir haldir ki ulaşılması da muhayyeldir. Bu ân yani söz konusu yüksek haz hali, *Mundaka Upanişad*'ın ikinci bölümünde şöyle tasvir ediliyor:

*Bu hal, kişisel Ben'in evrensel Ben'e ulaştığı durumdur. Bu hâl içinde Ben, her şeyin sahibi, her şeyin kaynağı, her şeyin yaratıcısı ve sonu durumundadır. Her şeyin şuurundadır, ikincisi olmayan birdir. İyilik ve mutluluğun kendisidir. Bu duruma ulaşan kişinin gözünde, bütün evren kaybolmuştur.*⁶⁷

⁶⁷ A.g.e., s. 76.

Brahman bütün mevcûdatı içine alan, bütün mesafeleri kuşatan sonsuz bir ağaç gibidir:

*Kadîm bir ağaç vardır, kökleri yukarı, dalları aşağıya doğru giden. İşte bu ışık saçan, ölümsüz Brahman'dır. Bütün âlemler kâmilten onun içerisinde; onun ötesinde ise hiçbir şey yoktur.*⁶⁸ (Katha Up., II. 6)

Göz onu göremez, dil onu ifâde edemez, zihin onu kavrayamaz. onu, bu vasıtalarla ne öğrenebiliriz ne de öğretebiliriz. O, bilinen ve bilinmeyen her şeyin ötesindedir.⁶⁹ (Kena Up., II, 3.)

Chandogya Upanişad'da daha mufassal tasvir edilmektedir *Brahman*:

Elbette bütün her şey *Brahma*'dır. Onda var olan, onda son bulan, onda soluyan insan ona tapınsın. İnsan istekten oluşur. Bu dünyada isteğine göre yer alır, isteğine göre göç eder. O halde kişi isteğini belirlesin.

O akıl olarak, vücutta *Prana* olarak gözüktür; biçimi ışıktır, düşüncesi gerçektir, ruhu boşluktur; tüm işleri, tüm istekleri, tüm korkuları, tatları kapsar; tüm dünyayı içine alır, konuşmaz, kayıtsızdır.

Kalbimdeki öz, bir pirinç tanesinden, bir arpa tanesinden, bir hardal çekirdeğinden, bir *Şyāmāka* çekirdeğinden daha küçüktür. Kalbimdeki öz yeryüzünden, hava boşluğundan, gökyüzünden, bütün dünyalardan daha büyüktür.

Tüm işleri, tüm istekleri, tüm korkuları ve tatları kapsayan, tüm dünyayı içine alan, konuşmayan, kayıtsız olan ve kalbimde yer alan öz bu *Brahma*'dır. Bu dünyadan ayrıldığımda ona kavuşacağım. Bir kimse buna inanırsa

⁶⁸ Sri Radhakrishnan, *Indische Philosophie* 1956, Bd. I, s. 141.

⁶⁹ *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 43.

*tüm şüpheleri kaybolur. Böyle derdi Şandilya, ah Şandilya.*⁷⁰

Upaniṣad düşünürleri başlangıçta her şeyin kendisinden neşet ettiği ve her şeyin içerisinde müessir kuvvet olarak varolan nâmalûm bir şey aradılar ve bunu ayrıntılarıyla belirlemek istediler. Sayısız isim arasından iki tanesinin öne çıktığını fark ettiler. Bunlardan birisi yukarıda anlatmaya çalıştığımız *Brahman*'dı. *Brahman* kurbanlara gücüne veren ve her şeyi taşıyan ve bir arada tutan "ilâhî güç"tü, yaratıcı prensipti. İkincisi de bütün mahlûkatın ve dünyanın derûnunda, özünde varolan gerçek Ben, *Atman*'dı. *Upaniṣad* filozoflarının asıl meselesi tartışmalarda bu gerçek Ben'i, *Atman*'ı keşfetmekti. Bazı filozoflar güneşte, ayda, yeryüzünde, aşkta, konuşma ve iradede müessir olan *Brahman*'ı tasvir edebileceklerine inanırken, bazıları da onu ancak mistik bir vecd halinde müşahade edilebilen, mekâna ve her şeye nüfuz eden hayat soluğu olarak anlıyorlardı.

Görüldüğü üzere *Brahman* ve *Atman* arasında çok yakın ve derin bir ilişki mevcuttur:

*İster bir münzevî olsun, ister bir aile reisi olsun, tanrıyı tanıyan bütün bilge kişiler, kişisel ben Atman ile evrensel ben tanrı Brahman'ın, ışık ve gölgesi gibi olduğunu söylerler.*⁷¹

*Sembolü Om hecesi olan Atman (gerçek Ben) her şeyi bilen tanrı Brahman'la aynı varlıktır. Doğmamıştır, herhangi bir sebebin neticesi değildir, ölmez, yok olmaz. Beden yok olsa dahi, o yok olmaz.*⁷²

⁷⁰ *Upaniṣadlar*, Sanskritçe aslından çeviren: Korhan Kaya, İstanbul 2008, s. 120.

⁷¹ *Upaniṣadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976, s. 26.

⁷² *A.g.e.*, s. 25.

Chandogya Upanishad, Atman'la Brahman arasındaki ilişkiyi okyanusla dalgalar arasındaki ilişkiye benzetir. *Katha Upanişad*'da, "İster bir münzevî olsun, ister bir aile reisi olsun, tanrıyı tanıyan bütün bilge kişiler, kişisel ben Atman ile evrensel ben tanrı Brahman'ın, ışık ve gölgesi gibi olduğunu söylerler"⁷³ denmektedir.

Peki, Atman kimdir? Mahiyeti nedir? Onu tanımak mümkün müdür? Atman bir muammadır, ama onu anlamadan varlığın sırrını çözmek de imkânsızdır. Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott* (Hayy olan Allah) adlı eserinde *Kâthaka Upanişad*'da geçen şu cümleye dikkatleri çeker:

Yalnız onun (yani Atman'ın) seçtiği, onu idrak etmeğe muktedirdir.⁷⁴

Düşünce faaliyeti ile Allah'ı kavramak imkânsızdır; zira *Taittiriya Upanişad*'da ifâde edildiği üzere, "Kelimeler tanrıyı ifâde edemez, zihin onu kavrayamaz."⁷⁵

Kena Upanişad bu konuda şöyle ikaz eder bizi:

Tanrı'yı tanıdığını zanneden kişi yanılır çünkü tanrı her türlü bilginin ötesindedir.⁷⁶

Akıl ve imanın ötesinde bir mânâ ufkuna yükselmek ve mutlak teslimiyet şarttır bunun için. Bunun için insanın kendi varlığından ve dolayısıyla bütün varlıklardan arınması lazımdır.

⁷³ A.g.e., s. 26.

⁷⁴ Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott*, München 1966, s. 70.

⁷⁵ *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 84.

⁷⁶ A.g.e., s. 44.

Atman; gerçek Ben, “öz”, ruh demektir. Hem ferdi hem kozmik Ben’i, ruhu temsil eder. *Upaniṣadlar*’da *Atman* hayatın ve şuurun taşıyıcısı, insanın kendi benliği mâna-sında kullanılır ve ölümden sonra da var olmaya devam eder. *Atman* şahsiyetin en derunî cevheridir; ferdin, dünyanın ruhuyla özde birleşen ve nihayet *Brahman* olan ruhudur. *Atman* suda çözülen tuz gibi her şeye nüfuz eder. Ateşten sıçrayan kıvılcımlar yahut flütten çıkan sesler gibi her şey *Atman*’dan doğar.

Atman insanın içyapısıdır, tabiatıdır, iç âleminin cevheri ve merkezidir; *Brahman* ise dışımızdaki âlemin, kozmosun cevheri. *Upaniṣadlar*, insanın kendi merkezinde, iç âleminin merkezinde olan şeyle, kozmik varlığın, dış âlemin merkezinde olan şeyin aynı olduğunu savunur. Bu gerçeği kavrayan insan hedefine ulaşır ve *tat twam asi*, yani “işte bu Sen’sin” hakikatiyle karşılaşır.

Bilgimizin iki kaynağı vardır: objektif ve sübjektif. Objektif bilgide bakışlarımız tabiatın derinliklerine, ihtişamına ve çeşitliliğine yönelir. Sübjektif bilgide kendi içimize eğiliriz; benliğimizin derinliklerindeki sırlarını keşfederiz, kendi uçurumlarımızda dolanır ve ışığı gökyüzünde değil, kendi içimizde ararız. Zira ruhumuzun derinliklerinde parıldayan ebedî bir ışık vardır. Süje ile objenin buluşmasını Hintli, Platon’dan çok önceleri fark etmiştir. Binaenaleyh süje ile objenin buluşması bir hipotez değil, aksine düşünce, his ve iradenin zorunlu bir neticesidir. Eğer tabiat düşünceye, hisse ve sevgiye kapalı olmuş olsaydı insan Ben’i onu kavrayamaz, zorlayamaz ve sevemezdi. O zaman yıldızlı bir sema bizde hiçbir duyguya sebep olmazdı. Oysa biz farkında olmasak da tabiat ruhumuzu aydınlatma ve ona istikamet vermektedir. Dolayısıyla nereye bakarsak bakalım süje ile objenin ittifa-kını ve metafizik birliğini görürüz. Bu hakikati keşfeden ârif insan, varlığın küllî birliğine ermiş demektir. Bundan

böyle tabiatla kendi öz Ben'i arasındaki sınırlar kalkar ve idrakine her safhada "tat twam asi" (Bu sensin) maksimi refakat eder.

Kim bütün varlıkları kendi özünde, Ben'inde ve kendi Ben'ini bütün varlıklarda müşahede ederse o kimse hâlâs bulur. (Chandogya Upanişad, 8, 1. 6)

Süje ile obje arasındaki bu apriori ittifak *Katha Upanişad*'da şöyle ifâde edilmektedir:

Mutlak varlık, duyuları dışa dönük olarak yaratmıştır. Bu sebepten, insan iç âlemine değil, dış dünyaya bakar. Çok ender olarak ölümsüzlüğü arayan bir kimse çıkar, iç âlemine bakar ve kendini bulur.⁷⁷

Binaenaleyh *İsha Upanişad*'a göre, evrende var olan her şeyin özünde var olan Tanrı, dolayısıyla kalbin de lotusu içerisindedir:

Kalbin lotüsü içindeki evren, dışarıdaki evren kadar büyüktür. Gökyüzü, yeryüzü, güneş, ay, yıldızlar ve bütün her şey onun içindedir. Dış âlemde var olan her şey, bu iç âlemde de vardır.⁷⁸

Tagore bu yüksek hakikate bilgi istifiyle ulaşılamayacağını vurgulayarak şöyle diyor:

Parça parça bilgileri üst üste yığmak suretiyle yüksek hakikate ulaşmamız imkânsızdır; hatta bunu sonsuza kadar devam ettirsek bile; çünkü varlık bizzat kendisidir; o, cüzlerden teşekkül etmemiştir. Biz onu ancak kendi kalbimizin kalbi, ruhumuzun ruhu olarak idrak edebiliriz. Onu biz ancak kendi benliğimizi terk ettiğimizde, onunla

⁷⁷ A.g.e., s. 28.

⁷⁸ A.g.e., s. 117.

*yüz yüze geldiğimizde hissettiğimiz sevgi ve neşede idrak edebiliriz.*⁷⁹

Esasen kişi kendi derûnuna döndüğü zaman orada gerçek Ben'ini bulacaktır ki bu Ben Atman'dır ve Atman tanrı ile aynı varlıktır. Kendi iç âleminde ışığı bulan kişi görecektir ki;

*İç âlemde olan şeyler, dış âlemde de vardır. Dış âlemde var olan her şey, iç âlemde de vardır. Dış âlemde olan şeylerle iç âlemde olan şeyler arasında farkı gören kişi, ilelebet ölümden ölüme gider.*⁸⁰

Brihadaranyaka Upanişad'da Kral Janaka, tahtından inerek hürmetkâr bir tarzda filozof Yacnavalkya'ya kendisine her şeyi öğretmesini rica eder. Bunun üzerine aralarında şöyle bir diyalog gelişir:

Yacnavalkya: Majeste, uzun bir yolculuk yapmak isteyen bir insan, kendisine bir araba veya herhangi bir vasıta temin eder; siz de aynı bu şekilde, zihninizi kutsal bilgilerle doldurmuşsunuz. Zengin ve şerefli bir insansınız, kutsal metinleri tetkik etmiş ve Upanişadları öğrenmişsiniz. Fakat, bu bedeni terkettiğiniz zaman, nereye gideceğinizi biliyor musunuz?

Janaka: Nereye gideceğimi bilmiyorum, aziz efendim. Lütfen bana anlat.

Yacnavalkya: İndha, fizikî örtü ile hüviyetlenmiş Atman'dır, Onun zevcesi Viraj da, onun zevk nesnesi olan fizikî dünyadır. Atman, rüya âleminde kendisini lâtif beden ile veya zihin ile hüviyetlendirdiği zaman, zevcesi ile birleştiği yer, kalbdır. Atman, rüyasız uykuda, hayat kuvveti ile hüviyetlidir. Ne bu, ne şu olarak izah edilen

⁷⁹ Tagore Rebendranath, *Gesammelte Werke, Band VII, Sadhana, Der Weg zur Vollendung. Nationalismus, München 1921, s. 56.*

⁸⁰ A.g.e., s. 29.

yüce Atman, bu durumun da ötesindedir. O, kavranamaz, çünkü, hiç kimse onu kavrayamaz; O ölümsüzdür, çünkü asla ölmez; bağısızdır, çünkü kendisini hiçbir şeye bağlamaz; bağlı değildir, çünkü hiçbir şey onu bağlayamaz. O, asla yok olmaz. Sen, ey Janaka! Korkudan uzak olan o varlığa ulaştın ve böylece ölümden ve yeniden doğuştan kurtuldun.

Janaka: Korkusuzluk, bize korkusuzluğu öğreten sana ulaşsın. Senin önünde boyun eğiyoruz. İşte, bundan sonra ben ve benim bütün krallığım, senin hizmetindeyiz. Yacnavalkya! İnsanın aydınlanmasına hizmet eden nedir?

Yacnavalkya: Güneşin ışığı, Majeste. Çünkü insan güneşin ışığı sayesinde oturur, kalkar, çalışır, hareket eder.

Janaka: Gerçekten böyle, Yacnavalkya. Fakat güneş battığı zaman, insanı aydınlatan nedir?

Yacnavalkya: O zaman, onu aydınlatan ışık, aydır.

Janaka: Güneş battığı ve ay da kaybolduğu zaman, insanın aydınlanmasına hizmet eden nedir?

Yacnavalkya: O zaman, insanın ışığı, ateştir.

Janaka: Güneş battığı, ay kaybolduğu ve ateş de söndüğü zaman, insana hizmet eden ışık nedir?

Yacnavalkya: O zaman, insanın ışığı, sestir; çünkü insan kendi elini dahi göremese, bir ses işittiği zaman o sese göre hareket edebilir. Ses sayesinde, oturup kalkabilir, her işini yapabilir.

Janaka: Bu da gerçek, ey Yacnavalkya. Fakat güneş battığı, ay kaybolduğu, ateş söndüğü ve ses de işitilmediği zaman, insanın aydınlanmasına hizmet eden nedir?

Yacnavalkya: İnsanın gerçek ışığı, Atman'dır. Çünkü, Atman'ın ışığı sayesinde insan her hareketini yapabilir. Diğer ışıkların hiç biri olmasa dahi, Atman'ın ışığı ebedîdir, hiçbir zaman kaybolmaz.

Janaka: Bu Atman, kimdir?

Yacnavalkya: Bu Atman, kalbin lotüsü içindeki kendiliğinden nûranî varlıktır, duyular ve duyu organlarıyla kuşatılmıştır ve aklın ışığıdır. Atman, akıl ile hüviyetlenerek, ölüm ve yeniden doğuş yoluyla, bu ve öteki dünya arasında gider gelir. Yine akıl ile hüviyetlenerek, düşünen ve hareket eden varlık olarak görünür. Zihin rüya görürken, Atman da rüya gören varlık olarak görünür.

*İnsan, şahsî ruh, doğduğu zaman bedenini ve duyu organlarının zayıflıkları ile hüviyetlenerek, dünyanın kötülükleri ile münasebet kurar. Ancak, ölüm bedenini terk ederken, bütün kötülükleri geride bırakır.*⁸¹

Burada bir hususu bilhassa vurgulamakta fayda görüyorum. O da şu; Hint tefekkür ufkunda bir ebemkuşağı gibi yükselen *Brahman* ve *Atman* fikri izahı gayri kabil metafizik bir soyutlama değildir. Bilakis varlık ve varoluş gerçeğinin farklı formlarıdır. *Brahman*, evrensel gerçek, kozmik Ben'dir; *Atman*'sa sübjektif gerçek, öz Ben.

İkinci nesil *Upanişad* filozoflarından ve idealizmin en güçlü temsilcisi Şandilya, insanla kozmik âlem arasında bir ilişkinin olduğunu savunuyor ve boşluğun en üstün şey olduğuna inanıyordu. Şandilya, "biricik kül olan varlığa, her şeyin üstünde bir kuvvet manasına gelen *Brahman*, ve "bizzat kendisi" manasına gelen *Atman* isimlerini vermişti. Ona göre, "*Atman* yaratıkların bizzat kendileri ve insanların ben diye tâbir ettikleri şeydi."⁸² Şandilya da *Atman*'ın "gayet süratli bir hareket sahibi olduğuna ve insan vücudunda daimî bir ışık halinde yaşamakta devam ettiğine" inanıyordu. O, kozmik âlemle insan arasındaki ilişkiye işaret ederek; "*Atman*, bir darı tanesinden, bir pirinç tanesinden ve hattâ bu tânelerin iç kısmından bile

⁸¹A.g.e., s. 151-153.

⁸² Ruben Walter, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara 1947, s. 57.

daha küçüktür. Fakat aynı zamanda *Atman*, göklerden ve boşluktan daha büyüktür.”⁸³ diyordu.

S. Radhakrishnan bu iki kavramı süje ve obje terimleriyle telif etmekte ve şöyle mukayese yapmaktadır:

Süje (<i>Atman</i>)	Obje (<i>Brahman</i>)
1. Bedene bağlı Ben (<i>Viśva</i>)	1. Kozmos (<i>Virat</i> yahut <i>Vaiśvānara</i>)
2. Bizzat hayat (<i>Taijasa</i>)	2. Dünya ruhu (<i>Hiranyagarbha</i>)
3. İdrak eden Ben (<i>Prajña</i>)	3. Ben şuuru (<i>Īśvara</i>)
4. Entüitiv Ben (<i>Turiya</i>)	4. Ānanda (<i>Brahman</i>)

Kendi Ben’imizle kozmik Ben arasındaki zahirî parçalanmışlığı aşmadan yani *Atman* ile *Brahman*’ın aslında bir ve aynı olduğu hakikatini görmeden ne tabiatı, ne kendi iç zenginliğimizi ve ne de metafizik hakikati anlamamız mümkündür. Öyleyse ne yapmalıyız, hakikati nasıl kavramalıyız? *Chandogya Upaniṣad*’da Hint düşüncesinin bu sırrı nasıl çözdüğü anlatılmaktadır. Buna göre gerçek dünya ve hayat bir vehimden, bir illüzyondan ibarettir. Tanrı, ilâhî kozmik bir oyun, bir illüzyon sayesinde duygularımıza ebedî değişen, sürekli doğan ve yine yok olan bir dünya sunmaktadır. Bu görüntüler âlemi (müteâl âlem) hakiki değildir. Hakiki âlem, gerçek varlık görünmeyen dünyadır. Gerçek varlığın bilgisine ancak *Atman*’ı tanıyarak, kendi ruh derinliklerine inerek ulaşabiliriz. Öyleyse Svetasvata-ra’ya kulak vermeliyiz. Orada ne yapmamız gerektiği sara-hatle dile getiriliyor:

⁸³ A.g.e., s. 58.

Tanrı'yı idrak etmek için, önce dışa dönük duyularını kontrol et ve zihnin dizginlerini ele geçir. Sonra, aklın alelâde şuurundan ayrı olan saf şuur üzerinde derin derin düşün. Böylece fizikî manzaranın ardındaki «Manevi Gerçeği», görebilirsin.⁸⁴

Sebeup ve netice dünyasının asılmasıyla, derin istikrar hali içinde idrak edilen varlık, kutsal metinlerde Yüce Tanrı olarak ifâde edilmiştir. O, bir cevher, diğer her şey de onun gölgesidir. O, yok olmaz. Tanrı'yı tanıyan kişi, onu, görünen her şeyin ardındaki tek gerçek olarak bilir. Bu nedenle, ona bağlanmış ve onunla meşgul kişiler, doğum, ölüm ve yeniden doğuş çarkından kurtulurlar.⁸⁵

Atman yegâne gerçektir; onu tanıdığımızda her şeyi tanırız, onu bilmiyorsak hiçbir şeyi bilemeyiz. Aynı şekilde Brahman'ı bildiğimizde ve bizzat kendimizin Brahman olduğunu fark ettiğimizde bütün maddî varlık aşılacak, iyilik ve kötülük diye bir şey kalmayacak ve tüm tezatlar ortadan kalkacaktır. İnsan sınırlı varlığından, Ego'dan kurtulacak ve sonsuz Brahman dünyasına intikal edecektir. Hülasa Brahman ve Atman'ı derûnunda bulamayanların, onlarla aynîleşemeyenlerin sonsuz zaman ırmağından kurtulmaları imkânsızdır. Bunu gerçekleştiremeyenleri bitmek tükenmek bilmeyen doğumların ve ölümlerin çarkı, ruhların sonsuz göçü ve samsara yani ezelî akış beklemektedir.

Peki, öyleyse Atman nedir? Bu sorunun en net cevabını 9. yüzyılda yaşamış olan büyük skolastik Hint düşünürü Samkara veriyor. Bahva adında mütecessis bir meraklı Samkara'ya geliyor ve Brahman'ın ne olduğunu soruyor. Hiçbir cevap alamayınca soruyu yeniden ikinci ve üçüncü kez soruyor. Samkara:

⁸⁴ *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 175.

⁸⁵ *A.g.e.*, s. 173.

*Ben de deminden beri bunu öğretiyorum; fakat sen anlamıyorsun. Atman sükûttur.*⁸⁶

Atman tüm vehimlerden kurtulmaktır. Şüphe ve vehim nura koşmaktır; ancak bunlardan arınmadığımız müddetçe hakikate ulaşamayız. O yüzden *Bagavatgita*'da deniliyor ki:

*Bilgisiz ve manasız ve şüphe içinde olan adam mahvolur. Ne bu dünya, ne müteal âlem, ne de hiçbir saadet şüphe eden adam için değildir.*⁸⁷

⁸⁶ Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker, Mystik und Ethik*, München 1934, s. 40.

⁸⁷ Aktaran: Lâmia Kozlu, "Bagavat Gita, Hint Felsefesinden Düşünceler", *Türk Düşüncesi*, İstanbul 1957, sy. 8, s. 42.

7. ÖLÜMDEN SONRA HAYAT VE RUH GÖÇÜ

*Mademki er veya geç öleceğim, ne önemi var,
lâkin ölüm bana ulaştığında neler olacağını bilmek isterim.*

Kahta Upanişad

*Bir avuç toprağız
ama kabrimize atılan iki kürek toprakla
sona ermiyor hayatımız.*

Cemil Meriç

Genç adam Nachiketa, babasının kendisini ölüm meleşine kurban edeceğini öğrenince “Ne önemi var, nasıl olsa öleceğim.” der. İnsanın da bir tohum tanesi gibi olgunlaşıp, toprağa düşüp, yok olacağını düşünür Nachiketa. Neden sonra bir ormana doğru yönelir ve gözlerden uzaklaşır. Epeyce yürüdükten sonra bir ağacın dibine oturarak ölümü tefekkür etmeye başlar. Ölümü tefekkür eden bu genç adamın düşündüklerini zaman zaman biz de düşünmüşüzdür.

Neden dünyaya geldik? Nereden geldik, nereye gidiyoruz? Hayat hazinelerimizi yağmalayan o haydut nereelerde saklanır? Varlığımızın mabedini ne zaman tarumar edeceğini bilemediğimiz ölümün esası nedir? Ölümün ötesinde saklı olan o büyük sır nedir? Nachiketa bu soruları bizzat ölüm meleşine yöneltir:

Ey Ölüm! Bütün bu insanlar, bir kimsenin öldükten sonra da var olup olmadığı konusunda tartışıp dururlar. Bunun hakikatini ancak sen bilirsin. Bana bu gerçeği açıkla.

Hayır, Nachiketa, bu dileğini kabul edemem. Çünkü, bu konu tanrılar arasında dahi tartışılmış, anlaşılması güç, çok ince bir sırdı. Bu sebepten, başka bir dilekte bulun.

Bu konu, tanrıların dahi tartıştığı, anlaşılması çok güç bir konu olduğuna göre, bu sırrı senden daha iyi izah edebilecek başka bir kimse bulunamaz.⁸⁸

Ölüm meleği Nachiketa'ya, bu isteğinden vazgeçmesine mukabil, bir insanın dünya için sahip olmayı istediği en kıymetli şeyleri teklif eder: Krallık, eşsiz güzellikte hanımlar, çocuklar, servet... Nachiketa bunların hiçbirisine ilgi duymaz;

Seni tanıyan bir kimse, zenginliği ne yapsın? Seni tanıdıktan sonra, maddenin anlamsızlığını, önünde sonunda ölüme ve yok olmaya mahkûm olduğumu bildiğim halde, daha uzun bir hayatı nasıl isteyebilirim?⁸⁹ der.

Bunun üzerine ölüm meleği Nachitketa'ya ölümün sırrını açıklar:

"Yalnız bu dünya gerçektir, buradan ötesi yoktur" diye düşünen kimseler, doğum ve ölüm çemberinden geçerek tekrar tekrar benim avuçlarıma içine düşerler.⁹⁰

Böylece Upanişad filozoflarının ölüm ve ölüm ötesi hakkındaki ilk düşünceleri belirginleşmektedir. Buna göre insan hayatı ölümle son bulmamaktadır. Ölüm ebediyetten sadece bir akistir. Upanişad filozofları âlemde var

⁸⁸ Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu', (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 20.

⁸⁹ A.g.e., s. 21.

⁹⁰ A.g.e., s. 23.

olmanın ve yok olmanın ancak yüzeyde bir görüntüden ibaret olduğunu, oysa aynı dalgaların varlık okyanusunun derinlerinde devam ettiğini, hayatın ebedî bir nehir misali akışını sürdürdüğünü pekâlâ biliyorlardı. *Svatasvatara Upaniṣad*'ın 3. Bölümü'nde aynen şöyle denilmektedir:

Her şey ebedî hayattan fıskırmış ve onunla titremektedir; zira hayat sonsuzdur.

Bir yukarıdaki iktibastan anlıyoruz ki *Kahta Upaniṣad*'ın müellifi filozof zamanı düz bir çizgi olarak değil, bilakis "çember" olarak düşünmektedir. Dolayısıyla insan "doğum ve ölüm çemberi"nde belki sonsuz kez yeniden doğmakta ve ölmektedir. Sonsuz defa var olma bir lütuf mudur yoksa ebedî bir azap mı? *Maitri Upaniṣad*'da oğlu adına tahttan çekilen bir hükümdar bu konuda şunları söyler:

Bu pis kokan, kaynakları günden güne tükenen, et, kemik, deri, ilik, kan, ter, gözyaşı, tükürük, dışkı, sümük dolu bedense; size sorarım, isteklere tam olarak karşılık verebilecek olan şey nedir? Arzu, hiddet, korku, yorgunluk, açlık, kuruntu, istek, yaşlılık, ölüm, hastalık dolu bedense; size sorarım, isteklere tam olarak karşılık verebilecek olan şey nedir? Bu samsara'da kör bir kuyuya düşmüş kurbağadan farkım yok.⁹¹

İnsan hakikaten kör bir kuyuya düşmüş gibi hissediyor kendini. Dahası bu kuyuda kendi sesinizden başkasını duyamıyorsunuz. Ölümden sonrasına ait düşünce ve tasavvurlarınızın tümü kuyudan yankılanarak gelen

⁹¹ Alban G. Widgery, *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler: Konfüçyüs'den Toynbee'ye Kadar*, (çev.: Gülçiçek Soytürk), (y.y.): Milliyet Yayınları, 1971, s. 52.

kendi sesinizden başkası değildir. Esasen ölümden sonrasıyla ilgili sorular yöneltmek başlı başına bir çelişkidir. Zira ölümden sonra ne olacak sorusuna doğru bir cevap verilmiş olsa dahi biz bu cevabı anlayamayız. Anlayamayız çünkü müdrikemiz, zaman, mekân ve illiyet kanunlarını (Kausalitât) kale almayan cevapları idrak edemez. Ölümden sonrasına ait cevaplar tabiatıyla zaman, mekân ve illiyet kanunları gibi düşüncemizin formlarına hitap etmezler. Zira ölümden sonrasına ait düşünceler; ya zaman, mekân ve illiyet kanunları gibi müdrikemizin formlarını öbür dünyaya taşımak manasına gelir –ki o zaman bu dünya ile öteki dünya arasında pek fark kalmaz- yahut da idraki nâmümkün bir âlemi tasavvur etmek demektir. Bu dahi apaçık bir çelişkidir. Dolayısıyla ölümden sonrasıyla alakalı cevaplar metafizik spekülasyonlardan öte bir değer taşımazlar.

Diyelim ki mekânsız bir mekân, zamansız bir zaman ve illiyet kanunlarına uymayan bir *Kausalitât* düşünebiliyor ve “Ölümden sonra ne olacak?” sorusunu soruyoruz. Bu durumda, diyor Deussen, soruya verilecek üç cevap vardır: 1) Yok olup gitmek, 2) Cennette veya cehennemde ecrini görmek, 3) Ruhların göçü. Birinci şık karşısında sadece egoizmimiz değil, ruhumuzun derinlerine kadar kök salmış ahlakın metafizik özü de itiraz eder. Cennet ve cehennem inancın alanı; kabul yahut inkâr edebilirsiniz, gerisi spekülasyon...

Upaşişadlar’da karşımıza çıkan ilk yenilik Ruhların Göçü’dür. Samsara, ezelî akış... Eski halk geleneklerinde kök salmış bir düşünce Samsara. Oradan *Upaşişadlar*’a geçmiş, sonra bütün dünyaya yayılmış...

Hintli için yok oluş diye bir şey yoktur, ezelî akış var. Hayatımız, sonsuz hayatlarımızdan birisi. Ne ölüm var, ne ölümsüzlük. Ruh ezelî, hayat ebedî... Acılarımız ebedî... Bereket versin dünyaya bu son gelişimiz değil.

Samsara: Ruhların göçü. Hintlinin şuur altına yerleşmiş ve *Karma* inancıyla bütünleşen bir inanç. *Üpanişadlar*'la başlayan bu inanç Asya'dan Yunanistan'a sızmış. Samsara sonsuza uzanan bir zincir, her halkadan yalnız bir defa geçilir, her halka ötekilerden farklı. Ölüm ve doğumların bu sonsuz çarkından "Kurtuluş", Sadhana ile mümkün olabilir.

Sadhana: Manevî bakımdan yükselmek, Samsara'nın dışına çıkabilmek, "kurtulmak" için uygulanan her türlü disiplin.

Kişinin, ölüm anında bu hayattan öteki hayata geçmesi, tıpkı rüyalar âleminden uyanıklık durumuna geçmesi gibidir.⁹²

Asırlar sonra Hz. Peygamber de, "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar." diye buyurarak asıl hayatın ölümden sonra başlayacağına dikkatleri çekmiştir.

Aziz Agustinus, Tanrı hakkındaki görüşlerini serderken *Üpanişad* filozofları ile âdeta aynı dili konuşuyor:

Dünyaya, sen Tanrı mısın diye sordum, o da bana: "Ben Tanrı değilim" dedi. Dünyada bulunan her varlık bana aynı karşılığı verdi. Denize ve derinliklerine ve içinde yaşayan yaratıklara sordum, bana "Biz senin Tanrın değiliz, onu bizim üstümüzde arayacaksın" dediler. Esen yele, dünyayı çevreleyen atmosfere ve içinde yaşayanlara sordum. "Biz senin Tanrın değiliz" dediler. Göğe, güneşe, aya, yıldızlara sordum: "Senin aradığın Tanrı biz değiliz" dediler. Algılama alanıma giren her yaratığa; "Tanrım olmadığınıza göre, hiç olmazsa onun hakkında bana bir fikir veremez misiniz?" diye sordum. Yüksek sesle hep bir ağızdan, "Bizleri o yarattı" diye haykırdılar. Bakışım, be-

⁹² *Üpanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 157.

nim sorgulama biçimim; onların verdikleri yanıt da kendi güzellikleri oldu.

(...)

Görmesini bilen için maddesel bir nesne şöyle demek istiyor: Bir kütlenin küçük parçası bütününden küçüktür. Ey ruhum, sen iyi bir şeysin; çünkü varlığınla, vücudumu canlandırırıyorsun, oysa hiçbir nesne bir başka nesneyi canlandıramaz. Ne var ki ruhum, Tanrı da senin için, yaşamının yaşamıdır.⁹³

Upanişadlar'da ölüm ile birlikte hayatın son bulmayacağı, aksine öldükten sonra ruhların yok olmayıp yeni ve başka bir bedende yeniden dünyaya geleceklerine dair kuvvetli bir inanç vardır. Bu inanca Hintliler *samsara*, biz ise yeniden doğuş yahut *tenâsüh* inancı diyoruz. Hint düşüncesi bu inançla *Vedalar* döneminde tanışmış olsa bile *Rig-Veda* ilâhîlerinde bir yeniden doğuş devr-i daimine rastlamıyoruz.

Kadim zamanlarda Hintliler, bir ruh göçünden haberdar değillerdi. Onlar bu dünyadan göçenlerin tanrıların ilâhî dünyasına intikal ettiklerine inanıyorlardı. Tanrıların dünyasına göç eden ruhların mutlu ve huzurlu olarak ebedî orada kalacaklarına dair inançları tamdı. Bunun için bu dünyadaki amellerinin, yaptıkları iyi işlerin fazla bir önemi yoktu; daha çok icra ettikleri büyü âyinleri ve kurban törenleri önemliydi. Söz konusu büyü âyinleri ve kurban törenlerini yapmayan ve dolayısıyla tanrıların ilâhî dünyasına intikal edemeyenlerin mukadderatına gelince, bunlar hakkında sarih bir şeyler yoktur, sadece çeşitli imalar yapılmıştır.

Brahman metinlerinde, öldükten sonra tanrıların ilâhî dünyasına intikal etme saadetine mazhar olanlardan ba-

⁹³ Augustinus, *İtirafılar*, (Tercüme eden: Dominik Parnir), İstanbul, 1999, s. 222-224.

hisle bunların öbür dünyada bir zaman sonra tekrar bir ölüm daha tadacakları anlatılmaktadır. Söz konusu bu “tekrar ölüm” hakkında bilgi verilmediği için, bu dünyadaki yeniden doğuşun tasavvurlarının buradan mülhem olup olmadığı belli değildir.

Yeniden doğuş öğretisinin menşei mittir. Ölen birinin mutlular diyarına yolculuğunun tasvir edildiği bu mitte, ayın dolunay haline gelmesi yahut ışığının azalması tarasut edilerek ölen kişilerin ruhlarının kabul yahut reddedildiğine hükmediliyordu. *Kauşitaki Upanişad*’da öldükten sonra ruhların aya gittiği, bazılarının oradan Brahma’ya ulaşarak ebedî halâs buldukları, bazılarının ise uzun yıllar orada kaldıkları anlatılmaktadır. Şayet ölen kişinin ruhu ayda kabul görmüş ise onun gökyüzünde seyahatine müsaade ediliyordu; aksi takdirde yağmurlarla birlikte tekrar yeryüzüne inmek durumunda kalıyorlardı. Altın hırsızları, konyak gibi ağır alkollü içki içenler, mürşitlerinin hanımlarına kötü gözle bakan ve bir Brahman’ı katledenler kesin olarak ayda kabul görmez ve yağmurlarla yeryüzüne iade edilirler. Bu kişiler ya bir köpek yahut domuz olarak yeniden dünyaya gelir ve bu surette cezalarını çekerler.⁹⁴

Upanişadlar’daki yeniden doğuş öğretisi yukarıda mevzubahis edilen mit ile irtibatlandırılmaktadır.

Fakat kurban, sadaka ve çileyle dünyaları kazananlar dumana geçerler; dumandan geceye, geceden küçülen yarım aya, küçülen yarım aydan güneşin güneye yöneldiği altı aya, bu aylardan ataların dünyasına, ataların dünyasından aya geçerler. Aya varınca besin olurlar. Orada tanrılar onları, kurbancıların kral Soma’yı yükseltip alçaltmaları gibi, beslerler. Bu azalınca oradan boşluğa geçerler, boşluktan havaya, havadan yağmura, yağmur-

⁹⁴ Hermann Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, s. 111.

dan toprağa geçerler. Toprağa varınca besin olurlar. Yeniden insan ateşi olarak sunulurlar. Kadın ateşinde yeniden doğarlar. Dünyaya doğarak bu çemberi sürdürüp dururlar. Bu iki yolun hiçbirini bilmeyenler solucanlar ve uçan böcekler gibi kötü hallerde doğarlar.

Bu dünyadan göç eden herkes aya gider. Önce ilk yarıda ay onların ruhunu sevindirir; ikinci yarıda ise onları yeniden doğmak için gönderir. Doğrusu ay, göksel dünyalara açılan kapıdır. Ona yanıt verenleri o salıverir. Yanıt vermeyenleri yağmur olarak bu dünyaya geri gönderir. Kişi, yaptığı işlere ve bilgi düzeyine göre solucan, böcek, balık, kuş, aslan, domuz, yılan, kaplan, insan veya şu ya da bu biçimde bir şey olarak yeniden yaşam bulur.⁹⁵

Her ne kadar *Kauşitaki Upanişad*'da "herkes aya gider" demiş olsa da, söz konusu mite göre aslında ancak şartları yerine getirenler aya gitmeye hak kazanır. Buna göre ebedî mutluluğu elde edenler ve insan olarak tekrar dünyaya gelenler aya intikal edebilirler. Yoksa öldükten sonra hayvan yahut bir solucan olarak tekrar dünyaya gelenler böyle bir saadetten mahrum olurlar; ta ki bir dahaki yeniden doğuşunda insan olarak dünyaya gelmeyi hak edinceye kadar bu durum devam eder. Esasında ay arınmış ve *tat twam asi* hakikatine ermiş ruhların istirahatgâhı olarak düşünülmüştür. Burada şunu belirtmekte fayda var ki *Brahman* inancına göre yeniden doğuş nokta-i nazarından insan, hayvan ve bitki ruhları arasından bir ayrım söz konusu değildir. Bununla beraber *Brahman*ların mistik vahdet-i vücut inancı gereğince münferit ruhlarla küllî ruh arasındaki farkı göz ardı etmemek gerekir. Münferit ruhların vücut ile ilişkileri, küllî ruhun varlık ile alakasından tamamen farklıdır.

⁹⁵ *Upanishadlar*, Sanskritçe aslından çeviren: Korhan Kaya, İstanbul 2008, s. 223-224.

Brahman öğretisine göre münferit ruhlar duyular dünyasındaki varlıklarını sonlandırdıktan sonra tekrar küllî ruha intikal ederler. Bedenî varlığın sona ermesinden sonra her ruh nihâî olarak küllî ruha rücu eder. Aynı şekilde her bedenî varlığın doğuşuyla birlikte duyularla idrak edilebilen dünyaya yeni bir ruh intikal etmiş olur. Demek oluyor ki duyularla idrak edilen dünyadan ruh dünyasına ve ruh dünyasından da duyularla algılanan dünyaya yani bu dünyaya daimî bir akış, bir göç devam etmektedir. *Upa-nişadlar*'da bu durum ateş metaforuyla anlatılmaktadır:

*Gerçek, hiçbir zaman Yok-olmayan'dır. Evrende var olan her şey, alev alev yanan bir ateşten uçuşan kıvılcımlar gibi, hiçbir zaman yok-olmayan varlıktan zuhur eder. Ve sonunda bu Yok-olmayan Varlığa dönerler.*⁹⁶

Brahman öğretisine göre bu dünyada mevcut her ruh yeni ve bir defaya mahsustur; hiçbir bilgi veya icra-i faaliyete gerek olmaksızın küllî ruh ile iştirak halindedir ve vuslata mazhardır. İnsanların olduğu gibi bitkilerin ve vahşi hayvanların ruhları da aynı şekilde küllî ruha avdet ederler. Ermiş bir *Brahman*'ın ruhunun küllî ruh ile vuslatıyla bir bitkinin, vahşi bir hayvanın yahut sıradan bir insanın ruhunun vuslatı arasında hiçbir fark yoktur. Fark yalnız şuradadır ki *Brahman* yahut ârif kişi bilgi, riyazet ve vecd ü istiğrakla daha bu dünyada ruhuna böyle bir vuslat hazzını yaşatabilir. Ârif kişi bu dünyadayken bile ruhunu madde dünyasının kötülüklerinden ve bayağılıklarından arındırabilir ve pür ruh halinde küllî ruh ile derununda bir izdivaç gerçekleştirebilir. *Brahman* ve âriflerin derunî ve haricî hürriyet alanları bu izdivaca müsaittir.

⁹⁶ *Upa-nişadlar*: 'Tanrı'nın Soluğu', (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 60.

Şu var ki *Brahman* öğretisi yeniden doğuş öğretisinin halâs düşüncesini kendine mal edince yeni zorluklara sebep olur. Bizzat kendi öğretisi gereği bütün mahlûkların ruhu hiçbir ön şart aranmaksızın öldükten sonra küllî ruha dönüyorlardı. Onlar için bu dönüş yolunda bir problem söz konusu değildi. Oysa yeniden doğuş öğretisini kendi öğretisi haline getirince oradaki mevcut problemleri kendi alanına taşımış olur. Binaenaleyh yeniden doğuş öğretisi doğrudan doğruya ruhların halâsını esas almaktadır. Yeniden doğuş öğretilerine göre ruhlar bu dünyada tutsaktır; bu tutsaklıktan kurtulabilmeleri için bilgi ve doğru davranış tarzını öğrenmeleri gerekmektedir ki, bunu ancak erdem sahibi kâmil insanlar başarabilirler. Bu öğretilere göre duyularla idrak edilen dünyada bulunan ruhların halâsı ancak bir exsistenz formundan başka bir exsistenz formuna yükselerek neticede en yüksek exsistenz biçimi olan insana ve insan-ı kâmile ve oradan küllî ruha intikal etmekle mümkündür.

Karma düşüncesi

Böylece Hint düşüncesinin fevkalade önemli başka bir boyutuna geçebiliriz. Bir mukadderat gibi çilekeş Hint insanını içten kuşatan Karma fikri, çoğu zaman onun ayağına vurulmuş çelik bir pranga gibi gözükse de aslında tekâmül, arınma ve halâs için ona sunulmuş olağanüstü bir imkândır.

Evvela bir hususu tespit etmekte fayda var. Şöyle ki ilk defa en eski *Upanişadlar*'da netlik kazanan Karma öğretisinin en önemli özelliği, *Vedalar*'da olduğu gibi insanın sihirli formüllere, kurban ve yakma âyinlerine ve nihayet geleceğin kudretli ellerinde olduğuna inanılan seçkin insanlara değil, bilakis insanın bizzat kendi fiil ve davranışlarına, amellerine önem atfedilmesidir. Bundan böyle insa-

nın öldükten sonra sonu gelmeyen yeniden doğuş çarkları arasında ezilmekten kurtulması için eseri ve amelleri yani bu dünyada yaptığı iyi ve faydalı işler tartılacaktır. İnsan bu dünyada nasıl davranmış ve hareket etmişse, öldükten sonra da aynıyle muamele görecektir. İyi şeyler yapan iyiliklerle karşılaşacak, kötü şeyler yapan kötülüklerle. Kişinin karakterini, mizacını tanzim eden onun Karma'sıdır; Karma, kişinin ecr ü cezasıdır. Karma'yı belirleyen insanın arzu ve emelleridir; arzu ve niyetleri ne ise kişinin Karma'sı da odur.

Şu var ki burada iyiliklerle cennet mükâfatı, kötülüklerle de cehennem azabı yahut cezası kastedilmemektedir. Tam aksine murat edilen şey, öldükten sonra insanın mukadderatının belirlenmesidir. Daha sarîh bir ifâdeyle, insan ruhunun öldükten sonra hangi bedende yeniden dünyaya geleceği yahut kesin olarak kurtuluşa erip ermediği ortaya çıkacaktır. Vakıa insan ruhu, eğer halâs bulmamışsa tekrar dünyaya gelecektir; ancak insan olarak mı yoksa herhangi bir hayvan bedeninde mi yeniden doğacaktır, buna tabi olduğu Karma yani dünyadaki amelleri, fiilleri ve eserleri esas alınarak karar verilecektir. Öyleyse yukarıda cennet ile kastedilen, kişinin öldükten sonra kurtuluşa ermesi yani ölümsüzlüğe kavuşmasıdır. Başka bir ifâdeyle cennet, sonsuz doğum ve ölüm zincirinin kırılması, artık doğup ölmekten kurtulmak demektir.

Kökleri Hint halk inancının çok derinlerinde olan bu Karma düşüncesi bir kaderdir ve tanrılar dahi bu kaderin mahkûmudurlar. Karma inancı insanları dünyevî bir existenz'in kölesi haline getirir ve onların bizzat kendileri olmalarına, öz benliklerini muhafaza etmelerine engel olur. Böylece insan, Karma inancı dolayısıyla Samsara'da kalmaya yani dünyanın ebedî akışına katılmaya mecbur olur. Görülüyor ki Karma inancı dolayısıyla insanın varoluş macerası asla son bulmuyor; aksine insan ruhu nâmütenâhî

akıp giden bir dünya ırmağı üzerinde çaresiz bir gemi misali bata çıka varoluş macerasını sürdürmektedir. Asla huzur ve sükûn bulmadan, daima acı ve ıstıraplar içerisinde, kaderiyle cebelleşerek, hiç istemediği sıkıntı, huzursuzluk ve pişmanlıklarını besleyerek belki hiç ulaşamayacağı limanlara doğru yelken açmaktadır. *Bagavadgita*'da bir yoga öğrencisinden şöyle bahsedilmektedir:

*Çok çeşitli yeniden doğuşlarla o, nihayet en yüce seyrine devam eder.*⁹⁷

Karma bir çarkın dişlileri gibi döndükçe dâimâ kendini taşır yukarıya. Gelecek eksistenz'in bağlı olduğu Karma, aslında daha önceki Karma'nın ürününden başka bir şey değildir. Nasıl şu anki hayat bir önceki Karma'nın neticesi ve semeresiyse, yeniden doğuşlarla gelecek hayatlar da şimdiki hayatın daha doğrusu elan bağlı bulunduğu Karma'nın neticesi ve semeresi olacaktır. Hatta sadece gelecek hayatların şartları değil, bilakis fertlerin bu aradaki kaderleri de Karma tarafından belirlenmektedir. Bu fikri bir adım daha ileri götürerek dünyada olup bitenlerin yekûnu kolektif Karma'nın meyveleri olarak değerlendiriliyor ve dünya üzerinde cereyan eden hadiselerin birbirini dengelediği bir alan gibi görülüyordu.

Ölümü bir musibet, bir felaket olarak gören insan, bu durumun ebedî devam edeceğine ve ölümün kendisini mağlup edeceğine dair karanlık bir korkuya kapılır. İnsana acı veren bu korku zamanla onda şu kanaatin oluşmasına ve kökleşmesine sebep olur: Evet, bu fânî hayat, geçici dünyevî sevinç ve hazlar, sonsuz değişime tabi bu dünya ve büyük kötülüklerin ve felaketlerin muhatabı olan insanın varoluşu gerçek varoluş olamaz. Öyleyse varoluş ebe-

⁹⁷ Bkz.: Hermann Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, s. 114.

dî devam eden bir acı ve keder demektir. Mesele ölümün dört bir taraftan kuşattığı acı dolu hayatı, varoluşu existenz belasından ve dolayısıyla Karma tuzağından kurtarmaktır. Evet, kurtarmaktır ama nasıl?

Ferdî ruh ile evrenin ruhunun aynılığı idrak edildiği an Karma sarmalından kurtulmak mümkündür. Bu kolay değildir; ancak imkânsız da değildir. İnsan kendi içindeki kâinatın sınır muhitlerine intikal ettiğinde kozmik âlemle iç içe olduğu keşfeder. Bu derunî süreçte müşahade imkânları devreye girer, kalp iç çelişkilerinden arındırılır ve küllî-i mutlak ve vahdet tecrübesi sayesinde ebedî huzura erişilmiş olur ki burada ne ölüm, ne Karma ve ne de samsara vardır. *Svetasvatara Upaniṣad*'da şöyle deniyor:

*Ebedî Varlık olan, tanrıya ibadet edin, içinizdeki nuru, tanrının nuru ile birleştirin. Böylece cehalet kaynağı yok olacak ve sizler karma'nın ötesine yükseleceksiniz.*⁹⁸

Karma dişlileri arasındaki ferdî ruhun bir kurtuluş imkânı daha vardır, o da insanın eşyaya ve dünyaya bağımlılığını yenmesi, Karma üreten öz cevherini bütün ihtiraslardan ve varlık kalıntılarından arındırmasıdır. Bunu başaramayan cahil kişiler, iyice cehalet batağına batarlar:

Böylesine bir cehaletin içinde kalıp kendilerini akıllı ve bilge kimseler gibi görenler, yedikleri sert darbenin etkisiyle iyice cehalete batarlar. Bunlar kör bir kimsenin yol gösterdiği körlere benzerler.

Cehaletin içinde türlü biçimlerde yaşarken kendi kendilerine çocukça "amacımıza ulaştık" diye düşünürler. İş işleyenler, oluşan tutku yüzünden gerçeği anlayamazlar.

⁹⁸ *Upaniṣadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 175.

*Tükenen dünyaları yüzünden kendileri de felakete sürüklendirir.*⁹⁹

İyi işler yapmak, faal olmak ve dünyaya iyi eserler bırakmak suretiyle Karma cehenneminden kurtulabileceğini düşünenler yanılıyor. Her ne kadar Karma öğretisi icabınca herkes iyi ve kötü amellerinin ecrini göreceğine inansa da aslında *Brahman* öğretisinde bizim terminolojimizdeki “iyi” ve “kötü” fikri yoktur. Dolayısıyla halâs (kurtuluş) iyi ve kötü amellere değil, insanın kendini *Brahman* ve *Atman* ile aynîleştirmesiyle mümkündür. Bununla ilgili olarak *Mundaka Upanişad*’da şöyle denmektedir:

Gökyüzü, yeryüzü ve boşluk birbiriyle örülüdür; akıl ve bütün yaşam solukları da öyle. Bil ki o biricik ruhtur (Ātman). Başka sözleri boş ver. O ölümsüzlüğe giden köprüdür.

Çubukların tekerlek göbeğinde birleşmesi gibi damarlar da bir araya toplanır. O orada türlü biçimlerde hareket eder. Om! Ātman üzerinde derin düşün. Karanlığın ötesindeki kıyıya geçmekte sana başarılar.

Kutsal Brahma şehrinde ve gökyüzünde barınan o her şeyi bilen, tümüyle bilge kişi yeryüzünün en ulu kişisidir. Akıldan ibaret olan, beden ve yaşam soluğunun idarecisi Ātman’dır. O besindedir, kalbi kontrol eder. Bilge kişi bunları bilerek, parıldayan mutluluk dolu ölümsüzlüğü idrak eder.

*Yüksek ve alçak olmak üzere öz’ü gören kişi bütün işleri (Karma) bırakır, kalbini bağlayan bağlar çözülür ve tüm şüpheleri ortadan kalkar.*¹⁰⁰

⁹⁹ *Upanishadlar*, Sanskritçe aslından çeviren: Korhan Kaya, İstanbul 2008, s. 265.

¹⁰⁰ *A.g.e.*, s. 267-268.

Görüldüğü üzere *Brahman* görününce Karma'nın yani kişinin işlerinin ecr ü cezasının bir hükmü kalmaz; zira yüksek idrak seviyesine ulaşmış kâmil insanlar yaptıkları işlerde masumdurlar. Bu insanlar gûnahtan ve kötülüklerden münezzehtirler. Bu kişiler, "Zincirlerini kırmıştır. Korkmaz, zarar görmezler. 'Yanlış yaptım' ya da 'doğru yaptım' düşünceleri onu alt edemez. O bu iki düşünceyi de bertaraf eder. Yapılanlar veya yapılmayanlar onu etkilemez."¹⁰¹

Ölüm dünyevî varoluşun kaybı yahut sona ermesi demektir; ancak yeniden doğuşun da ön şartıdır. Yeniden doğuş, eski tabirle tenâsüh (Reinkarnation), ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi anlamına geliyor. *Brihadaranyaka Upanişad*'da tenasüh yani ruhun başka bir bedene geçmesi şöyle anlatılır:

Yaşlılık veya hastalık nedeniyle beden zayıflamaya başladığı zaman, Atman, bir incir, bir mango, bir banyan meyvesinin sapından ayrılması gibi bedenın uzuvlarından ayrılır ve yeni bir yaşantıya başlamak için, başka bir bedene girmek üzere yeniden doğuşa gider.

Nasıl ki, bir tırtıl üzerinde bulunduğu otun ucuna geldiği zaman, başka bir otu tutarak bedenini ona çekerse; Atman da, aynı şekilde, bu bedenın sonuna ulaştığı zaman, onu gayri şuurî bir durumda bırakarak, başka bir bedeni tutar ve kendisini o bedene çeker.

*Yine, tıpkı bir kuyumcunun eski bir mücevheri alarak, onu daha yeni ve daha güzel bir kalıba sokması gibi; Atman da bedeni terk ederek, onu gayri şuurî bir durumda bırakır veya atalarınınkine benzeyen ya da diğer varlıklara benzeyen, dünyevî veya semâvî daha yeni, daha mükemmel bir şekle bürünür.*¹⁰²

¹⁰¹ A.g.e., s. 61.

¹⁰² *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-

Ruhun başka bir bedene göç ederek hayatına devam etmesi aslında arzu edilen bir durum değildir; çünkü ruhun dünya hayatına geri dönmesi nihayetsiz acılara, sefalete ve bitmeyen kavgalara katlanması demektir. Tenâsüh kurtuluşa götürmez, aksine yeni bir bedende tekrar doğuşa, dünyaya, yeni bir hayata döndürür. Oysa nice acıları tecrübe etmiş Hintli bilge bilir ki bu dünya aldatıcı ve hayat ıstıraplarla dolu bir rüyadır. Bu yüzden filozof Yacnavalkya terk-i dünya ederek ormanda münzevî hayatı tercih etmiştir. Filozof, mal ve mülkünü karısı Maitreyi'ye bağışlamak isteyince şu itirazla karşılaşır:

Mal ve mülk ile kurtuluş mümkün değildir; bunların yerine necat için gerekli bilgiyi isterim.

Evet, kurtuluş mümkündür; yeter ki insan madde ile bağlarını koparsın ve kendi özünün Brahma ile ayniyetini fark ediversin. Bu dünyada arzu ve ihtiraslarına gem vuran, varlığını dünyevî isteklerden arındıran ve saf Ego'sunun kâinatın *Atman*'ı ile bir ve aynı olduğunu mistik bir sezgi ve murakabe ile keşfeden kişi kurtuluşa erer ve ölümsüz olur. Kendi saf varlığını, özünü, saf Ego'sunu evrenin özünde yani *Brahman*'da eritmeyen kimseler, dünyada en büyük ve güzel eserleri yaratsalar da, çok büyük işlere imza atsalar da asla kurtuluşa eremezler. *Atman* ve *Brahman* vahdetini bizzat kendi varlığında yaşamayan hiçbir varlık, varlığını bir uçurum ağzı gibi açılan ölümün gırtlığından kurtaramaz. Saf Ego'suyla *Brahman* arasında kozmik vahdet halini yaşamayı başaran kişizadeler bir göl sükûnetine ulaşır ve:

Tıpkı gökyüzünde uçan bir kartalın yorulması, kanatlarının bükülmesi ve dinlenmek için yuvasına dönmesi gibi; Atman da derin uyku durumuna döner, artık arzu duymaz, artık rüya görmez.¹⁰³

¹⁰³ A.g.e., s. 155-156.

-III-
BUDİZM'DE ÖLÜM

1. BUDDHA'NIN HAYATI VE ŞAHSİYETİ

NİRVANA

karanlığa geçelim

karanlığı geçelim

ne uyku

ne ölüm

hem uyku

hem ölüm

düş içime uyu

ve sonsuz büyü

unut renkleri

ve şekilleri

hepi

ve hiçi

beni

ve seni

ve geceyi yuttu

nirvana

Asaf Hâlet Çelebi

SİDHARTA yaklaşık olarak M.Ö. 560 yılında Hindistan'ın doğusundaki *Kapilavatthu* şehrinde, şimdiki Nepal'in batısındaki *Basti* kazasının birkaç mil doğusunda bulunan *Lumbini* koruluğunda dünyaya gelmiştir. İleriki yıllarda Budizm'i kuracak olan SİDHARTA, sonradan GOTAMA BUDDHA adını alacaktır. Efsâneye göre anne Mâyâ¹, Buddha'yı dünyaya getireceği gün rüzgâr sükût et-

¹ Anlatılanlara göre Maya, "genç ömrünün henüz çiçek yılında, saçları siyah arının hoş rengine idi. Elleri ayakları ince ve nazikti. Dokunulması tatlı, gözleri, mavi lotüsün taze yaprakları kadar saftı." Bkz. Falih

miş, ağaçlar çiçeklerle donanmış, göller nilüferlerle örtülmüş, çiçekler yapraklarını kapamış ve nehirler akmamışlar. Doğumdan sonra Buddha ayağa kalkarak yedi adım atmış ve felsefesinin belkemiğini teşkil eden şu sözleri söylemiştir:

Dünyada ilk benim, en büyük benim dünyada; bu benim son doğuşumdur; doğuş, yaşlılık ve ölüm ıstıraplarına son vereceğim.

Asil bir prensin oğlu olan SİDHARTA, tam 29 yaşına kadar hayatın gerçek yüzünü görmemiş, zevk-ü sefa içerisinde yaşamıştır. Prens, oğlunun acı ve sefaletle tanışmaması için her türlü gayreti sarf etmiştir. Nitekim SİDHARTA hayatının bu bölümünü şöyle anlatır:

Babamın evinde eğlenmem için bir havuzda mavi nilüferler, bir başka havuzda beyaz nilüferler, bir diğerinde kırmızılar açardı; bu çiçekler hep benim içindi. Ve ben, ey rahipler, ancak Benares ıırları sürünürdüm. Benim üç elbisem de yine Benares'ten gelirdi. Gece gündüz üstümde açık duran beyaz bir şemsiye soğuktan sıcaktan, toz veya çiğden beni korurdu. Üç sarayım vardı. Birisi yaz için, birisi kış için, birisi de yağmur mevsimi için...

Yağmur mevsimine ait sarayda, mevsimin dört ayını saz çalan kadınlar arasında geçirirdim ve oradan hiç çıkmazdım.²

Ne var ki dışarıdaki dünya zannedildiği gibi güllük gülistanlık değildir. SİDHARTA bir gün arabasıyla bir yerlerden geçerken acı içerisinde kıvranan sıska, dişleri dö-

Rıfki Atay, *Hind*, Semih Lütü Kitabevi, s. 212.

² *Buddha*, (Çeviren ve yayına hazırlayan: Asaf Halet Çelebi), Batı Yayını, 1946, s. 86.

külmüş, ak saçlı bir ihtiyara, bir defasında üzeri örtülü bir hastaya ve başka bir gün de bir ölüye rastlar. Ve dördüncü seferinde de kendi iç âlemine dalmış sükûnet içerisinde yürüyen dilenci bir rahip görür. 29 yaşına kadar hayatın bu yüzüyle karşılaşmayan SİDHARTA'nın bir bebek beyni kadar temiz ve aydınlık ruh dünyası birdenbire değişmeye başlar. Buddha bu gezilerinin her birinde insanlığın üç acı akıbeti olan ihtiyarlık, hastalık ve ölüm gibi hallerin birini keşfetmiştir. Dördüncü seferinde gördüğü, insanlığı bu elîm akıbetten kurtaracak olan rahiplik yolu idi ki kendisi de bu yolu seçmiştir.

Budizm'i hakkıyla anlayabilmemiz için Buddha'nın hayatını iyi bilmemiz gerekir. Binaenaleyh Buddha'nın vaz' ettiği Budizm, adeta onun hayatının imbiğinden süzülerek elde edilmiş bir iksirdir. Buddha'nın hayatı onun ruh haritası, dolayısıyla Budizm'in anahtarıdır. Esasen kendisi de hayatını yüksek düşüncelerinin hazinesi olarak telakki eder ve hep hayatından misaller verir. Nitekim biz Buddha'nın hayatını takip ettiğimizde onun düşüncelerinin de hayatıyla birlikte geliştiğini, değiştiğini ve olgunlaştığını görürüz. Bu yüzden Buddha'nın hayatını takip ederek onun felsefesini, ölüm ve hayat hakkındaki fikirlerini anlamağa çalışacağız. Zaten Buddha'yı ölümsüzleştiren onun hayatı ile tefekkürü arasındaki ahenktir. İşte bu yüzden o ilk vaazına kendi hayatını anlatarak başlar. Bu ilk vaazında o hayatındaki ilk değişikliği şöyle dile getirir:

İşte ben böyle refah içinde, ihtimamla, nazla büyüdüm. Fakat bir gün aklıma şöyle bir düşünce geldi: Hakikaten ihtiyarlamağa mahkûm olan ve ihtiyarlıktan kurtulamadığı halde bu dünyaya bağlanmış olan akılsız insan başka bir insanın ihtiyarlığını görünce can sıkıntısı, nefret ve istikrah duyar. Hâlbuki ben de ihtiyarlığa mahkûmdum ve ondan kurtulamayacaktım; mademki ben

de ihtiyarlığa mahkûm olup ondan kurtulamayacaktım, şu halde ihtiyarlayan başka bir insanı gördüğüm zaman canımın sıkılması ve iğrenmekliğim doğru değildi. Ve işte ey rahipler, bu düşünce iledir ki gençliğimin bütün gururu benden uzaklaştı.

Hakikaten bu dünyaya bağlı olan akılsız insan hastalığa mahkûmdur ve ondan kurtulamaz; böyle iken yine hastalığa tutulmuş başka birisini gördüğü zaman canı sıkılır ve ondan iğrenir. Hâlbuki ben de hastalığa maruzdum ve ondan kurtulamayacaktım; şu halde hastalığa tutulmuş bir adamı gördüğüm zaman canımın sıkılması ve iğrenmem doğru değildi.

Hakikaten bu dünyaya bağlı insan ölüme mahkûmdur ve ondan kurtulamaz; böyle iken yine ölen birisini gördüğü zaman canı sıkılır ve ondan iğrenir. Hâlbuki ben de ölüme mahkûmum ve ondan kurtulamayacaktım. Şu halde ölen bir başkasını gördüğüm zaman canımın sıkılması ve iğrenmem doğru değildi.³

Buddha ihtiyarlıktan, hastalıktan ve ölümden kurtulamayacağını anladıktan sonra hiçbir şeyde teselli bulmaz. Artık hayat onun için acı, ıstırap verici bir zindandır. Bundan sonra o sarayını, karısını ve yeni doğmuş oğlunu terk ederek memleketini dolaşmaya başlar ve daha çok inziva hayatını tercih eder. Bundan sonra meditasyon, mistik dâliş, derin düşünce ve felsefe arasında adeta gelgitler yaşar; iyice huzuru kaçan ruhunun sükûnunu kazanmaya çalışır. Bu meyanda felsefenin bütün nazariyeleri, diyalektiğin en rafine usulleriyle bile ruhundaki huzursuzluğu gide-remez. Hakikat onun için çözümsüz bir problem ve hayat bir muamma olmaya devam eder. Kuytu ormanlara çekilerek Yoga yapar. Alçak gönüllüğün aydınlattığı bir ruhla inziva halinde kalbinin derinliklerinden gelen sesleri din-

³ A.g.e., s. 86-87.

liyor, kendini ve hayatı anlamaya çalışıyordu. İnsanı hislelerinden ve haricî âlemin bağlarından kurtaran bir çile yolu olarak Yoga'yı seçer. *Upanişadlar*'daki ölüm meleği, duyuların dışı dönük olarak yaratıldığını, bunun için insanın iç âlemine değil, dış dünyaya baktığını öğretir. Ölümsüzlüğü arayan insan ise iç âlemine bakmalıdır. "*Tutkuların peşinden koşan cahil kişiler, her şeyin etrafını kuşatan ölüm tuzaklarına düşerler.*"⁴ deniyor *Upanişadlar*'da. Buddha bu tuzaklardan kurtulmak için çareler arar.

Evet, Buddha, bu tuzakların farkındadır ve o yüzden tam 7 yıl devam eder Yoga'ya. Bu esnada kendisine iki Yoga öğretmeni refakat eder. İki yıl içerisinde vecdin zirvesine yükselir. Daha hiçbir Yoga dersi almadan Yoga'nın dört basamağını kat'eden Buddha, beşinci basamağa, yani "fezâ nâmütenâhîliğinin bulunduğu tabakaya", oradan altıncı basamağa, şuurun nâmütenâhîliğinin olduğu basamağa yükselir. Bu basamakta "şuur, boşluğa nispetle daha mücerrettir." *Brahman* Yoga'sında şuur cürufundan temizlendiğinde, yani saf şuur kalınca maksat hâsıl olmuş ve yoginin işi bitmiş sayılırdı. Oysa Buddha kurduğu Yoga sistemiyle daha ileri gitmiş, şuurîlikle gayri şuurîliğin arasındaki farkın ortadan kalktığı sekizinci basamağa ulaşmıştır. Hatta bununla da kifayet etmeyen Buddha, bütün hislerin tamamen paranteze alındığı yahut ilga edildiği, şuurun büsbütün ortadan kalktığı dokuzuncu basamağa yükselmiştir.⁵

O günlerde Buddha'ya refakat eden 5 Yoga öğrencisi o çile günleriyle ilgili olarak şunları anlatır:

⁴ *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 28.

⁵ Ruben Walter, *Buddhizm Tarihi*, (Çev.: Dr. Abidin İtil), Ankara 1947, s. 73.

Rakibini boğazından yakalayan ve onu yere yıkmak için var gücüyle bastıran ağır sıklet bir güreşçi gibi o, bedenine ruhuyla öyle eziyetler etmiştir ki soğuk kış gecelerinde koltuk altlarından ve alnından ter damlaları yere dökülerek buharlaşmış ve donmuştur. Saçı ve sakalını yolmuş, dikenler üzerinde yatmış, bedenini pislik ve çamurla örtmüştür. Oturduğu yerde dilini damağına dayayarak bastırmış, düşüncelerini şiddetle baskı altında tutmuş ve öylece ilhamın gelmesini beklemiştir.⁶

Ancak bütün bunlara rağmen ilhamın gelmediğini gören Buddha, oruç tutmaya başlar. Yiyeceğini her gün biraz daha azaltır, önce bir pirinç tanesine indirir; bununla yetinmez bir susam tanesine ve nihayetinde de tamamen yemekten vazgeçer. Sonunda müthiş bir kuraklıktan dolayı neredeyse suyu tamamen dibine çekilen bir kuyudaki su gibi gözleri göz çukurlarına düşer. Bu çile sürecinde bedeninde meydana gelen değişiklikleri şöyle anlatır:

Arkam bir deve ayağına benzedi. Amud-ı fıkaram [belkemiğim] tespih taneleri gibi birer birer meydana çıktı. Derin bir kuyu içinden yıldızların görünmesi gibi içeri çökmüş gözlerimden göz bebeklerim görünüyordlardı. Koparılır koparılmaz boşaltılıp güneşte kurutulan bir yabancı kabak gibi başım boşalmış ve derim bu fevkalâde rejimle kuruyup kalmıştı.

Aggivessana, karnımı yoklamak istediğim zaman sırtımı tutuyordum; sırtımı yoklamak istediğim zaman karnım elime geliyordu. Böylece karnım sırtıma yapışmıştı. Barsaklarımı ve böbreklerimi boşaltmak istediğim zaman fevkalâde kifayetsiz bu rejim neticesinde öne düşüyordum. O zaman Aggivessana, bu vücudu biraz kuvvet-

⁶ Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, s. 255.

lendirmek için ellerimle ovuşturmaya mecbur oluyordum. Derimde gıdasız kalan kıllarım dökülmüştü.⁷

Ancak bütün bunlara rağmen Buddha huzura kavuşamaz, kendiyle barışamaz. Bilakis içinde açılan uçurum git-tikçe derinleşir. Beklediği ilhamı bu gayri insanî usullerin getirmediğini görünce, Yoga için esasında kuvvetli ve iyi beslenmiş bir vücuda ihtiyacı olduğunu anlar ve bu usul-lerden vazgeçer. Yüzyıllar sonra Luther de tıpkı Buddha gibi, Ortaçağdaki keşişlerin kurtuluş için inziva hayatını tercih etmelerinin hakiki kurtuluş açısından hiçbir mânâ ifâde etmediğini söyleyecektir. Mistisizmde ve Budizm'de söz konusu olan terk-i dünya, inziva hayatı değil, bilakis insanın kendi iç dünyasında dünyaya ve maddî şeylere bigâne kalmasıdır. Dünyaya ve hayata karşı bigâne kalma hususunda Buddha, uzun tecrübelerden sonra nihayet tabîî olanı kabul eder ki bu onun büyüklüğünü gösterir. Bundan sonra Buddha, müritlerine orta yolu, altın yolu tavsiye edecektir.

Ne var ki Buddha, bu aşırılıkları terk edince şakirtleri de onu terk eder. Bundan sonra o, nereye gitse yalnızdır, nereye baksa ıstırap ve ölümün pusuda beklediğini görür. Hiç beklenmedik bir zamanda köyü basan ve bütün varlıkları önüne katıp sürükleyen azgın bir seldir ölüm. Ölüm-süzlük ise onun için insana rahat ve huzur vermeyen bir baş belasıdır. Ayrıca ölümsüzlük fânîların işi değildir; in-san ölümsüz olamaz. Olamaz çünkü bu, fâni bir mahlûka ilahlık izafe etmek demektir. Ölümsüzlük sadece Tanrı'ya yaraşır; ancak O'na da Buddha inanmaz. Oysa ölümsüz-lük fikri ölümün yıkıcı gücüne karşı koyacak, hiç olmazsa onun etkisini azaltacak büyük bir imkândır. Işığın karanlı-ğın kovması, alınan gıdanın açlığı yenmesi gibi ölümsüzlük de yıkıcılığın önüne çekilmiş devasa bir settir.

⁷ A.g.e., s. 115.

Buddha hiç itibar etmez sonsuzluğa. Ona göre hayat-tan kurtulmak kadar, ölümsüzlükten ve sonsuzluktan da kurtulmak lazımdır. GOTAMA, acıdan, hayatın sefaletinden ve ölümden kurtulmak için çareler ararken ışığı kendi içinde bulur. Tam otuz altı yaşında iken Nerañjara nehri-nin kenarındaki bir incir ağacının altında (bu ağaca son-radan *bilgi ağacı* deneyecektir) murakabeye dalan BUDDHA, içten aydınlanmaya başlar. Murakabe ve sezgi (intuitiv) kaynaklı bilgi ışığıyla baştanbaşa aydınlanan GOTAMA, bundan sonra “ilhama kavuşmuş, ermiş” manasına gelen BUDDHA olarak çağları aydınlatmaya başlayacaktır.

Vakıa Buddha, dört kere yedi gün bu bilgi ağacının altında mutluluğun zevkini çıkardıktan sonra müthiş bir fırtına başlar ve yedi gün devam eder. Efsaneye göre bir yılan yedi defa Buddha’yı sararak onu bu fırtınadan korur. Burada yılan bir delikanlı kılığına girince Buddha ona şu sözleri söyler:

Hakikati bilen ve gören mutlu kimsenin yalnızlığı ne hoştur; tuttuğu yoldan ayrılmayan, hiçbir varlığa kötülük yapmayan kimsenin hali ne hoştur; hiçbir ihtiras, hiçbir arzu duymayan kimsenin hali ne hoştur; ben’in inatçılığı-nı yenmek, gerçekten mutlulukların en yücesidir.⁸

Esasen Buddha, bu sözleriyle merhamete dayanan bir ahlâkın (Etik) temellerini atmış oluyordu. Buddha’nın burada vaz’ ettiği etik, “varlığa kötülük yapmayan”, âtıl, gayri faal bir etiktir. Buddha “merhamet etik”inin tohu-munu insan ruhunun en verimli, en ışıklı bölgesine eker. Merhamet ettiği kötülük yapmaz, kötülüğe yenilmez, buna mukabil insanın içinden kin ve nefreti söküp atar. Zira Buddha, bütün ıstıraplarımızın ve mutsuzluğumu-

⁸ Felicien Chanllaye, *Dinler Tarihi*, (Çev.: Samih Tiryakioğlu), İstanbul 1960, s. 68.

zun sebebinin *avidyâ*, yani bilmemek olduğunu söyler. Bu etikle Buddha, “Hiddetlenmeden öfkeyi yenmeyi; iyilikle kötülüğü yenmeyi; hakikatle yalanı yenmeyi; düşman olmamakla düşmanlığı yenmeyi” öğretir.⁹ Hz. İsa bu tarafıyla Buddha’ya çok benzer. *İncil*’de Pavlus şöyle der: “Kötülüğe yenilme, fakat kötülüğü iyilikle yen.” (Rom. 12/21)

Bundan böyle Buddha, keşfettiği hakikati veya hakikatleri insanlığa anlatmaya karar verir. İlk iş olarak gidip Benares’te daha önce kendisini terk eden beş perhizkâr keşişi bulur. Her ne kadar bu keşişler Buddha’yı sefahate ve lükse düşmekle suçlasalar da BUDDHA, onları ilk vaa-zında şöyle irşâd eder:

Ey rahipler! Bu dünyayı terk edenlerin iki ifrattan kaçınmaları lazımdır. Bu iki şey nedir bilir misiniz? Bunlardan birisi zevklere, eğlencelere, insanı alçaltan şehvî, kaba, âdi, faydasız hazlara yer vermek; ikincisi de riya-zetlerle, ıstıraplarla geçen yine asîl olmayan faydasız bir hayata atılmaktır. Ey rahipler! Bu iki ifrattan kaçınan kâmil, gözü ve gönlü açan ve insanı hikmete, irfana, ilhama ve Nirvana’ya götüren bu orta yoldan yürümüştür.

Ey rahipler! Kâmilin gözü ve gönlü açan ve hikmete, huzura, irfana, yüksek ilhama ve Nirvana’ya götüren bu orta yol hangisidir? Bu yol sekiz yol ağzına ayrılan o şerefli yoldur ki, bu yollar şunlardır:

Doğru görüş, doğru irade, doğru söz, doğru iş, doğru yaşayış, doğru çalışış, doğru düşünüş ve doğru mura-kabedir. İşte ey rahipler, kâmilin bulduğu, göğü ve gönlü açan, hikmete, huzura, irfana, ilhama ve Nirvana’ya götüren doğru yol budur.

İşte ey rahipler; ıstırap ve ıstırapın doğuşu hakkındaki yüksek hakikat şudur: Doğuş ıstırap, ihtiyarlık ıstı-

⁹ Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker*, München 1982, s. 83.

rap, hastalık ıstırap, ölüm ıstıraptır. Sevimeyen şeylerle bir arada bulunmak ıstırap, sevilen şeylerden ayrı düşmek ıstırap, arzu edilen şeye mâlik olmamak ıstıraptır. Kısaca bağlanmadan ileri gelen bu beş küme ıstıraptır.

İşte ey rahipler! İstırapın kaynağı hakkındaki yüksek hakikat şudur: Hakikaten insanı bir kere doğuştan tekrar doğuşlara sürükleyen bu varlık arzusu, varlık susuzluğudur ki hislerden ileri gelen hazlarla beraber kâh şurada, kâh burada tatmin edilmek isterler; zevk arzusu, varlık arzusu, kudret arzusudur.

İşte ey rahipler! İstırapın kaldırılması hakkındaki yüksek hakikat şudur: Hakikaten bu ihtirasların yokluğu, varlık arzusunun tam mânasıyla tahribi, arzudan çözülmesi, terk etmesi, yok etmesi, vazgeçilmesi ile olur.

İşte ey rahipler, insanı ıstırapın kaldırılmasına götüren yüksek hakikat şudur: Hakikaten bu yol sekiz yol ağzına ayrılan o şerefli yoldur ki bu yollar şunlardır: Doğru inanış, doğru irade, doğru söz, doğru iş, doğru yaşayış, doğru çalışış, doğru düşünüş, doğru murakabedir.¹⁰

¹⁰ *Buddha*, (Çeviren ve yayına hazırlayan: Asaf Halet Çelebi), Batı Yayını, 1946, s. 138-139.

2. ÖLÜM VE İSTIRABIN EVRENSELLİĞİ

Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen wie ich leide

Çektiği acılardan ötürü ağzını açamazken insanoğlu
Bana acılarımı söyleme gücünü verdi Tanrı.
Goethe (Tasso)

Buddha için varlık dinmeyen bir azaptır. O, bütün hayatın ve doğuşun ıstıraptan ibaret olduğuna inanır. Hatta *Nirvana* ile neticelenmeyen bir ölüm bile, aslında bir illüzyondan ibarettir; bu durumda ıstırap yine devam eder. Zaten Buddha'nın söz konusu ettiği ıstırap sadece bu hayatın değil, bilakis nihayetsiz hayatın sonsuz ıstırabıdır. Dünyaya yeniden gelen her varlık, aslında önceki hayatlarının devamı olan bu hayatını yaşar. Dolayısıyla yeniden doğuşun önü kesilmediği müddetçe insan, ebedî acılarını bir sonraki hayatına taşıyarak her dem acılar içerisinde kıvrılır. Bu yeniden doğuş fikri Hint felsefesinin belkemiğini teşkil eder. *Upanişadlar*'da bir hayatın biterken başka bir hayatın nasıl başladığı güzel bir parabolle anlatılır:

*Nasıl ki bir tırtıl üzerinde bulunduğu otun ucuna geldiği zaman, başka bir otu tutarak bedenini ona çekerse; Atman da, aynı şekilde, bu bedenin sonuna ulaştığı zaman, onu gayri şuâri bir durumda bırakarak, başka bir bedeni tutar ve kendisini o bedene çeker.*¹¹

¹¹ *Upanişadlar*, (Derleyen: Mehmet Ali Işım), İstanbul 1976, s. 158.

Bagavadgita'da hayat ne kadar gerçekse öldükten sonra dirilme de o kadar gerçek ve kesindir. Gözleri bağlanarak kendi vatanından alınıp başka bir memlekete bırakılan bir insanın, köy köy mahalle mahalle dolanarak vatanını araması gibi ruh da sürekli yeni bedenler arar:

*Nasıl bir insan eskimiş elbiseleri atıp yerine yenilerini giyerse, aynı şekilde ruh da eskimiş bedenleri atıp yeni bedenlere geçer/bürünür.*¹²

Ebedî olan mekân değiştirmez, buna karşılık bir bedene bürünen ruh, bu fizikî beden ölüp dağılınca, hemen yeni bir beden ve yeni bir hayat arar. Nasıl ki bir odun yandıkça alevler çıkarıyorsa ve bu alevler yanmanın devam edebilmesi için sürekli yeni odunlar tutuşturuyorsa, ölmekte olan insan şuuru da aynen böyle embriyoların yeni bedenlerini arayıp durur. Yaşama arzusu ve ihtirası bunu gerektirir diyor Buddha. Her defasında ruh, şuur yeniden doğar, yeni bedenlere sığınır, hayatını yeniden kurar ve devam ettirir.

Doğrusunu söylemek gerekirse Buddha'nın düşünce sisteminde bizim anladığımız manada bir ruh yoktur. O sadece ebedî ve ezelî varlığı reddetmekle kalmaz, aynı zamanda hiçbir sağlam ve kalıcı varlığa da inanmaz. Buddha için esas olan şuur ve onun halleridir. Buddha için varlık birbirini takip eden geçici görüntülerden (*dharmā*) ibarettir. Aslolan varlık değil ahlâkî-mukadder illiyet prensiplerine (*Kausalität*) tabi oluşturm.¹³ Bu itibarla unutmamak gerekir ki Buddha ve Budizm bağlamında ruhtan bahsederken kastedilen, esasında "şuur/bilinç" ve şuur halleridir. Acaba Budizm'de şuurla kastedilen nedir? Şuur nereden neş'et eder?

¹² *Bagavadgita*, 2, 22.

¹³ Ruben Walter, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, s. 117.

Budizm'e göre şuur, "intibalar" "hatırlamalar", "tec-rübeler" ve "yaşanmış tecrübeler"den oluşur. Önceden edinilmiş tecrübeler olmadan şuurdan bahsedilebilir mi? Elbette hayır. Öyleyse bu intibaların kaynağı nedir? Budizm burada ıstıraba sığınıyor. Budizm'e göre, Hristiyanlıkta olduğu gibi iptida kadîm günah değil, boş ümit, yanlış fikir, zan, ham hayal, vehim, kuruntu ve cinnet vardı. Bunların hepsi bir yanılgıya, körlüğe delalet eder. İşte bu körlük ve yanılğı insanı ıstırap çekmeye mahkûm eder. Kurtuluş, ıstırapın çok daha derinlere giden köklerini kurutmak, sürekli doğum ve ölüm zincirini kırıp parçalamaktır.

Ruhların göçüne inanan *Upanişad* filozofları insanın beş faktörden (nefes, konuşma, görme, işitme ve düşünme) ibaret olduğuna inanırlardı. Budistler ise insanın, gruplar halinde birbirini takip eden beş fenomenen başka bir şey olmadığını iddia ederler. Bu beş fenomen sırasıyla: 1) beden fenomeni, 2) hissetme (görme ve işitme duyularının yerine), 3) soyut düşünme (konuşma yerine ki, konuşma her zaman kelimelerle olmak durumundadır), 4) şuur (*Upanişad* mistiklerinin ruh anlayışlarına karşı şuur tercih edilir), 5) arzu veya isteme iradesi.

Demek oluyor ki Budistler için ebedî veya merkezî bir ruh yoktur, bunun yerine birbiri ardı sıra gelen bu beş fenomen söz konusudur. İnsan öldüğü zaman şuurun son anı, son momenti başka bir bedene, embriyoya intikal eder. Esasen Budistlerin bahsettikleri şuurun bu son momenti, *Brahmanların* ve *Upanişadlar*'ın bahsettiği ruh göçünden başka bir şey değildir; ne var ki Budistler bu göçü ruh olmadan yaparlar. Şöyle ki; Budist için aralarında ne kadar mesafe bulunduğu bilinmeyen iki beden arasında bulunan şuurun ilk ve son anları arasında anlaşılması pek zor olan illî (nedene dayanan) bir ilişki vardır. Ölüm, şuurun, bu son momentini başka bir bedenle paylaşmasıdır.

Şuurun bu son momentini başka bir bedenle paylaşması, imkânı olmayan bir muammadır amma yine de Budistler bu durumu bir iman akidesi gibi kabul ederler.¹⁴

Oysa ruhların göçüne inanan *Upaniṣad* filozofları için ruhun başka bedenlere göçmesi o kadar zor bir mesele değildir:

*İnsan da tıpkı bir tohum tanesi gibi, olgunlaşır, toprağa düşer, yok olur ve zamanı geldiği an, tekrar meydana çıkar.*¹⁵

*Bir karınca yuvası üzerine bırakılan bir yılanın geride sadece derisinin kalması gibi; bir insan öldüğü zaman, geride sadece beden kalır, bedenden kurtulan şahsî ruh, ölümsüz ruh tanrı ile birleşir.*¹⁶

Dolayısıyla ölen fâni bedendir, Yunus'un tabiriyle, canlar ölesi değildir. Varlığın hakiki bilgisine vakıf olan bilir ki mutlak ölüm yoktur, ebedî Ben mum ışığı gibi bir mumdan ötekine geçer:

*Zira dünyaya gelen kesin olarak öldüğü gibi, ölen de kesin olarak yeniden doğar. Bu yüzden mukadder olan karşısında şikâyet etmeğe gerek yoktur.*¹⁷

Buddha bu yeniden doğuş fikrini aynen tevârüs eder; ancak o, bu yeniden doğuşu inkıtaa uğratmak, ruhun (şuurun) başka bedenlere geçmesini engellemek niyetindedir. Zira yeniden doğuşun önü kesilmediği müddetçe bu tufandan, acıdan ve gözyaşından kurtulmak imkânsızdır. Bu itibarla o hayat ve ölüm karşısında aynı tavrı sergiler.

¹⁴ A.g.e., s. 118-119.

¹⁵ *Upaniṣadlar*, (Derleyen: Mehmet Ali Işım), İstanbul 1976, s.20.

¹⁶ A.g.e., s. 159.

¹⁷ *Bagavadgita*, 2, 27.

Hayat da ölüm de ıstırabın iki farklı kaynağıdır. Buddha bu fikrinde son derece ketum ve mutlak mânâda bir fatalisttir.¹⁸ O, insanların, hayatın şartlarını değiştirmekle

¹⁸ Buddha'nın bu yeniden doğuş fikri Friedrich Nietzsche'yi derinden etkilemiş olmalı ki Nietzsche, nihilizmin ekstrem bir formu olan "ebedî yeniden dönüş" nazariyesini "Buddhizmin Avrupaî bir formu" olarak nitelendirir. Nietzsche de Buddha gibi ebedî dönüş fikrinden "nefret eder", "tiksinir" ve onu aşmak ister. Aşmak ister amma bu öyle kolay bir iş değildir. Ebedî yeniden dönüş düşüncesi iç içe girmiş sebepten sürecinin bir kördüğümüdür: "Fakat içine örüldüğüm nedenler düğümü yeniden gelir, - o beni yeniden yaratacaktır! Ben kendim, ebedî yeniden dönüşün sebeplerinden biriyim." (*Zerdüşt*, Şifâ bulan kişi) Zerdüşt, ebedî yeniden dönüş içerisindeki varlığın herc-ü mercinden "ellerini kurtarmak için uzun zaman güreşir." Ona göre bütün her şey ebediyet pınarında, ve, iyi ve kötünün ötesinde kutsanmıştır; bizzat iyi kötü dahi esasen ara gölgelerdir, yaş üzüntüler ve geçip-giden bulutlardır." (*Zerdüşt*, "Güneş doğmadan" ara başlığı) Her şeyin ebediyet pınarında kutsanması, her şeyin yeniden dönmesi, hiçbir zaman bu gelişimin, tekâmülün sonunun olmaması; gaye ve hedefin de tıpkı geçip-giden bulutlar gibi geçici olması... İşte Nietzsche'ye tiksinti veren durum budur. Bu durumun mutlaka aşılması lazım, ama nasıl? İşte aslolan da budur. Nasıl çözüyor bu kördüğümü Nietzsche? Üstad ne kadar radikal düşünürse düşünsün, sonunda kendisi de bu "ebediyet pınarı"nın içindedir. Her defasında bu fikri sonuna kadar düşündüğünde varacağı nokta bu "ebediyet pınarı" dır. Nietzsche bu problemi çözmek yerine, kurnazca içinde bulunduğu durumu, mutlak fatalizmi kabullenir. Nasıl mı? Bu nasılın cevabını ancak Zerdüşt'ün konuşmalarındaki satır aralarından okumak mümkün. Evvela, filozof bu ebedî dönüş fikrini, tiksinti veren yılan mecazıyla anlatır. Şöyle ki: Yılan, başlangıcı ve sonu olmayan sonsuzluğun sembolüdür; ebedî yeniden başlayan hayatı temsil eder. Hem dünyevî hem uhrevî hayat yılan sembolü ile anlatılır. Ölümlü insana kıyasla ebediyetin yılanı bir engerek olarak görünür ve "bir gün Zerdüşt, hava sıcak olduğu için, kolları yüzünde, bir incir ağacının altında uyuya kalmışken", gelir ve Zerdüşt'ü boynundan sokar. Ancak soktuğu yere zehrini bırakmaz ve geri yalar. *Zerdüşt Böyle Buyurdu* kitabının "Görüntü ve Bilmece Üstüne" bölümünde hayatın, devamlı yaratan ve yok eden hayatın "yılan"ı tiksintinin kara bir yılanı haline gelir ve bir çoban kılığında görünen insanı (bu insan aslında Zerdüşt'ün kendisidir) az kalsın boğazına sa-

rılarak öldürecektir. Bu durum Zerdüşt'ün ağzından şöyle anlatılıyor: "Gerçek, bu gördüğüm gibisini görmemiştim hiç. Kıvranan, boğulan, titreyen, yüzü allak bullak, ağzından ağır bir kara yılan sarkan, genç bir çobandı gördüğüm.

Bir tek yüzde bunca bulantı, bunca solgun korku gördüğüm olmuş muydu? Herhalde uyuyordu. Derken boğazına aktı yılan, -orasını soktu, şimdi de çıkmıyordu.

Elimle yılanı asıldım, asıldım, -boşuna! Yılanı boğazından çıkaramadım. Derken bir bağırmadır koptu içimden: "Isır! Isır! Kopar başını! Isır! -Böyle bağıırıyordu içimdeki; korkum, nefretim, tiksintim, acımam, bütün iyim, bütün kötüm, bir tek ses olmuş bağıırıyordu içimden.-

Ey çevremdeki gözü pek kişiler! Ey arayıcılar ve araştırmacılar ve kurnaz yelkenlerle bilinmedik denizlere açılanlar! Ey bilmece tutkunları!

Çözün bana gördüğüm bilmeceyi, yorumlayın bana en yalnız kişinin görüntüsünü! Çünkü o, görüntüydü, önceden görmeydi: -simge olarak gördüğüm *neydi?* Ve bir gün gelmesi gereken *kimdir?*

Boğazına böyle yılan akan çoban *kimdir?* Boğazına böyle en kara, en ağır arzu akan *kimdir?*

Ama çoban bağırtımın öğüdüne uydu da, ısırıldı; zorlu ısırıldı hem! Tâ uzağa tükürdü yılanın başını -ve ayağa fırladı.-

Artık çoban değil, artık insan değil, -değişmiş biri, ışıkla sarılı biriydi *gülen!* Yeryüzünde kimse gülmemişti *onun* gibi!"

Nietzsche yılan metaforuyla, nihilizm, Tanrı'nın ölümü ve hayatın ebedî yeniden dönüşünü boğma, tiksinti ve korku verme gibi negatif kavramlarla kavramaya çalışmıştır. Görüldüğü üzere Nietzsche yılan sembolüyle ifâde ettiği ebedî yeniden dönme olayından tıpkı Buddha gibi tiksinti duymaktadır. Hatta öyle ki yılanın (yeniden geliş, doğuş fikrinin) soktuğu Zerdüşt öylesine bir tiksinti duyar ki "tam yedi gün bir ölü gibi" yatar. Ancak Nietzsche, her ne kadar Buddha gibi bu yeniden doğuş, ebedî geri geliş fikriyle başı dertte olsa da o nihayet bu "tikinti"yi yenecektir: "Ve yedi gün sonra Zerdüşt, yatağından doğruldu, eline al bir elma aldı, kokladı ve kokusu hoşuna gitti." (Bkz. Zerdüşt böyle buyurdu, Şifa bulan kişi) Nietzsche bu tiksintinin hayatı mahvedeceğini biliyor ve o yüzden de ne olursa olsun bu "büyük tiksintiyi" mutlaka yenmek istiyordu ki bunda da başarılı olmuştur. Zerdüşt'ün "büyük tiksintiyi" yendiğini dağ vaizinden öğreniyoruz: Zerdüşt bir gün yalnızlığının ayazından uzaklaşmak için etrafında birilerini arar. Sağa sola bakarken bir tepede topluca duran inekleri görür.

kaderlerini değiştireceklerine ve mutlu olacaklarına inanmaz. Mutluluğumuzun ve neşemizin olduğu gibi mutsuzluğumuzun ve ıstıraplarımızın kaynağı da cehaletimizdir.

İnekler birini dinler gibiydiler. Zerdüşt yanlarına yaklaştığında birdenbire ortalarından bir insan sesi duyar. Yanına yaklaşıncı bunun bir dağ vaizi olduğunu görür ve “burada ne arıyorsun” diye sorar. Dağ vaizi: “Senin aradığını arıyorum, ey herkesin rahatını kaçıran adam: Yeryüzü mutluluğunu.

Onu da bu ineklerden öğrenmek istiyordum. Biliyor musun sabahın yarısını onlara dil dökmekle geçirdim, şimdi tam da cevap vermek üzereydiler. Ne diye onları tedirgin edersin?

Bizler geri dönüp ineklere benzemedikçe, gökler ülkesine hiçbir zaman giremeyeceğiz. Çünkü bizim onlardan bir tek şey öğrenmemiz gerek: Geviş getirmek. Gerçek kişi, isterse bütün dünyayı kazansın, bu tek şeyi, geviş getirmeği öğrenmedikten sonra, neye yarar! Derdinden kurtulamaz ki,

-O büyük derdinden, fakat bu derde bugün *tiksinti* diyorlar. Bugün kimin yüreği, ağzı ve gözleri tiksintiyle dolu değil ki? Sen de öylesin! Sen de! Oysa şu ineklere bak!”-

Böyle buyurdu dağ vaizi, bakışlarını Zerdüşt’ten yana çevirdi, -çünkü o ana dek gözleri hep ineklerin üzerindeydi, onları sevgiyle seyrediyordu- fakat birden değişiverdi. “Bu konuştuğum da kim?” diye bağırarak, ayağa fırladı. “Tiksintisiz insan bu, Zerdüşt’ün ta kendisi, büyük tiksintiyi alteden; Zerdüşt’ün kendi gözü, kendi ağzı, kendi yüreği bu.” (*Zerdüşt Böyle Buyurdu*, Gönüllü dilenci bahsi)

Bu tiksintiyi nasıl altettiğini Nietzsche notlarında şöyle kaydediyor: “En önemli bakış açısı: Oluşun masûmiyetini kazanmak üzere gayeyi dışarıda bırakmalıdır.” (KSA 10, s. 245) Evet, görüldüğü gibi şu Nietzsche “ebediyet pınarında” yıkanan oluşun suçsuz ve günahsızlığına ulaşmak için hedef ve gayeyi ufkundan silmektedir.

Nietzsche’nin Buddha’dan ayrıldığı bir hususa daha işaret etmek lâzım: Buddha, hayatı ıstırapın karanlığına boğmuş ve hayatta yaşamaya degecek teselli mahiyetinde de olsa hiçbir şey görmemiştir. Buddha acı çekenleri gördükçe hayattan ümidini kesmiş, Nirvana’ya kilitlenmiştir. O acının verdiği “tiksinti”yi aşamamıştır; aşamamıştır, çünkü acının şiddetinden önünü görememiştir. Nietzsche ise acıya teslim olmamıştır; o acı ne kadar şiddetli olursa, hayatın verdiği “tiksinti” ne kadar büyük olursa hazzın da o nispette büyük olacağına inanmıştır. Zira o “en yüce dağların, en derin denizlerden çıktığına” inanıyordu.

Cehaletimizin ve çelişkilerimizin anası tefekkürdür. Ruh tefekkürün ön yargılarından ve illüzyonlardan kurtulmadığı müddetçe hakikati yansıtamaz. Ona göre hayatı ıslah etmek imkânsız olduğu gibi lüzumsuzdur da. Bu anlamda Buddha toplumu değiştirmeyi hiçbir zaman istememiştir. O dünyada sadece ruhla, zekâ ile, akılla ilgili olanı değiştirmek istemiştir; bunun ötesinde dünya işleriyle hiç ilgilenmemiştir. Bütün *Brahman*'larda olduğu gibi onun felsefesinde kast mensubiyetinin hiçbir rolü yoktur. İnsanın soyluluğu onu hiç alakadar etmez; o, insana hürriyetin kapılarını açar. Hangi kasta veya hangi soya ve dine mensup olursa olsun Budizm dinine girmek isteyen herkes bu dine girebilir ve kurtuluş saadetine kavuşabilirdi, yeter ki Budizm'i hakkıyla öğrensin.

Buddha'nın ve dolayısıyla Budizm'in zaman telakkisi de bizim anladığımız mânâda bir zaman değildir. Hintli zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek diye ayırmaz. Onun için dün, bugün ve yarın ebedî zaman okyanusunda aynı öneme sahip bir ândır. "Biz okyanusu"nda fertlerin durumu da aynıdır. Hayat ve ölüm bu okyanusun dalgalanmasından ibarettir. Sen, ben ve o diye bir ayırım söz konusu değildir. Bunların hepsi ruhî bir bütünlük teşkil eder. Dolayısıyla bu bütünlük içerisinde herkes kendini başkalarıyla aynîleştirir. "Biz şuuru" insana, bütünün fertlerinden birinin acısını bütün insanlığın acısı olarak algılama imkânı verir. Bu şuura sahip birisi gerçi bütünün bir parçası olarak ölür, ama o, ölümüyle toplumda yeri kapatılamayacak bir "ferdî benlik" boşluğu bırakmaz. Bunun aksine ferdî benliğe sarılma, egoizm, hırs ve açgözlülüğün yoldan çıkardığı insanı öylesine dünyaya zincirler ki, bu durum onun kendi gerçek benini bulmasına engel olur. Bu itibarla kemâle ermemiş benlik, nâmütenâhî yeniden doğuş tekerleğini döndürmeye devam eder. Buddha'ya göre insan bu dalâlet ve gafletten kurtulmadığı müddetçe kurtuluşa eremez,

Nirvana'ya ulaşamaz. Buddha ne ölümü ne de hayatı ister; o, ücretini bekleyen bir uşak gibi saatinin gelmesini bekler. Onun varlığı bütün fâni gayretlerden arınmıştır. Ne dünyevî ne de uhrevî hiçbir varlığa sarılmaz, itibar etmez

Pali - Kanunu'nda "Yaşlı Bacıların Şiiri" başlıklı bir bölümde "biz-okyanusu" anlayışı şöyle bir parabolle anlatılır: Bir kadının yedi çocuğu varmış. Bu çocukların altısı ölmüş, bir tanesi hayatta kalmış. Ancak çok zaman geçmeden bu son çocuk da bir hastalıktan ölmüş. Anne tarifsiz kederler içerisinde ve artık hiçbir şeyle teselli bulmaz. Buddha, "Cîvâ!.. Cîvâ!.. (hayat!)" diye feryat eden bu anneyi ziyaret eder ve ona şunları söyler:

*Sen ve ben geçmiş zamanlarda bize ait olan yüzlerce çocuk gömdük. Bu küçük sevimli kız çocuğu için ağlayıp feryat etme; bu cesetleri yakma yerinde hepsi de Cîvâ adında seksen dört bin genç kız yakılmıştı. Kendisine ağladığın Cîvâ bunların hangisidir?*¹⁹

Evet, gözyaşları elbette bir şeye yaramaz, amma belki de insan tam da bu sebepten ağlar. Ağlar çünkü gözyaşları acıyı dindirir, insanın iç dünyasını arındırır. Ölen oğlu için ağlayan Solon'u gören bir ârif, teselli etmek ister ve şöyle der ona:

Mademki ağlamak bir şeye yaramıyor, öyleyse daha ne diye ağlıyorsun?

Ve bilge bilgece cevap verir:

¹⁹ Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Baden-Baden 1973, s. 457. *Buddha*, (Çeviren ve yayına hazırlayan: Asaf Halet Çelebi), Batı Yayıncılık, 1946, s. 45.

*İşte ben de bunun için ağlıyorum, ağlamak bir şeye yaramadığı için.*²⁰

Buddha müritlerine dünyevî her şeyden uzak durmalarını, zira varlığı dünyaya bağlayan her şeyin neticesinin gözyaşı ve hüsrân olduğunu anlatır. O yüzden Budist rahipler için evlilik demek, aşkla dünyaya bağlanmak demektir. Oysa Buddha:

Dünyada sevecek hiçbir şeyi olmamak demek, neşe ve ıstıraptan âri olmak demektir, der.

Oğlunu kaybeden bir babayı Buddha şu sözle teselli eder:

*İnsana sevdiği şey feryat ve ıstırap verir.*²¹

Ancak bu sadece bir teselliden ibarettir; mutlak olan ölüm zafer bayrağını her yerde dalgalandırır:

Fânilerin hayatları fark edilmeden ve daha tanınmadan geçip gider; hüzünlü, gamlı ve acılı bir şekilde. Doğanların ölümden kaçabilecekleri bir yol yoktur. Yaş kemâle erince ölüm yetişir; bütün varlıklar için kanun böyledir. Nasıl olgunlaşmamış meyveler için daldan koparılacak ve düşmek tehlikesi varsa, aynı şekilde fâniler için de ölüm tehlikesi vardır. Nasıl çömlekçi tarafından yapılan çömleklerin hepsi sonunda kırılmaya mahkûmsa, aynı şekilde bu, ölümlülerin hayatı için de geçerlidir. Gençler ve yaşlılar, deliler ve bilgeler, herkes ölümün gücünü hissedeceklerdir. Her şeyin sonu ölümdür. Ne baba oğlunu ve ne

²⁰ Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (Türkçesi: Osman Derinsu), İstanbul: İnkılâp Yayınları 1986, s. 26.

²¹ Schweitzer Arbert, *a.g.e.*, s. 84.

*de akrabalar mensuplarını ölümün galip geldikleri arasından alabilmiştir. Baksana, akrabalar bakıp feryad-ü figan ederken ölümlüler, ölüme giden bir sığır gibi birbiri ardından götürülmektedirler. Demek oluyor ki dünya ölüm ve yaşlılık ile malüldür.*²²

Her şey ölüme mahkûmsa ve her nefis ölümü tadacaksa, o zaman var olmanın ne anlamı var? Buddha bu trajik durumu öylesine canlı ve etkileyici mecazlarla anlatır ki bir cimrinin elindeki mala ve paraya sarıldığı gibi maddiyata ve hayata sarılan ama hayatın gerçek anlamını ıskalayan gözü doymaz insanların tutunacakları, teselli bulacakları ve sığınacakları hiçbir anlam limanı kalmaz:

“Suret-i beden bir an yükselen ve sonra aynı hızla kaybolan denizin dalgalarına benzer. Hisler, birbirine çarpan dalgalardan fışkıran köpük gibi zuhur ederler; düşünce düşen bir yıldırım gibi kaybolup gider; tasavvurumuzun kökünden çıkması gibi iç kuvvet ile hazırdır. Haricî nesnelerin duyu organları marifetiyle idraki, bir şarlatanın sözleri kadar güveni hak etmiyor... Bu dünyanın bütün yaratıkları fâniliğe mahkûmdur ve deniz dalgaları üzerindeki bir tahta misali mütemadiyen bir oraya bir buraya sendeleyip durmaktadırlar.”

“Vücut bir an var olur; doğduktan kısa bir müddet sonra tahrip olup gider; o, gökyüzünü aydınlatan yıldırımın kıvılcımı, köpük yahut suya atılan tuz taneciği yahut kuru bir saman çöpü yahut bir denizin dalgası, rüzgârda titreyen bir alev veya çimene düşmüş bir çiğ damlacığı gibidir.”

“Beden, güneşte görünen bir serap misali hayalîdir yahut çizilen bir resim veya rüyada görülen bir yemek ya-

²² Aktaran: Heiler Friedrich, *Die Buddhistische Versenkung*, München 1922, s. 17.

hut gökyüzünde raks eden bir şimşek yahut yaydan fırlatılan bir ok gibidir.”

“Doğum ve ölümün sürekli tekrarlaması münasebetiyle hissedilen varlık daima ıstırap mevzuudur. Beden, karınca yuvasına düşmüş bir kurt, başından ve sonundan yanan bir bambu ağacındaki kertenkele, elleri ve ayakları koparılmış ve kuma atılmış bir iskelet gibidir; doğumu gerçekleşmeyen, o yüzden parça parça koparılarak ana rahminden alınan bir çocuk gibidir.”²³

²³ Aktaran: A.g.e., s. 17-18.

3. ÖLÜM VE AŞK

Zindegânlık bir karanlık zindandır.

Şehriyar

Buddha'nın herhangi bir tanrıya istinat etmeyen teffekkürü ölüm düşüncesi üzerine oturmuştur. Hayat onun için acı, tatsız ve ıstırapla doludur. İnsanlık tarihinde hayatın sefaletini Buddha kadar hisseden başka birisi yoktur. O, hayatı bütün boyutlarıyla siyaha boyamış bir bedbindir. Onun nazarında hayatın bir mânâsı vardır, o da ölümdür. Hangi istikamette yol alırsak alalım, varacağımız yegâne menzil ölümdür. *Dhammapada*'da aynen şu satırları okuyoruz:

İster göklerin krallıklarında olsun, ister denizlerin derinliklerinde ve isterse dağ mağaralarının içlerinde olsun – dünyada insanın ölüme yakalanmadan yaşayabileceği hiçbir yer yoktur.²⁴

Buddha, ölümün bütün varlıkları önüne katıp kovaladığını ve hiçbir varlığın ölümden kurtulamayacağını tüm ayrıntılarıyla anlatır. O, "varlığa benim" diyenlere acır; onları nehrin suları çekildikten sonra balçıkta can çekişen zavallı balıklara benzetir. Ona göre dünyada mutluluğa inanmak ve bunun için gayret etmek beyhudedir. Dünya

²⁴ S. Radhakrishnan, *Indische Philosophie I.*, Darmstadt 1956, s. 310.

varlığı için çileden çıkanları o, mermer bir sütuna sıkıca bağlı olan köpeklere benzetir. En asil bir kahraman da, en büyük bir sanat eseri de eninde sonunda ölümün kucağında birleşirler. Her şey fânidir. Rüyalarımız ve ümitlerimiz, korkularımız ve arzularımız unutulmaya ve yok olmağa mahkûmdur. Ölümün evrensel gücü önünde hiçbir şeyin dayanma gücü yoktur. İsteklerimiz ölüme giden yola kurulmuş tuzaklardan başka bir şey değildir. Kader hayatımızda rastlayacağımız en büyük dolandırıcıdır; yalanlarla ve tesellilerle insanlığı yanıltmaya devam eder.

Buddha'ya göre dinler ölüm karşısında insanın çaresizliğini ifâde ederler. Hiçbir din ölüme çare bulamamıştır; hiçbir inanç ölüme ilaç olamamıştır. Ölüm olduğu müddetçe mutlu bir dünya düşünemeyiz, düşleyemeyiz. Ona göre mutlu bir dünya olsaydı zaten dinlere gerek kalmazdı.

“Bütün varlık alevler içerisindeyken, nasıl olur da insan gülebilir, keyifli ve neşeli olabilir! Neden bir ışık aramıyorsunuz, etrafınız karanlıklarla çevrili işte? Bu beden hastalığa ve zayıflığa mahkûm, bu kırılgan yuva parçalanmaya. Gerçekten, hayatın gayesi ölümdür.”²⁵ diye feryat eder Buddha.

Öyleyse hayat beyhudedir, beyhude bir çırpınmadır ve insan boşuna ıstıraplarından kurtulmaya ve mutlu olmaya çalışmaktadır. Buddha'nın düşüncelerinden fevkalade etkilenen Schopenhauer, *İrâde ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinde varlığın özünün ve temelinin evrensel irâde ve sonsuz arzu olduğunu savunmuş ve bu itibarla insanın mutluluğunun imkânsız olduğunu iddia etmiştir.

Buddha'nın şakirtlerinden Purna, mürşit olmak üzere barbarların oturduğu bir memlekete hareket etmek üzeredir.

"Peki ama," der Buddha, "bunlar zalim ve terbiyesiz adamlardır, ya sana kızarlarsa, kabalık ederlerse?

- Ne iyi adamlarmış, derim, kaba söylüyorlar ama ne dövüyorlar, ne taş atıyorlar!

- Fakat ya vururlarsa, ya taş atarlarsa?

- Ne iyi adamlarmış, elleriyle vuruyorlar, taş atıyorlar ama, ne sopa, ne kılıç kullanıyorlar, derim.

- Ya sopa ve kılıçla vururlarsa?

- İyi adamlarmış ki canıma kastetmiyorlar, derim.

- Ya hayatına kastederlerse?

- Ne iyi adamlarmış bu kadar az ıstırapla, beni, bu kirler, günahlar dolu ruhtan kurtarıyorlar, derim.

- Oldu oldu, Purna, kurtuldun, kurtar! Avundum, avut, Nirvana'ya erdin, başkalarını da eriştir!"²⁶

Buddha, Hz. İsa ve Lao-tse gibi kötülüğün karşısına iyiliği, nefretin karşısına kayıtsız şartsız sevmeyi çıkarmıştır. Ama ölümün karşısına evrensel aşk yerine Nirvana'yı koymayı tercih etmiştir. Nirvana'ya ulaşmak isteyen kişi, dünyanın ve Ben'in (Ego) gerçek olmadığını görmek mecburiyetindedir. Hayat, aşk ve faaliyet bizi Nirvana'ya götüremez. Aşk, arzu ve dünyaya bağlılık farkında olmadan kafasına basılan zehirli bir yılan benzerler. Murakabe ve meditasyon dışındaki her yol bir çıkmaz sokaktan başka bir şey değildir. *"Başka dinler için dua ne ise", diyor Oldenberg, "Budizm için de murakabe, manevî seyr ü temaşa yahut vecd ü istigrak odur."*²⁷ Hermann Beck, aynı fikri savunur ve Budizm'in diğer dinlerden farkını şöyle tebarüz ettirir:

²⁶ Falih Rıfkı Atay, *Hind*, Semih Lütfi Kitabevi, s. 41.

²⁷ Oldenberg Hermann, *Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*,

Bir din olarak Budizm'in diğer dinlerden farkı en doğru olarak meditasyonun anlamına atıfta bulunmak suretiyle anlaşılır. Meditasyon diğer dinlerdeki dua ile ka-bil-i kıyastır. Nasıl diğer dinlerde dua dinî hayatın sinir ucunu teşkil ediyorsa, aynı şekilde Budizm'de de dinî ha-yatın hassas sinir ucunu meditasyon teşkil eder; meditas-yon ruha, transandan olana vecd ü istiğrakla dalıştır; her ne kadar bu, başlangıçta modern Batılı hissediş için bir hiç olarak gözüксе de.²⁸

Aslında Buddha, Upanişadlar'daki evrensel aşkı fev-kalâde iyi biliyordu. Ona göre doğuş ve ölümün bize sun-duğu bir tek şey vardı, o da ıstırap; ıstırap bir fikr-i sabittir Buddha'da: Doğuş ıstırap, ölüm ıstırap, hayat ıstıraptır:

İstırap ve ıstırapın doğuşu hakkındaki yüksek ha-kikat budur: Doğuş ıstırap, ihtiyarlık ıstırap, hastalık ıstırap, ölüm ıstıraptır. Kendilerinden nefret ettiğimiz şeylerle karşılaşmamız ıstırap, kendilerini muhabbetle sevdiğimiz şeylerden ayrılmamız yine ıstıraptır. Arzula-dığımız şeylere sahip olamamak da ıstıraptır. Bir kelime ile, bağlanmaktan ileri gelen bu beş küme de ıstıraptır...

İstırap ve ıstırapın doğuşu hakkındaki yüksek ha-kikat budur: Hakikaten insanı bir kere doğuştan tekrar doğuşlara sürükleyen bu varlık arzusu, varlık susuzluğu-dur ki hislerden ileri gelen hazlarla beraber kâh şurada kâh burada tatmin edilmek isterler; zevk arzusu, varlık arzusu, kudret arzusudur.²⁹

Düşüncenin yorduğu, kaderin dolandırdığı, tabiat

Stuttgart 1903, s. 361.

²⁸ Aktaran: Heiler Friedrich, *Die Buddhistische Versenkung*, München 1922, s. 8.

²⁹ A.g.e., s. 139.

kanunlarının sınırladığı ve ölümün pençesinde kıvrandırdığı insan, dünyaya bir daha gelmekle neyi kazanacaktır? Sonunda kesin olarak kaybedeceği bir sefere çıkmakla o, kendini aldatmıyor mu? Goethe, “Hayat, her şeye rağmen güzeldir” der. Hakikaten öyle midir? Alevler içerisindeki bir varlığı neden ve hangi mantıkla tercih etmek lâzım gelir? Bu kadim soruyu Buddha gibi Kant da sorar, Schopenhauer da. Akla herkesten çok itibar eden akıl kritikçisi Kant, 1791’de kaleme aldığı “*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*” (İlâhiyatta Felsefî Teşebbüslerin Başarısızlığı) başlıklı incelemesinde Leibniz’in optimizmini tenkit ederken beklenmedik bir melankoliyle şöyle sorar:

Yeteri kadar uzun bir hayat yaşamış ve insan hayatının değeri hakkında kafa yormuş sağduyu sahibi bir insan, ikinci kez bu sefil hayat oyununu oynamayı arzu eder miydi acaba? Aşağı yukarı aynı şartlar altında da demek istemiyorum, bilakis gelişigüzel şartlar altında?³⁰

Buddha her arzunun zehrini beraberinde taşıdığına inanır. Hatta arzunun kendisi zehirdir. Bu zehir, arzunun geçiciliğidir ve ancak onun kısa bir zaman devam etmesinde saklıdır. Bütün arzular sonunda gözyaşına dönüşür. Buddha insanlığın döktüğü gözyaşının dört büyük okyanusun suyundan daha çok olduğunu gören bir bilgedir. Ona göre insan ıstıraplarının yegâne kaynağı, yine insanın kendi gafletidir. Bu konuda da haklıdır. İnsanı felâkete sürükleyen şey onun arzu ve ihtiraslarıdır. İstırapın en güçlü üreticisidir arzu. *Upaşişadlar*’da şöyle denir:

³⁰ Immanuel Kant, *Werkausgabe* Hrsg. Von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt am Main: Band XI, *Schriften zur Anthropologie, Philosophie, Politik und Pädagogik* 1, s. 110.

*Kalbindeki cehalet düğümü çözülmüş ve arzu ateşi sönmüş olan kişi, ölümsüz olur.*³¹

Atalarımız, “Deveyi yardan atlatan atan bir tutam otur” demişler. Ona göre insanın kanını tutuşturan cinsî arzu varolmak iştiyakından kaynaklanır ve ıstıraptan müteşekkil hayat zincirinin bir halkasıdır. Öyleyse bu zindandan kurtuluşun bir tek çaresi vardır; o da bir daha doğmamak üzere ölümdür. Dolayısıyla acaba intihar böyle bir çare olabilir mi, diye geliyor insanın aklına. Hatta Mâra (şeytan), Buddha yüksek bir sükûn halinde iken, kulağına *Nirvana*’ya ulaşmak için intihar imkânını fısıldar. Buddha bu fikre kesinlikle geçit vermez; çünkü intihar, ruhun arınmadan başka bedenlere geçişine imkân sağlamaktadır ki bu da yeniden doğuş, ıstırap ve ölüm demektir. Ona göre ölüm arzusu da vücûd bulma arzusu kadar tehlikelidir. İntihar da, ölümü istemek de *Nirvana*’ya giden yola kurulmuş tuzaklardır.

Bir defasında da öğrencilerinden birisi ona intihar yoluyla ölüm hakkında ne düşündüğünü sorar. Buddha, *Ben*’in (Ata) “kozmik ateşi” sönmeden ölümün hiçbir mânâsı olmadığını söyler. Zira *Ben* (Ego) arınmadığı müddetçe ebedî yeniden doğuş mukadderdir. Buddha, inandığı bir fikri müdafaa ederken bütün iradesini ortaya koyar ve bu konuda hiçbir zaaf göstermez. Mesela Mârâ’nın mecazî mânâda kızları olan “haz”, “hasret” ve “arzu” son bir kez daha Buddha’yı yoldan çıkarmaya çalıştıklarında o şu sözlerle mukabele eder:

Bütün dünya Mârâ dolu olsa, ve bunlardan her biri dünyanın bir dağını silah olarak bana karşı kullanabilse,

³¹ *Upanişadlar*, (Derleyen: Mehmet Ali Işım), İstanbul 1976, s. 33.

beni öldürebilmeleri bir tarafa, bir kılımı dahi eğmeleri mümkün değildir.³²

Zaten çok geçmeden Buddha, Mârâ ve onun ordusunun bir vehim ve kuruntudan ibaret olduğunu anlayacaktır.

Burada şu hususa hemen işaret etmek lâzımdır ki Buddha'nın teolojisinde esasen ruha yer yoktur. Arnold Toynbee, ruhun bir illüzyon olduğunu asırlarca önce Buddha'nın söylediğini ve böylece Batıdaki modern psikoloji okullarına öncülük ettiğini iddia eder.³³ Ama Buddha sadece ruhun bir illüzyon olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda o Tanrı'nın da bir hayal mahsulü olduğuna inanır. Zaten onun teolojisi, yukarda da belirtildiği üzere, tanrısı olmayan bir teolojidir. O rahiplerinin kendi benlikleri de dâhil her şeyi inkâr etmelerini istiyordu. Diyordu ki;

Bir şeye sırf kulaktan duydunuz diye inanmayın; birkaç kuşaktan beri itibar görüyorlar diye, geleneklerin de doğru olduğuna inanmayın... Sırf hocalarınızın ya da rahiplerin otoritesine dayanıyor diye hiçbir şeye inanmayın. Ancak bizzat hissettiğiniz, denediğiniz ve doğru olarak kabul ettiğiniz, kendinizin ve başkalarının hayrına olan şeylere inanın ve tutumunuzu onlara uydurun.³⁴

Dikkat edilirse Buddha, bu sözlerle Kant'dan yüzyıllarca önce dine ve metafiziğe dayanmayan bir ahlak anlayışını temellendirmektedir. Kant, *Grundlegung der Metaphisik der Sitten / Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde şöyle der:

³² Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, s. 257.

³³ Arnold Toynbee, *Vor der Linie, Der moderne Mensch und der Tod*, Frankfurt am Main 1970, s. 92.

³⁴ Felicien Chanllaye, *a.ge.* s. 70.

O suretle hareket et ki, iradenin hür kullanılışı, herkesin hürriyeti ile birlikte kaim olsun.

Şu var ki Buddha, ruhu inkâr ediyor diye bir materyalist değildi. Burada tabiî şu soru akla geliyor: Eğer ruh yoksa o zaman ruhun cezalandırılmak üzere başka bedenlere geçişinden, yani tenâsühten (Reinkarnation) bahsetmek de bir çelişki değil midir? İşte Buddha'nın felsefesinin en zayıf noktası burasıdır. O, Hindistan'da pek yaygın olan bu ebedî yeniden doğuş düşüncesini teneffüs ettiği hava gibi hiçbir kritiğe tabi tutmadan bir aksiyom veya bir postulat olarak aynen alır. Bu fikir Buddha'nın hiç şüphelenmeden kabul ettiği yegâne fikirdir. O tefekkürünü tamamen *Nirvana*'ya nasıl ulaşacağı konusuna teksif etmiştir.

4. NİRVANA VE METAFİZİK

*Su üzerinde giden bir geminin bıraktığı iz
ne kadar devam edebilir?*

Ey küçük ve zaif vücuduyla ebediyet sayıklayan insan...

*Seni tanıyan insanlar da öldükten sonra,
faniliğin ebedî çukurunda
kaybolup gideceksin.*

Rabindranath Tagore

Nirvana nedir? Buddha'nın felsefesinde bu soruya doğru ve isabetli bir cevap bulmak zor. Zor çünkü Buddha, bu noktayı da tam anlamıyla vuzûha kavuşturmamıştır. Budizm'in yazılı metinlerinden elde edilen bilgiler ışığında *Nirvana* anlaşılmağa çalışılmıştır.

Yukarda ifâde edildiği gibi Buddha, benliğin ve ruhun ebedîliğine inanmaz. Daha doğrusu benliğin ve ruhun ebedîliği onu ancak yeniden doğuş nokta-i nazarından ilgilendirir. Varlığın temel hakikati, her dâim vücut bulma keyfiyetidir. Gerçek kurtuluş ise bu vücut bulma keyfiyetinin radikal bir şekilde sona ermesidir. Bu ise ruh ve benlik ateşinin tamamen sönmesi ile mümkündür. Yoksa yeniden doğuş mutlak olarak sona erdirilmediği müddetçe ölüm fazla bir şey ifâde etmez ve bir illüzyondan öteye geçemez. İşte Buddha ölümü anlatırken ısrarla bu nokta üzerinde durur:

Ölüm demek, hayat denen hâdiselerin tâtil edilmesi demektir. Yâni ölümle vücûdun yaşama hâdiseleri tâtil edilir. Hayat biterken şuurun en son anı diye gösterebileceğimiz bir an vardır. Fakat bunu hemen takibeden diğer

bir an daha vardır ki o da, şuurun, yeni bir vücûtta yeni bir hayata başladığı andır. Bu yeni vücûtta şuurun ilk anı başlar. Böylece şuurun son anını müteakip, onun yeni vücûttaki ilk anı başlar. Eski hayatın bitmesiyle nasıl yeni bir hayat başlıyorsa, yâni eskinin sonu ile yeninin başlangıcı arasında nasıl bir sebep ve netice alâkası mevcûtsa, aynı şekilde, şuurun da son anı ile yeni vücûttaki ilk anı arasında bir sebep ve netice alakası mevcuttur. Öyle ise, bir vücuttan diğerine akan devamlı bir ruh yoktur.³⁵

İşte şuur, yeni bir vücutta yeni bir hayata başlama imkânına sahip olduğu müddetçe Nirvana'dan, yani gerçek "sönme"den bahsedilemez. Nirvana, şuurun bütün boyutları ve muhteviyatıyla yok edilmesidir.³⁶ Esasen Buddha'nın kurtuluşa, "sönmüş" mânâsına gelen Nirvana demesi buradan kaynaklanır. Zira her şuur bir şeyin duygusu, algılanması anlamına gelir ve buna bağlı olarak da bağlılık demektir. Bu sebepledir ki Buddha, oğluna "bağ, bağlılık" manasına gelen *Rahula* adını verir. *Rahula* onu dünyaya bağlayan varlık olduğu için, Buddha onu, tarifsiz kederler içinde terk etmek mecburiyetinde kalmıştır. Bağlılık fikri, ister bu dünya ister öteki dünyaya yönelik olsun, Buddha'nın hiç mi hiç tahammül edemediği bir fi-kirdir. Zira bu konuda gösterilecek en küçük bir zaaf, var olma tuzağına düşmüş olmak demektir. Vücut bulma arzusu, yaşama iştiyakı bir bumerang gibidir, onu ne kadar da uzağa fırlatsanız o yine size gelebilir. Bu yüzden onu tamamıyla yok etmek lazım gelir ki mutlak kurtuluşa ere-bilelim. Buddha, bu tutumuyla Hallac-ı Mansur'a benzer. Hallac-ı Mansur'a "Allah'a giden yol hangisidir?" diye sor-muşlar. Şöyle cevap vermiş:

³⁵ Ruben Walter, *a.g.e.*, s. 91.

³⁶ S. Radhakrishnan, *a.g.e.*, s. 501.

Her iki ayağını da geri çekmektir. Sağ ayağını bu dünyadan, sol ayağını öteki dünyadan.

Oysa *Nirvana* egoizmin dinamitlenmesi, daha yüksek bir varlıkla irtibat imkân ve ihtimalinin ortadan kaldırılmasıdır. *Nirvana*; bütün bağılılıkların, dolayısıyla sebebiyet bağlarının da çözülüp yok olduğu yerdir. Buraya ancak sebebiyet bağlarından, yani kinlerinden, ihtiraslarından, dalaletlerinden, korku ve ümitlerinden kurtulanlar ulaşabilir. Buraya ulaşmak isteyen sonsuz hayat ve ölüm okyanuslarını tüketmek, her türlü arzu, ihtiras ve vücut bulma iştiağını eksiksiz olarak söndürmek mecburiyetindedir. “Bu ‘sönme’, birçok masallarda bildiğimiz mânâda, yani hayat sönmesi değil, kozmik ateşin, bütün azap ve ıstırap âleminin sönmesidir. Buddha’ya göre, sönme mutlak bir sükûnet, azap menbainin kuruması, ıstırap alevlerinin sönmesi; velhasıl insanlığın biricik gayesidir.”³⁷ Çünkü *Nirvana*; “*ferdî şahsiyetin zevâli ve bütün hayat ve ölüm dünyasının dışında idrakin erişemeyeceği kemâl âlemidir.*”³⁸

Burada tasvir edilen “kemâl âlemi” nasıl bir âlemdir? Hayat ve ölüm dünyasının dışında idrakin erişemediği bir dünyadan bahsetmek paradoks değil midir? Ölümle birlikte şuur çöker, idrakin binası yıkılır. Böyle bir durumda nasıl mutluluk ve hazdan bahsedilebilir? Mutluluk, derunî huzur ve haz ancak hissedilebilir. Dolayısıyla his ve duyguların olmadığı yahut devre dışı kaldığı bir haz ve mutluluk hayal edilebilir mi? Benzeri sorular Buddha’ya yöneltilince şöyle cevap verir: “*Zaten asıl mesele, hiçbir şey hissetmediği halde sonsuz haz duymasıdır.*” Richard Wagner, *Tristan ve İzolde* başlıklı eserinin sonunda tam da bu durumu yaşatır kahramanı İzolde’ye ve dolayısıyla seyirciye:

³⁷ A.g.e., s. 95.

³⁸ *Buddha*, (Çeviren ve yayına hazırlayan: Asaf Halet Çelebi), Batı Yayını, 1946, s. 53.

In dem wogenden Schwall,
 in dem tönenden Schall,
 in des Welt-Atems
 wehendem All -
 ertrinken,
 versinken -
 unbewußt -
 höchste Lust!

*Kabaran dalgaların içerisinde,
 Çınlayan seslerin ortasında,
 Dünya-nefesinin evrensel ırmağında-
 boğulmak,
 batmak-
 bîşuur-
 en ulvî haz!³⁹*

Buddha ölüm ötesi ve metafizik spekülasyonlara hiçbir şekilde katılmamış ve müritlerinin de bu tip tartışmalardan uzak durmalarını istemiştir. Bu konularda o, “asil bir sükût”un sözden üstün olduğuna inanmıştır. Metafizik söz konusu olduğunda Buddha tam bir agnostiktir, ama Batılı filozofların anladığı manada değil. O, metafizik problemlerle alâkalı soruları reddeder. İster dünyanın sonsuzluğu, ister insanın ölümden sonraki durumu hakkında beyanlarda bulunmayı katiyen istemez. Ancak bu onun bu tip konularla meşgul olmadığı mânâsına gelmez. Onun nazarında bu tip soruları cevaplamak sebep ve netice zincirini çözememek demektir. Ona göre kurtuluş yolunda ilerlemek yerine metafizik problemlerle uğraşan insanın durumu, kendisine zehirli bir ok isabet ettikten sonra bu oku derhal vücuttan çekip çıkarmak yerine okun

³⁹ Bkz. Senail Özkan, *Nietzsche Kaplan Sırtında Felsefe*, İstanbul 2006, s. 416. (Opus metaphysicum: Tristan ve İsolde bölümü)

kim tarafından atıldığı, atıcının iyi bir atıcı olup olmadığı ve okun özellikleriyle ilgili sorulara cevap arayan zavallı adamın durumuna benzer. İstenilen sorulara cevap vermeden vücuttaki okun zehriyle ölen insan gibi, metafizik spekülasyonlarla uğraşan insan da teorik felsefenin fikirlerle dolu cangalında kurtuluş yolunu bulamadan ölüp gidecektir.⁴⁰

Buddha mutlak hakikatin akıl ile ortaya konamayacağını söylemiştir; ancak hakikatin olmadığını asla iddia etmemiştir. Onun fikirlerini belki Goethe'nin *Faust*'undaki şu mısralarla telif etmek mümkün:

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaube ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: Ich glaub ihn nicht?

*Kim ona bir isim vermek cesaretini gösterebilir,
Ben ona inanıyorum, diye itirafta bulunabilir?
Kim onu hissettiği halde ben ona inanmıyorum,
Demeğe cüret edebilir?*

Oysa *Nirvana*, kısaca söylenmek gerekirse, bu sebep ve netice zincirinden kurtulmaktır. Sebep ve netice zinciri bir oluşun gereğidir; varlık, tamamen değişimin eseridir. Ölümle varlık tamamlanır, değişim sona erer. Brahmanizm ruhun *Brahman*'da çözülmesinden bahseder. Budizm ise *Nirvana*'yı varlık ateşinin söndüğü bölge olarak tarif eder:

⁴⁰ Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, s. 270. Krş. A. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, İst. 1999, s. 130.

Öyle bir yer vardır ki, ey rahipler, orada ne toprak ne su, ne ışık ne hava, ne sonsuz mekân ne aklın sonsuzluğu ne de herhangi bir şey, ne aynı zamanda tasavvur ve ne de tasavvurların ilgası, ne bu dünya ne öteki.. ne geliş ne gidiş, ne ölüm ne doğum söz konusudur. Orası temelsiz, duraksız ve devamsızdır. İstirabın son bulduğu yerdir orası.⁴¹

Esasen şuurun en saf, en parlak anında, en duru anında insan kemâle erer, insan-ı kâmil olur ki, bu durumda şuurdaki bütün faaliyetler zevâl bulur. İnsanın kemâle ermesi demek, bütün varlık kategorilerini ve tekâmülü arkasında bırakması demektir. Aynı şekilde Nirvana da her türlü oluşun bitişi demektir.⁴² Nirvana, "Ne gelmek, ne gitmek ve ne de bulunmak, ne ölmek ne de doğmak demektir. O ıstı-
rabın son bulmasıdır."⁴³ Hatta Buddha'ya göre insan hayatta iken de bütün bu tekâmülünü tamamlayarak Nirvana'ya ulaşabilir. Peki, her türlü oluşun sona ermesinden sonra varlığın macerası bitmiş mi olur? Buddha bu konuda ısrarlı sükûtunu devam ettirmiştir.

Ne var ki yine de Budizm ile ilgili olarak en hararetli tartışmalar bu mevzuda cereyan etmiştir. Esasen Buddha'nın felsefesinin en hassas noktası burasıdır. İnsanı yeniden doğuş azabından kurtarmak... Ferdî şuurun toptan çözülerek yok olması... Kendisini dinleyelim:

Bu dünyada kendisinden kurtulmak güç olan bu susuzluğa hâkim olandan ıstırap, nilüferden ayrılan bir damla su gibi ayrılır. Köküne dokunulmamış bir ağaç ke-

⁴¹ Bertholet Alfred, *Wörterbuch der Religionen*, Kröner Verlag Stuttgart 1952.

⁴² Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, İstanbul 2000, s. 100.

⁴³ Hermann Oldenberg, *Die Religionen des Orients*, Leipzig-Berlin 1913, s. 78.

silmiş bile olsa nasıl yeniden sürerse, kendisinde susuzluğun, ihtirasın tahrikleri öldürülmemiş bir kimsede ıstırap da yeniden yeniye, sürüp duracaktır. (...)

Maddî bir varlık gibi telâkki edilen alev serbestçe havaya yükselmekle beraber yine kendisini besleyecek olan yakacak şeylere bağlıdır, ona sarılmıştır. Yakacak olmayan yerde alev de yoktur. İşte her vücudun varlığı da aleve benzer. Bir dereceye kadar alev gibi yanmanın devamlı bir görünüşüdür. İşte bu alevin sönmesi kurtuluşa (=Nibbana'ya) çıkar. Alevin bağlı olduğu, maddeten beslendiği müddetçe sönmesine imkân yoktur. Bu alevi besleyen odun olduğu gibi bizi de besleyen ihtirastır.⁴⁴

Buddha'nın müritlerinden birisi bir soru üzerine hükümdarlardan birine onun ölüm hakkındaki düşüncelerini anlatır:

Ona, âlem ebedî midir; zamanla mahdud mudur? Ölümden sonra hayat var mıdır? Gibi bir takım sualler sorar. Mürit, ona cevap olarak der ki: Buda, bunlara haber vermedi. Fakat ey kral! Sen Ganj nehrinin kumlarını sayacak kadar muhasip ve muhammin (tahmin eden, s.ö.) misin? Diyebilir misin ki, şu kadar kum vardır? – Hayır. – Fakat niçin ey kral?! Zira, okyanus, büyük, derin ve me-sâha kabul etmez, onun için değil mi? Mükemmel varlığın isim ve cisim vasıflarına nazaran, idrâk etmek de tıpkı o okyanus gibidir. Buda, isim ve cisim vasıflarını kaldırmıştı; bu sebepten onların dayandığı kök de mahvolacaktır. Bir hurma ağacı gibi, onlar kökünden koparılacak, bir tarafa atılacak ve istikbalde bir daha inkişaf etmemek üzere bırakılacaktır. Ey kral, mükemmel varlık, bedeni cismanî âlem ölçüleriyle mesaha edilebilir görmekten âzadedir, o

⁴⁴ Buddha, (Çeviren ve yayına hazırlayan: Asaf Halet Çelebi), Batı Yayını, 1946, s. 48.

*derindir; ölçülemeyen, derinliklerine dalınamayan bir okyanus gibidir. Bu sebepten, ölümden sonra var veya yok nev'inden sorulacak suallerin hiçbirisi doğru değildir.*⁴⁵

Buddha'nın bizzat kendisi bir vaazında ölüm ötesi hakkında konuşmamayı, agnostik kalmayı yeğlemiştir:

*Eğer biri çıkar da Nirvana yaşamaktır, derse; ona aldanmış olduğunu söyleyiniz. Eğer biri çıkar da Nirvana yaşamaya nihayet vermektir derse, ona yine aldandığını ve yalan söylediğini ihtar ediniz. O, sönük lâmbanın ötesinde, hangi ışığın parladığını idrak edemiyor demektir. Nihayetsiz hayat, artık zaman ile ölçülemez; o bu sırrın saadetini bilmiyor demektir.*⁴⁶

Buddha, bir yangın içerisinde olanların ateş hakkını da münakaşa etmeye zamanlarının olmadığını söyler. Ona göre bu kimselerin yapacakları bir şey vardır, o da derhal yangından kurtulmak.⁴⁷ Onun için Buddha merhamet ve hayretle: “*Hâlâ ışık aramayacak mısınız?*” diye sorar.

⁴⁵ Cemil Sena Ongun, *Buda ve Konfüçyüs*, İst. 1941. s. 79-80.

⁴⁶ A.g.e., s. 79-80.

⁴⁷ S. Radhakrishnan, a.g.e, s. 326.

5. BUDİZMİN METAFİZİĞİ: ÜÇ AYRI NİRVÂNA

*Ne gam u gussa ne renc ü elem ü bîm ü ümid,
Olsa şâyeste cihan cân ile cûyâ-yı adem⁴⁸*

Akif Paşa

Nirvana'yı yokluk, hiçlik olarak anlayabilir miyiz? Bu konuda farklı görüşler var. Max Müller, Nirvana hakkındaki nihilist telakkileri reddeder. Gayet tabiidir ki en yüksek kurtuluş olarak "hiç"i sunan bir din milyonlarca insanı inandıramazdı. Hayatının son günlerini Budizm'i araştırmakla geçiren Richard Wagner, Buddha'yı "en büyük bilge" olarak yüceltir ve biraz garip gelse de hayatının son döneminde onun bedbin öğretisiyle teselli bulur. Nathan Söderblom, Nirvana'yı "Tanrısı olmayan ilâhi bir dünya, göndereni olmayan bir Tanrı armağanı olarak" telakki eder. Hermann Beekh, "hiç küresini" murakabe basamaklarından yalnız geçici bir ön basamak, Nirvana'yı ise "en yüksek realite, ölümsüzler sferi (küresi), ebedîlik" olarak görür.⁴⁹

Ama ne olursa olsun Buddha'nın bizzat kendisi Nirvana'nın "hiç" olarak anlaşılmasını kabul etmemiştir. Buddha'nın bu konuda iki görüşü vardır: Birincisi vücûdu meydana getiren temel maddelerin hayatiyetini devam

⁴⁸ Mehmet Kaplan, Akif Paşa'nın *Adem* kasidesinden alınan yukarıdaki beyti bugünün Türkçesine şöyle aktarmıştır:

"Ne gam, ne tasa, ne ıstırap, ne üzüntü, ne korku ve ne de ümit var orada. Bütün cihan yokluğun arayıcısı olsa yeridir."

⁴⁹ F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, s. 28.

ettirdiği “zahirî düzenin Nirvanası” (*dittha-dhamma-nibbâna*), ikincisi “kâmil Nirvana” (*parinibbâna*) ki bunda madî varlık tamamen ortadan kalkar. İnsan ilhama kavuşup aydınlandığında, zâhirî Nirvana’ya, ölüm ile de “kâmil Nirvana”ya ulaşır. Kemâle eren bir veli, kin, nefret, ihtiras, korku ve ümitlerden uzaklaşmıştır. İşte şuurun zincirlerinden kurtulan bir aziz, bir veli bu dünyada iken Nirvana’ya ulaşabilir. Bütün arzu ve ihtiraslarından sıyrılan insana, *Upanişadlar* bu imkânı sunar:

*Kalbin bütün arzuları, ilâhi bilgi ile yok olduğu zaman, ölümlü insan bu hayatta iken dahi, ölümsüz olur, ruh olur.*⁵⁰

İslam tasavvufunun: “*Mûtû kable ente mûtû = Ölümden evvel ölünüz!*” kaidesi de aynı şeyi tavsiye etmektedir.⁵¹ Tasavvuf ve mistisizm “ölmeden önce ölüm”ü Mutlak Varlığa, Küllî Ruha dönüş için bir kapı, bir imkân sayar. Bu dünyada iken nefsini ıslah edip, beşerî hususiyetlerimizi ve zaaflarımızı vecd, istiğrak ve cezbe ile yok ederek veya aşarak irâdî ölümü gerçekleştirebiliriz. Bu mertebeye ulaşan sûfî veya mistik şahıs dünyevî ve uhrevî hiçbir karşılık beklemeden bütün varlığını Mutlak Varlığa teslim eder.

⁵⁰ *Upanişadlar*, (Derleyen: Mehmet Ali Işım), İstanbul 1976, s. 159.

⁵¹ Yunus Emre, “Ölmeden önce ölmek” fikrini bir dördlüğünde şöyle ifâde eder:

*Ben dost ile dost olayım
Canım feda edeyim.
Ölmezden evvel öleyim
Dünya baki kalmaz bana.*

Alman mistik şairi Angelus Silesius’sa şöyle diyor:

*Ölmeden önce öl ki kalmasın yok olmana gerek,
Eğer şimdi ölürsen ölümün her şeyi berbat edecek.*

(Bkz. Angelus Silesius, *Mistik Şiirler*, Çeviren: Sedat Umran, İstanbul 1989, s. 21)

Böylece benliğinin derinliklerinde oturan Küllî Ruhu, Ben'i keşfeder ve onda yok olur veya başka bir ifâdeyle onda varolur. Yunus Emre'nin, "*Bir ben vardır bende benden içeru*" dediği Ben, işte bu Mutlak Varlık, Küllî Ben'dir.

Nirvana ile ilgili bütün görüşler *Nirvana*'nın "katiyen eskimeyen ve benzeri olmayan bir kurtuluş" olduğuna inanırlar.

*Sükûta gideni hiçbir ölçü ölçmeye muktedir değildir,
Ondan bahsetmeye hiçbir sözün gücü yetmez;
Düşüncenin kavrayabileceğini silip süpürür,
Bu şekilde bütün yollar kâmilten kapanır.
(Sutta-nippa 1076)*

Nirvana hakkındaki mülahazaların hülasasından üç farklı *Nirvana* telakkisinin varlığı ortaya çıkıyor: Psikolojik, kozmolojik ve metafizik *Nirvana*. Şimdi kısaca bu görüşleri anlamaya çalışalım:

1 - Psikoloji bakımından *Nirvana*, ıstırap, ihtiras ve nefretin yok edilmesi, yaşama susuzluğunun tamamen ortadan kaldırılması demektir. Burada şuurlu faaliyetlerin durdurulması ve iradenin radikal bir şekilde devre dışı bırakılması lazım gelir. Hislerin tamamen tatil edildiği bu durumda ruh bir göl sükûneti yaşamaktadır. Hiçbir kıpırtı, dalgalanma ve arzu rüzgârının bulandırmadığı yüksek bir mutluluk ve huzur ânının yaşandığı bir hâldir bu. Psikolojik *Nirvana*, sevinç ve ıstırapın fevkinde bir huzûr hâlidir.

2- Kozmoloji nokta-i nazarından *Nirvana*, insanın "doğuş devr-i daimi"nden kurtulması ve dolayısıyla yaşlanma ve ölüm çemberini kırması mânâsına gelir. Doğuşun ortadan kaldırılması varlığın sonu demektir. Keza varlıktan doğuş; doğuştan ihtiyarlık,

ihhtiyarlıktan ölüm hâsıl olur. Onun için Buddha, il-hamdan sonra şöyle der:

*Varlığa sebep olan güç yok edilmiştir, artık devamlı yeniden doğuş yoktur. Tekerlek kırılmıştır, kuruyan büyük nehir artık akmaz, kırılan tekerlek artık dönmez olmuştur.*⁵²

Doğumun öbür yüzü tabiatıyla ölümdür. Ölümle insan transandan (müteal, aşkın) sfere (küreye) geçer. Burası ölümsüzlüktür, ebediyettir. Bu bölge çeşitli mecazlarla ifâde edilmeğe çalışılır: “girilemeyen bölge”, “sevimli, hoş tabiat parçası”, “öteki kıyı”, “istirahatgâh”, “sığınılan yer”, “ölüm-süzlük meydanı”, “sâkin bir ada” ... “Nirvana gü-rültülü bir ummana benzeyen dünyanın gidişinde sakin bir adadır.”⁵³

Buddha bu bölgenin hakikatini şu sözlerle tas-vir eder:

*Müritlerim, öyle bir âlem vardır ki orada ne toprak ne su, ne ateş ne hava, ne sonsuz mekân küresi ne şuurun sonsuzluk küresi, ne hiç sferi ne şuurîlik ve gayri şuurîlik sferi ve ne de ayın ve güneşin olmadığı öte dünya sferi vardır; oraya ne geliş ne gidiş, ne eğleniş ne dışarı çıkış ne tekrar içeri giriş, hiçbir temel ve hiçbir gelişme hiçbir dayanak yoktur; orası ıstırabın sonudur.*⁵⁴ (Udâna 8,1)

3- Metafizik bakımdan Nirvana, menfî tasvir edilmek lazım geldiğinde “sonsuz”, “ifâdesi im-kânsız olan”, “tasvir edilemeyen”, “doğmayan”, “yaratılmayan”, “mevcudiyeti sebepsiz olan”, “yaşlanmayan”, “dokunulamayan”, “ölümsüz”,

⁵² Friedrich Heiler, *a.g.e.*, s. 282.

⁵³ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, İst. 1999, s. 129.

⁵⁴ Friedrich Heiler, *a.g.e.*, s. 282-183.

“hatadan âri” anlamlarına gelir. Lakin pozitif kavramlar bütün negatif kavramların üzerinde yer alır. Buna göre *Nirvana*, “eşi ve benzeri olmayan”, “latîf olan”, “sağlam olan”, “olağanüstü olan”, “basit olan”, “mükemmel olan”, “iyi olan”, “en yüce iyi”, “fevkalâde olan”, “hazine”, “mücevher” demektir. Ancak bütün bu kavramların arasında tanrı veya tanrılık kavramı yoktur. *Nirvana* ile *Upanişadlar*’daki “varolanların varlığı” (*satyasya satyam*), Eflatun’un *to ontos on*, “gerçek varolan”ı, Heraklit’in *to a peiron*, “sınırsız olan”ı, Plotin’in *to hen*, “ezelî bir”i kastedilmek istenir. Buddha vaazlarından birinde en asil kelimelerle ilâhî hakikati ifâdeye çalışır:

*Ey rahipler, bir doğmayan, doğurulmayan, sonradan varolmayan, yaratılmayan vardır, bir güçlerin bir araya gelmesinden meydana gelmeyen vardır. Bu doğmayan, doğurulmayan, sonradan yaratılmayan varolmasaydı, o zaman doğanlardan, sonradan oluşanlardan, yaratılanlardan bir kurtuluş yolu bulunamayacaktı.*⁵⁵ (*Udâna* 8, 3)

Netice olarak *Nirvana*, sadece “sönmek” ve “kaybolup gitmek” demek değil, bilakis beden ve psikolojik Ben’den kurtuluştan beslenen bir mutluluk halidir. Bu hal, cevheri ve esası itibariyle bütün dünya muhteviyatından daha pozitifdir, ancak diğer taraftan da bizim bilgi ve idrak kudretimizin sınırlarımızın ötesinde olduğu için, yani transandan olduğu için negatif olarak vasıflandırılır. Hint dünya görüşüne göre ferdî ruh, okyanusa kıyasla bir damladan veya okyanusta kaybolan bir damlacıktan ibaret değildir. Tam aksine Hintli, ferdî ruhu bir kıvılcım olarak değil koz-

⁵⁵ Friedrich Heiler, *a.g.e.*, s. 283-184.

mik bir ateş, ebedî ve bütün bir okyanus olarak algılar. İşte Buddha'nın da kastettiği bu muazzam okyanusun sükûnu ve sükûtudur ki bunu hislerimizle algılamamız kabil değildir.

Buddha'nın hayatına şamil olan bu mutlak sükûnet ve huzûr, onun ölüm anında da devam etmiştir. O ölümlü sonsuz bir sükût ve huzur olarak kucaklamıştır. Vesâlî şehrini son kez temâşâ ettikten sonra Buddha, hasta ve bitkin olarak müritleri ile birlikte Kusinârâ'ya doğru yola koyulur. Ve nihayet Kusinârâ'ya varırlar; burada Hiranyavatî ırmağının kenarında, en yakın dostu ve müridi Ananda'ya sâla ağaçlarının koruluğunda ikiz bir sâla ağacı altında bir yatak hazırlamasını rica eder. Garip ve tuhaf bir hal herkes tarafından müşahede edilmektedir. Mevsi mi olmamasına rağmen baştan sona çiçekleri tomurcuklanmış bu sâla ağacı hasta ve bitkin azizin üzerine âdeta çiçek yağdırmaktadır. Yorgun bir aslan gibi kurulur yapılan yatağa Buddha ve dinlenir. Neden sonra şöyle seslenir müritlerine:

Ola ki aranızda Buda ya da öğreti (dharma) veya örgüt (sangha) konularında bana soracak bir sorusu olan vardır. Şimdi çekinmeden sorunuz. Sonradan, ustamızla yüz yüze olduğumuz dönemlerde sorup anlayamadık diye yerinmeyiniz.

Bunun üzerine rahipler derin bir sükûta daldılar; Ananda ise çekilerek ağlamaya başlar:

Daha hedefe varamadım, kendimle alakalı olarak çok çalışmam lazım; oysa bana merhamet eden üstadım şimdi Nirvana'ya gidecek.

Buddha, müritlerinden birine Ananda'yı çağırırttır ve onu şöyle teselli eder:

Hayır, Ananda, şikâyet etme, yakınma. Sana daha önce söylemedim mi, Ananda? Her şeyden önce insan neyi çok seviyorsa, neye çok seviniyorsa ondan ayrılmak mecburiyetindedir. Ananda, şimdi siz, söz üstadını kaybetti, artık üstadımız yok diye düşüneceksiniz. Ananda, ben yok olduktan sonra size öğrettiğim Dhamma, sizin için tesis ettiğim disiplin sizin mürşidiniz olacaktır.

Sonra müritlerine dönerek son sözlerini söyler:

Haydi, müritlerim, şimdi size söylüyorum; burada mevcûd olan her şey fânidir; hiç durmaksızın mücadeleye devam edin, kendi kurtuluşunuz için çalışın!⁵⁶

Seksen yaşında bir pîr-i fânî iken Buddha, M.Ö. 480 yılında “parlak bir alevin sönmesi” gibi gözlerini hayata ebedî kapar. Kusinârâ şehrindeki o küçük orman bugün hâlâ onun ölüm ve ebediyet konusundaki kararlı ve mânâlı sükûtu muhafaza etmektedir.

⁵⁶ Will Durant, *Kulturgeschichte der Menschheit*, Bd. 1. Frankfurt/Berlin/Wien, 1981, s. 384.

-IV-

ÖLÜM-HİRİSTİYANLIĞIN CEVABI

1. ÖLÜM TEOLJİSİ

*Günah bir insan aracılığıyla,
ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi.
Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı.
Çünkü hepsi günah işledi.
(Rom. 5, 12.)*

*Sen bizimsin.
Elmayı ısırman seni bizim yapmıştır.
Goethe*

Ölüm ve hayat insan varlığını belirleyen iki fenomendir. Hıristiyanlık öncesi Antik Yunan dinlerinde ölüm ve hayata dair tasavvurlar hep insan zihninin asıl faaliyetini oluşturmuşlardır. Ölüm ve hayat çağlar boyunca felsefe ve dinin vazgeçemediği ve vazgeçemeyeceği kaynak olmuşlar. Platon ve Aristoteles ölümü insan hayatına ait bir fenomen olarak telakki etmişlerdir. Hayat ise, onlara göre, ölümle tekâmülünü tamamlar ve zeval bulur. Bu iki filozofa göre, ölümle beden yok olup giderken, insan varlığının saf özü olan ruh ebedîleşir.

Şurası bir hakikat ki hayatta olan bütün insanların hayatı kaçınılmaz bir şekilde ölüme doğru hareket halindedir. Ölüm ruhî ve bedenî mevcudiyetimizin kaçınılmaz sınırı olarak önümüzde beklemektedir. Bu sınıra kadar olan bölüme biz hayat diyoruz, ancak bu sınırın ötesini rasyonel düşünmek tefekkürümüzün kapasitesi dâhilinde değildir. Ölüm bedenimizle olan ilişkilerimizi mutlak surette sıfırlar. Ancak ölüm sadece bedenimizle, organlarımızla aramızdaki münasebetin kesilmesi demek değildir.

O aynı zamanda varlığımızın bütününe yönelik bir tehdit, bir yok etme harekâtı olarak karşımıza çıkar. Ölümle maddî ve mânevî bütün varlığımızın yok olacağı endişesi bir obur gibi bütün huzurumuzu yer bitirir. Beden ve ruhun ölümle son bulması tehdidi karşısında tefekkürümüz çaresiz kalır. Bu durumda sığınacağımız hiçbir rasyonel liman yoktur. Hatta ölümün ötesinden bakan boşluk, hayata dair ne varsa hepsini mânâsız hale getirebilir. Bu durumda yıkılıp dökülen sadece beden değildir; kadîm kilise ilâhîlerinde söylendiği üzere – *“Bedenim ve yüreğim eriyor, fakat yüreğimin kuvveti ve payım daima Allahtır.”* (Mezmurlar 73, 26) – kalp de kristal bir fânus misali kırılıp dökülür. Kısaca bütün varlık çöker ve o müthiş ejderin, o korkunç hiçbir karanlık uçurumlarında kaybolup gider.

Ne var ki çok geçmeden bu hiçbir zulmetinden bir parlak güneş gibi muhteşem bir ebedî hayat zuhur eder; Allah'ın hayatı ebediyet olarak açılır önümüze. İşte ölüm bizim hayatımızla bu ebedî hayat arasına çekilmiş bir sınırdır. Dolayısıyla insan ölümü düşünmeden Allah'ı düşünemez. Ebedî hayata bu kırılmalardan ve krizlerden geçerek varılır. Allah ve ebediyet düşüncesi ölümle en kat'î transandan bir alana yerleşir. Ölüm bizim hayatımızla Tanrı'nın hayatı arasında monist bir varlık bütünlüğü hayal eden düşünceleri bir daha düşünmek üzere mütefekkiye geri gönderir. Ölüm bize ölümsüz olan Tanrı'nın hayatının görüldüğü cümle kapısıdır. Varlık parçalanmadan bu kapının geçilmesi imkânsızdır. İmkânsızdır çünkü, Tanrı yarattığı tüm varlıkları fânilik hapsinde tutmakta ve oluş kanunlarıyla sınırlamaktadır. Her şey fânidir, ebedî olan O'dur:

Mübarek ve tek Hükümdar, kralların Kralı, rablerin Rabbi, ölümsüzlüğün tek sahibi, yaklaşılmaz ışıktta yaşayan, hiçbir insanın görmediği ve göremeyeceği Tanrı, Me-

sih'i belirlenen zamanda ortaya çıkaracaktır. Onur ve kudret sonsuza dek O'nun olsun! Âmin. (1. Timoteosa, 6, 16)

Bilindiği gibi resmî Roma dini, insanın akıbeti ile hiç ilgilenmemiştir. Roma dini, insanın öldükten sonra yok olup gitmeyeceği, ferdî ruhun ölümsüz olduğu ve insanın yeniden dirileceği konularında teselli mahiyetinde de olsa hiçbir şey söylemez. Bu tarafıyla Roma dini acımasızdır ve hiçbir metafizik parıltı taşımamaktadır. Oysa insan, varoluşu itibariyle mânevî bir boyutta oturmaktadır ve en azından postmortal tasavvurları olan bir varlıktır. Onun ölüm ötesine bigâne kalması hiçbir zaman düşünülemez. İşte bu noktada Hıristiyanlık, soğuk ve katı Roma dininin insan ruhunda açtığı metafizik uçurumu kapatmağa çalışmış ve ölüm ötesine ait spekülasyonlarla insana ümit aşılamıştır. Bu itibarla da hayatı daha yaşanılır kılmış, ölümden sonrasını insanîleştirmiştir.

Hıristiyanlığın başlangıcına iki ana fikir hâkimdir: Bunlardan birisi, ölümün sebebini günahta aramaktır. Günah insanın Allah'tan uzaklaşmasına delâlet eder. İnsanın Allah'tan uzaklaşması, aynı zamanda onun ebediyetten uzaklaşması, kendine yönelmesi, kendini sevmesi, dünyaya ve fânî mahlûkata muhabbet duyması yani sınırlı bir varlığa mahkûm olması demektir. Burada dikkat edilirse ilk günahı işleyen insanla, yani Hz. Âdem ile bütün insanlık mahkûm edilmektedir. Hz. Âdem günah işledi ve cennetten kovulduysa bunda Âdem soyundan gelen insanların ne suçu var? Görünüşte bu soru büsbütün haklı. Âdem'in işlediği günahtan dolayı Allah, bu günahın işlenmesinde hiçbir dahli olmayan insanları niçin cezalandırıyor? Bu, Allah'ın adaletine uygun mudur? Pek tabîî burada trajik bir durum söz konusudur. Hıristiyanlığın hâkim görüşüne göre, Hz. Âdem bu günahı sadece ilk insan

olarak işlememiş, bilakis bütün insanlığı kendi varlığında taşıyan birisi olarak işlemiştir. Böylece Hz. Âdem, sadece kendi kaderini değil, bütün insanlığın kaderini belirlemiştir. Tabîî bu olayla aynı zamanda insanlığın tarihi de başlamış olur. Artık tarih Paulus'un ifâdesiyle günahla ölüm arasında cereyan eder:

Bunun için, nasıl günah bir adam vasıtası ile, ve ölüm günah vasıtası ile dünyaya girdiyse, böylece ölüm de bütün insanlara geçti; çünkü hepsi günah işlediler. (Rom. 5, 12.)

Bu günahla insan Allah'ın mukadderatından uzaklaştırılmış ve ölüme mahkûm edilmiştir. İnsanın bu günah-tan kurtulması ancak ölüm ve Allah'ın rahmetiyle mümkündür. Bununla Hristiyanlığın ikinci ana fikrine gelmiş oluyoruz ki, burada Hristiyanlık insana bu sınırlı hayat-tan ebediyete giden yolu gösterir. İnsan ruhunda ölüme karşı bir isyan vardır; bu isyan ölümün sınırlaması ve hiç-lemesinden kaynaklanmaktadır. İşte ölümün bu hiçlemesi ve sınırlamasına karşı Hristiyanlık, bir çözüm bulmalı ve kurtuluş yolu sunmalıdır. Hz. İsa'nın şahsında Allah, insan olarak yeryüzüne inmiş ve insanlar arasında yaşamıştır. İşte Hz. İsa'nın şahsında insanlar arasına gelen Allah, bir İmparator, bir kahraman olarak debdebeli bir hayat yaşamamış, tam tersine hakir görülen, fakir ve zavallı bir insan olarak tecelli etmiştir. Nihayet bu zavallı insan, hakaretlere maruz kalarak çarmıha gerilmiş ve acılar içerisinde can vermiştir. İsa Celile'de otururlarken şakirtlerine ölümün kendisine yaklaşmakta olduğunu söyler:

Celile'de bir araya geldiklerinde İsa onlara, «İnsanoğlu, insanların eline teslim edilecek ve öldürülecek, ama üçüncü gün dirilecek» dedi. (Matta 17, 22-23)

Görüldüğü üzere İsa, ölümünden üç gün sonra dirilerek, ölümün bir “acı son”dan ibaret olmadığını ve hatta ölümün ve yeniden dirilmenin kendi tasarrufunda olduğunu göstermiştir.

Canımı, tekrar geri almak üzere veririm. Bunun için Baba beni sever. Canımı kimse benden alamaz; ben onu kendiliğimden veririm. Onu vermeye de tekrar geri almaya da yetkim var. Bu buyruğu Babam’dan aldım. (Yuhanna 10, 17-18)

Ebediyetten pay almak isteyen insan da Allah’ın mukadderatına iştirak etmek mecburiyetindedir. Bu itibarla insan, Allah’ın mukadderatına iştirak ettiğinde tıpkı Hz. İsa gibi yeniden dirilecektir.⁵⁷ Bu konuda İsa’nın bizzat kendisi bizi temin eder:

Baba nasıl ölüleri diriltip onlara yaşam veriyorsa, Oğul da dilediği kimselere yaşam verir. (...) Size doğrusunu söyleyeyim, sözümü işitip beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir. (Yuhanna 5, 21 – 24)

Yuhanna’ya göre ölüm bütün insanların hayatına bir “korku” olarak girmiştir. Dolayısıyla insan bütün faaliyetlerinin daha başından itibaren “ölüm” damgasını taşıdığını bilir. Hiç şüphesiz bu durum inanmayanların hayat dengelerini bozar, iradeleri üzerinde müthiş bir baskı oluşturur. Hristiyan için bu durumdan kurtulmanın bir tek yolu vardır, o da Hz. İsa’nın mutlak surette ölümü yendiğine inanmak. Bir Hristiyan Hz. İsa’nın bizzat kendi hayatını vererek “ölümü öldürdüğüne” inanmak mecburiyetindedir. O Hz. İsa’nın gökten indirdiği “hayat ekmeğini” ye-

⁵⁷ Ernst Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, İstanbul 1943, s. 228.

mek suretiyle ölümü yeneceğine inanmak durumundadır. Bu inançla ölüme yaklaşıldığında Hz. İsa'nın ölümünün şifa veren bir özelliğinin olduğu fark edilecektir.

Hıristiyanlığın ikinci kurucusu olarak itibar gören Paulus da mektuplarında, ölümün günahın neticesi olduğunu ve ölümden kurtulmanın ancak günahı kurtulmakla mümkün olduğunu savunur. Paulus, insanın tek başına günahı kurtulmasının kabil olmadığını söyler. Gerçi, der Paulus, insan iyiliğin ne olduğunu ve mahiyetini bilir, ama buna rağmen iyilik yapmakta başarılı olamaz. Başarılı olamaz; çünkü insanın özünde kötülüğe karşı bir temâyül vardır. Dikkat edilirse Paulus'un bu fikri, "*Fazilet bilgidir, hiç kimse bilerek kötülük yapamaz*" diyen Sokrates'in görüşüne benzer görünürse de, esasında onun tam zıddı bir fikirdir. Sokrates, gerçek günahın bir hatadan ileri geldiğini, günahın ve mutluluğun ne olduğunu hakkıyla idrak eden bir insanın hiçbir zaman kötülük yapmayacağını ve günah işlemeyeceğini söyler. Oysa Paulus, insanın iyiyi bilebileceğini, ama buna rağmen iyi olamayacağını iddia eder. Ona göre kötülük, insanın nefsinde bir türlü yeneemediği bir güçtür. İşte bu noktada Sokrates'le Paulus'un, dolayısıyla Hıristiyanlığın yolları ayrılır.⁵⁸

Hıristiyanlığın ilk filozoflarından olan Origenes (185-254), kiliseyle arasının açılması pahasına da olsa, bu konulara biraz daha farklı yorumlar getirir. Şöyle ki: Origenes, Allah'ın İsa'nın şahsında insan suretinde dünyaya inmesini, zamanın üstünde ve bir defaya mahsus tarihî bir olay olarak kabul eder. Origenes'e göre Allah'ın yarattığı insan zayıf ve zaafı malul olduğu için günah işleyerek Allah'tan ayrılmıştır. Bu günah insanın Allah'a isyanının bir neticesi olmayıp, bilakis insanın zayıflığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Allah, bu sebepten düşmüş olan insana acıyacak ve onu düştüğü günah çukurundan çıkara-

⁵⁸ A.g.e., s. 231.

racaktır. Esasen insanlar, sırf bir ceza olsun, daha doğru-
su gûnahtan ıslah edilsinler diye bir bedenle donatılmış-
lardır. Ceza bir ıslah vasıtası olduğu için, günahkârların
hepsi sonunda ıslah edilerek Allah'a dönmek imkânına
sahiptirler.⁵⁹

Hıristiyan ilâhiyatına göre ölümle günah arasında
vazgeçilmez bir ilişki vardır. Paulus'a göre günah olmasa
idi ölüm de olmazdı. Günahkârlıkla fânîlik, yani hayatımı-
zın kırılğanlığı tamamıyla içice girmiştir; hem öylesine ki
birinden kurtulmak için diğerini feda etmek mecburiye-
tinde kalırız. Kadîm günahı idrak etmeyen bir Hıristiyan,
ebedîliği hayal bile edemez. Onun için ebedî hayata, yani
Tanrı'da devam eden bâkî hayata giden yol kesinlikle bu
kadîm gûnahtan geçer. Bir Hıristiyan vicdan aynasında bu
kadîm günahı en saf ve samimi duygularla teşhis etmelidir
ki Tanrı'nın ebedî hayatından pay hayal edebilsin. Ancak
bu kadîm günahı teşhis etmek yetmez, insan bilakis ve
bizzat bu gûnahtan kurtulmanın yollarını aramak mecbu-
riyetindedir. Her ne kadar insanın bu gûnahtan arınması
için mistik ve mânevi yollar var ise de, esas itibariyle ölüm
yegâne çare gibi görünmektedir. Hıristiyan teolojisinde
günah, ölüm ve büyük mahkeme, teslis inancının üzerine
oturduğu üç taşıyıcı sütundur. Hıristiyan teoloji bu üç fikri
yekpâre bir fikir gibi düşünmek mecburiyetindedir. Bu iti-
barla Tanrı, günahkâr insanı öldürmekle ona zulmetmez,
bilakis ona bu kadîm gûnahtan kurtulması için bir imkân
vermiş olur. Dolayısıyla Hıristiyan nazarında ölüm, Tan-
rı'nın oç alma teşebbüsünün neticesi değildir; tam aksine
Tanrı'nın merhametinin bir ifâdesi olarak insana tanıdığı
bir imkândır. Öyleyse ölüm bir Hıristiyan için sadece bir
yargılama ve ceza mânâsına gelmez. Hakiki bir Hıristiyan
ölümü Tanrı'nın insana merhameti olarak kabul eder ve
ona kendi iradesi ve isteğiyle teslim olur.

⁵⁹ A.g.e., s. 237.

Kısaca söylemek gerekirse ölüm bir Hıristiyan için günaha karşı verilmiş bir cezadır, ama sadece ceza değildir. Aynı şekilde ölüm sadece Allah'ın rahmeti değildir, ama aynı zamanda Allah'ın rahmetidir de. Netice itibariyle bir Hıristiyan nezdinde ölüm, insanın münhasıran Allah aşkına karşılık kendini feda etmesinden ibaret değildir, ancak bununla birlikte Allah aşkına ve Tanrı'da devam edecek olan ebedî hayata karşılık hayatın fedâ edilmesidir de. Tabiatıyla bu düşünce tarzında büyük mahkemenin de büyük rolü vardır. Her ne kadar Hz. İsa kendini fedâ ederek büyük günah korkusunu insanların zihninden silmeye çalışmışsa da ölüm korkusu yok edilmeyecek kadar büyüktür. Denilebilir ki Hıristiyanlık bir ölüm teolojisi temellendirmiştir.

Hiçbir Hıristiyan azizinin ölüm korkusunu yaşama-
dan, severek ve isteyerek ölüme gittiği söylenemez. Hıristiyan teolojinin ölüm karşısındaki müspet tavrı daha çok spekülâtif-mistik bir düşüncenin neticesi olarak ortaya çıkar. Ölüm insanın sonlu, fânî ve bir görüntüden ibaret olan hayatının özünü, esasını ortaya çıkarır ve bu şekilde onu, insanı bu sonlu, zaman ve mekânla mukayyet hayattan kurtarır. Ölüm insanın ebedî hayatını değil, sonlu, dünyevî ve bedene bağlı hayatını yok eder. Dolayısıyla ölüm insana hiç ummadığı bir hizmet sunmuş olur; ona ebedî hayatın kapısını aralar. Fichte'nin ifâdesiyle:

*Ölüm, görüntülere yönelik bir yok etme hareketidir ve kendisi de tıpkı diğer görüntüler gibi bir görüntüden ibaret-
tir; ancak bu görüntünün yok edilmesi Ego'yu yok etmez,
yani ölüm kati surette Ben'e zarar vermez.*

Angelus Silesius da bir mısrasında şöyle der:

Der Tod bewegt mich nicht: ich komme nur durch ihn,
Wo ich schon nach dem Geist mit dem Gemüte bin.

*Ölüm bana vız gelir: ben sadece onun vasıtasıyla gelirim
Orada her dem ben akıl gereği ruh ile beraberim.*

Ölüm insanın sonluluğunu, fâniliğini biçen bir kılıç olarak kabul gördüğü zaman her türlü övgüyü hak eder. Esasen ölüm bir Hıristiyan için gerçek mânâda doğustur; bu doğuş semâvî âlemde gerçekleşen bir doğustur, ebedî hayata geçiş ve gerçek hürriyeti seçiştir. Hıristiyan için ölüm, son ölüm olduğu gibi, ebedî âleme doğuş da son doğustur. Artık bundan sonra sınırları zamanla belirlenmiş ne doğuş, ne de ölüm söz konusudur. Bundan sonrası ebediyettir, sonsuz hürriyettir. Buradan çıkan sonuç şudur ki, ölümün bağrında sonsuzluk soluklanır. Bu sonsuzluğu *İncil* şu âyetlerle dile getirir:

Ama şimdi gûnahtan özgür kılınp Tanrı'nın kulları olduğunuza göre, kazancınız kutsallaşma ve bunun sonucunu olan sonsuz yaşamdır. Çünkü günahın ücreti ölüm, Tanrı'nın armağanı ise Rabbimiz Mesih İsa'da sonsuz yaşamdır. (Rom. 6, 22-23)

Eğer ölüm semâvî âlemde doğum manasına geliyorsa, zaman ve mekânla sınırlı insan ölümle gerçek ve sınırsız hürriyete kavuşacaksa, o zaman ölümü bir armağan olarak kabul etmek lazım değil mi? Her şeye rağmen görünen o ki, insan ölüm karşısında korku ve vehimlerinden kurtulamıyor. Paulus ölümden korkunun sebebini, ruhun bedenden ayrılması ve dolayısıyla ruhun çıplak kalmayı kabul edememesiyle tevîl etmeye çalışır.

“Çünkü”, diyor Paulus, “gökten olan meskenimizi giyinmeği özleyerek ah çekiyoruz; hiç olmazsa giyinmiş olursak, çıplak bulunmayız. Çünkü bu çadırda olan bizler yük altında olarak ah çekiyoruz, çünkü soyunmak değil, ancak giyinmek istiyoruz, tâ ki fânî olan, hayat tarafından yutulsun.” (2. Kori. 5, 1-5)

Görüldüğü gibi *İncil*’deki anlayışa göre ölüm, ruhun fânî olan bedenden ayrılarak, âdeta onu soyunarak çıplak kalması demektir. Ruhun semâvî âleme geçebilmesi için bedenden ayrılması, ruh-beden çelişkisinin çözülmesi şarttır. Hıristiyanlık, ölümsüz ruhun bedende kaldığı müddetçe Tanrı’dan uzak olduğuna inanır:

İmdi her vakit itimat eder ve biliriz ki bedende mukim oldukça, Rabden uzaktayız. (2. Kori. 5, 6-7)

Aquinolu Aziz Thomas, bedenden ayrılmış ruhun bir dereceye kadar eksik olduğunu savunur:

*Cisminden ayrılmış olan ruh bir dereceye kadar eksiktir... İnsanın mutluluğun en yükseğine erişebilmesi, ruhun yeniden kalıbı ile birleşmesiyle mümkündür.*⁶⁰

Hıristiyan teoloji ruhun bedende kalmasını hicran olarak telakki eder ve buradan bir aşk metafiziği temellendirmeğe çalışır. Ruhun Allah’la vuslatı için onun arınması, saplı olduğu balçığı terk etmesi şarttır. Ruhun ölümsüzlüğü asıl ölümden sonra başlar. Ancak Hıristiyanlık ruhun ölümsüzlüğünü felsefî temellere istinat ettirmez. Niçin ruhun ölümsüz olduğunun cevabını ruhun cevherinde değil, Tanrı’nın iradesinde arar. Ruhu Tanrı’nın irâdesine teslim

⁶⁰ Aquino von Thomas, *Summa contra Gentiles*, IV. 179. (Bkz. Dante, *İlahi Komedya*, s. 122.)

ettikten sonraki izahlar son derece kolay olacaktır. Zaten teolojinin varlık sebebi, bir şekilde Tanrı'nın iradesini işin içerisine sokmaktır. Hıristiyan teolojiye göre Tanrı'nın iradesi dışında ne ruh ne de ruhun ölümsüzlüğü düşünülebilir. Ölümden sonra ruhun yaşamaya devam etmesi halinde, ruhun dirilişinden bahsetmek çelişkili görünüyor. Acaba Hıristiyan teoloji yeniden dirilişi, sadece bedenın dirilişi olarak mı anlıyor? Eğer böyle ise o zaman Tanrı, ölmüş olan bedene yeniden diriliş durumunda ölümsüz olan ruha tekrar geri dönme imkânı verir. Yok, eğer ölümlerle ruh da en azından bir "ara durum"a geçiyorsa, yani "ölümsüzlüğüne ara veriyorsa", o zaman ruhun yeniden dirilişinden, hatta "ruhun ölümü"nden bahsedilebilir. Ne yazık ki Hıristiyan teoloji bu konuda yekpâre bir görüşe sahip değildir. Her ne kadar *İncil* "bedenin ve ruhun yeniden dirilişi"nden bahsetse de Hıristiyan teologların bu konudaki spekülasyonları hep devam edegelmiştir.

Hal böyleyken *İncil* ruhun dirildikten sonraki hayatı hakkında daha açık bilgiler verir:

Zira ölümler kıyam ettikleri vakit, ne evlenirler ne de kocaya verilirler; ancak göklerde melekler gibidirler. (Markos 12, 25)

Orada nasıl bir hayatın kendilerini beklediği konusunda ise şu âyetler ipucu verirler:

Zira size derim ki, göklerde onların melekleri daima göklerde olan Babanın yüzünü görürler. (Mat. 18, 10)

Ve ona dedi: Doğrusu ve doğrusu size derim: Gökün açıldığını ve Allah'ın meleklerinin İnsanoğlu üzerine çıkıp indiklerini göreceksiniz. (Yuhanna, 1, 51)

Dolayısıyla insan semâvî âlemde dünyadaki varlık formunun zıddı bir varlık formu ve hayat ümit edebilir. Hristiyan diyalektiğine göre, gerçi ruh bedende mukimdir, amma bedene ait değildir veya bedenden bir cüz değildir. Aynı şekilde bir Hristiyan gerçi bu dünyada yaşar, amma o bu dünyanın bir parçası değildir; onun asıl vatani, semâvî vatandır. Dolayısıyla bu semâvî âlemde İsa Mesih onlara kendi beden formunu verecektir:

Çünkü vatanımız göklerdedir, oradan da Kurtarıcı'yı, Rab İsa Mesih'i bekliyoruz; o her şeyi kendisine tabi kılmağa muktedir olan kendi tesirine göre, bizim hakir bedenimizin şeklini kendi izzetli bedeninin benzeyişine değiştirecektir. (Filipelilere, 3, 20-21)

Nihayet bir Hristiyan için mutlu bir semâvî hayat İsa Mesih'le birlikte olmaktır:

Çünkü Allah bizi gazap için değil, fakat Rabbimiz İsa Mesih vasıtası ile kurtuluşa nail olmak için tayin etti; o bizim uğrumuzda öldü, ta ki gerek uyanık, gerek uykuda olursak, onunla birlikte yaşyalım. (I. Selâniklilere, 5, 10)

2. RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

*Hayat veren ruhtur;
beden hiç işe yaramaz; size söylemiş olduğum sözler
ruhtur ve hayattır.
(Yuh., 6, 63)*

Genç bir rahip bir gün Dr. Martin Luther'e gelir ve artık rahipliğe tahammül edemeyeceğini söyler. Luther problemin ne olduğunu ve neden devam edemeyeceğini sorar. Bunun üzerine rahip ebedî hayata inanmadığını samimiyetle itiraf eder. Her şeyden önce Paulus'un istediği mânâda bir ebedî hayatı düşünemediğini, İsa aşkına terk-i dünyanın kendisi için imkânsız olduğunu söyler ve rahiplikten affını rica eder. Bunu üzerine Luther şu cevabı verir:

Ben de ebedî hayata öyle vaazlarımda söylediğim ve yazdığım gibi kati olarak inanamıyorum. Ben de öyle başkalarının inandığını zannettiği gibi inanamıyorum.⁶¹

Acaba Martin Luther'in bu konuda gösterdiği samimiyet ve açık yüreklilik o zavallı rahip için teolojinin karmaşık argümanlarından daha inandırıcı değil midir? Hakikaten, ölüm konusunda verilen vaazların birçoğu huzursuz bir kalbin arayışlarını yansıtmamaktadır. İman ve şüphe ölüm karşısındaki en tabîî mevziimizdir. Çoğu zaman bu konuda söylenilenler sırf vaziyeti idare babından

⁶¹ Tor Andrae, *Die letzten Dinge*, (Almancası: Hans Heinrich Schaefer) Leipzig 1941, s. 49.

söylenmiş ve hiçbir derinliği olmayan gayri samimi klişe sözler ve tasavvurlardan ibarettir. Oysa din adamlarının ölüm konusundaki vaazları şüphenin karanlık derinliklerini ışıktandırmalı ve huzursuz kalpleri tatmin etmelidir.

İmdi Hıristiyan itikadının ruhun ölümsüzlüğü konusunda nasıl bir tavır aldığını daha iyi anlayabilmek için, özellikle Platon'un ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerini anlamaya çalışmamız lazımdır. Ne de olsa Hıristiyanlık Platon'un felsefesine paralel bir çizgi takip etmektedir. Ancak görüleceği gibi ruhun ölümsüzlüğü konusunda tamamen birbirine zıt fikirlere sahiptirler.

Kant, *Die Kritik der reinen Vernunft* (Saf Aklın Tenkidi) adlı opus magnum'unda "Ölümsüzlük ne ispat edilebilir ne de reddedilebilir" der. Ruhun ölümsüzlüğünü ispat edecek rasyonel bir delil var mıdır? Hatta ruhun ölümsüzlüğünü bir tarafa bırakalım, ruhun varlığını hangi delil ve tecrübeyle ispat edebiliriz? Ruhun varlığı ve ölümsüzlüğü ile alakalı iddiaların hepsi spekülasyon, hepsi ispatı rasyonel olmayan bir takım gizli güç ve görüntülere istinat etmektedir. Bir takım vehimler ve şahsî yanılmalardan kaynaklanan bu görüntülerin ruhun ölümsüzlüğünü ispat ve inkâr noktasında hiçbir kıymet taşıdığını zannetmiyorum. Bu ve buna benzer fenomenleri psikoloji, şuuraltı fantezileri olarak değerlendirmektedir. Bu görüntüleri yeni bir varlığın ilk parıltıları olarak değil, belki dünyevî hayatın son kıvılcımları olarak değerlendirmek lâzım gelir. Bunlar insanın ölümden sonraki kaderi hakkında hiçbir ipucu vermemektedir. Zaten böylesi spekülasyonlardan oluşan kitaplar piyasada bolca mevcuttur. Ancak bizim burada mevzubahis ettiğimiz ruhun ölümsüzlüğü, felsefenin ve teolojinin sınırları dâhilindedir. Biz projektörlerimizi tamamen ölümün ötesindeki büyük karanlığa tutuyor ve orada ruhun kaderiyle ilgili izler ve işaretler aramaya çalışıyoruz. Ruhun ölümsüzlüğü ne hayattan kaynaklanır ne

de ölümden. Dolayısıyla ölümsüz ruh hayatın ve ölümün üzerinde bir değere sahiptir.

Ölümden sonra ruhun yaşamaya devam ettiğine dair ilk ontolojik delil Sokrates'e ve dolayısıyla onun şakirdi Platon'a aittir. Platon, hocası Sokrates'in ölüm karşısındaki tavrından çok etkilenmiştir. O zamana kadar hiç kimse ölüm karşısında sâkin olamamıştır. Ama Platon'u bu kadar derinden etkileyen, sadece Sokrates'in bu muhteşem sükûtu değildir. Sokrates son anlarına kadar dünya ile alâkasını kesmemiş, faaliyetlerine devam etmiştir. O ölümden önceki son dakikalarına kadar felsefe yapmaya devam etmiş ve baldıran zehrini içinceye kadar da hayatın çeşitli problemlerine cevap aramıştır. Şimdi böylesine muhteşem bir insan nasıl olur da bir anda yok olup gider? Ölümsüzlük böyle bir ruhun en tabîî hakkı değil midir? Son savunmasında Sokrates ölümün hiç de fena bir şey olmadığını söyler. Ona göre ölüm, ya hiç uyanılmayan rüyasız ve deliksiz bir uyku yahut da öte dünyaya bir yolculuktan ibarettir. Her iki halde de ölüm bir belâ değil, bir kurtuluş olabilir. Öte yandan öbür dünyadaki hayatın bundan daha iyi olmadığını kim söyleyebilir? Platon biraz daha farklı düşünür. Ona göre ölüm, muhakkak surette daha yüksek bir hayat formuna ulaşmak demektir. Evet, ölüm daha muazzam bir hayata kavuşmak demektir, çünkü ancak ölümle ruh tamamen kendiyile baş başa kalabilir. Aksi halde ruh, beden denen zindanda sınırlı bir hayatı yaşamaya mahkûmdur.

Platon için ruhun ölümsüzlüğünü gösteren ikinci delil bizzat ruhun kendi cevheridir. Platon ruhun ilâhî menşeli olduğuna inanır. Ona göre tanrısal cevhere sahip olan ruh, öz kaynağından ayrılarak dünyevî hayata adım atar. İşte bu ilâhî kaynaktan ayrılmak ruhun büyük düşüşüne delalet eder ki Hıristiyanlığın kadîm günah dediği olay da esasen buna benzer bir olaydır. Bundan sonra ruhun

ayrılık trajedisi başlar. Platon ruhun bedenden ayrılarak tekrar aslî kaynağına dönmesiyle bu trajedinin sona ereceğine inanır. İşte ölüm bu trajedinin nihayet bulması demektir. Pascal, bu düşüşü insanın asaletinin bir nişanesi olarak kabul eder ve şöyle der:

*İnsanın tüm sefaleti, onun yüceliğini gösterir. Bu, büyük bir efendinin, tahttan indirilmiş bir kralın sefaletidir.*⁶²

Platon, ruhun aslî kaynağından koparak dünyaya gelmesiyle hayatın başladığını, dolayısıyla bu dünyada insana hayat veren prensibin ruh olduğunu söyler. Ruh, bedenimize hayat veren candır. Ruh ve hayatın aynîleşmesi bize şunu ispat eder ki, hiçbir zaman hayat prensibi zıddına dönüşmez. Daha sarıh bir ifâdeyle ruh, can, hayat veren prensip ölüme dönüşmez; ölüm ancak beden üzerinde hâkim olabilir, onun fonksiyonlarını yok edebilir; ama ruh üzerinde hiçbir etkisi yoktur, zira ruh ölümsüz ve ebedîdir. Platon bu bağlamda şu tespiti de yapıyor: Bazı ideler birbirlerini reddederler; meselâ ateşin mahiyeti icabı her zaman sıcak, karın yine mahiyeti itibariyle soğuk olması gibi. Bu sebeple ateş ve su birbirlerini reddederler. Bazı ideler de ayrılmaz bir şekilde birbirleriyle imtizaç içeri-sindedirler: Hayat ve ruh ideleri her zaman birbirlerine bağlıdırlar. Buradan varılan netice, ruhun ebedî olarak bir hayata sahip olacağı ve hiçbir zaman ölmeyeceğidir. Görüldüğü gibi Platon, önce ideleri tespit ediyor, sonra da ideler arasındaki değişmeyen ilişkileri.

Ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platon'un sunduğu ikinci delil, metot açısından biraz farklıdır. Ruhun ölümsüzlüğü söz konusu oldukça biz hep, ruhun ölümden sonra devam edeceğini düşünürüz ve Platon'un da bu beklen-

⁶² Egon Friedell, *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi*, Ankara 2006, Türkçesi: Ersel Kayaoğlu, s. 19.

timize cevap vereceğini zannederiz. Oysa Platon öyle yapmaz, şaşırtıcı bir şekilde dikkatlerimizi tamamen başka bir olaya yönlendirir. Öncelikle onu alâkadar eden, ruhun öldükten sonra yaşayıp yaşamadığı değil, bilakis doğumdan önceki halidir. Ruh dünyaya gelmeden önce var mıdır ve hangi varlık boyutundadır? Platon evvela bu soruya cevap arar. Acaba ruhun yeryüzündeki mevcudiyetine kavuşmadan önce bir mevcudiyeti ve faaliyeti var mıdır? Platon bu soruyu kemâl-i ciddiyetle ve titizlikle cevaplamaya çalışır. O, ruhun bu dünyadaki mevcudiyetinden önceki durumuyla, hüküm verme prensipleri arasında bir ilişki kurar. Burada o, hüküm verme keyfiyetini analizle işe başlar. Nasıl mı? Biz algıladığımız, idrak ettiğimiz bir keyfiyeti önce kavramlara dökmeğe, kavramlaştırmaya çalışırız. Sözelimi aynı hususiyetlere sahip iki masayı yan yana getirdiğimiz zaman bunların birbirinin aynı olduğunu söyleriz. Peki, ama bu aynîlik kavramını nereden alırız? Tabiatıyla algıladığımız masalarla, bu masaların birbirinin aynı olduğunu hissederiz. Duyularımız bizi bu konuda uyarır. Ama hakikaten bu böyle midir? Gerçekten tabiatla birbirinin tıpatıp aynı olan iki masa veya iki başka şey var mıdır? Bunu söylemek kolay değil. Birbirine benzeyen ne kadar masa, ne kadar ağaç veya başka şey görürsek görelim, hakikatte bunlar birbirinden muhakkak surette bir noktada ayrılırlar. Ama buna rağmen biz onların birbirine eşit veya birbirinin aynısı olduğuna hükmederiz.

O sebeple bir daha yeniden düşünerek sormamız gerekir: Nereden ve neye dayanarak bu aynîlik kavramını elde ediyoruz? İdrakimizden neşet etmesi mümkün değil, zira mutlak surette bir aynîlik hiçbir zaman söz konusu olamaz. Dolayısıyla, diyor Platon, bu aynîlik idesinin daha önceden var olması lâzım gelir. Sonradan kazanılan bu aynîlik kavramı, aynîlik idesi, önceden var olan aynîlik idesine yaklaşır, ona iştirak eder. Bu aynîlik idesi için söz

konusu olan, bütün diğer kavramlar için de geçerlidir: Büyüklük, küçüklük, güzellik, çirkinlik, adalet gibi ideler de hep böyle bir varlık boyutuna sahiptirler. Dolayısıyla şimdi soruyu daha güçlü ve yeniden sormak durumundayız: Bu idelerin menşei nedir? Hiç şüphesiz bunların menşei idrâkimiz değildir, zira bunlar öncelikle idrak sürecinde şuurumuza intikal ederler. İdrak esnasında bu ideleri düşünmeye, daha doğrusu onları hatırlamaya zorlarız.

Platon bizi bu noktaya getirdikten sonra şu soruyu sorar: Peki ama önceden var olamayan bir şeyi hatırlamak mümkün mü? Cevap kendiliğinden gelir: Hayır. Demek ki bizim bu ideleri bu hayatımızda görmüş olmamız düşünülemez. Düşünülemez; çünkü biz ideleri göremeyiz, ancak biz görülebileni görebiliriz. Bu noktada önümüzde iki imkân kalıyor: Ya bu ideler fitratımızda (yaratılışımızda) mevcuttur veya ruhumuz onları daha önceleri görmüş olmak lazım gelir.

Şimdi, bu ideler doğuştan var olmuş olamazlar, çünkü o zaman onların her zaman mevcut ve tamamen açık olmaları gerekirdi. Oysa onların her an mevcut olmadıklarını tespit ediyoruz, zira onları hatırlayabilmek için duygularımızın ateşlemesine ihtiyaç duyarız. Kaldı ki sahip oldukları idelerin münderecatını kâmilten bilen ve bunların hesabını verebilen pek az insan vardır. Tabiatıyla idelerin içerikleri o idenin kavramından soyutlanamaz. Platon, hasselerimizle elde ettiğimiz bilgilere, kendimizde mevcut olan bir şey daha kattığımızı söyler. Ona göre bilgi sadece idrak ettiğimizden ibaret değildir. İdrak ettiğimiz bilgilere, kendimizde taşıdığımız fitrî bilgiyi, yani doğarken beraberimizde getirdiğimiz bilgiyi katarız. Platon, bilgiyi sadece idrak edilenden ibaret saymıyor, ama idrak edileni, yani tecrübî bilgiyi de reddetmiyor. O tecrübe yoluyla elde edilen bilgiye, fitrî bilgiyi ilâve ediyor. Buradan şu sonuca varıyor Platon: Eğer ideler tecrübeyle kazanılmıyor ve

doğuşla beraber şuura intikal etmiyorlarsa, bu durumda bir şey kalıyor geriye, o da bunların doğumdan önce kazanılmış olmaları. Ona göre ruhun doğarken beraberinde getirdiği bilgiler, başka bir zamanda elde edilmiş olmak lâzım gelir. Ruhun beraberinde getirdiği bilgiler, idelere ait bilgilerdir. Dolayısıyla ruh, dünyaya intikal etmeden önce bu ideler âleminde yaşamış ve bu ideleri temâşa etmiş olmalıdır. Aksi halde ruhun iyi ve güzel hakkında bilgilere sahip olması nâmümkündür. Ruh dünyaya gelmeden önce bu ideleri temâşa etmiş olmalı ki, dünyada objeleri gördüğünde bu ideleri hatırlar; yani ruh, etrafındaki münferit objelerle kurduğu her ilişkide sürekli olarak ideler âlemini hatırlamaktadır. İşte bu sebepten Platon, bilgiyi bir hatırlama olarak telakki eder. Mademki bazı ideleri hatırlayabiliyoruz, o halde bunları daha önceleri bir yerlerde görmüş olmamız gerekir. Hatta Platon daha da ileri giderek ruhun, ideler âleminde elde ettiği bilgilerin daha sağlam ve tutarlı olduğunu ileri sürer.

Şöyle ki ruh, bedene girmeden önce hür ve müstakildi ve bu sebeple de hakikatleri mânevî bir gözle görebiliyordu. O zamanlar ruhun önünde hiçbir engel yoktu, ideleri çıplak gözle görebiliyordu. Dolayısıyla elde ettiği bilgi de saf ve katıksızdı. Oysa ruh bedene girdikten sonra bir takım sınırlamaların esiri olmuş, eşya âlemi ile bakışı sınırlanmıştır. Platon'a göre ruh, fenomenler âlemiyle kurduğu her ilişkide ideler âlemini hatırlar ve oranın hasretini çeker. Hasretini çeker; çünkü ruh zaman ve mekân engeline takıldıkça, zaman ve mekândan ârî bir âlem arar kendine. Dahası ruh, saplandığı bu bir avuç balçıktan, beden zindanından saf, şeffaf ve lâtif âleme bir an önce ulaşmaya gayret eder. Bunun da ancak ölümle mümkün olduğunu düşünürsek, Sokrates'in niçin "*Felsefe ölmeyi öğrenmektir*" demesindeki sebab-i hikmeti daha iyi anlamış oluruz. Belki de bu hatırlama keyfiyeti olmasaydı ruh, bu

dünyada mutlu bir hayat sürecekti ve hiçbir şekilde de ölümsüzlüğü varlık mihverine oturtmayacaktı. Hatta Platon, bu hatırlama olayından hareketle ruhun ölmezliğine hükmeder.

Bütün bu argümanlardan sonra Platon şu tespiti yapıyor: Düşünme kabiliyetine sahip olan, idrakle donatılmış bir Substanz, doğumdan çok önceleri var olmuştur. İşte bu idelerin varlığını bu dünyada da kavrayan ve hatırlayan ruh, Platon'a göre, ruhun, hem de ölümsüz ruhun ta kendisidir.

Ne var ki bu hükümde de acele etmemek lâzımdır. Ruhun dünyevî mevcudiyetine kavuşmadan önceki varlığının ruhun ölümsüzlüğü ile nasıl bir ilişkisi olabilir? Ruhun dünyaya intikal etmeden önceki varlığı, onun öldükten sonra yaşamaya devam edeceğine delalet eder mi? Platon'un kanaatine göre eder ve hem de fevkalâde eder. Bu konudaki görüşlerini biraz daha da derinleştirmek isteyen Platon, biraz dolambaçlı yollara sapmış olsa da kendisini takip etmemizi ister. Şöyle ki, Platon dikkatlerimizi oluş ve deveren sürecine yönlendirir. Hiçten varolan hiçbir şey, yine hiçte yok olmaz, bilakis burada var olan her şey zıddından neşet eder ve yine zıddına kalbolur. Bizim kaybolup, yok oldu dediğimiz şey, ancak başka bir duruma geçişten ibarettir. Mesela uyanıklık halinden uyku haline geçilir; uyanıklık da uyku halinden çıkıştır. Bu durum ruh için de geçerlidir ve ruh hiçbir zaman yok olmaz. Platon buradan hareketle ruhun bedenle birlikte ölmediğini, bilakis görünür/zahirî bir exsistenz formundan, görünmeyen ama düşünen bir başka existenz formuna, bir substansa dönüştüğünü söyler. Başka bir ifâdeyle ruhun görünen cismânî existenz formunun, görünmeyen ruhî bir existenz formundan doğduğu âşikârdır. Ölüm anında da bu ruhun, eski durumuna, Präexistenz durumuna geri döneceği muhakkaktır. Platon Postexistenz (ruhun ölümle

dünyadan ayrıldığı varlığı) ile Präexsistenz'in (ruhun yüzüne gelmeden önceki halinin) esasen birbirinin aynı olduğunu, dolayısıyla ruhun ölümsüz olduğunu söyler.

Platon *Phädon* adlı diyalogda ruhun ölümsüzlüğüne dair daha kısa bir delil ileri sürer. Ona göre idelerle ruh arasında cevherleri itibariyle bir benzerlik vardır. Ruh da ideler gibi görünmez, gayri maddî, basit ve lâtifdir. İdeleri de ruhu da duyularımızla kavrayamayız; duyularımızla ne ruhun ne de idelerin dünyasına inebiliriz. İdeleri ancak ruhumuzla kavrarız. Buradan şu hakikat ortaya çıkıyor ki, bilgiyi kavrayan organ ile bilginin objesi arasında gizli bir alâka vardır. Eğer bilgiyi elde eden organ bilginin objesine ait bir şeylere sahip değilse, o zaman onun bilgiye ulaşması düşünülemez. Hayatımızın en mânâlı esrârı dışarıda değil, bizzat ruhumuzun derinliklerindedir. Goethe bu hakikati bir mısraında şöyle dile getirir:

Wäre nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

*Olmasaydı gözlerimiz nurdan
Güneşi göremezdik hiçbir an,
Nasıl büyülerdi bizi ilâhî olan,
Olmasaydı içimizde Hakk'ın kudreti?*

Meister Eckhart, "Benim Tanrı'yı gördüğüm göz ve Tanrı'nın beni gördüğü göz bir tek ve aynı göz, bir tek bakıştır." der.

Buradan hareketle Platon, tıpkı ideler gibi ruhun da çözülmez ve ebedî olduğunu savunur. Ruh mürekkep bir yapıya sahip değildir, yani bir takım başka şeylerin bir araya gelmesiyle varolmaz. Bu itibarla ruh, tıpkı ideler gibi varlığında sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü barındırır. O ebe-

dîdir, çözülmez ve yok olmaz. Hakiki bir İdee hiçbir zaman değişmez, ebedî olarak ne ise o kalır.

Ne var ki Kant, Platon'un adını bile zikretmeden o meşhur kritiğini kaleme alır ve burada ruhun ölümsüzlüğünü tenkit eder. Esasen Kant, bu kritiğini çağının bilgi teorisine, yani Moses Mendelssohn'un temellendirdiği modern bilgi teorisine yöneltmiştir. Ancak Kant'ın bu kritiği ister istemez Platon'a isabet etmiştir. Kant, ruhun ölümsüzlüğü delilini ruhun cevherinden hareketle yıkmıştır. Kant diyor ki, biz ruhu bağımsız, organizmadan ayrı bir Substanz olarak tanımıyoruz. Bilakis ruh büsbütün organizmaya bağlı, ama az ya da çok otonom fonksiyonları olan bir şeydir.

Tecrübede şuurun birliği ve bütünlüğü her daim mevcuttur. Ancak buradan ruhun basitliğini istihraç etmek yanlışır.

Doğrusunu söylemek gerekirse ruh, varlığını ancak bedeninin varlığıyla hissettirir. Biz birisini düşündüğümüzde onu öncelikle cismânî varlığıyla düşünürüz. Birisinin ruhunu tasavvur ettiğimiz zaman da, onun bedenî varlığını göz önüne getirerek, saç rengini, yüz şeklini, bedenî özelliklerini gözümüzde canlandırarak tasavvur ederiz. Bunların hiçbirisi verilmeden x şahsına taalluk eden bir ruhun varlığından bahsetmek veya onu tahayyül etmek müdrikemizin işi değildir. Sözelimi hoşumuza giden bir şarkıyı dinlediğimiz zaman müdrikemiz, bu şarkıyı söyleyen bedenî varlığıyla tasavvur eder; zira bu şarkıyı söyleyen ruhuyla söylese bile, ruh bedende olduğu müddetçe söyler. Dolayısıyla ruh ve beden kategorik olarak birlikte düşünülür. Ruh ve bedeni ayrı ayrı düşünmek demek insan gerçeğini yıkılmış ve harap bir halde düşünmek demektir.

Ancak bununla birlikte mesele insan için başka bir boyut kazanır. Bundan böyle insan ölümden sonra önümüze açılacak meçhulü, bilinmezliği daha ciddiye almak mecburiyetinde kalır. Platon, objelerin gerçekliğini kav-rarken, onlara karşı tamamen hür bir pozisyonda olduğumuzu söyler. Ruh ideleri anlama ve kavrama kabiliyetine sahip olduğu için onlara benzer, onlarla akrabadır. Bu itibarla idrakimizdeki değişmeye ve bedenimizin zaman içerisinde gelişimine rağmen biz, objelerin gerçekliğini algı-larken şuurumuzun özerk olduğunu söyleyebiliriz. Zira dünyanın sonsuz genişliği ve zamanın geçmiş, gelecek ve şimdiki zamandan müteşekkil derinliğine rağmen şuuru-muz, var olanların çeşitliliğini ve zamanın parçalanmışlı-ğını kavramlar teşkil etmek suretiyle ortadan kaldırır. Şu-urumuz zaman ve mekândaki bu parçalanmışlığı sürekli birlik ve bütünlüğe kalbeder. Fichte şuurumuzun bu faali-yetini dünyevî sınırların ötesine taşır:

*Bu ilâhî vazifeyi üzerime aldığımda, hiçbir zaman kemâle ermiş olmayacağım; her ne kadar bu vazife benim kaderim olmuş olsa da, hiçbir zaman faal olmaktan vaz-geçmeyeceğim ve bununla birlikte hiçbir zaman var olma-ya son vermeyeceğim. Ölüm denen şey benim eserimi ya-rım bırakamaz, zira eserim mükemmel olmak zorundadır, bu nedenle varlığım sınırlanmamıştır ve ben ebedîyim...*⁶³

Buradaki esas düşünce şu ki, insanoğlu, sınırlı dün-ye-vî hayatında varlığını ve şahsiyetini hiçbir zaman ke-mâle taşıyamaz; ölümsüzlük idealiyle ateşlenen bu fikri insan, ölüm ötesinde, ruh dünyasında da yaşatmaya ve olgunlaştırmaya devam edecektir. “Onun için”, diyor Her-

⁶³ Fichte, *Bestimmung des Gelehrten*. Sämtliche Werke 6, s. 322.

der, “insanı ölümün ötesinde de daha yüksek bir varlık basamağı beklemektedir.”⁶⁴

İmdi, ölümlü insanın acılar içerisinde kıvranarak fânîlikten bahsetmesine, kendi durumunu “ölümlü” olarak kavramasına ve ölümün mukadder olduğunu en sarîh bilgilerle bilmesine rağmen, varlığının derinlerinden gelen bir isyanla ölüme başkaldırması, ölümden korkması, her fırsatta bakışlarını ölüm ötesine çevirmesi, sürekli ölümsüzlükten bahsetmesi, ebedî hayat kokusunu arzu etmesi, güya öteki dünyadan akseden bir takım seslere kulak vermesi ve ölüme, ölümsüzlüğe götüren bir kurtarıcı gibi sarılması korkunç bir paradokstur. İnsan için bütün bunlar ebedî hayatın varlığını ispat etmeğe yetmez mi? Hatta “ölümlü” sözünün varlığı bile zıddının varlığını, yani “ölümsüzlüğü”, ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmez mi? Anlaşılan yetmiyor; çünkü ölüm öylesine bir afettir, öylesine bir ateştir ki kendisini yakanları da yakıyor. Âlem-i fenâda oturan insan, taşıdığı ruh itibarıyla âlem-i bekadan da isabet almıştır. Bu itibarla insan ruhu mütemâdiyen âlem-i bekayı tasavvur eder ve özler; hatta o bununla da kalmaz öte dünya ile ilgili olarak bir takım tasarruflarda bulunur, orayı kendi isteğine ve zevkine göre tanzim eder.

⁶⁴ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784, I, s. 259, 299.

3. GÜNAHIN TARİHİ VE ÖLÜM

İnsanın en büyük günahı doğmuş olmasıdır.

Calderon

Obdormivid in Domina.

O Tanrıda uykuya daldı.

Mortalitas testimonium peccati,

Ölüm günahkârlığın ispatıdır.

Ölüm ve günah meselesi Hıristiyanlığı besleyen iki ana damar gibidir. Hıristiyan teoloji bu iki mesele etrafında bir metafizik temellendirmeğe çalışır. Günah ve ölüm insan varlığına nasıl girmiştir? Burada Hıristiyanlığın öncelikle önem verdiği konu, insan ruhu veya mânevî nefis değil, bilakis bizzat insanın kendisidir. Hıristiyan teoloji için esas soru, öldükten sonra insan ruhunun ebedî olup olmadığı değil, ölümün insan varlığına nasıl ve hangi yoldan girdiğidir. Hıristiyanlığın bu tavrı pek soğuk, şaşırtıcı ve ürkütücü görünse de, bu teolojinin derinliklerine indikçe onun özünde nasıl bir ümit çekirdeği saklı olduğunu müşahede ederiz.

Bu teoloji şaşırtıcı bir şekilde ölümün insan için gayri tabîi olduğunu, onun cevherine ait olmadığını ve dolayısıyla da insanın böyle bir akıbetten esasında kurtulabileceğini savunur. *Kitab-ı Mukaddes*'in bu konudaki görüşleri çok sarihtir; hem Yaratılış hem de Romalılara Mektup bölümünde ölümle alâkalı izahatlar bulunur. Musa'nın birinci kitabında şöyle deniyor:

Ve Rab Allah adamı aldı, baskın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu. Ve Rab Allah adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölersün. (Yaratılış 2, 15-17)

Görüldüğü gibi ölüm insanın cevherinin bir parçası değil, bilakis onun hür iradesi ile işlediği bir faaliyetin neticesidir. Buradan anlaşılıyor ki ölüm tabiî değildir, insan varlığına sonradan girmiştir. Sonradan girmiş ve onu özünden yaralamıştır. Bu şekilde insan aciz ve günahkâr bir varlık olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Dolayısıyla ölümün “tarihî” bir karakteri vardır. Esasen insanı hayvandan ayıran en önemli özellik, hayvanın bir “tabiat”ının, insanın ise bir “tarih”inin olmasıdır. Hayvan tabiatı icabı doğar, büyür, gelişir ve ölür. Hayvan kendi içinde kapalı bir bütündür ve onun bu bütünün, yani kendi “tabiatı”nın dışına çıkması imkânsızdır. Hayvan bu kapalı devrede gelişimini tamamlar. İnsan bunun tam aksi bir varlık macerasına sahiptir. İnsan ise sonlu bir varlıktır ve bitirilemeyen bir fragman olarak kalır. Onun bu sonluluğu kendisini tarihe taşır.⁶⁵ İnsan gelişimini bu tarih içinde tamamlar. Sonluluğunun farkında olan yegâne yaratık insandır. İnsan hayvan gibi kendi içinde kapalı bir bütün değildir; o bir tarihten doğar, oluşan bir tarihte yaşar, varlığını açar, tanzim eder, faaliyetleriyle tarihe karşı bir tavır alır ve nihayet bir kavis çizerek gelmekte olan bir tarihe varlığını teslim eder. İnsan bu tarih içerisinde faaliyetlerinin efendisi olarak sürekli inkişaf etme kabiliyetine sahiptir. Doğuş ve ölüm de insan tecrübesine has bir diyalektiktir. Bu diyalektiği Rilke pek şairâne terennüm eder:

⁶⁵ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Basel 1947, s. 61.

Blühen und verdorren ist uns zugleich bewusst.

Çiçeklenme ve solma aynı anda şuurlaşır bizde.

Kitab-ı Mukaddes'in söylediğine göre insan mükemmel olarak yaratılmıştır. Mükemmel olarak yaratılmıştır, amma yine de mutsuzdur, huzursuzdur. Şöyle ki: Eşref-i mahlûkat olan insan başlangıçta cennettir. Cennet mükemmelliğin ideal bir remzidir, lâkin öyle kolay kolay sığınılacak bir yer değildir; bunun karşılığında bir bedel ödenmesi lâzım gelir. Bu bedel Âdem'e yasaklanan ağacın meyvesidir. Âdem yani insan söz konusu ağacın meyvesinden yememelidir. Bu "yememelidir!" ifâdesi, tabiri caizse ilâhî bir "kategorik imperatif"tir, ahlâkî bir emirdir. İşte bu yasak, insan iradesi için fevkalâde trajik bir imtihandır.

Ne var ki pek zalim olan insan burada kendine zulmeder ve bu yasak meyveyi yiyerek cennetten kovulur. "Tanrı gibi olma" isteği insan denen muammanın başka bir özlemidir. Bu özlem insan için bir güç kaynağı olduğu kadar bir zaaftır da. Ebedîliğe karşı bigâne kalan insanın yaratma hamlesi ve iradesi olamaz. Ebedîliğe özlem duymayan insanın eşyanın karşısında sesini duyurması da düşünülemez. Burada trajik bir durum vardır: Allah insanı fitratı ile karşı karşıya getirmektedir. Burada insan iradesinin kırılğanlığıyla karşılaşırız. Yasak insan içindeki tezatların açığa çıkmasına sebep olur ve insan varlık sahnesine çıkar. Ancak varlık fânidir ve yine ölüme mahkûmdur. Hıristiyan teolojiye göre ölüm insanın fâniliğinden çok kadîm günahın işlendiğine dair açık bir delildir.⁶⁶ *Morta-*

⁶⁶ Dostoyevski, Hıristiyanlığın bir iman akidesi olan kadîm günah fikrinin bazı dindar Hıristiyanlarda nasıl ekstrem boyutlara taşındığını *Suç ve Ceza* başlıklı romanında dahiyâne bir şekilde izah etmiştir. Bir tarafta romanın baş kahramanı Raskolnikov iki masum insanı öldürdüğü halde, "kendisini namuslu bir insan olarak saymakta, insanları küçümsemekte ve âdeta kendisini bir melek yerine koymak-

litas testimonium peccati, yani ölüm günahkârlığın ispatıdır. Ölüm insanın günahkârlığına delalet ediyorsa, o zaman yeni doğan günahsız çocuklar acaba hangi günahı işlemiş oluyorlar? Augustin'in temellendirdiği Hıristiyan görüşe göre çocuklar ölümleriyle şahsî bir suçun veya günahın cezasını ödemiyor, bilakis doğuşlarıyla birlikte yüklendikleri kadîm günahın cezasını ödemiş oluyorlar. Hıristiyan teoloji burada günah ve ölümün aynı kökten filiz attığı fikrini kabul ediyor. Diğer taraftan bu kök insanın ilâhî olmayan tarafı ile yani yaratılmışlığıyla karşılaşmasını temin ediyor. Böylece insan mahlûk olduğunu ve ebedî olmadı-

tadır." Diğer tarafta ise katil olmadıkları halde soruşturma savcısı Porfiri Petroviç'in ayaklarına kapanarak suçlu olduklarını, iki kadını da kendilerinin öldürdüklerini, hem de baltayla nasıl öldürdüklerini tüm detaylarıyla anlatan, suçlarını itiraf eden aslında masum tipler vardır. Dostoyevski, soruşturma savcısı Petroviç'in ağzından bu tipleri ve onların psikolojilerini şöyle yorumlar: "Siz gittikten sonra Mikolka bazı noktalara öylesine düzgün, öylesine düzgün cevaplar verdi ki, şaşmaktan kendimi alamadım. Ama yine de söylediklerinin zerresine inanmadım. Bir insanın kafası bir düşünceye saplanmaya görsün... Mikolka'ya gelince, onun ne biçim bir adam olduğunu, daha doğrusu, onu, benim gözümle tanımak ister misiniz? Bir defa her şeyden önce bu Mikolka, henüz ergenlik çağına gelmemiş bir çocuktur, hani korkarak değil sanatkâr gibi bir şey... doğrusu, onu böyle anlatışıma gülmeyiniz! Sâf çabuk etkilenen bir çocuk, iyi yürekli ve hayalcidir... Bu adamın bir Raskolnik (Raskolnik: On yedinci yüzyıl ortalarında Rusya'da bir sıra tarikatın meydana gelmesini doğuran bir din hareketi) olduğunu, hattâ Raskolnik değil de bir tarikata bağlı olduğunu bilmem biliyor muydunuz? ... Kendisi son zamanlarda köyünde iki yıl bir Staretz'e (Staretz: Bazı papazlara veya doğudaki şeyhlere benzeyen ruhanî reislere verilen isim) müritlik etmiş. Ben bütün bunları Mikolka'dan ve onun Zaraysk'lı hemşerilerinden öğrendim. Bu daha bir şey değil. Bir aralık çöllere kaçmak istemiş... Aşırı derecede sofu imiş... Bilir misiniz Radyon Romanoviç, onlardan bazıları için "çile çekmek" ne demektir? Onlar, şunun için bunun için değil "çile çekmek gerektiği için" çile çekerler..." (Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, İstanbul 1979, Türkçesi: Hasan Âli Ediz, s. 250-252)

ğını anlamış oluyor. Günahtan âri olmak mahlûka değil, mabuda yani yaratıcıya, ezelî ve ebedî olan Allah'a has bir durumdur.

Görüldüğü gibi insan iradesindeki bu kırılma bir taraftan ilk günahın, aslî günahın işlenmesine sebep olmuş; diğer taraftan da bu ilk günah insanı ölüme mahkûm etmiştir. Bununla da kalmamış, bu aslî günahla düalizm ve diyalektik de tarihe mal olmuştur. Şimdi insanın tekrar aslî günahtan önceki durumuna, tarih öncesi durumuna dönebilmesi için ölüm mukadder hale gelmiştir. Dolaşısıyla ölüm nihai bir durum değil, bilakis insanın tarih önceki duruma, ebediyete giden yolda ancak bir duraktır. Zaten bir Hristiyan için de “ölüm, iptal edilecek son düşmandır.” (I. Kor. 15, 26) Bu son düşmanın ortadan kaldırılmasıyla günah da ortadan kaldırılmış olur.

Çünkü ölmüş olan adam günahtan tebriye edilmiştir [aklanmıştır]. Fakat eğer biz Mesih ile öldükse, Mesih ölümlerden kıyam etmiş olup artık ölmeyeceğini, artık ölümün ona saltanat etmeyeceğini bilerek, onunla beraber yaşayacağımıza da iman ederiz. Çünkü öldüğü ölümü bir kere de günaha öldü; fakat yaşamakta olduğu hayatı Allah'ta yaşıyor. Siz de böylece kendilerinizi günaha ölü, Mesih İsa'da Allah'a diri sayın. (Rom. 6, 7-11)

Şimdi tekrar insanın cennetten kovulmadan önceki durumuna dönerek şu soruyu soralım: Peki insan bu yasaklanmış meyveden yemeyerek imtihanı kazanmış olsaydı, o zaman nasıl bir durum hâsıl olurdu? Bu durumda insan günahı tecrübeden mahrum olacaktı ve ölümü yaşamayacaktı. Bu durum insan için zâhiren bir kazanç gibi görünse de, esasında insanın bilgi servetinden mahrum kalacağı göz önünde bulundurulursa sadece bir kayıp olmuş olacağı anlaşılabacaktır. Ölüm olmayınca da hayatın

sona ermesi diye bir problem, en azından bugün düşündüğümüz mânâda bir “son” olmayacaktı. Acaba gerçekten böyle mi olacaktı? Belki de o zaman insanın sonu başlangıcı olacaktı. Öte yandan cennetle “yasak meyve” arasında sürekli bir paradoks yaşayan insan iradesinin bu gerilimi sonuna kadar götürmesi mümkün mü? Zaaf ve kırılganlık insan iradesinin en belirleyici özelliği değil midir? Böylesi bir gerilimi sonuna kadar yaşayabilen irâde, mutlak ve küllî irâde olmaz mı? Bu gerilime dayanabilen insan zaten “Allah gibi” olur ki, o zaman yılanın onu yanıltması düşünülemez bile. Anlaşılan o ki bu gerilimlerin, bu paradoksların, bu zıtlıkların ve çatışmaların çok ötelerinde ebedî bir sükûn, birlik ve harmoni hüküm sürmektedir. Zaten din de, Schelling’in ifâde ettiği gibi, *“Varlığımızdaki her paradoksu yok eden ve varlıklardaki her zıtlığa son veren nesnedir.”* Belki de Hristiyanlığın anladığı cennet ve ebedî hayat burasıdır.

Şu var ki ilk insanın günahkâr olması ve bu sebeple varlığının büyük imkânlarını kaybetmesi sadece onun kendi kaderi olmakla kalmamış, bilakis bütün insanlığın geleceğini tayin etmiştir. Âdem’in bu zaafından, bu paradoks olaydan kaynaklanan günah nasıl olur da bütün insanlığın kaderi haline gelir? Burada bir adaletsizlik yok mudur? Şüphesiz bu durumu bir adaletsizlik olarak hissedendenlerin idrakinde bu soru asılı kalmaya devam edecektir. Ancak bu soruda takılıp kalmanın bir mânâsı yoktur. Bu trajik duruma sebep olan ilk insanın, bu durumdan kurtulmanın çarelerini de aramış olması lâzım gelir.

4. GÜNAH VE KURTULUŞ

Fakat biri diyecek:

Ölüler nasıl dirilirler? Ve ne çeşit bedenle gelirler?

*Ey akılsız, senin ektiğin şey ölmedikçe dirilmez;
ve bir şey ektiğin zaman, hâsıl olacak bedeni değil,
fakat belki buğdayın ve yahut ötekilerinden birinin,
çıplak tanesini ekersin;*

*fakat Allah ona dilediği gibi bir beden,
ve tohumların her birine kendi bedenini verir.*

(I. Kor. 15, 35-38)

İnsan şuurunun derinliklerinde ölüme karşı bir başkaldırma, bir protesto ve hatta bir isyan vardır. Bu protesto yaşama arzusunun bir savunma refleksi değildir; çünkü bu refleks hayvanlarda da mevcuttur. Bu protesto zekânın ölüme karşı itirazıdır. Ölümün manasını kavrayamayan zekâ, ölümü reddeder. Ekmeğin, suyun, havanın, ateşin, aşkın bir anlamı vardır. Ancak ölümün bir manası var mıdır? Ölüm anlaşılabilir mi? Belki de dinler insanın ölüm karşısında aldıkları tavrın metafizik yansımalarıdır. Bütün dinler ölümün mânâsını kavramaya ve yorumlamaya çalışırlar. Bu durumu dinlerin bir zaafı ve eksikliği olarak görmemek lazımdır. Tam tersine dinler, ölüm karşısında çaresiz olan insana yeni varolma imkânları sunarlar.

Hıristiyanlık ölümün kendi başına bir mânâ ifâde etmediğini, ama bir mânâyâ ve bir gayeye hizmet ettiğini söyler. Hıristiyanlığa göre ölümün sırrı (ilk) aslî günahı saklıdır ve ölüm bu günahı kurtulmanın yegâne şartıdır. Yukarıda da ifâde edildiği üzere ölüm, günahın kategorik

neticesidir. Hıristiyan teoloji hiçbir zaman ölümü, insan hayatının zorunlu bitişi olarak kabul etmez. Hatta gerçek bir Hıristiyan için ölüm, bir bitiş değil, bilakis bir başlangıçtır. “Zira günahın ücreti ölüm; fakat Allah’ın mevhıbesi Rab-bimiz Mesih İsa’da ebedî hayattır.” (Romalılara 6, 23)

Hıristiyanlığa göre ölüm karşısında insanın sergilediği tavır, onun ebediyet hamlesinin bir delili olarak kabul edilir. İnsan ölüm karşısında ne kadar mutedil ve vakarlı bir tavır sergilerse onun karşılığında da bedel olarak o kadar asil ve ebedî bir hayat kazanır. Bu itibarla İsa Mesih’in ölümü gerçekten vakur, çetin ve asil bir ölümdür. Hayat ne kadar kıymetli olursa, ölüm de o derece mânâlı bir ölüm olur. Ebedî hayata giden yol mutlaka ölümden geçer; dolayısıyla ölüm günahıtan arınmanın vazgeçilmez şartıdır. Bunun da ötesinde ölüm yeniden dirilişin kesin şartıdır. İsa Mesih ölümü gündeme getirdiği her yerde yeniden dirilişi de hatırlatmadan edemez:

İsa, Yerusâlim’e gitmek, ihtiyaırlar ve baş kâhinlerle yazıcıların elinden çok şeyler çekip öldürölmek, ve üçüncü gün de kıyam etmek gerek olduğunu şakirtlerine o vakitten göstermeğe başladı. (Matta 16, 21)

Hıristiyan teolojisine göre İsa Mesih’in ölümü zamandan ebediyete atılan bir adımdır ki İsa bu adımı sadece ruhuyla değil, bizzat hayatıyla atmış ve ölümünün akabinde de ebediyetle kucaklaşmıştır. Ruhü’l-Kudüs’ün gücüne sahip olan İsa’nın ruhu bedene nüfuz ederek onu değiştirmiştir. Böylece İsa Mesih insan-tanrı varlığı bir karışımından Allah’ın ebedî ihtişamına yerleşir. Paulus’un ifâdesiyle İsa Mesih’in dirilmesi inancı Hıristiyanlığın hayat damarıdır:

Fakat eğer ölümlerin kıyamı yok ise, Mesih de kıyam etmemiştir; ve eğer Mesih kıyam etmedi ise, o halde bizim vaazımız boş, sizin imanınız da boştur. Ve biz de Allah hakkında yalan şahitler bulmuş oluyoruz; çünkü Allah hakkında, Mesih'i kıyam ettirdi diye şahadet ettik; eğer gerçekten ölümler kıyam etmezlerse, onu kıyam ettirmemiştir. Çünkü eğer ölümler kıyam etmezlerse, Mesih de kıyam etmemiştir; ve eğer Mesih kıyam etmemişse, sizin imanınız bâtıldır; hâlâ günahlarınızdasınız. Bu halde Mesih de uyumuş olanlar da helâk olmuşlardır. Eğer yalnız bu hayatta Mesih'e ümit bağlamış isek, insanların hepsinden ziyade acınacak adamlarız. (I. Kor. 15, 13-19)

İsa Mesih'in ölümü ve yeniden dirilmesi ile ölüm, başka bir mânâ boyutu kazanır. Onun için insan öldükten sonra ölüm, katı ve acı bir son olmaktan kurtulur. Artık insan varlığı yeniden aslî karakterine, yani ilk insanın gûnahtan önceki varlık durumuna döner. Ölümle ruh, bedenden ayrılır, gûnahtan arınır ve Tanrı'yla birleşir, ebedîleşir.

Hıristiyan itikadına göre İsa bizim için ölmüştür; bize ölümün acı bir son olmadığını göstermek için ölümün en acısını üstlenmiştir:

Hor görüldü, ve insanlar tarafından bırakıldı; acıları tanımış elemeler adamı; ve insanların kendisinden yüzlerini örttükleri bir adam gibi hor görüldü, ve biz onu saymadık.

Gerçek acılarımızı o taşıdı, ve elemelerimizi o yükledi; gerçek biz sandık ki, o cezaya uğradı, Allah tarafından vuruldu, ve alçaltıldı.

Fakat günahlarımızdan ötürü o yaralandı, fesatlarımızdan ötürü o zedelendi; selâmetimiz için olan ceza onun üzerine indi; ve onun bereleriyle biz şifa bulduk.

Hepimiz koyunlar gibi yolu şaşırdık; her birimiz kendi yoluna döndü; ve RAB hepimizin fesadını onun üzerine koydu. (İşaya, 53, 3-6; 10-12)

Bundan dolayı büyüklerle beraber ona pay vereceğim, ve çapul malını zorlularla beraber paylaşacak; çünkü canını ölüme döktü, ve günahkârlarla sayıldı; çoğunun suçunu da o taşıdı, ve günahkârlar için şefaatt etti. (İşaya, 53, 10-12)

Ölümün en acısını yaşayan İsa, yeniden dirilmek suretiyle de kurtuluş mesajını verir. Paulus şöyle haykırır:

*Ey ölüm, senin zaferin nerede? Ey ölüm, senin dikenin nerede? Ölümün dikenini günahdır ve günahın kuvveti şeriat-
tır. (I. Kor. 15, 55-56)*

Evet, ölümün dikenini onun karakterinde saklıdır. Ve bu diken Paulus'un belirttiği gibi günahdır. Günahla kendinden uzaklaşan insana Tanrı rahmet kucaklarını açar ve onun tekrar kendisine koşmasına fırsat tanır. Hatta insana merhamet etmek maksadıyla günahı yaratmıştır:

*Çünkü Allah hepsine merhamet etsin diye, hepsini ita-
atsizlik içine kapadı. (Rom. 11, 32)*

Burada insanın Tanrı'ya olan aşkı ve Tanrı'nın da insana olan muhabbeti artar. Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek acılar içerisinde can vermesi de onun insan olan tarafının fâni olduğuna, acıya ve ölüme mahkûm olduğuna işaret eder. Aynı bu şekilde günahkâr insan da kendi varlığını terk ederek Tanrı'ya koşmalıdır. Onun için Meister Eckhart, "Acı mutluluğa götüren en hızlı attır" der. Pascal, Hristiyanlığın günah şuurundan dolayı çekilen acılarda insanın sefaletini ve aynı zamanda büyüklüğünü görür. Keza

İsa bu günahı bütün insanlık için ortadan kaldırmıştır, yeter ki insan tıpkı İsa gibi inansın ve vakarlı bir ölümle bu günahı kurtulsun. Paulus aynı mektubunda bu kurtuluşun da müjdesini verir:

Fakat şimdi Mesih uyuyanların turfandası olarak ölümlerden kıyam etmiştir. Zira mademki ölüm, insan vasıtası ile geldi, ölümlerin kıyamı da insan vasıtası ile oldu. Çünkü nasıl cümlesi Âdem’de ölüyorlarsa, öylece cümlesi Mesih’te diriltileceklerdir. (I. Kor. 15, 20-22)

Hız. İsa’nın ölümü yenmesiyle ölüm, Kitab-ı Mukaddes’teki tabirle, ilk defa insan için “diken” olma özelliğini kaybetmiştir. Kitab-ı Mukaddes’e göre, İsa’nın hayatını örnek alan Hıristiyan dindarlar için ölüm bir kurtuluş kapısıdır.

Fakat bu hazineye toprak kaplar içinde malikiz, ta ki kuvvetin aşırı büyüklüğü bizden olmayıp Allah’a ait olsun; her şeyde sıkıştırılmışız fakat darlıkta değiliz; şaşırılmışız, fakat meyus değiliz; kovalanıyoruz, fakat terk olunmuş değiliz; yere vurulmuşuz, fakat helak olmuş değiliz. İsa’nın hayatı da bedenimizde izhar olunsun diye, İsa’nın ölümünü daima bedenimizde taşıyoruz. Çünkü bizim fâni bedenimizde İsa’nın hayatı da izhar olunsun diye, biz yaşayanlar İsa için her zaman ölüme teslim olunuyoruz. Şöyle ki ölüm bizde, fakat hayat sizde âmil oluyor. (II. Kor. 4, 7-14)

Unutmamak gerekir ki Paulus, Yunanlı filozoflar gibi ölümü tabii bir olay, insanın fıtratında mevzilenmiş bir düşman olarak görmez. Bilakis onun için ölüm insanın irâdî bir faaliyetinin, “Tanrı gibi olma” isteğinin neticesidir. Ölüm insanın başkaldırmasına verilmiş bir ceza-

dır. İnsanın küllî iradeye itaat etmeyerek günah işlemesi, onun ebediyetten uzaklaştırılmasına sebep olmuş ve aynı zamanda da onu ölümlü bir hayata mahkûm etmiştir. Denilebilir ki Hıristiyanlık ilk ve aslî günahın insanda şuurlaşmasıdır. Günahın insanda şuurlaşması demek, insanın her an kendini Tanrı önünde ve günahkâr olarak varsayması demektir. İşte bu yüzden Kierkegaard, din hayatına günahla, en çok günah şuuruyla girilir diyor. Yani varolmak günahkâr olmak demektir; öte yandan da varolmak en büyük değerdir, en büyük hakikattir. Bir Hıristiyan bu en büyük değere sahip olabilir, ancak bu en yüksek değerin, yani varlığın kadîm bir gûnahtan dolayı ölüme mahkûm olduğunu bilmesi lazım gelir. Gerçek bir Hıristiyan kafasının içinde varolmaktan dolayı şiddetli bir çelişki, Kierkegaard'ın ifâdesiyle *kaygı* taşıyacaktır. Hıristiyan kişi günah-ölüm ve yeniden dirilişin şuurlaşmasında *kaygı*yı bir enstrüman, diyalektik bir diken olarak kullanabilir. Galiba Kitab-ı Mukaddes "*Ey ölüm senin dikenin nerede?*" derken işte bu *Kaygı*'yı kast ediyor olmalı.

Görüldüğü gibi Hıristiyanlık ölümü sadece gûnahtan kurtuluş için bir vasıta, bir çare olarak görmez, bilakis bir Hıristiyan için ölüm onu sonsuza, ebedî hayata bağlayan bir halkadır. Zira ölümün ardından yeniden diriliş gelir. Bu yeniden dirilişle kazanılan yeni hayatı, dünyevî hayatın öbür dünyadaki bir devamı olarak anlamamak lazım gelir. Hıristiyanlığın anladığı yeni hayat, insan cevherini belirleyen iç güçlerin ve kanunların ölümle birlikte komple değişimini getirir. Öldükten sonra dirilen mütedeyyin bir Hıristiyan, tıpkı kozası dağıldıktan sonra ortaya çıkan bir kelebeğin elde ettiği hayata benzer bir uhrevî hayata açılır.

5. ÖLÜM VE EBEDÎ HAYAT

*İnsanın günleri ot gibidir;
Kır çiçeğini andırcasına çiçeklenir;
Lâkin üzerinden yel geçer yok olur;
Ve artık yeri onu tanımaz.
(Mezmurlar, 103)*

Hıristiyanlık ölümü Allah'ın hayatı ile bizim hayatımız arasına yerleştirir. Allah'ın hayatı ölümün ardında, bizim hayatımız ise ölümün bu tarafındadır. Ölümü düşünmeden Allah'ı düşünmek imkânsızdır. Ölüm durağından geçmeden Allah'a ulaşmak da nâmümkündür. Ölüm Allah'ı temaşa ettiğimiz sınırdır. İnsan ancak bu sınırdan açılabilir ebediyete. Ölümsüzlüğün yegâne ve mutlak sahibi Allah (I. Tim. 6, 16), ancak bu sınırın ötesinde sunar bize ebediyeti. Bu sınıra kadar olan varlık, beden ve kalp kesin olarak kırılıgandır, fânidir. Ölüm; günahkâr olan ve Allah'ın koyduğu yasağa uymayan, ona itiraz eden hayatın "fânilik"le cezalandırılması demektir. Allah itiraz eden varlığı ölüme mahkûm eder. Ancak bu şekilde de insan günahattan, günahın varlığımız üzerindeki ağır baskı ve tehditlerinden kurtularak gerçek hürriyete açılır. Demek ki günahkârlıkla hayatlarımızın kırılıganlığı iç içe geçmiştir.

Ne var ki ölümle parçalanan hayatlar varolma imkânını büsbütün yitirmezler. Ölüm bu dünyada yeni hayatlara fırsat hazırladığı gibi, öbür dünya için de yeniden dirilişle ebediyetin kapılarını aralar. Bunun için Luther;

*“Yardım edin de o hayatı arzu edelim ve bu hayata düşman olalım. Yardım edin de ölümden korkmayalım, bilakis onu arzu edelim.”*⁶⁷ diye dua eder.

O yüzden Fichte, *“Tabiattaki bütün ölümler doğumdur.”* der.

Goethe, daha çok hayat için ölümü şart koşar:

Tabiatın en güzel buluşu hayattır, ölüm ise onun daha çok hayata sahip olma krizidir. (Goethe, *Die Natur*, 1782)

Hıristiyan teolojiye göre insan, varlığının özünde daima bir ikilemi yaşar: Bir taraftan bu dünyada tabiî hayatına güçlü bir istekle sarıldığı için günahkârdır, diğer taraftan da ölümden sonra varolduğuna inandığı bir hayata bağlandığı ve bunu içtenlikle istediği için yaratılışı anlamış demektir, ki bu da ona ebediyeti getirecektir.

Hıristiyan teolojide ölüm insana sadece ürperti veren soğuk bir fikirden ibaret değildir. Bu teolojide ölüm fikri çağları besleyen bir metafizik kaynaktır. Hıristiyan filozoflar ve teologlar bu fikir üzerine bir aşk metafiziği inşa etmişlerdir. Hıristiyan metafiziğinde ölüm, kesinlikle bir “son” değildir; hayat ölümle bitmez. Hayat ölümle son bulmuş olsaydı, o zaman insan Allah’ın adaletinden ve hesap gününden kurtulabilirdi. Hatta bu durumda o, hem dünyadaki acılarından hem de hiçbir ve bilinmezliğin aya-zından kurtulmuş olurdu. Bu durumda ölüm varlığımızın merkezinde oturan “ben”in korkularından ve vehimlerinden kurtulması için bir fırsat olurdu. Ancak durum hiç de böyle görünmüyor. Her şeyi bir tarafa bırakalım, sırf vicdanımızın sesi bile bize ebediyetten bahseder. Luther, insanla Allah arasındaki bir lahzalık bir diyalogun bile kategorik olarak ölümsüzlüğün bir işareti olduğunu tespit eder:

⁶⁷ Luther, W.A. 6. 14.

*Kim ki veya kime Allah, O'nun gazabından veya rahmetinden bahsederse o kişi ölümsüzdür. Bizzat orada konuşan Allah'ın zatı ve söz, bizim öylesine yaratıklar olduğumuzu gösterir ki, Allah bizimle ebediyete kadar ve ölümsüz bir halde konuşmak ister.*⁶⁸

Tanrı ile insan arasındaki bir lahzalık bir diyalog bile insanın ebedîleşmesi için yetmektedir.⁶⁹

⁶⁸ Luther, W.A. 43, 481, 32.

⁶⁹ Bu konuda Rilke, Luther'le aynı fikri paylaşır. *Duino Ağrıtları*'nda Rilke, fâniliğin nasıl varlığa dönüştüğünü şiirleştirir:

Die Vergänglichkeit stürzt überall in ein tiefes Sein
Fânîlik her yerde derin bir varlığın içine yıkılır.

Cümle mahlûkat fânidir; lâkin bu fânîlik, Rilke'de "derin bir varlık"a dönüşür. Rilke, bütün varlıkları kucaklayan bir varlık tasavvur eder: Canlılar ve ölümler, şimdi varolanlar ve önceden varolmuş olan varlıklar onun şiirinde vahdete dönüşür ve ebedîleşirler. Şair bütün bu zâhîrî âlemi görünmeyen bir varlık ambarna boşaltır. Platon görünen bu âlemi görünmeyen bir Idee'ler âleminin yansıması olarak görür. Rilke ise onun tam tersini yapar; o, görünen bu âlemden, bu fânî varlıkların imbiğinden görünmeyen, saf bir ideler âlemi süzer. Bir defalığına, evet yalnız bir defalığına varolmuş olan fânî varlıklar her şeyi kaplayan küllî bir "görünmeyen" mekânda "görünmeyen" olarak varolmaya devam ederler:

Ein Mal

jedes nur ein Mal. Ein Mal und nichtmehr. Und wir auch ein Mal. Nie wider.

Bir defaya mahsus

her şey, yalnız bir defaya. Bir defaya mahsus ve daha fazla değil. Ve biz de bir kez. Asla bir daha değil.

Lâkin umutsuz görüntünün arka yüzü de vardır. Her şey kaybolup gitse de, bir defaya mahsus varolsa da, bu bir defaya mahsus varolmadan ebedî olarak bir şeyler kalır:

Aber dieses

ein Mal gewesen zu sein, wenn auch nur ein Mal:

Öte yandan, eğer bir yaratıcı olmasaydı o zaman ölümle bizim hiçe karışıp gideceğimiz söylenebilirdi. Ancak bir yaratıcı, bir mutlak varlık olduğu için, ölümle biz bu yaratıcının kucağına düşeriz. Bu yaratıcı bizi hiçin karanlıklarına düşmekten korur.

Hıristiyan teoloji ölümü kat'î surette yokluk olarak telakki etmez. Ölüm hayatın zıddıdır; varlık ise yokluğun zıddı. Rudolf Otto, bu konuda şu tespiti yapar:

Beden ölmez, bilakis insan ölür. O öldüğü zaman insan da böylece ruh olarak ölüm durumuna geçer, ki bu durumdan onu ancak Allah'ın kudreti korur, tekrar diriltir ve kaldırabilir.

irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar

Amma bu

bir defa varolmuş olmak, yalnız bir defa olsa bile:

dünyevî varolmuş olmak, gayri kabili rücû görünüyor.

Evet, “bir defaya mahsus varolmuş olmak” “dönüşü olmayan” bir varolma neticesini hâsıl ediyor. Demek ki “varolmuş olmak” ebedî varolmanın bir biçiminden ibarettir; tıpkı Hıristiyanlıktaki dünyevî varlığın ölümden ve dirilişten sonra semâvî varlığa, ruh-beden varlığına dönüşmesi gibi. Bir mektubunda ifâde ettiği üzere, Rilke'nin nazarında esasen “*ne bu dünya ne de öteki dünya vardır*, bilakis bizden üstün varlıkların, ‘meleklerin’ mesken edildiği büyük bir vahdet (birlik) mevcuttur.”

Nietzsche'nin ebedî tekrar dönüş düşüncesiyle Rilke'nin ebediyete kement atan bu “Bir defa” var oluş fikri fevkalâde imtizaç içerisindedir. Fânilikten ebediyetin nasıl kazanıldığını gösteren bu çetin fikir hem Nietzsche'yi hem de Rilke'yi cezbeye tutulmuş fincanlar gibi titretmiş ve takatsiz bırakmıştır ebediyet önünde. Nietzsche buyuruyor ki:

“Bizim biricik bir âna evet dediğimizi varsayalım, bununla sadece kendimize değil, tersine bütün insan varlığına da evet demiş oluruz. Çünkü hiçbir şey kendi için varolmaz, ne bizim bizzat içimizde ne de nesnelerin içinde. Eğer sadece bir kez ruhumuz bir çalgının teli gibi bir kez mutluluktan titremişse ve tınlamışsa, olup biteni icap ettirmek için bütün ebediyetlere gerek vardır- ve bütün ebediyet hayata “evet” dememizin bu biricik ânu içinde tasvip edilmiştir, kurtuluşa ulaşmıştır, haklı kılınmıştır ve evetlenmiştir (onaylanmıştır).”

Otto ölümle hiçliği birbirinden ayırır:

*Böylece ruh hiçliğin içine düşüp yok olmaz, ama tabiatıyla ölür, yani hayat fonksiyonlarını kaybeder.*⁷⁰

Ona göre ölüm, hayatla tezat teşkil eder, yoksa ölümle değil. Gerçi bu durumu ontolojik olarak temellendirmek mümkün değildir, ama teolojik olarak ispat ve ifâde etmek kabildir. Zaten ölüm ontolojinin değil, teolojinin ilgi alanıdır. Dolayısıyla Hıristiyanlık ölüm halini yokluk olarak kabul etmez. Ölüm bir geçiştir, ama kesinlikle yok oluş değildir. Ölüm hayatın sona erişidir, yoksa insanın tükenişi ve yok oluşu değil. Hatta bu durum sadece insan için vakidir. Allah indinde bizim anladığımız mânâda bir ölüm yoktur. Bizim öldü dediklerimiz, Allah için diridirler. *İncil*'de Allah'ın kendisini "İbrahim'in Allah'ı, İshak'ın Allah'ı ve Yakup'un Allah'ı" olarak isimlendirmesi bu peygamberlerin O'nun nezdinde ölmediklerini ve ebedî bir hayata sahip olduklarını gösterir. Zira *İncil*'de bu âyetin devamında şöyle denilir:

İmdi o, ölülerin değil, ancak yaşayanların Allah'ıdır, zira hepsi ona diridirler. (Luk. 2, 38)

Buradan anlaşılıyor ki Allah, insanla olan ilişkilerini ölümle sınırlamaz. O'nun nezdinde hayat ebedîdir, insan ölümsüzdür ve bunun için "büyük mahkeme" vardır. Hatta Kierkegaard bu mahkemeyi ölümsüzlüğün kendisi olarak kabul eder:

Ölümsüzlük mahkemedir; ölümsüzlük hakkında başka

⁷⁰ Otto, Rudolf, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart/ Gotha, 1923, s. 167.

söze de gerek yoktur; kim bu konuda bir kelime fazla veya başka istikamette bir söz söylerse, o mahkemedен sakınsın.

Ebedîyete olan inancın kökleri saf vicdanın derinliklerindedir. Bu vicdan apaçık bir şekilde bize ilâhî mahkemenin olduğunu söyler.

6. DİRİLİŞ

(TOTALİTER ALİTER – TOPTAN DEĞİŞİM)

*Doğrusu ve doğrusu size derim:
Buğday tanesi yere düşüp ölmezse, o yalnız kalır;
fakat ölürse çok mahsul verir.*

(Yuh.12,24.)

*Ve Allah'ın oğlu ölmüştür;
bu akla yakın gelmediği için tamamen inanılmaya layıktır.
Ve gömüldükten sonra tekrar dirilmiştir;
bu imkânsız olduğu için kat'îdir.*

Tertullian

Günah ve ölüm Hıristiyanlığın en trajik tarafıdır. Bu iki fikrin ifâde ettiği metafizik derinlik kolayca anlaşılmayacağı için başlangıçta bu iki fikir iki çıkmaz sokak gibi görünür. İşte bu çıkmaz sokaklardan Hıristiyanlığı kurtaran Paulus'tur. Hem de dâhiyane bir fikirle: Çarmıha gerilen İsa yeniden dirilerek ölümün saltanatını mutlak surette yıkmış ve genel olarak hesap günü ölülerin yeniden dirileceğini temin etmiştir.

Bu fevkalâde yeni bir durumdur. Paulus'un bu müjdeli haberi günahın ağırlığı altında ezilen ve ölüm korkusundan bunalan Hıristiyan yüreklere ve kasvetli ruhlara bir iksir gibi gelmiştir. Ancak madalyonun bir de diğer tarafı vardır. Şöyle ki:

Atina'da Paulus etrafına toplanan dinleyicilere bu müjdeli haberi verdiğinde, dinleyicilerin içinden Roma'yı temsil eden Festus:

"Paulus, sen çıldırdın! Çok okumak delirtmiş seni." (Resullerin İşleri, 26, 24.) diye bağırır.

Dinleyicilerden bazıları sessizce meydana terk eder, bazıları alaycı gülüşlerle karşılık verir, bazıları ise sükûtu tercih ederler. İşte bu noktada Helen dinleriyle Hıristiyanlık karşı karşıya gelir. Oysa Paulus, İsa'nın ölümsüz ruhundan veya onun ebedî yaşayacağından söz etmiş olsaydı hiç şüphesiz dinleyiciler sonuna kadar konferansı takip edeceklerdi. Ne var ki Paulus, yepyeni bir görüş ortaya atıyor ve hesap gününde "ölülerin yeniden dirileceğini" söylüyordu. Helen dinleri ise, ruhun ölmeyeceğini, ölümle bedeni terk edeceğini öğretmişlerdi, ancak birisinin öldükten sonra dirilebileceğini hiç akıllarından geçirmemişlerdi. Dahası bir hesap günü hiç akıllarına gelmemişti. Bir defasında Paulus, Roma preator'u Felix'in isteği üzerine, Kayseri'de doğruluk ve nefesine hâkim olma konusunda konuşurken, gelecek bir hesap gününden söz edince, Felix korku içerisinde ona şöyle seslenir:

Şimdilik git, münasip bir vakit bulunca, seni çağırtacağım.
(Resullerin İşleri, 24, 22- 25.)

Paulus kazanır. Öldükten sonra dirilme, ölümsüzlük ve öte dünyaya dair fikirler Yunan ve Roma kültürlerinde önemli bir yer tutmamışlardır. Onlar insan ruhunun ölümsüzlüğünü gayet tabîî görüyorlardı. Paulus ise ölümsüzlüğün yalnız Allah'a ait olduğunu, insanın hem ruh hem de beden olarak ölümlü olduğunu savunuyor ve İsa Mesih'in ölümünü dâhiyâne bir vizyonla yorumluyordu. Keza *İncil*'i yazarlar arasında bulunan Saint Paul'e göre de Allah, "ölmezliğe yalnız malik olan, yaklaşılmaz nurda duran, insanlardan kimsenin görmediği ve görmeğe kadir olmadığı zat..."dır. (Timoteosa. 6, 16.) İnsanın mukadderatı haline gelen ölüm Tanrı'ya ve onun ebediyetine kesinlikle yaklaşamaz. İnsan için durum farklıdır; onun için ölüm süre-

li bir korku kaynağı ve muttasıl bir tehlikedir. O yüzden ölüm insanın ebedî düşmanı olarak kalmağa devam eder.

Paulus'un yorumuna göre, İsa Mesih'in insanlığın aslî günahı için acılar içerisinde çarmıha gerilmesi ve üç gün sonra dirilmesi ile dünyada evrensel bir yeni durum âşikâr oldu. Bu şekilde ölümün ve "ölüm gücüne mâlik olan İblis'in" gücü nihâî olarak kırıldı. Yine bu şekilde ölümlerin dirileceğine olan kesin iman Hristiyan inancının mânâ merkezini oluşturdu. İsa Mesih'in ölümüyle tüm ölümler kıyamet gününde bedenleriyle dirilecek ve mahşer gününde toplanacaklar. Burada iyiler ve kötüler seçilecekler;

Ve kötüler ebedî azaba, fakat salihler ebedî hayata gideceklerdir. (Mat. 25, 46)

Şu var ki burada "bedenleriyle dirilecek" derken ruhtan ayrı düşen bir bedenin dirilişi değil, bilakis bütün olarak insan kastedilir. Bu konuda *İncil*'de sarahaten şöyle denilir:

İşte size bir sır söylüyorum: Hepimiz uyumayacağız, fakat sonunda burada hepimiz bir anda, bir göz kırpmasında, değiştirileceğiz; çünkü boru çalınacak, ve ölümler çürümez olarak kıyam edecekler, ve biz değiştirileceğiz. Çünkü bu çürüyücü, çürümezliği giymek, ve bu ölümlü ölmezliği giymek gerektir. Fakat bu çürüyücü, çürümezliği giymiş, ve bu ölümlü ölmezliği giymiş olunca, yazılmış olan kelâm o zaman vaki olacaktır: 'Ölüm zaferde yutuldu.' 'Ey ölüm senin zaferin nerede? Ey ölüm senin dikenin nerede?' Ölümün dikenini günahdır ve günahın kuvveti şeriattır; fakat Rabbimiz İsa Mesih vasıtası ile bize zafer ihsan eden Allah'a şükrolsun. (I. Kor. 15, 50-57)

Eflatun'un "ruhun ölümsüzlüğü" fikrine karşı sadece bedenın değil ruhun da ölümlülüğünü savunan Paulus'un ikinci büyük fikri yeniden diriliştir. Paulus bu fikrini hari-kulâde bir mecazla anlatır:

Fakat biri diyecek: Ölüler nasıl kıyam ederler? Ve ne çeşit bedenle gelirler? Ey akılsız senin ektiğin şey öl-medikçe dirilmez; ve bir şey ektiğin zaman, hâsıl olacak bedeni değil, fakat belki buğdayın veyahut ötekilerinden birinin çıplak tanesini ekersin; fakat Allah ona dilediğı gibi bir beden, ve tohumların her birine kendi bedenini verir. Her et aynı et değildir; fakat insanların eti başka, ve hayvanların eti başka, ve kuşların eti başka, ve balık-larınki başkadır. Semâvî bedenler ve dünyevî bedenler de vardır; fakat semâvîlerin izzeti başka ve dünyevîlerinki başkadır Güneşin izzeti başka, ve ayın izzeti başka, ve yıldızların izzeti başkadır; çünkü izzette yıldız yıldızdan başkadır. Ölülerin kıyamı da böyledir. Çürümede ekilir, çürümemezlikte kıyam eder; hürmetsizlikte ekilir, izzette kıyam eder; zayıflıkta ekilir, kudrette kıyam eder; tabiî beden olarak ekilir; ruhanî beden olarak kıyam eder. Tabiî beden olduğı gibi, ruhanî beden de vardır. Böyle de ya-zılmıştır: 'İlk insan Âdem, yaşayan can oldu.' Son âdem diriltlen ruh oldu. (I. Kor. 15, 35 – 46)

Dikkat edilirse yukarda iktibas edilen metinde bede-nin cevherinden bahsediliyor. Bedenler arasındaki farklara işaret edildikten sonra, insanın esasında iki bedene sahip olduğı vurgulanıyor: Dünyevî ve semâvî beden. Mecazda söz konusu edilen "tohum" insanın dünyevî bedeni, bu to-humdan doğan ve büyüyen ise insanın semâvî bedenidir. Ölüm birinci bedenle ikinci beden arasına yerleşmiştir. To-humdan buğdayın oluşması için, tohumun toprağı düşüp çürümesi şarttır. Tıpkı bunun gibi semâvî bedenın doğ-

ması için, dünyevî bedeninin toprağa düşmesi şarttır. Ölüm olmadan semâvî bedeninin doğması imkânsızdır. Tohum toprağa düştükten sonra çürüyüp dağılır, fakat bunun hemen akabinde bitkide veya buğdayda varlığını ve canlılığını sürdürür. İnsan bedeni sözkonusu oldukça durum biraz farklıdır. İnsanın semâvî bedene kavuşması için öldükten sonra dirilmesi lâzım gelir. İşte bu yeniden diriliş ancak Allah'ın kudret ve iradesiyle mümkündür. İsa Mesih'i yeniden diriltten Allah'ın küllî iradesidir. Aynı güç ve irâdeyle İsa da mahşer günü insanları yeniden diriltecek ve onların semâvî bir bedene kavuşmalarına sebep olacaktır. Âdem topraktan yaratılmıştı ve dünyevî idi, İsa ise semâvattan gelmişti ve semâvî bedene sahipti. Dolayısıyla İsa, insanların mahşer günü dirilerek yeni bir bedende, yani semâvî bedende ebedî hayatlarını sürdürmelerine vesile olacaktır. Bu durum aynı mektupta şöyle ifâde edilmektedir:

Fakat şimdi Mesih uyuyanların turfandası olarak ölümlerden kıyam etmiştir. Zira mademki ölüm insan vasıtası ile geldi, ölümlerin kıyamı da insan vasıtası ile oldu. Çünkü nasıl cümlesi Âdem'de ölüyorlarsa, öylece cümlesi Mesih'te diriltileceklerdir. Fakat herkes kendi sırasında; Mesih turfanda, ondan sonra onun gelişinde Mesih'in olanlar. Sonra, her riyâset ve her hâkimiyet ve kudreti iptal edip melekûtu Allah'a, Baba'ya teslim ettiği zaman, son olacaktır. Çünkü bütün düşmanları kendi ayakları altına koyuncaya kadar, onun saltanat sürmesi lâzımdır. İptal olunacak son düşman ölümdür. (I. Kor. 15, 20-26) Ve eğer Mesih sizde ise, beden günahattan dolayı ölüdür; fakat ruh salâhtan dolayı hayattır. Fakat eğer İsa'yı ölümlerden kıyam ettirenin Ruh'u sizde duruyorsa, Mesih İsa'yı ölümlerden kıyam ettiren sizin fanî bedenlerinizi sizde duran kendi ruhu vasıtası ile diriltecektir. (Rom. 8, 10-11)

Görüldüğü gibi Hıristiyan teoloji insan bedeninin de bir tarihi olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Âdem’le tarih sahnesine çıkan insan bedeni, çocukluk, gençlik, yaşlılık, ölüm ve semâvî bedenle ebedî yoluna devam etmektedir.

Bedenin bir özelliği de bir tarihinin olmasıdır. Bu tarih boyunca beden değişir, gelişir, yenilenir ve sürekli bir kaderin peşinden sürüklenip gider. İşte semâvî beden bu gelişmenin ve değişimin son halkasıdır. Ölüm ve yeniden dirilme dünyevî bedenle semâvî beden arasına kurulmuş bir köprüdür. Semâvî bedene geçiş için dünyevî tekâmülün tamamlanması ve ölümle son bulması şarttır. Bütün gelişim ve değişim imkânlarını tüketen dünyevî beden, yeniden dirilişle semâvî bedene kavuşur. Semâvî beden insan varlığının zaman ve mekân engellerini aştığı arınmış, saf ve lâtif bir bedendir. Ölüm bir kırılma ise, yeniden diriliş yeni bir yaratılıştır. Ancak bu yeni yaratılış yoktan var etme manasında değil, bilakis bir ruh-beden, bir semâvî beden manasındadır. Yeniden diriliş, bizi ölümle çevrili varlığımızdan kurtarır ve aynı zamanda semâvî bir bedenle ebedileştirir. Zira, *“et ve kan Allah’ın melekûtunu miras alamaz.”* (I. Kor. 15, 50) Et ve kan miras alamaz, ama yeniden dirilmiş beden alır. Hatta sadece “et ve kan” değil, ruhumuz da şimdiki haliyle Allah’ın ebedî hayatına transfer olmaz. Ruhumuz da ancak yeniden dirilişle bir değişime tabi tutulduktan sonra ruh-beden olarak Allah’ın huzuruna çıkarılacaktır. Şu var ki ruh, kabre koyulan bedenle, yani dünyevî bedeniyle dirilmeyecektir:

Çünkü biliriz ki eğer dünyevî çadır evimiz yıkılırsa, göklerde Allah’tan bir binamız, el ile yapılmamış ebedî bir evimiz, vardır. (II. Kor. 5, 1)

Paulus’un ifâdesine göre bu değişimle “fanî olan”, yani eski beden *“hayat tarafından yutulacaktır”*. (II. Kor. 5,

4) Yeniden diriliş, “ölümlü” olan dünyevî bedenimizin “ölümsüzlük” sıfatı alması demek değildir. Burada çok daha radikal bir “değişim” söz konusudur. Bu değişimle dünyevî olan, fanî olan ne varsa hepsi hayat tarafından yutulur. Semâvî beden hakiki mânâda transandandır; dünyevî bedende kaldığımız müddetçe onu tanımamız ve algılamamız imkânsızdır. Mistik şair Angelus Silesius pek güzel söyler:

Ich sage, es hilft dir nicht, dass Christus auferstanden,
Wo du noch liegen bleibst in Sünd' und Todesbanden.

Ben diyorum ki, İsa'nın yeniden dirilmesinin sana bir faydası yoktur,

Sen hâlâ günahta ve ölüm bağıyla bağlı kaldığın müddetçe.

Ne var ki Hıristiyan teoloji insanın dünyevî bedenden bu semâvî bedene geçişini bir anlık bir olay olarak kabul etmez. Hıristiyanlığa göre, insanın bu saf ve latif semâvî bedene kavuşması için dünyevî hayat vazgeçilmez imkânlar sunmaktadır. Paulus, Romalılara mektubunda ölüm ve yeniden dirilmenin hatta bu hayatta başladığını öğretir. Paulus'a göre yeniden dirilme vaftizle başlar. Vaftiz esnasında Hıristiyan, Hz. İsa'nın ölümünü ve yeniden dirilişini ruhen onunla birlikte yaşar. Angelus Silesius diyor ki:

Wird Christus tausendmal zu Betlehen geboren,
Und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren.

*İsa bin kez Betlehem'de doğmuş olsa da,
Sende doğmadığı müddetçe ebedî kayıp kalırsın.*

Hız. İsa ile aynı acılara katlanarak ölen Hristiyan, sembolik olarak Hız. İsa ile birlikte yeniden dirilerek yepyeni bir hayata kavuşur:

Yahut siz bilmez misiniz ki, Mesih İsa'ya vaftiz olunanlarımızın hepsi onun ölümüne vaftiz olunduk. İmdi onunla beraber vaftiz vasıtası ile ölüme gömüldük; ta ki, Baba'nın izzeti ile Mesih ölümlerden kıyam ettiği gibi, biz de böylece hayat yeniliğinde yürüyelim. Çünkü eğer ölümün benzeyişinde onunla birleşmiş olduksa, kıyamının benzeyişinde de olacağız. Bunu biliriz ki, günaha artık kulluk etmeyelim, diye günah bedeni iptal edilmek için eski adamımız onunla birlikte haça gerilmiştir. Çünkü ölmüş olan adam günahattan tebriye olunmuştur. (Rom, 6, 3-8)

Tekrar etmek gerekirse Hristiyanlık, sadece bedenin değil, bilakis ruhun da evvela ölümlü olduğunu ve ölümden sonra yeniden dirileceğini ve Allah'ın ebediyetinde semâvî bir beden olarak ebedî yaşayacağını hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak biçimde ortaya koyar. Hristiyanlık, Hint tefekkürüne hâkim olan Reinkarnation (tenasüh inancı) düşüncesini kökten değiştirmiştir. Buna göre yeniden diriliş yeni bir bedene sığınmak, yani bir kaçış değil, bilakis Allah'ın bir nimeti, inayeti, rahmetidir. Bu mânâda Hristiyan inancı insanın sadece kaderi anlamasına yardım etmekle kalmaz, bunun da ötesinde ona bu kaderden kurtulmanın yolunu da gösterir.

Ruh ve bedeni ayrılmaz bir bütün olarak müşahhas düşünmeğe alışmış tembel zihnimiz, semâvî bir bedeni, bir ruh bedeni herhangi bir bedenden bağımsız nasıl düşünebilecektir? Beden ve ruhu ayrı düşünmek demek, insan gerçeğini parçalayıp tahrip etmek demektir. Birisinin ruhunu tasavvur ettiğimde, onun yüz ifâdesini, göz ren-

gini, göz ifâdesini gözümün önüne getirmeden edemem. Gözümüzün önüne bir beden getirmediğimiz müddetçe neyi ifâde eder ruh bize? Aynı şekilde ruhsuz, doğup büyüyen ve ölen bir beden düşünebilir miyiz? Dolayısıyla Hıristiyanlığın tasavvur ettiği bu ruh-bedenin, semâvî beden insan idrakine uzak, Allah'a yakın bir beden olması lâzım gelir.

7. KİYAMET VE HESAP GÜNÜ

Gözyaşı beldesine benden gidilir.

Ebedî acıya benden gidilir,

cehennemlikler arasına benden gidilir.

Adalet rehber olmuştur ulu yaradanıma;

ben, ilâhî kudretin, rabbânî hikmetin ve ilk aşkın eseriyim.

Dante

Hayatının sonuna doğru Hz. İsa Kudüs'te muhteşem bir kıyamet manzarası çizer:

Fakat o günlerin sıkıntısından hemen sonra, güneş kararacak, ay ışığını vermeyecek, yıldızlar gökten düşecekler, ve göklerin kudretleri sarsılacak; o zaman insanoğlunun alâmeti gökte görünecek; o zaman yeryüzünün bütün halkları dövünecekler, ve İnsanoğlunun göğün bulutları üzerinde kudretle ve büyük izzetle geldiğini görecekler. Ve meleklerini büyük sesli boru ile gönderecek, ve melekler, göklerin bir ucundan öteki ucuna kadar, onun seçtiklerini dört yelden toplayacaklar. (Mat. 24, 29-31)

Bu kıyamet manzarasının daha mükemmeli Kur'an-ı Kerim'dedir.⁷¹ Tekvîr Suresi'nde âdeta yıldızların muhayyilemize çakıldığını, dağların üzerimize yıkıldığını ve dalgaların şuurumuzun duvarlarına çarptığını hissederiz. Karşılaştırmak babından aşağıya almadan edemedim:

⁷¹ Kur'an'da kıyametle ilgili sureler şunlardır: 56, 69, 77, 81, 101.

Güneş dürülüp ışığı kalmadığı zaman;

Yıldızlar düşüp, söndüğü zaman;

Dağlar yürütüldüğü zaman;

Doğurması yaklaşmış develer başıboş bırakıldığı zaman;

Yâbanî hayvanlar bir araya toplatıldığı zaman;

Denizler kaynaştırıldığı zaman;

Canlar bedenlerle birleştirildiği zaman;

Kız çocuğun hangi suçtan ötürü öldürüldüğü kendisine sorulduğu zaman;

Amel defteri açıldığı zaman;

Gök yerinden oynatıldığı zaman;

Cehennem alevlendirildiği zaman;

Cennet yaklaştırıldığı zaman;

İnsanoğlu önceden ne hazırladığını görecektir.⁷²

⁷² Dil zevkinden ve poetik inceliklerden uzak, ön yargılarla yapılmış *Kur'an* tercümelerini gören Goethe, *Kur'an*'ın yıldızlı bir Arap seması altında Peygamber hissiyatıyla tercüme edilmesi lâzım geldiğine inanıyordu. Üstad ne kadar haklıydı. Bir dil dâhisi ve "kafiye ambarı" olan Friedrich Rückert işte böyle bir tercüme sunmuştur; ancak o da nâtamamdır. Yukarda iktibas edilen Tekvîr Suresi'nin başlangıcındaki birkaç âyeti Rückert'in tercümesinden okuyucunun takdirine sunuyorum:

Wenn die Sonne sich wird ballen,
Die Sterne zu Boden fallen
Und die Gebirge wallen,
Der Meere Fluten schwellen,
Wann Zuchtkamele sind unverwahrt
Und die wilden Tiere geschart
Und die Seelen wieder gepaart,
Man das lebendig begrabene wird fragen,
Um welche Schuld es sei erschlagen
Und die Bücher sind aufgeschlagen,
Wann der Himmel wird abgedacht
Und die Hölle wird aufgefacht
Und der Garten herangebracht
Wird eine Seele wissen, was sie dargebracht.....(Sure 81)

Hem Hz. İsa, hem de Vaftizci Yahya bu hesap gününün pek yakında olduğunu haber vermiş ve onlara bu güne hazırlanmalarını söylemişlerdir:

Tevbe edin, çünkü göklerin hükümranlığı yakındır.
(Matta. 3, 2)

Vaftizci Yahya bu hüküm gününün günahkârlar için ne müthiş bir ıstırap günü olacağını önceden haber verir:

Zaten balta da ağaçların kökü dibinde yatıyor; imdi, iyi meyve vermeyen her ağaç kesilir ve ateşe atılır. (Mat., 3, 10)

Hz. İsa havarilerine ve insanlara hesap günü iyilerle kötülerin koyunlar ve keçiler gibi birbirinden ayrılacaklarını, onun için insanların iyiye yönelmeleri gerektiğini uzun uzun anlatır:

Fakat İnsanoğlu bütün melekler kendisi ile beraber olarak izzetiyle gelince, o zaman izzetinin tahtı üzerine oturacaktır; bütün milletler onun önünde toplanarak, çoban koyunları keçilerden ayırdığı gibi, onları birbirinden ayıracaktır. Koyunları sağına ve keçileri soluna koyacaktır. O zaman Kral, sağındakilere diyecektir: Ey sizler, Baba'mın mübarekleri, gelin, dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan melekûtu miras alın. Zira aç idim, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancı idim, beni içeri aldınız; çıplak idim beni giydirdiniz; hasta idim, beni aradınız; zindanda idim yanıma geldiniz. O zaman salihler ona cevap verip diyecekler: Ya Rab, biz seni ne zaman aç görüp yedirdik, veya susamış görüp içirdik? Ve ne zaman seni yabancı görüp içeri aldık, veya çıplak görüp giydirdik. Ve ne zaman seni

hasta, veya zindanda görüp yanına geldik. Kral cevap verip onlara diyecek: Doğrusu size derim: Mademki bu kardeşlerimden, şu en küçüklerinden birine yaptınız, bana yapmış oldunuz. O zaman solundakilere de diyecek: Ey lânetliler, benim yanımdan İblis ile onun meleklerine hazırlanmış olan ebedî ateşe gidin. Çünkü aç idim, bana yiyecek vermediniz; susamıştım bana içecek vermediniz; yabancı idim, beni içeri almadınız; çıplak idim beni giydirmediniz; hasta ve zindanda idim, beni aramadınız. O zaman onlar da cevap verip diyecekler: Ya Rab, seni ne vakit aç, veya susamış, yahut yabancı, veya çıplak, yahut hasta, veya zindanda gördük de, sana hizmet etmedik? O zaman onlara cevap verip diyecek: Doğrusu size derim: Mademki bu en küçüklerden birine yapmadınız, bana da yapmamış oldunuz. Ve bunlar ebedî azaba, fakat salihler ebedî hayata gideceklerdir. (Mat. 25, 35-46)

İnsanın davranışlarından ötürü hesap vermesi kadar âdil ve insan yaratılışına yaraşır bir fikir yoktur. Ebediyet yolcusu insan elbette bu yolda hesap vermelidir ve o gün hiçbir kurnazlık para etmeyecektir:

Dar kapıdan girin; zira helâke götüren kapı geniş, ve yol enlidir; ve ondan girenler çoktur. Çünkü hayata götüren kapı dar, ve yol sıkışıktır, ve onu bulanlar azdır. (Matta,7, 13-14)

O gün dünyada iken canlarını kurtarmak isteyenler canlarını kaybedecekler; o gün bütün defterler açılacak, dünyada ne yapmışlarsa karşılığını önlerinde bulacaklardır:

Fakat siz dostlarıma diyorum: Bedeni öldürüp de ondan sonra başka bir şey yapmaya kadir olmayanlardan korkmayın. Fakat kimden korkacağınızı size göstereyim:

Öldürdükten sonra cehenneme atmağa kadir olandan korkun; evet size derim, ondan korkun. (...) Ve size diyorum: Kim beni insanların önünde ikrar ederse, İnsanoğlu da onu Allah'ın melekleri önünde ikrar edecektir; fakat beni insanların önünde kim inkâr ederse, Allah'ın melekleri önünde inkâr olunacaktır. (Luk., 12, 4-10)

Hız. İsa, muhataplarına ısrarla bu hesap gününün yakın olduğunu hatırlatmaktadır. Ne zaman diye sorulduktan, Tanrı'dan başka kimsenin bilmediğini söylemektedir. Ancak o günün mutlaka geleceğini örnekleriyle anlatır:

İnsanoğlunun günlerinde de, Nuh'un günlerinde olduğu gibi olacaktır. Nuh'un gemiye girdiği güne kadar, yerler, içerler, evlenirler, kocaya verirlerdi; ve tufan geldi, hepsini helak etti. Lût'un günlerinde de böyle oldu; yerler, içerler, satın alırlar, satarlar, dikerler, bina ederlerdi; fakat Lût Sodom'dan çıktığı gün, gökten ateş ve kükürt yağdı, ve hepsini helak etti. (...) Her kim canını kurtarmağa çalışırsa, onu zay'edecektir; fakat kim canını zay'ederse, onu yaşatacaktır. (Luk., 17, 26-34)

Bu hesap gününün ve Allah'ın Hükümranlığının tarih ve zamanın bilinmemesi, bir taraftan insan psikolojisi üzerinde müthiş bir gerilime sebep olur, diğer taraftan da insanın sürekli iyiliğe yönlendirilmesi yolunda da fevkalâde eğiticiştir.

Hız. İsa Dağdaki Vaaz'ında Allah'ın Hükümranlığına kimlerin layık olduğunu müjdelerken ruhta fakir olanları ilk sıraya koyar:

Ne mutlu ruhta fakir olanlara; çünkü göklerin melekûtu onlarındır.

Ne mutlu yaşlı olanlara; çünkü onlar teselli edileceklerdir.

Ne mutlu merhametli olanlara; çünkü onlara merhamet edilecek.

Ne mutlu yüreği temiz olanlara, çünkü onlar Allah'ı görecekler. (Matta, 5, 3-8)

Buna karşılık zenginler için Allah'ın Hükümrânlığı oldukça zorlaştırılmaktadır.

Serveti olanlar Allah'ın Hükümrânlığına ne kadar güçlkle girerler! Çünkü devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin'in Allah'ın Hükümrânlığına girmesinden daha kolaydır. (Luk., 18, 24-25)

8. İSA'NIN YENİDEN DÖNÜŞÜ

VE

HESAP GÜNÜ

Üstat, dedim,
mahşerden sonra azaplar ne olacak?
Dante

İsa'nın önüne çıkarılmak demek hesap günü Allah'ın mahkemesine çıkarılmak demektir. Bu mahkeme son mahkemedir. Hesap günü, yani Allah'ın mahkemesi bizim hem şimdimiz hem de geleceğimizdir, zira o gün ebediyettir.

Hıristiyan itikadına göre, tarihin bittiği, varlığın çöküp dağıldığı kıyamet günü Hz. İsa ortaya çıkacak ve tarih boyunca yaşamış bütün insanları önüne toplayacak. Bu duruma Hıristiyan terminolojisinde *Parusie* denir. Bütün insanlık ruh ve bedenleriyle İsa Mesih'in önüne gelecekler. Vakıa bu durum bizzat Hz. İsa'nın emriyle gerçekleşecektir. Bütün insanlık o gün yeniden dirilecek ve ölümün tahakkümünden kurtulacaktır. Bu mucize, bu yeniden dirilme bu dünyada değil, bilakis öbür dünyanın eşiğinde gerçekleşecektir. O gün geldiğinde kabirlerinde yatanlar İsa'nın sesini duyacaklar:

Korkma, birinci ve son, ve Diri olan benim; ve ölü idim, ve işte ebetler ebedince diriyim, ve ölümün ve ölümler diyarının anahtarları bendedir. (Vahiy, 1, 18)

Buna şaşmayın; çünkü saat geliyor, o saatte kabirde olanların hepsi onun sesini işitecekler; iyilik işleyenler hayat kıyametine, ve kötülük işleyenler hüküm kıyametine çıkacaklardır. (Yuh., 5, 28-29)

Hesap gününde İsa Mesih'in ikinci kez gelişi ile insanların yaptıkları iyilik ve kötülükler belli olacaktır. O gün bütün sırlar ortaya dökülecek ve İsa Mesih hüküm verecektir:

Çünkü Mesih'in hüküm kürsüsü önünde hepimizin görünmesi gerekir; ta ki herkes gerek iyi gerek kötü, yaptığı şeylere göre bedende yapılan şeyleri alsın. (II. Kor., 5, 10)

Esasen Hz. İsa, insanın kendisine sadık ve bu hesap gününe hazırlıklı olmasını istemiş ve bunun karşılığında da ona ebedî hayatı vadetmiştir:

Ölüme kadar sadık ol, ve sana hayat tacını vereceğim. (Vahiy, 2, 10)

Mahşer günü dünyanın dört bucağından gelerek Hz. İsa'nın önünde toplanan ruhlara dünyada iken işledikleri günahlara ve iyiliklere göre bir akıbet hazırlanır. Bu sahne *İncil'*de şöyle anlatılır:

Büyük beyaz bir taht, ve onun üzerinde oturanı gördüm; (...) Ve ölüleri, büyükleri ve küçükleri, tahtın önünde durmakta gördüm; ve kitaplar açıldı; ve hayat kitabı olan başka bir kitap açıldı; ve kitaplarda yazılmış olan şeylerden kendi işlerine göre ölülere hükmolundu. Ve deniz kendisinde olan ölüleri verdi; ve ölüm ve ölümler diyarı kendilerinde olan ölüleri verdiler; ve her birine kendi

işlerine göre hükmolundu. Ve ölüm ve ölümler diyarı ateş gölüne atıldılar. Ateş gölü, ikinci ölüm budur. Ve her kim hayat kitabında yazılmamış bulundu ise, ateş gölüne atıldı. (Vahiy 20, 11-15)

Kurtulan ruhlara “ebedî hayat tacını” bizzat İsa giydirir ve bunlar bir daha ölümü yaşamayacakları yeni bir gökte (cennette) hayatlarını sürdürürler.

Ve yeni bir gökle yeni bir yer gördüm; çünkü evvelki gök ve evvelki yer geçtiler; ve artık deniz yok. Ve mukaddes şehri; yeni Yeruşalim'i, kendi zevci için hazırlanmış süslü bir gelin gibi, gökün içinden Allah'tan inmekte gördüm. Ve tahttan büyük bir ses işittim: İşte, Allah'ın çadırı insanlarla beraberdir, ve kendisi onlarla beraber oturacaktır, ve onlar kendi kavimleri olacaklar, ve Allah kendisi onlarla olacaktır; ve gözlerinden bütün gözyaşlarını silecek; ve artık ölüm olmayacak; ve artık matem ve ağlayış ve acı da olmayacak; çünkü evvelki şeyler geçtiler, dedi. Ve tahtta oturan dedi: İşte, her şeyi yeni yapıyorum. Ve: Yaz, çünkü bu sözler sadık ve hakikidirler, dedi. Ve bana dedi: Oldu, Alfa ve Omega, başlangıç ve son benim. Ben susamış olana hayat suyunun pınarından meccanen vereceğim. Galip olan bu şeyleri miras alacak; ve ona Allah olacağım, ve o bana Oğul olacak. (Vahiy, 21, 1-8)

Aynı babın devamında cehennem ve cehennemlikler gündeme gelir:

Fakat korkaklara ve iman etmeyenlere ve mekruhlarla ve katillere ve canilere ve büyücülere ve putperestlere ve bütün yabancılara gelince, onların hissesi, ateş ve kükürtle yanan gölgedir; ikinci ölüm budur.

Hıristiyan teolojisi ölümlerin yeniden diriliş ve hüküm gününe kadarki mukadderatı hakkında iki farklı görüş ileri sürer. Birinci görüşe göre ölümler, hüküm gününe kadar geçici olarak bir ara-yerde beklerler; tabii inananlar ve inanmayanlar durumlarına göre, ya mutlu olarak veya azap çekerek farklı yerlerde yeniden dirilecekleri güne kadar kalırlar. Anca bu ara-yer ne cennettir ne de cehennem. Ortaçağ kilisesinin görüşüne göre ise dindar Hıristiyanlar, kötülüklerinden dolayı Araf'ta bekleme gibi bir durum söz konusu olmadığı için, doğrudan doğruya gökyüzünde İsa Mesih'in huzuruna giderler ve orada Allah'ı temaşa hazzını yaşarlar. Allah'a inanmayanlar ise, bir ara-yerde bekleme gereği olmayacağı için, öldükten sonra doğrudan doğruya cehenneme gideceklerdir. Luther'in kanaati daha farklıdır. Ona göre ölümler bu ara durumda, his ve şuurdan ârî, derin bir uykuya dalmış olarak bekleyeceklerdir. Hesap gününde uyandıklarında, yeniden dirildiklerinde ise nerede, nasıl bir durumda ve ne zamandan beri kaldıklarını katiyetle bilmeyeceklerdir. Şöyle diyor Luther:

*O gelip kabrimizin kapısına tıklayıp ve şöyle buyuruncaya kadar uyumalıyız: Doktor Martinus, ayağa kalk! İşte o anda yeniden dirileceğim ve onunla birlikte ebedî sevineceğim, neşeli olacağım.*⁷³

Netice olarak Hıristiyanlık dünyada yapılan iyiliklerin de kötülüklerin de öte dünyada bir ecrinin olduğunu ısrarla vurgular. Ölüm nasıl mukadderse, ölümden sonra dirilmek ve hesap vermek de aynı şekilde mukadderdir. Hayatında hiçbir varlığa kötülük yapmamış olan Hz. İsa, kötülerini cehennem ateşiyle uyarır. Kulakları olan herkesin duymasını ister:

⁷³ Luther, W.A., 37, 251.

İnsanoğlu meleklerini gönderecektir, ve onlar sürçmeğe sebep olan bütün şeyleri, ve fesat işleyenleri onun melekûtundan toplayacaktır ve onları fırın ateşine atacaklar; orada ağlayış ve diş gıcirtısı olacaktır. O zaman salihler Baba'larımın melekûtunda güneş gibi parlayacaklardır. Kulakları olan işitsin. (Mat., 13, 41-43)

9- FEUERBACH MERCEĞİ ALTINDA HİRİSTİYANLIK VE ÖLÜMSÜZLÜK

*Fakat insan
dinde asıl kendi cevherini somutlaştırır.*
Hegel

Ludwid Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Hıristiyanlığın Özü) adlı kitabında Hıristiyanlığı etraflıca analiz eder ve sonunda şu kanaate varır ki, “Teoloji çoktan antropoloji olmuştur.” Peki felsefe? Üstada göre o da aynı kaderi paylaşır: “*Felsefenin diyalogu hakikatte aklın monologudur.*” Öyle ki bu monologdan insanın ilk ve dolaylı bilinci oluşur. İşte bu bilinç dindir ve “Din her yerde felsefeden önde gider, hem insanlık tarihinde, hem de ferdin tarihinde bu böyledir.”⁷⁴

Bu perspektiften din kritiğine başlayan Feuerbach, insanın Tanrı hakkındaki bilgilerinin insanın kendi bilincinden başka bir şey olmadığını tespit eder. Max Stirner’in kritik tabiriyle bu “dindar ateist”, önce felsefeyi teolojiye irca eder, sonra da “teolojinin sırrı antropolojidir” der. Aslında Feuerbach’ın varmak istediği yer, ne teolojidir ne de antropoloji. Onun niyeti bizi teolojinin ve antropolojinin gizli yollarından ateizme götürmektir. O din kritiği yaparken, özellikle Hıristiyanlığa saldırırken zihninde hep bu vesileyle ateizme kapı aralamak istemiştir.

⁷⁴ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1994, s. 10, 53.

Feuerbach genel olarak dinin özü hakkındaki argümanlarını ortaya koyarken, Tanrı hakkındaki bilgilerin yekûnunu insanın kendi hakkındaki bilgilerine irca eder. Allah şuuru, insanın bizzat öz benlik şuurundan başka bir şey değildir. İnsanın Tanrı hakkında verdiği hüküm, esasında kendi hakkında verdiği hükümdür. Ona göre, Tanrı'ya baktığın zaman insanı, insana baktığın zaman da Tanrı'yı tanırırsın. Hristiyan itikadına göre Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır; onun inancına göre ise, insan Tanrı'yı kendi suretinde yaratmıştır. Feuerbach'ın temellendirdiği ateizmin formülü: *Homo homini Deus est*, yani insana nispeten insan Tanrı'dır. Schopenhauer gibi Feuerbach da dinin insanın sonsuzluk ihtiyacından doğduğuna inanır. Bu fikre katılmak imkânsız görünüyor; zira din insanın ebediyet ihtiyacından değil, bilakis Allah şuurundan neşet eder. Allah şuurunu olmadan din olmaz, din olmayınca da ebediyet fikri bir işe yaramaz.

Şu var ki Feuerbach, Allah inancının yerine insan inancını ikame etmek ister. Kendisi sonsuzluğa itibar etmez ama, her nedense onun düşündüğü insan transandandır ve bir örümcek gibi kendi içinden ürettiği metafiziğe asılı kalır. Hazret baş eseri sayılan *Das Wesen des Christentums*'da buyuruyor ki, "*Sonsuzu düşündüğün zaman, düşünce kabiliyetinin ve kapasitenin sonsuzluğunu düşünüyor ve teyit ediyorsun demektir.*"⁷⁵ Ateist filozof burada başka bir mânâ aramanın, işin içine Tanrı'yı sokmanın hiçbir mânâsı olduğuna inanmaz. "*Kim Allah'a insanî bir faaliyet izafe ederse, o insanî bir faaliyeti ilâhî telakki etmiş olur.*"⁷⁶ Sonsuzluktan isabet almış insanın bir şekilde bu sonsuzluğu yansıtmada, kendi ihtişamını bestelemesinde ne beis var acaba?

İşte bu noktada Max Stirner onun zayıf tarafını yakalar ve bu “dindar ateist”e dini öğretir. Buyurunuz Stirner’i beraber dinleyelim:

Tanrı’yı, ki o bir Ruh’tur, Feuerbach, “bizim özümüz/cevherimiz” olarak tavsif eder. “Bizim özümüz”ün bize nispeten bize getirilmesini, Bizim aslî ve aslî olmayan Ben olarak parçalanmamızı kabul etmemiz, hoş görmemiz mümkün mü? Ben ne Tanrı’yım, ne de insan, ne en yüce bir cevherim, ne de ben Benim kendi cevherimden ibaretim; bu yüzden, ister ben bu Özü Bende (benim içimde) isterse Benim dışımda düşüneyim, esasında bu durum bir halden ibarettir... Hıristiyan idrakine göre ‘Tanrının Ruhu’ ‘Bizim de Ruhumuz’dur ve ‘Bizde mukîmdir’. O gökyüzünde de yaşar, Bizde de; Biz zavallı yaratıklar O’nun sadece ‘evi’yiz; ve Feuerbach Onun kutsal evini yıkarsa, ve onu pılsını pırtısını toplayıp Bize göçmeye zorlarsa, o zaman Biz, ‘onun dünyevî ikametgâhı’ O’nunla dolup taşacağız.⁷⁷

Feuerbach yukarda adı geçen kitabında şahsî ölümsüzlük ve uhrevî hayatı Hıristiyanlığın karakteristik özelliği olarak görür ve bu bağlamda şu tespiti yapar:

Şahsî ölümsüzlük inancı şahsî Tanrı inancıyla aynıdır... Sınırsız şahsiyet Tanrı’dır, fakat ilâhî ve ölümsüz şahsiyet, tüm dünyevî şikâyetleri ve engelleri son bulmuş sınırsız bir şahsiyetten başka bir şey değildir. Fark şura-dadır: Tanrı ruhî ve manevî cennet (öte dünya), ruhî ve manevî cennet (uhrevî hayat, göksel hayat) ise duyularla algılanan Tanrı’dır; fantezi objesi olarak öte dünyaya yerleştirilen şey, Tanrı’da düşünülen şeydir. Tanrı sadece

⁷⁷ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), s. 43.

geliştirilmemiş bir cennet (öte dünya), gerçek öte dünya (cennet) ise inkişaf etmiş bir Tanrı'dır.

Feuerbach söylediklerini ispat etmeye çalışırken tezatları daha da keskinleştirir. Ona göre Hristiyanlığın ölümsüzlük ve öte dünya ile alâkalı görüşleri, Tanrı'ya izafe ettiği sıfat ve hususiyetlerden başka bir şey değildir. Doğrusu o, *"Hristiyanlığın anladığı mutlu hayat Tanrı ile birleşmiş bir hayattır"* derken haklıdır da. *"Burada biz Tanrı'dan ayrı ve farklıyız, orada bizi ayıran duvar ortadan kalkar; burada insanlarız biz, orada ise Tanrılar; burada Tanrılık bir monopoldür, orada ise ortak bir servet; burada mücerret (soyut) bir birlik, orada konkre (somut, müşahhas) çokluk."*⁷⁸ Hatta Feuerbach bu konuda ileri sürdüğü argümanlarını güçlendirmek için Kitab-ı Mukaddes'e müracaat eder:

Ey sevgililer, şimdi Allah'ın çocuklarıyız ve ne olacağımız henüz izhar olunmadı. Eğer o izhar olunursa, ona benzer olacağımızı biliriz, çünkü onu olduğu gibi göreceğiz.

Evet, mutluluk, ölümsüzlük, sonsuzluk ve top yekûn mânevî değerler hakikaten insan cevherinde saklı değerler değil midir? İnsan bu değerler manzumesini, bu hazineleri din yoluyla hem de ihtişamla açmaz mı? Ve din insanın bu iç dünyasının muhteşem bir açılışı değil midir? Bu noktada Feuerbach'a hak vermemek elde değildir. Feuerbach, *"Mutlu ve mutlak hayat Tanrı'daki hayattır."* diyor, ebedî hayattır, Tanrı ile vahdet halindeki hayattır. Bu hayatta Tanrı ile insan arasındaki sınırlar kalkar, mistiklerin arzu ettiği *"unio mystica"* (vuslat hali) gerçekleşmiş olur.

Şimdi bu anlatılanlara bakıldıkta Feuerbach, gerçek

⁷⁸ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1994, s. 10, 53.

bir Hıristiyan dindar olarak gözükmetedir. Oysa durum hiç de öyle değil. Nasıl ki o, insanı tanımak için onu takip etmek gerektiğine inanıyorsa, biz de onu tanımak için acele etmeden kendisini takip edelim. İnsanın ölümsüzlüğü hakkında *Das Wesen des Christentums*'da şöyle buyurmuş üstad:

İnsanın ölümsüzlüğüne inanmak, insanın ulûhiyetine inanmak demektir; bunun tersi: Allah'a inanmak, bütün engellerin aşıldığı ve bundan ötürü saf ve ölümsüz bir şahsiyete inanmak demektir. (...) Şayet daha güzel başka bir hayat yoksa, o zaman Tanrı iyi ve âdil değildir. Böylece Tanrı'nın iyiliği ve âdilliği fertlerin ebedîliğine bağlanmış oluyor; ancak adalet ve iyilik olmadan Tanrı, Tanrı olmaz; Aynı şekilde ilahlık, Tanrı'nın varlığı, fertlerin mevcudiyetini (Existenz) şart koşuyor. Eğer ölümsüz değilsem, o zaman Tanrı'ya inanmıyorum.... Tanrı benim mutluluğumun garantisidir.⁷⁹

Feuerbach bununla da yetinmiyor; ona göre Tanrı hem varlığımızın hem mutluluğumuzun sebab-i hikmetidir, ama aynı zamanda da yeniden dirilişimizin, ölümsüzlüğümüzün ve bütün ölüm ötesi fantezilerimizin garantisidir. Feuerbach Tanrı'yı bu derece varlığımıza yaklaştırmakla da tatmin olmaz, sonunda onu varlığımızın bir parçası yapar, varlığımızla bütünleştirir; hatta bütün iç varlığımızı tümünden onunla doldurur.

“Tanrı”, diyor Feuerbach, “benim arzularıma ve hislerime uygun bir ‘Existenz’dir: O âdildir, iyidir, isteklerime cevap verir. Buna karşılık tabiat, dünya arzularıma ve hislerime itiraz eden, aykırı davranan bir varlıktır.”⁸⁰

⁷⁹ A.g.e., s. 268-269.

⁸⁰ A.g.e., s. 269.

Buradan hareketle Feuerbach, öte dünya ile Tanrı arasındaki farkı ortadan kaldırır. Böylece Tanrı bizim öte dünyamız, geleceğimiz olur; geleceğimiz ise şimdimiz (hal'imiz) olur. Şu var ki Feuerbach, bu şekilde insanın kendinden uzaklaştığını ve kendine yabancılaştığını savunur. Ona göre insan Tanrı'ya yaklaştıkça küçülür, fakirleşir ve zavallılaşır; buna karşı hayalinde yarattığı hayalî varlık yani Tanrı onun öz benliğini büsbütün doldurur. Feuerbach'ın bu izah tarzı akılcıca ve kurnazca olsa da buradan ateizme geçmesi pek akıl kârı gibi gözüküyor.

Feuerbach'a göre dinin son öğretisi ölümsüzlüktür. Bu son öğreti yani ölümsüzlük dinin "son vasiyeti" olması hasebiyle dinin burada artık her şeyi doğrudan doğruya ve bütün açıklığıyla söylemesi lâzım gelir. Daha önce kendi varlığını Tanrı'ya bağlayan insan, burada tam tersine Tanrı'nın varlığı için bizzat kendi varlığını şart koşar:

Eğer ben ebedî isem, o zaman Tanrı Tanrı'dır; şayet ebedîlik yoksa, o zaman Tanrı da yoktur. Zaten bir havari de bu sonuca varmıştı. Eğer yeniden dirilmeyeceksek, o zaman İsa da dirilmemiştir ve her şey hiçtir. Edite, bibite (İstediğin gibi ye iç).⁸¹

Görüldüğü gibi Hristiyan akidesini âdeta yorumluyormuş, ona yeni açılımlar getiriyormuş ve hatta ona hak veriyormuş gibi görünen Feuerbach, esasında sadece maksadını gizlemektedir. Aslında Feuerbach'ın bütün derdi teolojiye antropoloji mührünü vurmaktır. Ona göre gökyüzü, cennet, öte âlem, yeniden dirilme ve ölümsüzlük insanın hayal dünyasını yansıtmaları bakımından fevkalâde lüzumludurlar. Dinleri tanıyabilmek için insanı tanımak ve anlamak mecburiyetindeyiz, çünkü dinler insanın en derunî intizarlarını, en derin kırılmalarını, paradokslarını

⁸¹ A.g.e., s. 270.

ve en samimi hakikat arayışlarını dile getirirler. O yüzden ne kadar farklı öte dünya anlayışı varsa, o kadar farklı dinler vardır. Hatta bir dinin bile kendi içinde farklı öte dünya tasavvurları vardır. Ne var ki bütün bu tasavvurlar, ona göre, kalbin ihtiyaçlarından başka bir şey değildir. Bu noktadan itibaren Feuerbach, asıl düşündüklerini, gerçek maksadını ifşa etmeğe başlar. Hazret bu spekülasyonlarda mevzilendikten sonra, saldırı oklarını fırlatır:

Tanrı'nın varlığı kesin- fakat onun ne olduğu ve nasıl olduğuna gelince, işte bu anlaşılamaz. Ancak böyle diyen kişi, öte dünyayı çoktan aklından çıkarmış demektir; ... o kalbiyle kabul ettiğini kafasıyla reddediyor; zira o öte dünyayı reddederken, aynı anda da onun hal ve sıfatlarını (özelliklerini) kabul ediyor... Nitelik varlıktan ayrı değildir. Nitelik gerçek varlıktan başka bir şey değildir. Hal ve sıfatları olmayan varlık sadece bir vehimdir, bir hayalettir.⁸²

Feuerbach Hıristiyanlığın varlığı sorgulamamasından şikâyet eder. Ona göre Hıristiyanlık, Tanrı'nın varlığını sorgusuz sualsiz kabul eder; kabul eder çünkü Tanrı'yı yaratan kendisidir. Ancak Tanrı'nın ne ve nasıl olduğuna geldikte, hiçbir delil ortaya koyamaz, bilakis genel cümleler ve kabullerle geçiştirir. *İncil*, diyor Feuerbach, Tanrı'nın varlığını ispat eden hiçbir delil ileri sürmez; öte dünya ile ilgili olarak da “orada hiç üşümeyeceksiniz” gibi durum tespitleri yapılır. Onun için öteki hayat, ölümsüzlük, Tanrı ve bilumum metafizik spekülasyonlar bu hayatın, bu dünyadaki hayatın paradokslarından arındırılmış formudur. Bu sebeple filozof, “Öte dünya adayları, artık bu dünyanın öğrencileri olmalıdırlar” der.⁸³

⁸² A.g.e., s. 272.

⁸³ Aktaran: Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philo-*

Öte dünyayı insanın bizzat kendisi yarattığı için, zekânın bütün ışıklarıyla aydınlatılmış ve insan iradesinin zorlandığı tüm ikilikler çözülmüştür. Feuerbach, *“Orada kapkaranlık bir geceye bakacak olsaydım, o zaman öte dünyanın mânâ ve tesellisi olur muydu?”* diye soruyor. Her şeyden önce bu dünyadan bakıldığında öte dünya, sadece bir mecazdır; insanın sevdiği ve her şeye tercih ettiği bir mecaz. Ruha gelince; o, bilinmeyen bir denklem değildir.

*“İnsan neyi seviyorsa ruh odur. Dinsiz insan sevilen ölülerin külünü bir kavanozda saklar; Hristiyan için cennet, ruhunu içerisine kapattığı bir müzedir.”*⁸⁴ *“Dolayısıyla”,* diyor Feuerbach, *“âhirete inanmak bilinmeyen başka bir hayata inanmak değil, bilakis gerçeğe, ebediyete, buna bağlı olarak da elan burada yaşadığımız gerçek hayatın sonsuzluğuna inanmak demektir.”*

Feuerbach tefekkürünün merkezine insanı oturtur; insanın üstünde hiçbir değer tanımaz. Ne var ki onun üstüne titrediği insan her nedense fantezileri marifetiyle kendine, korkularından ve vehimlerinden mütemadiyen bir ağ örmektedir. Sonunda insan kendinden öylesine uzaklaşmakta ve kendisine öylesine yabancılaşmaktadır ki, fantezilerinden oluşturduğu bu öte dünyayı ve buna bağlı olan bütün metafizik spekülasyonları hakikat olarak kabul etmektedir. Oysa insan kendi gerçeğine döndüğünde öte dünyanın, kendi fantezi aynasına yansımış bu dünyadan başka bir şey olmadığını görecektir. Feuerbach diyor ki:

Öte dünya bir mecazda temâşa edilen, tüm kaba maddeden arındırılmış- güzelleştirilmiş bir bu dünyadır. (...) Öte dünya inancı bu dünyadan vazgeçer, ama

sophie, München 1987, s. 446.

⁸⁴ A.g.e., s. 276.

onun özünden vazgeçmez; yalnız bu şekliyle onun hoşuna gitmez. Neşe öte dünyaya inananların pek hoşuna gider. Esaslı ve gerçek bir şeye kim sevinmez ki? Ne var ki insanın neşesini kaçıran bir takım duygular onun yakasını bırakmaz, onun fâni olduğunu söyler.⁸⁵

Feuerbach insanın kendinden uzaklaşmasının da esasında bir görüntüden ibaret olduğunu söyler. Zira insan kendinden uzaklaştıkça, kendi yerine ikame ettiği Tanrı'da tekrar kendine geri dönmektedir. Aynı şekilde dünyadan uzaklaşan insan son kertede yine dünyaya geri gelmekte ve dünyanın özünü, kendi öz benliğini daha iyi kavramaktadır. Ona göre insan başlangıçta kendini reddeder, kendinden uzaklaşır, ama sırf daha büyük bir ihtişamla yeniden kendine dönmek üzere. Başlangıçta fevkalbeşer görünen Tanrı, kendisine yaklaşıldıkça beşerîleşir ve sonunda insan ufkunda kaybolur. Kaybolur, çünkü insan kendi öz benliğinin şuuruna varmış, dinin sırlarını keşfetmiştir. Feuerbach insanın kendi öz benliğinden uzaklaşmasının acı veren bir süreç olduğunu vurgular. Her ayrılık acı dolu olduğu gibi, ruhun bedenden ayrılmasının da ıstırap verici bir durum olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Ancak ortaya çıkan yeni durumdan ne ruh memnundur ne de beden. İkisi de yeniden birbirine kavuşmak ister. Görüldüğü gibi Feuerbach neredeyse mistik terminolojiyle konuşmakta ve âdeta Hıristiyan bir azizin vecd psikolojini yansıtmaktadır. Acaba gerçekten de durum böyle midir?

Allah'ın Hz. İsa'nın şahsında insan suretinde yeryüzüne inmesine işaret ederek şöyle diyor üstad:

Bu yüzden nasıl ki Tanrı tekrar insan oldu ise, aynı şekilde ruh da tekrar kendi bedenine döner. İşte bu şekilde bu dünyanın ve öte dünyanın mükemmel birliği yeniden

⁸⁵ A.g.e., s. 281.

*tamamlanmış olur. Esasen bu yeni beden de ışık dolu, me-
sut, arınmış ve muhteşem bir bedendir, fakat o –ki esas
olan da budur- başka ve lâkin aynı bedendir, tıpkı Tan-
rı’nın başka ve lâkin yine de aynı cevher yani insan olması
gibi.⁸⁶*

Şimdi anlaşılıyor ki Feuerbach’ın kastettiği bu birlik,
Tanrı ile insanın vuslat hali (unio mystica) değildir. Onun
maksadı, Tanrı’nın, öte dünyanın, saf sübjektif bedenle-
rin tamamıyla insan aklının fantezilerinden neşet ettiğini
göstermektir. Bu itibarla;

*Öte dünyaya inanmak, fantezinin gerçekliğine inan-
maktan başka bir şey değildir; tıpkı Tanrı’ya inanmanın
insanî duyuların sonsuzluğuna ve hakikatine inanmaktan
başka bir şey olmadığı gibi.” Başka bir şekilde söylen-
dikte, “Bu yüzden Tanrı’ya inanmak insanın kendi özünün
hakikatine ve sonsuzluğuna inanmak demektir.*

Facit: Feuerbach diyor ki,

*Dünya dışı, tabiatüstü ve fevkalbeşer Tanrı’nın cev-
herini biz, bu şekilde temel esaslar olarak insanî cevherin/
özün esaslarına indirgemiş olduk. Sonunda tekrar başa
dönmüş olduk. İnsan dinin başlangıcı, insan dinin ortası ve
insan dinin sonudur.⁸⁷*

Öyleyse ne yapmalı? İşte Feuerbach’ın cevabı:

*Güneş gibi açık olan sadece duyularla hissedilendir,
bilginin doğrudan doğruya sırrı hissiyattır. Duyularımı-
zın beş İncil’inden gayri hiçbir şey ne okumalıyız ne de
tahsil etmeliyiz.*

⁸⁶ A.g.e., s. 282.

⁸⁷ A.g.e., s. 282-283.

10. ÖLÜM VE İSTIRAP PERSPEKTİFİNDEN BUDİZM VE HİRİSTİYANLIK

Doğum ve ölüm sudaki hava kabarcıklarına benzer.

Su hakikidir. Kabarcıklar geçicidir;

sudan fışkırır tekrar suyun içine düşer.

İlahî varlık da sonsuz bir ummandır; ruhlar onun habbecikleridir.

Ondan doğarlar, onunla var olup,

tekrar ona dönerler.

Sri Ramakrishna

Meraklı ve mütecessis okuyucular, yukarıdaki iki bölümü tetkik ettikten sonra, Budizm ve Hristiyanlığın dinî tecrübe ve düşünce alanlarında ölüm ve ıstırap fikrini nasıl ilahiyatlarının merkezine oturttuklarını görmüş olmalılar. Gerçekten de ıstırap ve ölüm perspektifinden bakıldıkta bu iki dinin pek birbirine benzedikleri görülmektedir. Vakıa 19. yüzyılın sonuna doğru teologlar, bu iki dinin birbirinden bazı fikirleri aynen aldıklarını ve kendilerine mal ettiklerini yahut birbirlerini bariz bir şekilde etkilediklerini teoloji gündemine taşımışlardır. Bunlardan bazıları Hristiyanlığın çok önemli konularda Budizm'den etkilendiğini; bazılarıysa Budizm'in özellikle de Mahayana-Budizmi'nin Hristiyan teolojiden etkilendiğini savunmuşlardır. Hatta bazı dinler tarihi mukayesecileri bu dinlerden birinin, diğerinin kopyası olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁸ Bu görüşü savunanlar tabii olarak orijinalinin

⁸⁸ Michael Von Brück, Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum*, München 1997, s. 115 vd.

kopyasından daha değerli olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Biz burada hangisinin orijinal ve hangisinin kopya olduğuna veya hangi dinin diğerini daha çok etkilediğine karar vermeğe mezun değiliz. Bununla birlikte ıstırap ve ölüm fikri muvacehesinden bu iki dinin arasında bazı paralelliklerin olduğu muhakkaktır. Bu benzerlikler yahut paralellikler nedir, şimdi onu görmeğe çalışalım.

Budizm’le Hıristiyanlık arasındaki benzerliğe dikkat çeken filozoflardan biri hiç şüphesiz Nietzsche’dir. Filozof, *Antichrist (Deccal)* başlıklı eserinde bu iki dinin akrabalığından bahsetmekte ve tercihini Budizm’den tarafa kullanmaktadır:

Hıristiyanlığı lanetlememle, onunla akraba olan, hatta inananların sayısı daha fazla olan bir dine haksızlık etmek istemem: Budizme. İkisi de nihilist dinler olarak aynı sınıfa girerler –décadence dinleridir bunlar-, ama, en ilginç biçimde de birbirlerinden ayrılırlar. Şimdi karşılaştırılabilir olmalarını da, Hıristiyanlığın eleştiricileri Hint bilginlerine borçludurlar. Budizm, Hıristiyanlıktan yüz kere daha gerçekçidir- bir nesnel ve serinkanlı soru sorma mirası taşır, yüzlerce yıl sürmüş bir felsefe geleneğinden sonra gelmiştir, bunun “tanrı” kavramı da, daha gelirken, giderilmiştir. Budizm, tarihin bize gösterdiği biricik sahici pozitivist dindir, bilgi kuramında bile (sert bir fenomenalizm), artık “günaha karşı savaş” demez, gerçekliğin hakkını vererek, “acıya karşı savaş” der. Onu Hıristiyanlıktan derin bir biçimde ayıran da, ahlâk kavramının kendini aldaticılığını geri bırakmış olmasıdır. -Budizm, benim dilimle söylendikte, iyinin ve kötünün ötesinde durur.- Dayandığı ve göz önüne aldığı iki fizyolojik olgu vardır: İlkin, duygusallığın, incelmış bir acı çekme yatkınlığı olarak dile gelen aşırı uyarılabilirliği, sonra, aşırı bir tinselleşme, kavramlara ve mantık işlemlerine dal-

muş uzun bir yaşam boyunca, kişilik güdüsünün “kişisel olmayan”ın karşısında zarar görmesi. (-Bu iki durumu da, okurlarımdan en azından bazıları, benim gibi “nesnel” olanlar, kendi deneyimlerinden tanıyacaklardır.) Bu fizyolojik temel üzerinde bir depresyon olmuştur: Buddha bu duruma hijyenik açıdan yaklaşır.⁸⁹

Tarihin bu iki büyük şahsiyeti hakkındaki bilgilerimiz, büyük ölçüde fantastik efsanelere dayanmaktadır. Bu hakikati göz önünde bulundurarak, evvela iki büyük dinin, Budizm ve Hıristiyanlığın, kurucularının karakteristik özelliklerini özetle mukayese etmeye çalışalım. Tarihî varlıkları üzerinde oluşan kalın efsane perdesini aralayacak olursak, her iki dinî şahsiyetin, Hz. İsa'nın bir Peygamber, Buddha'nınsa mistik bir kurtarıcı olarak, dünyaya gelişleri, yaşayış tarzları ve ölümleri arasında benzerlikler vardır. En eski metinlerden nakledilen bilgiler ışığında iki şahsiyetin de ana rahmine düşüşleri, dünyaya gelişleri ve ölümleri mucizeler ve efsanelerle örülmüştür. Kendini “eşi benzeri olmayan bir hakikat prensi” olarak vassfedenden Buddha'nın da, Hıristiyanlığın ulûhiyet misyonu yüklediği Hz. İsa'nın da bakire anneleri mucizevî bir şekilde hamile kalmış ve yine ikisi de mucizevî ahval içerisinde dünyaya gelmişlerdir.⁹⁰

İkisi de dünyada vatansız ve mal ve mülke sahip olmadan bir hayat sürdürmüştür. Buddha kendinden bahsederken “evsiz” ve “vatansız” sıfatlarını kullanmıştır; Hz. İsa'nın ise şu sözü hemen her vesileyle iktibas edilir: “Tilkilerin ini, kuşların yuvası var, ama İnsanoğlu'nun başını yaslayacak bir yeri yok” (Matta., 8, 20). Hz. İsa'nın havarile-

⁸⁹ Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* in 15 Bdn. eds. G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York 1980, *Der Antichrist*, Bölüm 20, s. 186-187.

⁹⁰ Gustav Mensching, *Buddha und Christus*, Bonn 1952, s. 8.

ri, Buddha'nınsa etrafında çok yakın müritleri vardı. Her ikisinin ölümüne de fevkalade önemli birer mucize refakat eder: Hz. İsa öldüğünde güneş tutulmuş, kilisenin perdesi yırtılmış ve mezarlardan ölümler fişkırmıştır; Buddha vefat ettiğindeyse dehşet verici bir gök gürültüsünün ardından "korkunç bir zelzele" olmuştur. Müritleri, "*Tathâgata, eşi ve benzeri olmayan hakikat öğretisinin tekerleğini döndürdüğünde yeryüzü hareket eder, titrer ve sarsılır.*"⁹¹ diye rivayet ederler.

Şu var ki bu mucizelere rağmen her iki din kurucusu da mucizeye asla itibar etmemişlerdir. Buddha vaazlarında müritlerine metafizik güçlere, sihir, efsun ve mucizelere değer vermemelerini tavsiye eder. "Hakikat prensi" bir tek mucizeye inanır; o da kendi öğretisinin kudret ve tesiridir. Hz. İsa da, tıpkı Buddha gibi, ilâhî işaret, keramet ve mucize gibi tabiatüstü güçlere inanmaz ve itibar etmezdi. Bu konuda *İncil*'de şöyle buyurulmaktadır:

Ferisiler, «Öğretmenimiz, senden doğaüstü bir belirti görmek istiyoruz» dediler. İsa onlara şu karşılığı verdi: «Kötü ve vefasız kuşak bir belirti istiyor! Ama ona Peygamber Yunus'un belirtisinden başka bir belirti gösterilmeyecektir. (Matta, 12, 39)

Hız. İsa ancak Allah'ın kudret ve azametini göstermesi bakımından mucizelere müspet bakıyordu. Onun hastaları iyileştirdiği, körlerin gözünü açtığı ve ölümleri dirilttiği yolundaki bilinen mucizeler de bu manada anlaşılmalazım gelir. Buddha da Hız. İsa da mucizeyi dinî inancın temeli ve esası olarak kabul etmedikleri gibi inancın mucize ile desteklenmesini de reddederler. Hız. İsa, oğlunu iyileştirmesi için gelen bir adama, "Sizler belirtiler ve mucizeler görmedikçe iman etmeyeceksiniz." der. Özetle söylemek gerekirse her iki dinin kurucusu da sözün tesirine ve mucize

⁹¹ A.g.e., s. 20.

gücüne inanır ve itibar ederler. Bunun dışında, inanmayan insana mucizenin bir faydası olmayacağını belirtirler.

Her iki dinin kurucusu da insanların dinî yoldan kurtuluşu için gayret ederler; ancak Buddha ebedî kurtuluş hakikatini tebliğ ederken, Hz. İsa kadîm kurtuluş müjdesi olarak gelmekte olan Tanrı'nın krallığını vaz' eder. Başka bir ifâdeyle Buddha'nın statik kurtuluş hakikatine karşı Hz. İsa gerçekleşmekte olan dinamik kurtuluş müjdesini tebliğ eder. Buddha, vaazlarından öğrendiğimiz kadarıyla sadece bir yol göstericidir; hakikate nasıl ulaşılacağını gösterir;⁹² ancak kurtuluş insanın bizzat kendindedir; *Nirvana*'ya ulaşmak için insanın bizzat kendiyile bir boğa güreşçisi gibi mücadele etmesi gerekmektedir. Buddha'nın temellendirdiği dinde kurtuluş bilgi ve şuur marifetiyle gerçekleşir. İlâhî bir şahsiyet olarak Buddha, kendi içindeki mücadeleden, ihtiraslardan ve tezatlardan arınmış, sakin, huzurlu, yumuşak ve lütufkâr bir görüntü sergiler. Buddha, lûtuf ve sevgisini tek tek insanlara değil, bilakis, varoluş azabından bunalmış ve kurtuluşa susamış tüm beşeriyete yöneltir. Buddha'nın beşeriyet sevgisi merhame-tinden kaynaklanır. Budizm tümüyle etik bir dindir; ateist bir etik üzerinde yükselir.

Hız. İsa'ya gelince, o, bir Mesih'tir yani ilâhî bir kurtarıcıdır. Hız. İsa, günahkârların teselli kaynağıdır. O, Tanrı'nın krallığının geleceğini müjdeler. Hız. İsa günahkâr beşeriyetin kurtuluşunun *agape* yolundan geçtiğini yani sevgi ile mümkün olduğunu öğretir. O, kendisini bizzat "yol, hakikat ve hayat" olarak tavsif eder (Yuhanna, 14, 6) ve der ki: "*Beni tanısaydınız, Babam'ı da tanırdınız. Artık O'nu tanıyorsunuz, O'nu gördünüz.*" (Yuhanna, 14, 7) Binae-

⁹² Gustav Mensching, *Buddha Und Christus*, Bonn 1952, s. 34: "Müritlerim, nasıl ki büyük bir deniz baştan sona tuz tadıyla doluyrsa, işte bunun gibi sizler de bu öğretinin, bu nizamın tadını, kurtuluşun tadını içinize yerleştirmelisiniz."

naleyh Hz. İsa bu ifâdesini *İncil*'deki başka bir âyetle daha da güçlendirir:

Üstelik size şunu söyleyeyim, bundan sonra İnsanoğlu'nun, Kadir-i Mutlak'ın sağında oturduğunu ve göğün bulutları üzerinde geldiğini göreceksiniz. (Matta 24, 26)

Buddha, müritlerine ölümünden sonra vaz' ettiği hakikat öğretisine sarılmalarını tavsiye ederken, Hz. İsa, havarilerine *"İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim."* diye vaatte bulunmaktadır. (Matt., 28, 20) Buradan anlaşılmaktadır ki Buddha, teizme istinat etmeyen mistik bir öğretiyi ortaya koyup, vaazları ve hayatıyla hakikati bir kurtuluş simidi gibi sunarken Hz. İsa, bir Mesih, bir peygamber olarak bizzat hayatını ortaya koyarak saf sevgiye ve Allah'ın hükümranlılığına dayanan bir teoloji, bir din öğretisi tebliğ etmiştir. Ne var ki her iki dini tebliğ eden bu iki büyük şahsiyetin, tebliğ ettiklerinden çok hayatlarına itibar edilmiş ve böylece sonunda tebliğ eden tebliğ edilene dönüşüvermiştir.

Burada her iki dininin zaman içerisinde nasıl bir değişim geçirdiğini ve menşe'lerini tartışacak değiliz. Hiç şüphesiz bu dinler tarihin akışı içerisinde bir takım değişimler geçirmiş ve aslî kaynaklarından uzaklaşmışlardır. 19. yüzyılda Hz. İsa'nın şahsiyeti ile alakalı tartışmalar aynı zamanda Meiji döneminde (1852-1912) gündeme getirilen Mahayana Budizm'inin asıl tarihî Buddha şahsiyeti ve öğretisinden saptığı ve orijinal Budizm'le bir alakası olmadığı yönündeki tartışmalar birbirine paralel olarak gelişmişlerdir. Avrupa'da gelişen liberal hümanizm ve buna bağlı olarak Hz. İsa'nın aslî mesajını gün ışığına çıkarma yolundaki teolojik araştırmalar, ister istemez Japonya'da gelişen Budizm geleneğine tesir etmiş ve dolayısıyla onlar

da Budizm'in menşe'i hakkında teolojik sorular sormaya başlamışlardır.

Albert Schweitzer, 1906 yılında Almanya'da neşrettiği *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Hz. İsa'nın Hayatına Dair Araştırmaların Tarihi) başlıklı eserinde bu konudaki tartışmaların nasıl içinden çıkılamayacak bir hal aldığına işaret etmektedir. Budizm hakkında da benzeri araştırmalara şahit olmaktayız. Buddha'nın orijinal öğretisiyle Mahayana Budizmi'nin asla uyuşmadığı, bu meyanda Mahayana-Budizmi'nin esas aldığı vaazların Buddha'nın orijinal vaazlarıyla bir alakasının olmadığı yönünde teolojik tartışmalar yapılmıştır. Bu mevzulardaki teolojik tartışmaları bir tarafa bırakarak, ıstırap yahut acı perspektifinden Hristiyanlık ve Budizm arasındaki benzerliklere göz atalım.

Gustav Mensching, 1930 yılında kaleme aldığı bir araştırmasında⁹³ Budizm ve Hristiyanlıkta acı ve ıstırapın mânâ ve önemini izah eder. Alman teolog, Budizm ve Hristiyanlığın sıklet noktasını ıstırapın teşkil ettiğini vurguladığı yazısında her iki dinin ıstırap karşısında aldıkları pozisyonun bu dinler arasındaki farkı da belirginleştirdiğini belirtir. Hristiyanlık beşeriyetin ıstıraplarının vaktiyle "ilk ve aslî günah"a duyulan şiddetli arzudan kaynaklandığına inanır. Peki, söz konusu "ilk günah" ne idi? Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasıyla neticelenen ilk günah, Kitab-ı Mukaddes'in Yaratılış 3. Bölümünde anlatılmaktadır. Şöyle ki;

Tanrı, Hz. Âdem ve Havva'ya cennet bahçesinin ortasında bulunan bir ağaca dokunmalarını ve meyvesinden yemelerini yasaklar. Ancak Hz. Havva, yılanın kandırmasıyla Allah'ın bu emrini yerine getirmez; merak eder ve bilgelik kazanmak için o ağacın meyvesinden koparıp yer

⁹³ Gustav Mensching, *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, Giessen 1930.

ve Hz. Âdem'e de ikram eder. Böylece Allah'ın yasağına uymadıkları için günah işlemiş olurlar ve cennetten kovulurlar. Olay bundan ibarettir; ancak Hıristiyanlık bu günahın cezasını bütün insanlığa teşmil eder. Hıristiyanlık, dünyadaki bütün ıstıraplarımızın sebebini bu ilk günaha bağlar. Bu kadîm günah bizi Tanrı'dan koparır ve hayatı zindana çevirir. Bu ilk günah aynı zamanda ölümün de müsebbibidir; çünkü bu ilk günah işlenmemiş olsaydı Hz. Âdem cennetten kovulmayacak ve ölüm mevzubahis olmayacaktı.

Bilgi marifetiyle Tanrı gibi olma arzusu sadece Hz. Âdem'e ve Hz. Havva'ya değil, bütün insanlığa pahalıya patlamıştır. Evet, Hz. Âdem'in işlediği bu günah bütün insanlığa mal edilmiş ve bu ilk günahın yarattığı korku bütün hayatı gölgelemiştir. Hıristiyan inancına göre hiçbir insan bu ilk günahın yarattığı hasardan, ruhlara verdiği korku ve pesimist duygulardan kurtulamaz; çünkü Hz. Âdem bu günahı bir fert olarak değil, bilakis bütün insanlığı kendi varlığında taşıyan birisi olarak işlemiştir. Dolayısıyla Hz. Âdem, sadece kendi kaderini değil, bütün insanlığın kaderini belirlemiştir. O yüzden *Kitab-ı Mukaddes*'te, "Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi." (Rom. 5, 12.) denmektedir.

Hıristiyanlık Hz. Âdem'in işlediği bu "ilk günah"ı dünyadaki ıstıraplarımızın müsebbibi olarak görür. "İlk günah" ile Hz. Âdem ve onun şahsında bütün insanoğlu Allah'ın ilâhî kanununu ihlal etmiş ve O'ndan uzaklaşmıştır. Bu günah dolayısıyla Hz. Âdem cennetten sürülmüş, dünya hayatı bir ceza olarak verilmiştir. Bu ceza bütün insanlığı kapsamaktadır ve insanlık bu cezadan dolayı ıstırap çekmektedir. Evet, her insan hayatında en az bir kere günah işleyeceği için herkes günahkârdır (Rom. 3, 23). Herkes günahkârdır ve dünyada ıstırap çekmeye

mahkûmdur. Şu var ki çekilen ıstıraplar beyhude değildir. İstıraplar insanı kurtuluşa götüren en hızlı atlardır, diyor Meister Eckhart. Bu meyanda Hz. İsa en büyük kurtarıcıdır, müjdecidir; çünkü o, ilk ve aslî günahıtan dolayı beşeriyetin bütün ıstıraplarını yüklenmiştir. Evet, katı kalpleri yumuşatmak ve onları Allah'ın merhametiyle buluşturmak için ıstırapın en dayanılmazını üstlenmiştir. Hz. İsa acının en korkunç ve en dehşetlisine katlanmak ve hatta bu uğurda hayatını feda etmek suretiyle kalplerde rikkat, merhamet ve sevginin tezahür etmesine; insanın içindeki en güzel vasıfların uyanmasına sebep olmuştur. Hz. İsa çektiği acılarla kalplerde bir kurtuluş kıvılcımı tutuşturmuştur. Bu meyanda onun bir kurtuluş müjdecisi olduğu *Kitab-ı Mukaddes*'in Yeşaya 53. Bölümünde çok lirik bir dille anlatılmaktadır:

1. *Verdiğimiz habere kim inandı? RAB'bin gücü kime açıklandı?*

2. *RAB'bin önünde bir fidan gibi, kurak yerdeki kök gibi büyüdü. Bakılacak biçimden, güzelliğten yoksundu. Gönlümüzü çeken bir görünüşü de yoktu.*

3. *İnsanlarca hor görüldü, Yapayalnız bırakıldı. Acılar adamıydı, hastalığı yakından tanıdı. İnsanların yüz çevirdiği biri gibi hor görüldü, ona değer vermedik.*

4. *Aslında hastalıklarımızı o üstlendi, acılarımızı o yükledi. Bizse Tanrı tarafından cezalandırıldığımızı, vurulup ezildiğini sandık.*

5. *Oysa, bizim isyanlarımız yüzünden onun bedeni deşildi, Bizim suçlarımız yüzünden o eziyet çekti. Esenliğimiz için gerekli olan ceza ona verildi. Bizler onun yaralarıyla şifa bulduk.*

6. *Hepimiz koyun gibi yoldan sapmıştık, her birimiz kendi yoluna döndü. Yine de RAB hepimizin cezasını ona yükledi.*

7. Baskı görüp eziyet çektiyse de ağzını açmadı. Kesime götürülen kuzu gibi, kırkıcıların önünde sessizce duran koyun gibi açmadı ağzını.

8. Acımasızca yargılanıp ölüme götürüldü. Halkının isyanı ve hak ettiği ceza yüzünden yaşayanlar diyarından atıldı. Onun kuşağından bunu düşünen oldu mu?

9. Şiddete başvurmadığı, ağzından hileli söz çıkmadığı halde, ona kötülerin yanında bir mezar verildi, ama öldüğünde zenginin yanındaydı.

10. Ne var ki, RAB onun ezilmesini uygun gördü, acı çekmesini istedi. Canını suç sunusu olarak sunarsa soyundan gelenleri görecektir ve günleri uzayacak. RAB'bin istemi onun aracılığıyla gerçekleşecek.

11. Canını feda ettiği için gördükleriyle hoşnut olacak. RAB'bin doğru kulu, kendisini kabul eden birçoklarını aklayacak. Çünkü onların suçlarını o üstlendi.

12. Bundan dolayı ona ünlüler arasında bir pay vereceğim, Ganimeti güçlülerle paylaşacak. Çünkü canını feda etti, başkaldıranlarla bir sayıldı. Pek çoklarının günahını o üzerine aldı, başkaldıranlar için de yalvardı.

Hız. İsa'nın çarmıhta çektiği acılar Hristiyanlığın merkezî bir meselesidir. Hristiyan teologlar buradan bir aşk metafiziği inşa etmişlerdir. Bizim burada bu konuda serdedilen düşünceleri hülâsa etmemiz mümkün görünmüyor; ancak Gustav Mensching söz konusu makalesinde Hız. İsa'nın acı mukadderatı ve ıstıraplarını dört maddede özetlemeye çalışmıştır.⁹⁴ Buna göre;

1. Hız. İsa ta işin başında mukadderatın kendisine çektiirdiği acıların ve ölümünün bir kurtuluş müjdesi taşıdığıının şuurundaydı. Hız. İsa'nın çektiirdiği acılar, ulûhiyet ile

⁹⁴ Gustav Mensching, *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, Giessen 1930, s. 29-31.

Tanrı'dan uzaklaşmış dünyanın buluşmasına dalâlet eder. Dünya Hz. İsa'ya acılar yaşatmakla, onun ilâhî bir varlık olduğuna tahammül edemediğini göstermiştir. Bu da onun gerçekten kutsandığını ortaya koyar.

2. Bu surette Hz. İsa, ıstırap yoluyla kendisini takip edenlere itaat etmenin yolunu açar. Böylece Hz. İsa, Allah'tan korkan ama dünyaya boyun eğmeyenler için bir numune-i imtisal olur.

3. Böylece Hz. İsa'nın çektiği acılarla, onun yolundan giden, onu takip edenlerin çektikleri acı ve ıstıraplar arasında bir fark kalmaz. "İsa'nın hayatı bedenimizde açıkça görülsün diye İsa'nın ölümünü her an bedenimizde taşıyoruz." (2. Kor. 4, 10)

4. Bu düşünceler Paulus'un ıstırap mistiğiyle insicam içerisinde. Paulus nezdinde ıstırap, Hıristiyanlığın muhtevasını oluşturur:

Kendisinden aldığımız teselliyle her türlü sıkıntıda olanları teselli edebilmemiz için bizi bütün sıkıntılarımızda teselli ediyor."

Çünkü Mesih'in acılarını nasıl büyük ölçüde çekiyorsak, Mesih sayesinde büyük teselli de buluyoruz.

Sıkıntı çekiyorsak, bu sizin teselliniz ve kurtuluşunuz içindir. Teselli buluyorsak bu, bizim çektiğimiz acıların ayınısına dayanmanızda etkin olan bir teselli bulmanız içindir. (2. Kor. 1, 5)

Sizin için acı çektiğime şimdi seviniyorum. Mesih'in, kendi bedeni, yani kilise uğruna çektiği sıkıntılardan eksik kalanlarını kendi bedenimde tamamlıyorum. (Koloseliler, 1, 24)

Yukarıdaki âyetlerden anlaşılacağı üzere ıstırap çeken Hıristiyan ile Hz. İsa'nın acıları arasındaki fark ortadan kalkar; çünkü Hz. İsa ile havarileri yahut daha sonraki Hıristiyanların çektikleri ıstıraplar mahiyet itibariyle

birbirinin aynıdır. Hıristiyan bu acılar sayesinde Allah'ın azametinin şuuruna varır. Dolayısıyla bu dünyada çekilen acılar bu şekilde bir anlam kazanmış olur. Buna mukabil Budizm bu dünyadaki acıları tamamıyla menfi olarak değerlendirir.

Budizm ıstırap meselesine günah penceresinden bakmaz; onun için ıstırap işlenmiş bir günahın kefareti değildir. Budizm, ıstırapın menşeyini metafizik alanda aramaz. Budizm'de yargılayan bir Tanrı olmadığı için ıstıraplar kula verilmiş bir ceza olarak kabul edilmez. ıstıraplar bir günahın yahut işlenmiş bir suçun karşılığı değildir ve asla metafizik bir temeli yoktur. Budizm'e göre ıstıraplarımız cehaletimizden kaynaklanır; hayatın tabii akışının ıstıraplara sebep olduğunu bilmememizden. *"ıstırapı idrak etmemek...., işte bu cehalettir."*⁹⁵ diyor Buddha. Hıristiyanlıkta mesele ıstırapın menşeyini yani günahla ilişkisini bilmek ve ıstırapı aşmaktır; bir öğrenme süreci içerisinde ıstıraptan "yeni değerler" kazanmaktır. Budizm'de ise problem ıstırapı aşmak değil, idrak etmek, bilmek ve tümüyle ortadan kaldırmaktır. Budizm'in hedefi ıstırapı yok etmektir; çünkü ıstırap, ıstırap olarak bir anlam ifade etmez. Bununla Buddha'nın neyi kastettiğini anlayabilmek için onun ıstırapı nasıl anladığına ve nasıl yorumladığına bakmak lazım gelir.

Buddha için ıstırapın metafizik bir temeli yoktur ama hayat kumaşının hemen her ipliğinde ıstırapın izleri ve renkleri vardır. Buddha bu durumun fevkalâde farkındadır:

ıstırap ve ıstırapın doğuşu hakkındaki yüksek hakikat budur: Doğuş ıstırap, ihtiyarlık ıstırap, hastalık ıstırap, ölüm ıstıraptır. Kendilerinden nefret ettiğimiz şeylerle karşılaşmamız ıstırap, kendilerini muhabbetle sevdiği-

⁹⁵ A.g.e., s. 11.

miz şeylerden ayrılmamız yine ıstıraptır. Arzuladığımız şeylere sahip olamamaklığımız da ıstıraptır. Bir kelime ile, bağlanmaktan ileri gelen bu beş küme de ıstıraptır...⁹⁶

Buddha, ıstırabın cehaletten kaynaklandığını söylerken meseleye bir dünya görüşü nokta-i nazarından bakmaz. Onun kastettiği, ıstırabın gerçek anlamı ancak *Nirvana* hakikati göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Bu bağlamda ıstırap bilgisi gerçek dinî bir bilgidir. Varlığımızın cevherine bir zift gibi yapışan egosantrik arzulardan arınmadığımız müddetçe bu bilgiyi, bu gerçek dinî tecrübeyi elde edemeyiz. *Nirvana* hakikati ancak saf şuurla kavranabilir. Bu bakımdan şuurdaki en küçük çatlak bile bizi tekrar ıstırapa duçar eder ki yeniden doğuş, yeni bir hayat yani vücut bulma ve nihayet bir parça balçıktan ibaret olan şu cismî varlığa mahkûm olmak demektir.

Buddha, ıstırabın bütün mânâ boyutlarıyla kavranması gerektiğini vurgular. İstırabın iki anlamı vardır: Birincisi, ıstırap somut bir acıyı yahut üzüntü ve kederi ifâde eder. Bu neviden ıstırap hemen herkesin kolay anlayacağı yahut tecrübe edeceği bir ıstıraptır. İkinci anlamına gelince bu çok daha derinlere kök salmış, başka bir var oluş boyutunda idrak edilen ıstıraptır. Karşı koyamadığımız bir güç karşısındaki acımız, zamanla ıstırapa dönüşür; çaresizliğimizi bir felaket yahut bir bela gibi algılarız. Doğmak, yaşlanmak, hastalanmak ve ölmek... Hayatın tabîî akışı içerisinde muhakkak karşılaşacağımız keder ve üzüntü verici hallerdir. Hayat sefalet, felaket ve belalarla doludur; bunları varlığımızın derinliklerinde algıladığımızda ıstırap kaçınılmaz olur. İstırap adeta bir bela gibi üzerimize gelir. Bu belayı ta başında fark etmemiz belki mümkün değildir;

⁹⁶ Falih Rıfkı Atay, *Hind*, Semih Lütfi Kitabevi, s. 139. Krş.: Mensching, *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, Giessen 1930, s. 8.

ancak insan transandan bir dünya, transandan bir güç ile karşılaştığında bunun şuuruna varır. Bela transandan bir güç karşısındaki çaresizliğimize duyulan reaksiyondur ki ıstırap vericidir.

Budizm, ıstırap karşısında isyan değil, bilakis rasyonel bir tavır alıştır. Budizm, ıstıraptan kaçmaz, ıstırapı aşmak için gayret sarf etmez; tam aksine ıstırapı kökünden yok etmek ister. Buddha, hiçbir metafizik güce, dine, tanrı inancına ve felsefeye ihtiyaç duymaksızın, hayatımızı cehenneme çeviren ıstırapın tümüyle yok edilebileceğine inanmış ve bu inancını bir dinî tecrübe haline getirmiştir. Buddha, ıstırapın köklerine iner; sebeplerini analiz eder ve asırlardır devam eden yeniden doğuş zincirini kırarak ıstırapın varoluş cevherimizdeki sultasına son verir. Büyük mustarip, işe evvela ıstırapın yeterli sebebini tespit ile başlar:

Ey rahipler, ıstırap ve ıstırapın doğuşu hakkındaki yüksek hakikat budur: Hakikaten insanı bir kere doğuştan tekrar doğuşlara sürükleyen bu varlık arzusu, varlık susuzluğudur ki hislerden ileri gelen hazlarla beraber kâh şurada kâh burada tatmin edilmek isterler; zevk arzusu, varlık arzusu, kudret arzusudur.⁹⁷

Dikkat edilecek olursa Buddha, burada ıstırap ve yeniden doğuş kavramlarını sinonim olarak kullanmaktadır. Eğer yeniden doğuş mukadderse, ıstıraptan kurtulmak imkânsızdır. Başka bir ifâdeyle hayat var olduğu müddetçe ıstırap kaçınılmazdır; çünkü doğum ıstıraptır, yaşamak ıstıraptır, hastalık ve ölüm ıstıraptır. Buddha'nın bu düşüncelerinin haklı gerekçeleri vardır. Kadîm Hint düşünce geleneğinde asırlardan beri yeniden doğuş bir keyfiyet, bir hakikat olarak kabul edilegelmiştir.

⁹⁷ Gustav Mensching, *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, Giessen 1930, s. 12.

Upaniṣad metinlerinde ıstırap fikri adeta dinî inanışın icaplarından kabul edilir. Bilindiği üzere *Atman* ve *Brahman* fikri *Upaniṣadlar*’ın ana fikrini teşkil etmektedir. *Brihadaranyaka Upaniṣad*’da kalbin içinde bir mekân olduğundan ve *Atman*’ın burada bulunduğundan bahisle *Atman* transandan, ilâhî bir güç olarak tarif edilmektedir:

*Her şeyin yöneticisi, efendisi ve kralı kalbin boşluğunda yatar. Onu iyi işler büyütmez, kötü işler de küçültmez. O her şeyin efendisidir, tüm varlıkların hükümdarı ve koruyucusudur... Atman ne şudur ne de bu (neti neti). Kavranamadığı için kavranılamazdır, yok edilemediği için yok edilemezdir. Kendini bağlamadığı için bağlanılamazdır. Zincirlerini kırmıştır, korkmaz, zarar görmez. ‘Yanlış yaptım’ ya da ‘doğru yaptım’ düşünceleri onu alt edemez. O bu iki düşünceyi de bertaraf eder. Yapılanlar veya yapılmayanlar onu etkilemez.*⁹⁸

Upaniṣadlar, kalbin iç mekânlarına tahtını kuran *Atman*’ı bilmedikçe, onun dünyanın ruhu *Brahman* ile aynıyetini sezgi marifetiyle keşfetmedikçe hakikat sırrına ulaşamayacağını vurgular. Negatif bir teoloji olan *Atman* bir hakikattir ve dinî realite onun iradesiyle tecelli etmektedir. *Atman*, “açlık, susuzluk, keder, yaşlılık ve ölümün ötesinde” transandan bir güç olarak yüceltilmektedir. *Atman*’ın dışında bir dünya daha vardır ki bu acı ve gözyaşı doludur; ıstıraplar dünyasıdır:

*Atman bir güneş gibidir, kâinatın gözü gibidir; beşerî gözün gördüğü her şeyden, tüm hastalıklardan münezzehtir. Her şeyin özünde oturan Atman, dünyanın ıstıraplarından uzaktır.*⁹⁹

⁹⁸ *Upaniṣadlar*, Sanskritçe aslından çeviren: Korhan Kaya, İstanbul 2008, s. 61.

⁹⁹ Hermann Oldenberg, *Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*,

Demek oluyor ki ıstırabın intikal etmediği yegâne varlık *Atman*'dır. Zaman ve mekân ile mukayyet bütün varlıklar ıstırabın pençesinde kıvranmaktadır. İstıraptan kurtulmak ancak ve ancak bu transandan güç ile çok derunî bir irtibat kurmakla mümkündür. *Katha Upanişad*'da böyle buyruluyor:

*Atman; şekilsizdir, sessizdir, tatsız ve korkusuzdur, ölçülemez, hesaba gelmez, başlangıcı ve sonu yoktur, ebedîdir, tabiatın ötesindedir. Onu tanıyan kişi, bütün ıstıraplardan ve ölümden kurtulur.*¹⁰⁰

Evet, *Atman* dünyanın bütün dertlerinden uzaktır; hastalık ve ölüm ona bir şey yapamaz. O, dünya ıstırabını hiç tanımaz; ancak kesret dünyasında belirmesi yahut oluş ve fânîlikler dünyasında tezahür etmesi bir beladır; mahlûkat için sonu gelmeyen zulmet zamanıdır. Onun şerrinden ve zulmünden insanın daha doğrusu Hintlinin sığınacağı yegâne yer vahdet kucağıdır. “Dünya derdi” yahut “dünya ıstırabı” tabiri transandan bir güç karşısında insanın çaresizliğini dile getirir. Dolayısıyla aslından Hintlinin cebelleştiği ıstırap tabîî hayatın transandan anlamından başka bir şey değildir.

Buddha ıstıraba sebep olan şeyin şiddetli arzu olduğunu belirtiyor. Bu şiddetli arzu yaşama iradesidir. Bu irade insanı dünyaya bağlar, var olmanın esiri eder. Kör bir köstebeği andıran bu irade, şartlar ne olursa olsun durup dinlenmeden hayat yoluna devam etmektedir. Böylece sonu gelmeyen yeniden doğuşlara sebep olarak hayat vadisinde bitmez tükenmez çile ve ıstıraplara duçar olur. Dikkat edilecek olursa Buddha'nın bir bela olarak

Stuttgart1903, s. 46

¹⁰⁰ *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Der-gâh Yayınları, 1976, s. 26.

başından def etmek istediği “hayat iradesi” fikri, asırlar sonra pesimist bir Alman filozofu da girdabına çekecektir. Bu filozof Schopenhauer’dır ve onun “irade felsefesi”nin köklerini Hint düşüncesinde ve Budizm’de bulmaktayız. Hayatı içten ve derinden ateşleyen irade, o yaşama susuzluğu nice acılara sebep olur; bizatihi ondan kurtulmak dahi ıstıraplı bir süreçtir. Buddha ıstırapa götüren on iki sebep sayıyor:

*Cehaletten (avijjâ) suretler ve şekiller doğar; suretlerden bilgi ve idrak, bilgiden isim ve beden; isim ve bedenden altı bölge, altı bölgeden temas; temastan his, histen susuzluk (tanhâ); susuzluktan varlığa sarılma; varlığa sarılmadan oluş; oluştan doğuş, doğuştan yaşlılık ve ölüm, acı ve şikâyetler, ıstırap, keder ve umutsuzluk doğar. İşte bütün bir ıstırap dağı böyle doğar.*¹⁰¹

Evet, burada bahis mevzuu olan “ıstırap dağı” bizim dünya hakkındaki cehaletimizden yani ıstırapın tabîî sebeplerini bilmememizden değil, bilakis esası doğrudan doğruya transandan bir alana işaret eden ıstırap hakkındaki bilgisizliğimizden doğmaktadır. Daha açık bir ifâdeyle burada cehalet yahut bilgisizlik kavramıyla rasyonel bir bilgi kastedilmemektedir. Buddha’nın *cehalet* (avijjâ) kavramıyla vurgulamak istediği insanın özünün transandan bir dünya ile irtibatı hakkındaki bilgi yahut bilgisizliğidir. Bu transandan dünya *Nirvana*’dır; ıstıraplarımız *Nirvana* hakkındaki cehaletimizden kaynaklanmaktadır. ıstırapın tamamen yok edilmesi ise *Nirvana* hakkındaki bilgi ve şuurla mümkündür. Cehaletimizin sebep olduğu ıstırap acı dolu tecrübelerimizdir; cehaletimizi yendiğimizde varlığımızın esasının, transandan dünya ile yani *Nirvana*

¹⁰¹ Gustav Mensching, *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, Giessen 1930, s. 13.

ile irtibatını kurmuş oluruz. Bunun tersi de mümkündür yani Nirvana şuuruna vardığımızda bütün ıstıraplarımızdan ve cehaletimizden kurtuluruz.

Esasen burada Buddha'nın yaptığı şey Nirvana ile dünyayı iki zıt kutup olarak karşı karşıya getirmekten başka bir şey değildir. Bunu yaparken Nirvana'yı asıl ve mutlak varlık, dünyayı ise fâni ve gölge varlık olarak değerlendirilmektedir. Dünya ıstıraplarımızın müsebbibi; ıstıraplardan kurtulmak istiyorsak dünyanın fâniliğini, hayal ve yalan olduğunu çok iyi kavramak zorundayız. Buna karşılık Nirvana, gerçek varlıktır; geçici değildir, ıstıraplarımızın son bulunduğu bir adadır. Bir gölge varlık olarak dünya reddedilirken, transandan bir dünya olan Nirvana'ya bir kurtuluş simidine sarılır gibi sarılmalıyız. Buddha, ıstırapların her köşede pusu kurduğu fâni dünyanın varlığını Ganj nehri-
nin köpükleriyle kıyaslar:

Ey rahipler, coşkun akan Ganj nehrinin beraberinde büyük miktarda köpükler getirdiğini tasavvur edin. Gözleri iyi gören birisi bu köpüklere bakar, bunları inceler ve uzun uzun düşünür... İşte bunları gören, esaslı bir şekilde inceleyen ve uzun uzun düşünen o kimseye bu köpükler boş, önemsiz ve esassız görünür; zira, ey rahipler, bu köpüklerin nasıl bir esası ve cevheri olabilir ki?

Ey rahipler, geçmişte, gelecekte ve şimdi mevcut tüm cismî varlıkla olup biten de bundan ibarettir; bu ister içimizde, ister dışımızda, ister güçlü, ister zayıf, ister az, ister çok, ister yakın, ister ırak olsun. Rahip bunları görür, esaslı bir şekilde inceler ve düşünüp taşınır. İşte bunları gören, esaslı bir şekilde inceleyen ve uzun uzun düşünen o kimseye tüm cismî varlıklar boş, önemsiz ve esassız görünür; zira, ey rahipler, bu beden varlığının nasıl bir esası ve cevheri olabilir ki?

Buddha'nın bu sözleri dünyanın boş, fâni ve hayal olduğunu fevkalade ortaya koyuyor. Bu noktada Budizm ile Hıristiyanlık arasında hiçbir fark yoktur; zira Hıristiyanlık da dünyanın geçici, boş ve hiç olduğunu ve asla dünyaya bağlanmamak gerektiğini vurgulamaktadır. Her iki din de varoluşun alevler içinde olduğunu, bütün insanlığın ıstırap içinde kıvrandığını ve bütün ıstıraplarımızın bu fâni dünyaya bağlandığımızdan kaynaklandığını anlatmaktadır. Fark şuradadır ki Hıristiyanlık varoluşu ve buna bağlı olarak ıstıraplarımızın transandan bir otoriteye, Tanrı'ya karşı işlenen ilk günahla ilişkilendirip, günahkârlığımızın cezasını çektiğimizi; kurtuluşun, dünyanın hiçliğini ve geçiciliğini anlamakla, dünyayı ve ıstırapları aşmakla mümkün olacağını vurgular. Budizm ise ıstıraplarımızı etik bir zeminde ele almaz; onları asla günah ve kefaretle ilişkilendirmez. Budizm'e göre ıstıraplarımız cehaletimizden kaynaklanır; kurtuluş ise bilgiyle, cehaletten kurtulmak ve varlığımızın esasını transandan dünya ile yani *Nirvana*'yla irtibatlandırmak ve bu surette ıstırapı kökten yok etmekle mümkündür.

Nirvana'ya ulaşmanın nasıl mümkün olduğuna gelince, bu yolu Buddha gayet sarîh bir şekilde açıklamaktadır. Bununla beraber Buddha'nın tarif ettiği yoldan giden herkesin *Nirvana*'ya ulaşması kesin değildir. Kurtuluş *Nirvana* iledir amma *Nirvana* bir rahmet ve merhamet sağanağıyla gelir. Ne var ki ve belki de ne hazin ki Budizm'de rahmet ve merhamet eden bir Tanrı yoktur.

Hülasa edecek olursak, Hıristiyanlık perspektifinden bakıldıkta insanlığın kaderi Hz. Âdem'in işlediği ilk günah ile belirlenmiştir. Hz. Âdem Allah'ın emrine uymamak suretiyle günah işlemiş ve Allah'tan uzaklaşmıştır. Bu ferdî günahın cezası olarak cennetten kovulmuş ve ıstırapa duçar olmuştur. ıstıraplarla dolu dünya hayatı Allah'ın emrine uymamanın cezasıdır. Hıristiyanlığa göre

bu gûnahtan ve ıstıraplı dünya hayatından kurtulmanın yolunu Hz. İsa açmıştır. Hz. İsa, Hz. Âdem'in Allah'ın emrini yerine getirmemesine karşılık bütün acıları yüklenerek Allah'a mutlak itaat etmek suretiyle süreci tersine çevirmiştir. Hz. İsa'nın bu mutlak teslimiyeti rahmetin bir hediyesi ve aşkın bir ifâdesidir. Hıristiyan Hz. İsa'nın ıstıraplarını derûnîleştirmek ve nefsinde yaşamak suretiyle bu tersine işleyen sürece katılabilir, Allah'ın merhamet ve sevgisine mazhar olabilir.

Budizm'de Tanrı'ya yahut herhangi transandan bir güce karşı işlenmiş günah söz konusu değildir. Esasen Budizm'de ne Tanrı ve ne de günah mevzubahistir. Öyleyse ıstırapın kaynağı nedir? Yukarıda tekrar be tekrar ifâde edildiği üzere Budizm'de ıstırapın kaynağı cehalettir; hakikatin özü ve mahiyeti hakkındaki bilgisizliktir. Bunun cezası değil ama belki kategorik sonucu karma ve yeniden doğuşlardır. Şu var ki Hıristiyanlıktaki ilk günahı andıran şey Budizm'de bir Ben, bir Ego olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın hayatını cehenneme çeviren şey bu Ego'dur; çünkü bir illüzyondan ibaret olan Ego'ya sarıldıkça insan hakikatten uzaklaşır. Ego ıstırapların gerçek müsebbibidir; Ego hayatı, hastalıkları, yaşlılığı, ölümü ve yeniden doğuşu peşinden sürükler. Bunların hepsi ıstırap demektir. Buddha, bir canavarla savaşır gibi savaşmıştır Ego ile ve ancak bilgiyle, cehlini yenmekle ve meditasyon marifetiyle bu canavardan kurtulunabileceğini öğretmiştir. Buddha, *Nirvana*'ya giden yolun ıstırapları kaynağından kurutmaktan, yok etmekten geçtiğini vurgular. Bu da ancak Ego'nun sığındığı kaleyi yıkmakla yani lüksten, ihtişamdan ve debdebeden uzak, asude bir hayatla mümkündür. Bu bağlamda Buddha, ölümün elinden alacağı her şeyi kurban etmekten çekinmez, buna kendi hayatı da dâhildir.

Evet, ölüm, o en derin sükût, bıçakla kesilebilecek kadar kalın ve koyu bir sis gibi ufkumuzu kaplayan o muamma, bu iki din kurucusunu da kısı kacına almıştır. Hayatın bütün manasını bir obur gibi yutan ölüm, hakikat prensi Buddha için de aşk peygamberi Hz. İsa için de hayatın en değerli hediyesi olmuştur. Şu var ki onlar için mevzubahis olan ölüm, asla ferdî ölüm değildir. Onlar için ölüm ve hayat kozmik cevelanın merkezindeki altın hakikatten başka bir şey değildir. Buddha, hayat ve ölümü bu kozmik cevelanın bir cilvesi olarak görür. Onun için Tanrı, saf lekesiz bir aynadır; insanlar bu aynaya baktıklarında sadece kendi güzelliklerini yahut çirkinliklerini görürler. Hal böyleyken Buddha vecd ile başka bir aynaya bakar; bakar ve kalbinin iç mekânlarındaki saf, parlak ve lekesiz aynada derin huzur, ebedî barış ve mutluluğu görünce ebedî olarak gözünü kapar. Dindar kalpler, o büyük ruhun huzur veren, teskin edici son kanat seslerini duymakta ve o ebedî sükûnu hissetmektedir. Her ne kadar paradoks görünse de *Nirvana* ebedî huzur ve mutluluktur. Dinler tarihçisi Nathan Söderblom'un harikulade sözüyle söyleyecek olursak, "*Nirvana* Tanrısı olmayan ilâhî bir dünyadır, göndereni nâmalûm bir rahmet hediyesidir."¹⁰²

Hız. İsa'ya gelince, o da meselenin şahsî ve ferdî bir alinyazısı olmadığına dikkatleri çekmek için doğumu ve ölümündeki mucizevî kozmik alâmetine işaret eder. Kâinatı idare eden ilâhî iradenin temsilcisi olarak o, çok ısırtırlı ölümüyle bütün beşeriyetin mukadderatını üstlenmiş olur. Yukarıda dedik ki Buddha için Tanrı, insanların baktıklarında içinde kendi güzelliklerini ve çirkinliklerini gördükleri lekesiz bir aynadır. Hız. İsa içinse Tanrı asla lekesiz ve sessiz bir ayna değildir, bilakis aktif ve müessir aşktır. İlahî aşk insanı ve bütün varlıkları kendine çeker,

¹⁰² Friedrich Heiler, *Die Buddhistische Versenkung*, München 1922, s. 42.

değiştirir ve dönüştürür. Allah'ın sevgisi ve muhabbeti en katı kalpleri bile yumuşatır.

“Aşkta,” diyor Tagore, “çeşitlilik ve farklılık hissi çözümlüverir. Ben'in engellerinde kurtulan ve ebediyetin eşiğine varan beşer ruhu nihaî hedefine ulaşmış demektir. O yüzden aşk insanın ulaşabileceği en büyük saadettir; zira yalnız aşk marifetiyle insan bizzat kendinin fazla bir şey olduğunu, evrenle bir olduğunu fark eder.”¹⁰³

Hâsıl-ı kelâm Buddha için ölüm en uyandırıcı hakikatin tecellisidir; Hz. İsa içinse ilâhî aşkın gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Buddha inanılmaz bir irade kudretiyle ölümün elinden silahını almıştır. Buna karşılık Hz. İsa, ilâhî aşk marifetiyle bu dünyada ölümü aşmış ve aşkın ebedî zaferini ilan etmiştir.

¹⁰³ Tagore Rebindranath, *Gesammelte Werke, Band VII, Sadhana, Der Weg zur Vollendung*. Nationalismus, München 1921, s. 42.

KAYNAKÇA

1. Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi*, Ankara 1987.
2. Andrae Tor, *Die letzten Dinge*, Leipzig 1941, (Almancası: Hans Heinrich Schaeder.)
3. Aquino von Thomas, *Summa contra Gentiles oder die Verteidigung der höchsten Wahrheiten IV. (5 Bände)*, Hrsg. Helmut Fahsel, Zürich 1949.
4. Atay Falih Rıfki, *Hind*, Semih Lütü Kitabevi [Tarihsiz].
5. Augustinus, *İtiraflar*, (Tercüme eden: Dominik Pamir), İstanbul, 1999.
6. Bazin André, *Çağdaş Sinemanın Sorunları*, (Çev.: Nihat Özön) Ankara 1966.
7. Bertholet Alfred, *Wörterbuch der Religionen*, Kröner Verlag Stuttgart 1952.
8. Bölükbaşı, Rıza Tevfik, *Ömer Hayyam ve Rubaileri*, İstanbul 1945.
9. Braun Hans-Jürg, *Das Leben nach dem Tod, Jenseitsvorstellungen der Menschheit*, Düsseldorf/Zürich 1996.
10. Breasted, James Henry, *Geschichte Ägyptens*, Deutsch von Prof. Dr. Herman Ranke, Berlin, Darmstadt, Wien 1964.
11. Brück Michael Von, Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum*, München 1997.
12. Buddha, (Çeviren ve yayına hazırlayan: Asaf Halet Çelebi), Batı Yayı, 1946.
13. Campdor Albert, *Eski Mısır'm Ölümler Kitabı*, (Çev. Suat Tansuğ), İstanbul 1984.

14. Coomaraswamy Ananda, *Hinduizm ve Budizm*, İstanbul 2000.
15. Cottrell Leonard, *Das Geheimnis der Königsgräber*, (İngilizceden Almancaya tercüme eden Harald Hanson) Zürich 1952.
16. Dante, *İlahi Komedya*, Türkçesi: Feridun Timur, İstanbul 1984.
17. *Die Bhagavadgita*, Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. Radhakrishnan, mit dem indischen Urtext verglichen und ins Deutsche übersetzt von Siegfried Lienhard, Baden-Baden 1958.
18. Deussen Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1919.
19. *Die Bagavad Gita, Das Lied der Gottheit oder die Lehre vom göttlichen Sein und von der Unsterblichkeit*, ins Deutsche übertragen und kommentiert von Dr. Franz Hartmann, tarihsiz, Württ, Bücher der Schatzkammer.
20. Deussen Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Leipzig 1906.
21. Deussen Paul, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Aus dem Sanskrit Übersetzt Nd Mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Dr. Paul Deussen, Leipzig: 1972.
22. Douglas J. Brewer, Emily Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, Çev. Nihal Uzun, Ankara 2011.
23. Durant Will, *Kulturgeschichte der Menschheit*, Bd. 1. Frankfurt/Berlin/Wien, 1981.
24. Erman Adolf, *Die ägyptische Religion*, Berlin 1905.
25. Felicien Chanllaye, *Dinler Tarihi*, (Çev. Samih Tiryakioğlu), İstanbul 1960.
26. Feuerbach Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1994.
27. Fichte, Johann Gottlieb, *Bestimmung des Gelehrten*, Berlin 1800.

28. Frankfort, Henri (u.a.), *Alter Orient: Mythos und Wirklichkeit*, Stuttgart 1981.
29. Freeman Charles, *Mısır, Yunan ve Roma, Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Çev: Suat Kemal Angı, Ankara 2003.
30. Friedell Egon, *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*, München 1963.
31. Friedell Egon, *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi*, Ankara 2006, Türkçesi Ersel Kayaoğlu.
32. Glasenapp, Helmuth von, *Indische Geisteswelt*, Bd. 1, Baden Baden 1958.
33. Glasenapp, Helmuth von, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1949.
34. Gonda Jan, *Die religionen Indiens: Veda und aelterer Hinduismus.*/herausgegeben von Christel Matthias Schröder, Stuttgart 1960. I-III.
35. Halman Tâlat s., *Eski Mısır Şiiri*, İstanbul 1972.
36. Hamilton Edith, *Mitologya*, İstanbul 1964, Çev.: Ülkü Tamer
37. Heiler Friedrich, *Die Buddhistische Versenkung*, München 1922.
38. Heiler Friedrich, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959.
39. Heiler Friedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961.
40. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784.
41. *Herodot Tarihi*, Çev. Perihan Kuturman, İstanbul 1973
42. Hunke Sigrid, *Tod – was ist dein Sinn?*, Tübingen 1986.
43. Jaspers Karl, *Der philosophische Glaube*, Basel 1947.
44. Kant, Immanuel, *Werkausgabe* Hrsg. Von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt am Main: Band XI, *Schriften zur Anthropologie, Philosophie, Politik und Pädagogik* 1.

45. Kees, Hermann, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig 1941.
46. *Kitab-ı Mukaddes*.
47. Kozlu, Lâmia, "Bagavat Gita, Hint Felsefesinden Düşünceler", *Türk Düşüncesi*, İstanbul 1957, Sy. 8.
48. *Leben und Tod in den Religionen, Symbol und Wirklichkeit*, Herausgegeben von Günther Stephenson, Darmstadt 1980.
49. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Yayınlayan: Alfred Bertholet ve Edvard Lehmann, Tübingen 1925.
50. Mensching Gustav, *Buddha Und Christus*, Bonn 1952.
51. Mensching Gustav, *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, Giessen 1930.
52. Meriç Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul 1994.
53. Meriç Cemil, *Hind Edebiyatı*, İstanbul 1964.
54. Mevlana Celaleddin Rumî, *Mesnevî* III 2140.
55. Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (Türkçesi Osman Derinsu), İstanbul 1986.
56. Morenz, Siegfried, *Ägyptische Religion*. Kohlhammer, Stuttgart 1960.
57. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bdn. eds. G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York 1980.
58. Oldenberg Hermann, *Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*, Stuttgart 1903.
59. Oldenberg Hermann, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915.
60. Oldenberg Hermann, *Die Religionen des Orients*, Leipzig-Berlin 1913.
61. Ongun Cemil Sena, *Buda ve Konfüçyus*, İstanbul 1941, Te Feyyüz Kitabevi.
62. Otto, Rudolf, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart / Gotha, 1923.
63. Özer Yusuf Ziya, *Mısır Tarihi*, Ankara 1987.

64. Radhakrishnan, Servalpalli, *Indische Philosophie I-II*, Darmstadt, 1956.
65. Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke I*, (Hrg. von Rilke Archiv in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Ernst Zinn), Frankfurt am Main 1996.
66. Ruben Walter, *Buddhizm Tarihi*, (Çev.: Dr. Abidin İtil), Ankara 1947.
67. Ruben Walter, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara 1947.
68. Ruben, Walter; *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954.
69. Ruben, Walter, *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern 1947.
70. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, München 1987.
71. J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1994.
72. Schimmel Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999.
73. Schimmel Annemarie, *Ben Rüzgârım Sen Ateş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, İstanbul 1999.
74. Schopenhauer Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 1977 Zürich, Diogenes Verlag.
75. Schopenhauer Arhur, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, İstanbul 2005, (çev. Mustafa Tüzel) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
76. Schulze Peter H, *Auf den Schwingen des Horusfalken, Die Geburt der ägyptischen Hochkultur*, Bergisch Gladbach 1980.
77. Schweitzer Albert, *Die Weltanschauung der indischen Denker*, München 1982.
78. Schweitzer Albert, *Die Weltanschauung der indischen Denker, Mystik und Ethik*, München 1934.
79. Silesius Angelus, *Mistik Şiirler*, Çeviren: Sedat Umran, İstanbul 1989
80. Söderblom Nathan, *Der lebendige Gott*, München 1966.

81. Stirner Max, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845).
82. Tagore Rebindranath, *Gesammelte Werke, Band VII, Sadhana, Der Weg zur Vollendung. Nationalismus*, München 1921.
83. Toynbee Arnold, *Vor der Linie, Der moderne Mensch und der Tod*, Frankfurt am Main 1970.
84. Unamuno Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (Türkçesi: Osman Derinsu), İstanbul: İnkilâp Yayınları 1986.
85. *Upanishadlar*, Sanskritçe aslından çeviren: Korhan Kaya, İstanbul 2008.
86. *Upanişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (der.: Mehmet Ali Işım), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
87. *Upanishaden, Die Geheimlehre der Inder, übertr. und eingeleitet von Alfred Hillebrandt*, Köln 1977.
88. Von Aster, Ernst, *Felsefe Tarihi Dersleri*, İstanbul 1943.
89. Widgery Alban G., *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler: Konfüçyüs'den Toynbee'ye Kadar*, (çev. Gülçiçek Soytürk), (y.y.): Milliyet Yayınları, 1971.
90. Zaechner, R. C., *Der Buddhismus*, München 1964.
91. Zimmer Heinrich, *Philosophie und Religion Indiens*, Baden-Baden 1973.

KELİME İNDEKSİ

- Âdem ve Havva 317
Adolf Erman (1854-1937) 46, 47, 91
Afet İnan (1908-1985) 51, 333
Agni 106, 107, 108, 119
agnostik 228
ağaç metaforu 136, 137
Akh (Ank) 65, 67, 94
Akif Paşa (1787-1845) 229
Alban G. Widgery 174,
Albert Campdor 45, 56, 59, 67, 69, 75, 80,
Albert Schweitzer (1875-1965) 103, 171, 198, 317
Alexander Hamilton (1757-1804) 102
Alfred Bertholet (1867-1951) 65, 336
Alfred Hillebrandt (1853-1927) 122, 338
Amon Ra 85, 90
Amr İbnü'l-As 37, 38
Ānanda 160, 169
Ananda Coomaraswamy (1877-1947) 226
Anaximandros (M.Ö. 610-547) 99
Anaximenes (M. Ö. 585-524) 99, 101
André Bazin 36, 72
Angelus Silesius (1624-1677) 230, 246, 287
Annemarie Schimmel (1922-2003) 52, 78, 156,
Anquetil Duperron (1731-1805) 102
Anubis 57, 60, 67, 74, 76, 86, 89, 91
apriori 165
Araf 299
Aristoteles (M.Ö. 384-322) 100, 239
Arnold Toynbee (1889-1975) 219
Aruna 127, 128, 130, 132, 135, 140
Asaf Hâlet Çelebi (1907-1958) 191
Asat 109, 110
Asvapati 132
Atman 105, 110, 111, 112, 113, 129, 135, 136, 137, 140, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 185, 186, 187, 188, 201, 325, 326
Aton 43, 44, 45, 92, 93
Âyin 123
Aziz Agustinus (354-430) 176
Aziz Thomas (1225-1274) 248

Bagavadgita 183, 202, 204
 Belzoni 83, 84, 86, 87
 Bertholet Alfred (1868-1951) 226, 333
 Bhriḡu 159, 160
Brahman 105, 109, 111, 124, 138, 141, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 187, 195, 208, 225, 325
Brihadâranyaka Upaniṣad 142
 Budizm 10, 100, 128, 159, 189, 191, 193, 197, 202, 203, 208, 215, 216, 221, 225, 226, 229, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 322, 324, 327, 329, 330, 334
 Caiznizm 128
 Cemil Meriç (1916-1987) 100, 103, 104, 107, 154, 172
 Cemil Sena Ongun (1894-1981) 228
 Charles Freeman 63
 Charles Wilkins 102
 Cheops 82
 Cottrell Leonard (1913-1974) 84, 334
Dağdaki Vaaz 294
 Dante 248, 290, 296, 334
 Dâra Şükuh (1615-1659) 101, 102
 Diodorus Siculus (M. Ö. 90-30) 55
Doktor Martinus 299
 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski (1821-1881) 265, 266
 Douglas J. Brewer, 65, 68, 94, 334
Dua 154, 155, 156, 157

ebedilik 22, 35, 144, 229, 306
Ebediyet Konakları 79
 Echnaton (M. Ö. 1351-1334) 102
 Edith Hamilton (1867-1963) 17
 Edvard Lehmann 65, 336, 346
 Eflâtun (Platon) (M. Ö. 428/427-348/347) 100
 Egon Friedell (1878-1938) 36, 37, 41, 55, 254
 Ekber Şah (1542-1605) 102
 Emily Teeter 65, 68, 94, 334
Entef 91
 Ernst von Aster (1880-1948) 243
Etik 198, 346
 Falih Rıfkı Atay 191, 215, 323
Fânilik 277
Faust 30, 100, 225
 Félicien Challaya (1875-1967) 53
 Feuerbach Ludwig (1804-1872) 53, 157, 301-310, 334
 Firavun Pepi 88
 Flinders Petrie 36
 Henry Frankfort (1897-1954) 39, 43, 333
 Friedrich Heiler 64, 92, 93, 103, 157, 159, 196, 211, 216, 219, 225, 232, 233, 331, 335
 Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) 205, 206, 207, 224, 278, 312, 313, 336
 Friedrich Rückert (1788-1866) 120, 124, 138, 291
 Friedrich Schlegel 102
Geb 43
 Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) 29, 30, 31, 35, 100, 102, 201, 217, 225, 239, 259, 276, 291

- Gustav Mensching (1901-1978) 313, 315, 317, 320, 324, 327
- halâs (kurtuluş)* 178, 181, 182, 185
- Hallac-ı Mansur (Hallâc-ı Mansûr) (858-922) 222
- Halman
- Hans-Jürg Braun 95, 333
- Hathor 48, 50, 52, 53, 86
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) 100, 301
- Heinrich Zimmer (1890-1943) 209, 251, 333, 338
- Heliopolis 45, 51, 75
- Herakleopolis 75
- Heraklit (Heraklitos) (575-435) 233, 347
- Johann Gottfried von Herder (1744-1803) 37, 261, 262, 335
- Hermann Beck 116, 178, 183, 215, 226, 229, 325, 335, 336
- Herodot (M. Ö. 485-425) 71, 335
- Hiranyagarpha* 116
- Homer (M. Ö. 800-701) 43, 100
- Horus 52, 54, 57, 62, 63, 69, 86, 91
- Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) 22, 23, 29
- Hız. Âdem 241, 242, 286, 317, 318, 329, 330
- Hız. İsa 198, 215, 242, 243, 244, 246, 272, 273, 287, 288, 290, 292, 294, 296, 297, 299, 309, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 330, 331, 332
- Hız. Ömer 37
- Hız. Peygamber 176
- I. Ramses 83, 84
- I. Sethos 83, 84
- İblis 283, 293
- İlk günah* 318
- illiyet* 112, 175, 202
- İncil* 103, 199, 247, 248, 249, 279, 282, 283, 297, 307, 310, 314, 316
- İndra* 106
- İsha Upaniṣad* 165
- İsis 35, 43, 47, 54, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 91, 92
- James Henry Breasted (1865-1935) 38
- Jan Gonda (1905-1991) 110, 119
- Jean-Paul Sartre (1905-1980) 17, 18, 337
- Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) 334
- John Locke (1632-1704) 42
- John Ruskin (1819-1900) 105
- Kâma* 110, 111
- Kant, Immanuel (1724-1804) 15, 100, 217, 219, 252, 260, 335
- Karl Jaspers (1883-1969) 29, 264, 335
- Karma* 176, 181, 182, 183, 184, 185, 186
- Karma inancı* 182
- Katha Upaniṣad* 152, 163, 165, 326
- Kâthaka Upaniṣad* 154, 163
- Kâtâyâni 141, 142, 348
- Kauṣitaki Upaniṣad* 178, 179, 348
- Keyhüsrev, Gıyaseddin (Ö. 1211) 101
- Søren Aabye *Kierkegaard* (1813-1855) 274, 279
- Kitab-ı Mukaddes* 43, 263, 265, 273,

274, 304, 317, 318, 319, 335
Kozalite (Kausalität) 348
kozmogoni 130, 348
kozmojoloji 231
 Kral Janaka 141, 166
 Kral Pâyâsi 137
 Kral Zoser 82
 Ksenofan (M. Ö. 570-480) 53
Kur'an 21, 25, 101, 290, 291
Küllî-i Mutlak 26
küllî ruh 179, 180

 Lao-tse (M. Ö. 604-531) 215
 Leonard Cottrell (1913-1974) 55
 Lord Carnarvon (1866-1923) 67
 Lorenzo de Medici (1449-1492) 30

Maat 93, 94
 Mahayana Budizmi 317
Mahşer 297
 Maitreyi 141, 142, 143, 144, 149, 150, 151, 187
Manas 110, 111, 160
 Mann 50, 351
Mâra (şeytan) 218
 Martin Luther (1483-1546) 197, 251, 275, 276, 277, 299
 Max Stirner (1806-1856) 301, 303, 337
 Mehmet Kaplan (1915-1986) 229
 Meister Eckhart (1260-1328) 26, 27, 29, 41, 259, 272, 319
Mesih 241, 247, 250, 267, 270, 271, 273, 282, 283, 285, 288, 296, 297, 299, 315, 316, 321

 Mevlâna / Mevlânâ 28, 29, 156, 337
 Michael Von Brück (1949-) 311,

333
 Miguel de Unamuno (1864-1936) 21, 210, 336, 338
 Mirza Abdulkadir Bedil (1642-1720) 15, 349
Mistisizm 349
Mundaka Upanişad 152, 154, 160, 185, 349

 Nachiketa 172, 173
 Nathan Söderblom (1866-1931) 53, 163, 229, 331, 337
 Nebneteru 73, 94
Nechti 91
Neftis 43, 47, 59, 60
Nirvana 46, 199, 201, 207, 209, 215, 218, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 315, 323, 327, 328, 329, 330, 331
 Nout 75
 Nut 43, 47, 48, 49, 50, 59, 91

 Oldenberg Hermann (1854-1920) 116, 215, 336
 Origenes (185-254) 244
 Osiris 35, 43, 45, 47, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 74, 75, 76, 81, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 96
 Oswald Spengler (1880-1936) 79
Ölümlü 16, 17, 44, 93, 122, 123, 230, 262, 274, 282, 287, 288
Ölümsüzlük 21, 74, 122, 144, 197, 252, 253, 279, 301

Parinirvana 159
 Parmenides (M.Ö. 520/515 -460/455) 101, 130

- Pascal Blaise (1623-1662) 254, 272
- Paul Deussen (1845-1919) 100, 103, 110, 154, 157, 334
- Pavlus (Paulus) 199
- Peter H. Schulze (1944-) 46, 337
- Peyami Safa (1899-1961) 55
- Phädon* 259
- Pisagor 100
- Plato 100
- Platon (M.Ö. 428/427-348/347) 164, 239, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 277
- Plotin (205-270) 233
- Plutarch (45-125) 53, 59
- Prajapati* 111, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 157
- Prâna* 111, 160
- Ptahhotep 99
- Râ /Ra 44, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 60, 62, 75, 85, 90, 93
- Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) 100, 116, 140, 148, 161, 169, 213, 222, 228, 334, 336
- Rahula* 222
- Rainer Maria Rilke (1875-1926) 16, 27, 28, 29, 74, 264, 277, 278, 336
- Reinkarnation* 186, 220, 288
- Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949) 39, 333
- Richard Wagner (1813-1883) 223, 229
- Rudolf Otto (1869-1937) 278, 279, 336
- Ruh göçü* 350
- Ruhü'l-Kudüs* 270
- Rüdiger Safranski (1945-) 307, 337
- S. Morenz 73
- Sadhana* 155, 165, 176, 332, 337
- Saint Paul 282
- Samkara 170
- samsara* 170, 174, 177, 184
- Samuel Butler (1835-1902) 41
- Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) 350
- Friedrich Wilhelm Joseph Ritter von Schelling (1775-1854) 29, 268
- Arthur Schopenhauer 17, 18, 99, 100, 102, 103, 214, 217, 302, 307, 327, 337
- Schu 43, 44, 47, 49
- Sehmet 53
- Set 43, 47, 54, 59, 60, 61, 62
- sezgi* 130, 187, 198, 325
- Adi Shankara (788-820) 103
- Sigrid Hunke (1913-1999) 29, 335
- Sokrates (M.Ö. 469-399) 10, 151, 244, 253, 257
- Soma 106, 107, 109, 178
- Sonsuzluk 350
- Sopdit* 50
- Svetaketu* 113, 129, 131, 132, 133, 135, 137
- Svetasvatara 169, 184
- Şahin Uçar (1949-) 24
- Şandilya 132, 143, 161, 168
- Tagore Rebindranath (1861-1941) 155, 165, 332, 337
- Taittiriya Upanişad* 159, 163
- Tâlat S. (1931-) 61, 335
- Tapas* 111, 118

- tat twam asi* 164, 179
 Tefnet, Tefnut 43, 47, 48
Tenâsüh 187
 Tertullian (150-220) 281
 Thales (M.Ö. 624-547) 43, 99
 Thomas Colebrooke 102
 Thomas Mann (1875-1955) 50
Thoth 49
Thum 52
 Tor Andrae (1885-1947) 251, 333
Toutankhamon 67
 Uddâlaka (Uddâlaka Aruna (Aruni)) 99, 101, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 142, 145, 147
unio mystica 26, 156, 310
Vaftiz 287
 Vaftizci Yahya 292
Varuna 106, 108, 109, 157, 159
Viçvakarman 111
Vişnu 106, 109
 Walter Ruben (1899-1982) 99, 100, 101, 121, 125, 127, 131, 133, 139, 143, 168, 195, 202, 222, 337
 Warren Hasting (1732-1818) 102
 Whalen Lai 311, 333
 Will Durant (1885-1981) 95, 235, 334
 William Jones (1746-1794) 100, 102
 Yacnavalkya 101, 128, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 159, 166, 167, 187
 Yavuz Sultan Selim (1470-1520) 24
Yeniden doğuş 127, 178, 181, 186
Yoga 194, 195, 197
 Yunus Emre (240-321) 20, 27, 29, 144, 230, 231
 Yusuf Ziya Özer (1870-1947) 38, 44, 52, 65
 Zerdüş (M. Ö. yaklaşık 6000) 205, 206, 207

ÖLÜM FELSEFESİ

SENAİL ÖZKAN

Ölüm nedir? Bir insanın ölmesi, onun varoluş ufkundan silinip gitmesi, yok olması yahut *hiçlik* girdaplarında kaybolması mı demektir? Acaba ölümle aramızdan ayrılan insan başka bir varlık boyutunda yaşamaya devam edebilir mi? Bu sorulara verilecek her cevap acımasız bir spekülasyondur ancak; zira ölüm hayatın en karanlık yüzü, en büyük hilesi ve ironisidir. Ölüm en derin sessizlik, en büyük bilinmezdir; muammaların muammasıdır.

Sonsuzluktan bir çekirdek olan Ben'imiz, Allah'ın kudret elinde şekillendiği için ölümsüzdür; fânîlik onun dünyayla olan irtibatına yansımıştır, özüne değil. Ruhumuzun dünya hayatı fânîdir; ancak özü, çekirdeği yahut ruhun bizatihi kendisi ebedîdir. Ölümün bir girdap gibi varlığımızı yutması ruhumuzun ölümlülüğünü göstermez. Göstermez çünkü ölüm ancak fânî varlığımıza zarar verebilir; ebediyetten bir soluk olan gerçekte varlığımız yine ebediyete intikal eder.

Ölüm fikrini, fikirler kâinatımızın merkezine yerleştirerek dünyaya baktığımızda dünyanın ve hayatın güzelliklerini çok daha iyi algılayabilir, hayatın bize neler sunduğunu fark edebiliriz. Dolayısıyla ölüm bize ebediyetin kapısını açtığı gibi, hayatın ve dünyanın da kapılarını açabilir.

