

HİNDUIZM'İN DİĞER DİNLERE BAKIŞI

Yard.Doç.Dr. Ali İhsan YİTİK

Dünyadaki en eski dini geleneklerden biri olan Hinduizm, yaklaşık dört bin yıllık bir maziye sahiptir. Bu tarihsel süreçte onun diğer dinlere karşı tutumunu bütün yönleriyle ayrıntılı olarak ortaya koymak sanıldığından da zor bir iştir. Özellikle teşekkül dönemine ait yazılı belgelerin azlığı, belli bir kurucusu veya sistemleştiricisinin olmayışı ve bütün mensuplarını kapsayan bir dini teşkilatı bulunmayışı yüzünden, Hinduizm'in bu konudaki tavrını detaylı biçimde ortaya koymak neredeyse imkansızdır. Bununla birlikte, Hindu kutsal metinlerinin konuyla ilgili ifadelerinden ve günümüz Hindularının diğer dinlere karşı tavırlarından yola çıkarak, Hinduizm'in diğer dinlere bakışını kısmen de olsa tespit edebilme imkanı mevcuttur. Bu bağlamda, daha ilk bakışta doğmatik, uzlaşmacı ve çoğulcu yaklaşım biçimlerinin her üçünü birden Hinduların diğer dinlere yaklaşımında eş zamanlı olarak görmek mümkündür, denilebilir. Ancak bu yaklaşım tarzları Hindu toplumunda, hiç bir zaman eşit oranda temsil edilmemiştir. Genelde doğmatik yaklaşım tarzı hâkim davranış biçimi olmakla beraber, özellikle, İslâm ve Hıristiyanlığın siyasal ve kültürel ağırlığını hissettirdiği dönemlerde uzlaşmacı ve çoğulcu yaklaşım tarzlarının da Hindu kitleler arasında oldukça revaçta olduğunu görüyoruz.

Biz bu yazımızda, özellikle 19.asrın sonları ve 20.asrın başlarında kısmi bir çoğulculuğu, en azından hayatlarının belirli dönemlerinde savunmuş dinî ve siyasal liderlerin yaklaşım biçimlerini tasvir etmeye ve dayandıkları dinî-rasyonel temelleri belirlemeye çalışacağız. Ancak bundan daha önce, klasik hindu düşüncesinde dinî çoğulculuğun temeli kabul edilen "Sanatana Dharma" anlayışı ile Rigveda'nın sıkça tekrarlanan "Ekam sad vibhra bahutha vadanti (Aslında hakikat tektir, azizler onu farklı isimlerle çağırırlar)"¹ ifadesi ve "Adhikara" kavramıyla ilgili bazı tartışmaları ele almanın konunun anlaşılması açısından yararlı olacağını düşünüyoruz.

1. **Sanatana Dharma** (Ezeli-ebedi yol; fitrî veya evrensel din): Hindular, kendi inanç sistemlerine Sanatana Dharma veya sadece Dharma adını verirler. Dharma,

¹ Rigveda,şş.164 Söz konusu ifadede farklı isimlerle çağrılan varlık Garutman, yani gökyüzünde parıldayan güneştir. Ancak Surya veya Garutman aynı zamanda bir Tanrı olarak algılandığı için Rigveda'nın bu ifadesinde söz konusu edilen gerçeklik, genelde Tanrı olarak kabul edilmiş ve burada farklı isimlerle çağrılan objenin güneş olduğu gerçeği neredeyse unutulmuştur. Bkz.The Hymns of Rgveda, Tranlated by Ralph T.G.Griffith, Motilal Banarsidass, 1973, s.113

Hıristiyanlık İslam ve Budizm gibi tarihin belli bir döneminde teşekkül etmiş bir sistem değil, Brahma'nın Rişiler aracılığıyla insanlığa bildirdiği ezeli-ebedi kanundur.Pratikte yaşanan biçimiyle ise Dharma, birbiriyle çok fazla bağlantılı olmayan pek çok mezhebin genel toplamına verilen bir isimdir.²

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

İkinci olarak ise, Sanatana Dharma'nın yer yüzündeki bütün inanç sistemlerini kapsayan bir üst yapı, evrensel din veya din ötesi bir sistem (meta religion) olduğu ispat edilmek istenmiştir. Özellikle, Yeni Hinduizm akımının öncüleri kabul edilen S.Vivekananda, R. Radhakrişnan ve A.K.Banerjee gibi dinî liderler bu nokta üzerinde durmuş, Sanatana Dharma'nın ne olduğunu açıklamaktan ziyade ne olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Bu anlayışa göre, ister Hint kökenli olsun, isterse olmasın, dünyadaki bütün inanç sistemleri ayrı, başlı başına birer din değil, Hinduizm içerisinde yer alan Şivacılık, Vişnuculuk, Tantrizm gibi birer mezheptir ve bunlar hiçbir zaman Sanatana Dharma (Hinduizm) ile mukayese edilemezler. Örneğin, S. Vivekananda'nın şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Hıristiyanlıkla mukayese edildiğinde Budizm, ondan daha eski, daha köklü ve daha evrensel olan bir dindir. Buna rağmen Sanatana Dharma'nın kapsayıcılığı ve evrenselliği karşısında o bile, ancak bir mezhep konumundadır".³

Aynı şekilde, Vivekananda'nın çağdaşı S.V. Ketkar da, Avrupa'da kullanılan din kelimesinin Sanskritçe karşılığının **Sampradaya** olduğunu; mezhep-fikra anlamına gelen bu terimin, Hinduizmi tanımlamada yetersiz kaldığını ileri sürer.⁴

Yeni Hinduizm akımına mensup bütün liderlerin yazılarında bu türden daha pek çok ifadeye rastlamak mümkündür. Bütün bunlarda ısrarla vurgulanan nokta, Hinduizm'in sıradan bir din olmadığı ve başka hiçbir dinî sistemle karşılaştırılmayacağı tezidir. Buna göre, diğer bütün sistemler, bir biçimde, Sanatana Dharma'nın tahrif edilmiş veya yanlış yorumlanmış biçimleridir. Nitekim, S. Radhakrisnan Hinduizm'le ilgili olarak "O, sadece Hindistan adı verilen coğrafi

² Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection*, Delhi, 1992, s.51

³ Wilhelm Halbfass, a.g.e., s.52

⁴ W. Halbfass, a.g.e., s.52

bölgeyle sınırlı bir din değil, dünyanın en ücra köşelerine kadar yayılmış bir inanç sistemidir."⁵ derken, hem Sanatana Dharma'nın evrenselliğini, hem de onun doğal din olma özelliğini dile getirmektedir. Bu bağlamda, Sanatana Dharma teriminin "Allah katında tek din İslamdır"⁶ ayetindeki "İslam" kavramıyla eş anlamlı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

Yine Vivekananda'nın, 26 Eylül 1893'te Şikago'da Dünya Dinleri Kongresi'nde yaptığı bir konuşmada, Budistleri, aslında Vişnu'nun bir avatari olan Buda'nın evrensel mesajını yanlış yorumlamakla itham etmesi de⁷ aynı şekilde Sanatana Dharmanın evrensel din veya insanlığı doğal dini şeklinde anlaşılması varsayımına dayanır.

2. Ekam Sad Vibhra Bahudha Vadanti (Rigveda, 1.164.46)

Dinî pluralizm ve dinlerarası ilişkiler söz konusu olduğunda, Rigveda'da ve diğer kutsal metinlerde yer alan bu ve benzeri ifadeler,⁸ Hindu entellektüeller ve din adamları tarafından sıkça dile getirilir ve bu sayede Hinduizmin diğer dinlere yaklaşımının ne kadar hoş görülmesi gerektiği ortaya konmaya çalışılır. Ancak konu yakından incelendiğinde, her şeyden önce, özellikle bu ifadenin klasik Hindu geleneğinde ve Yeni Hinduizm akımında farklı biçimlerde anlaşıldığı ve yorumlandığı dikkati çeker. Örneğin, buradaki "bahudha" kavramı, geleneksel anlayışta sadece Hinduizmden değişik nedenlerle ayrılmış dinî mezhepler ve felsefe ekoller olarak yorumlanmıştır. Halbuki 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen Yeni Hinduizm akımında ise aynı ifade, Hint alt kıtasında gelişen bütün dinî sistemleri Hinduizmin içerisinde görmeyen ötesinde, dünyadaki bütün inanç sistemlerini de kapsayacak şekilde anlaşılmıştır. Üstelik, klasik düşüncede Hinduizmden kaynaklanmış olmalarına rağmen, Vedaların otoritesini tanımayan ve bu kutsal metinleri epistemolojik açıdan güvenilir bir bilgi kaynağı olarak görmeyen Ajivika, Carvaka, Jainizm ve Budizm gibi ekoller bile, "Hakikat tektir" ifadesinin kapsamı dışında görülmüş ve Nâstika (heretik) olarak isimlendirilmişlerdir. Nitekim

⁵ S. Radhakrishnan, *Religion and Society*, London, 1948, s.102

⁶ Al-i İmran (3), 19

⁷ S. Vivekananda, *Chicago Addresses*, Advaita Ashrama Publication, Calcutta, 1992, s.40-42

⁸ Rigveda, 8.58.2 Burada ateşin, güneşin ve ışığın gerçekte tek olduğu halde değişik form ve şekillere girmesinden söz edilmektedir. Aynı şekilde, 10.114.5'te de Bir'in filozof şairler tarafından Agni, Yama ve Matarisvan gibi farklı şekillere girdiği ifade edilir. Ayrıca bu tür ifadelerin hepsi de Visvedevah ismini taşıyan ilahilerde zikredilir ki bu da konumuz bakımından oldukça ilginçtir. Çünkü Visvedevah kavramı, Sanskritçe'de "bütün tanrıların tanrısı" anlamına gelir ve Yüce Tanrı için kullanılır. Yine bkz. Bhagavad-Gita, 4.11; 9.23 Kabaca "kişi hangi yolu izlerse izlesin, samimi olduğu sürece sonuçta beni bulur" şeklinde tercüme edilebilecek bu metinlerde işaret edilen yollar Sankara tarafından "karmamarga" ve "jnana marga" olarak anlaşılmış ve buna göre yorumlanmıştır. Kṛṣṇa Bhagavad Gita, with commentary of Sankaracharya, Trans. by Swami Gambhirananda, Calcutta, 1991, s.182-183

klasik dönem düşünürlerinden Şankaracharya'ya göre, akıl yürütme ve tecrübe, yegane hakikat olan Brahma'nın mahiyeti konusunda güvenilir ve meşru bilgi kaynakları olarak kabul edilemez. Zira, bu konudaki yegane bilgi kaynağı, Vedalardır. Dolayısıyla bu kutsal metinlerin otoritesini tanımayan bütün felsefi ve dinî ekollerin, kişiyi aynı gerçekliğe götüren alternatif yollar olarak görülmelerine imkan yoktur. Çünkü, tek gerçeklik olan Nirguna Brahma'nın mahiyetiyle ilgili, birbirinden farklı ve çelişkili ifadeler söz konusu olamaz⁹.

Farklı anlayışlar ve inançlar olsa olsa ancak Saguna Brahman hakkında söz konusu olabilir. Çünkü, **avidyanın** esaretinde hareket eden böyle kimseler, diyor Şankara, Brahma'nın mutlak bilgisinden mahrum oldukları için, Onu, körlerin fil tarifine benzer tarzda tanımlarlar. Üstelik, sahip oldukları kısmî ve göreceli bilgileri Brahma'nın mahiyeti konusunda yegane bilgi olarak görür ve yanlışlığa düşerler¹⁰. Şankara'ya göre, insanların **Jnanamarga'yı** (marifet yolu) bırakıp nihaî kurtuluş yolu olarak **Karmamarga'yı** (amelî yol) tercih etmelerinin nedeni de yine avidya ve onun neden olduğu yanlış inançlardır¹¹.

Başka bir klasik dönem düşünürü Kûmarila ise, dinî çoğulculuk konusunu **Smriti** adı verilen kutsal literatürün Hinduizm'deki yeri ve statüsünü tartışırken ele alır. Ona göre, Vedik ayinler konusunda ayrıntılı bilgi içeren Kalpasutralar ve Smriti kategorisindeki bütün kutsal metinler, insan üstü ve ilahi niteliğe haiz olan ve herhangi bir yazarı bulunmayan Vedaların bir devamı veya parçası olarak görülemezler. Kutsallık ve dinî otorite bakımından da hiçbir şekilde Şruti ile karşılaştırılamazlar. Ayrıca, bu metinlerde yer alan görüşlerin ve anlayışların dinî açıdan bağlayıcı olup olmaması da Vedalarla uyum halinde olmalarına bağlıdır. Zaten Vedalarla çelişen her türlü ifade ve anlayış dinî açıdan kesinlikle yanlıştır ve reddedilmelidir.¹²

Kumarila Caynist ve Budist sistemlerle ilgili olarak ise şöyle der: Onlar bünyelerinde pekçok Vedik unsuru bulundurlar. Fakat bunu inkar ederler. Onların bu durumu, ebeveynlerinin kendi üzerindeki haklarını inkar eden hayırsız çocukların tutumlarına benzer. Bunlar, diyor Kumarila, dünyanın diğer sistemlerine nazaran gerçeğe daha yakın olmakla birlikte, vedamûlatva prensibine uymamaları nedeniyle hakikatın değişik tezahürleri olarak görülmeleri doğru değildir¹³.

Kumarila'nın çağdaşı Jayanta'ya gelince: O, dinî çoğulculuk konusunda Şankarâcharya ve Kumarila tarafından benimsenen **vedamûlatva** (gerçeklik

⁹ W. Halbfass, a.g.e., s.55-56

¹⁰ W. Halbfass, a.g.e., s.56

¹¹ W. Halbfass, a.g.e., s.57

¹² W. Halbfass, a.g.e., s.60-61

¹³ W. Halbfass, a.g.e., s.61-62

konusunda Vedaları kriter olarak alma) kriterini kabul etmez. Ona göre, geleneksel benzerlik ve ortak kabullerin de dharma ve adharma'yı belirlemede önemli değildir. Jayanta'ya göre, meşruiyet konusundaki temel kriter, "bir fikrin insanlar tarafından benimsenip benimsenmemesidir".¹⁴ Ancak bu toplumsal kabul kriteri, muğlak ve göreceli oluşu nedeniyle, Hinduizm tarihinde genel kabul görmemiştir.

Diğer bir klasik dönem filozofu Bhartrhari'nin dinî çoğulculuk konusundaki anlayışı ise oldukça ilginçtir ve onun düşünceleri Jayanta'nın aksine, çağdaş plüralist düşünürler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bhartrhari'ye göre, dinî plüralizm Mutlak'ın içsel farklılaşması, yani kendi kendini farklılaştırmasından kaynaklanır. Ona göre, ilk derûnî farklılaşma Vedalar şeklinde ortaya çıkmıştır ve bu farklılaşma süreci, dünyamıza mevcut değişik dinî gelenekleri biçiminde devam etmiştir. Daha başka bir ifadeyle, Tanrı'nın Vedalardaki ilk açılımı, değişik kültürel ortamlardan ve zaman dilimlerinden geçmek suretiyle bugün dünyamızdaki farklı gelenekler biçimine ulaşmıştır.¹⁵ Yine ona göre, bu açılım sürecindeki farklılaşmada Vedaların arthavâda¹⁶ ile ilgili ve yorumu açık ifadelerinin de önemli payı olmuştur.

3. Adhikara

Sanskritçe adhikr fiilinden türeyen bir isim olan adhikâra, kelime anlamı itibariyle otorite, yetkinlik, görev ve sorumluluk gibi değişik anlamlara gelir ve tabiatta veya toplumdaki hâkim fonksiyonlar ve unsurlara delâlet eder. Bu anlamlarının yanısıra adhikâra, zaman zaman da kutsal metinler ve dinî öğretilerdeki hâkim unsurunu ifade etmek için kullanılmıştır¹⁷.

Pratikte ise, adhikâra daha ziyade dinî törenleri icra edebilme veya onlara katılabilme yetkinliğini belirleyen psiko-biyolojik bir teori şeklinde anlaşılmıştır. Bu teoriye göre herkes, yaratılışı itibariyle belirli meslek ve hayat tarzlarına daha yatkındır. İnsanların yatkın oldukları bu işlerde istihdam edilmeleri hem bireysel hem

¹⁴ W.Halbfass, a.g.e., s.64

¹⁵ W.Halbfass, a.g.e., s.64-66

¹⁶ **Arthavâda:** Hinduizmde iki hayat tarzı vardır: Bunlardan ilki, sıradan hayat tarzı, diğeri de olağanüstü hayat tarzıdır. Sıradan hayat tarzını benimsemiş bir kimsenin, trivarga adı verilen üç amacı olduğu kabul edilir. Bunlar, dharma, artha ve kâma'dır. Dharma, sözlük anlamı itibariyle ahlâk ve sosyal açıdan benimsenmiş hayat tarzı veya kişinin diğer insanlar ve canlılarla ilişkisi anlamına gelir. Şşstılahta ise, ferdin dini ve ruhî açıdan başarılı olmasını ifade eden bir terimdir. Artha ise, kelime anlamı itibariyle, kâr, maddî avantaj ve başarı demektir. Bu durumda arthavâda, kişinin dünyevî hayatında başarılı olması için uyması gereken kurallar, izlemesi gereken yollar veya bunları ihtivâ eden kutsal literatüre verilen isimdir. Kâmaya gelince, cinsel arzu-istek anlamındadır ve bireyin cinsel açıdan başarılı olmasını ve bunun kurallarını öğreten dini literatüre verilen isimdir. Olağanüstü hayat tarzının ise, bir tek gayesi vardır. O da, nihât kurtuluş olan, mokshanın gerçekleştirilmesidir. Franklin Edgerton, "Dominant şşdeas in the Formation of Indian Culture, s. 29-37, Traditional şşndia, Ed. O. L. Chavarria-Aguilar, 1964, New Jersey, s. 30-32.

¹⁷ W.Halbfass, a.g.e., s.66-67

de toplumsal huzur açısından son derece önemlidir. Ancak adhikâranın böyle, genel bir sınıflama teorisi şeklinde anlaşılması hemen değil, tedrici olarak belirli bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiştir. Nitekim Mimamsasutra'larda adhikâra kavramı, Vedalarda emredilen dinî törenlere katılabilme ehliyeti olarak kabul edilir. Buna karşılık Şankara onu, Brahma'yı araştırma ehliyeti veya nihaî kurtuluşa ulaştıran bilgiyi elde etme liyakatı şeklinde anlamış ve yorumlamıştır¹⁸.

Maalesef bu anlayışın Hinduizmin ilerleyen tarihî gelişimi içerisindeki tezâhürü, kast sisteminin kutsanarak kurumsallaştırılması, dinî törenlerin sadece üst kast mensuplarına hasredilerek ve sudralar ve paryalar gibi diğer sosyal sınıfların dinî ibadetlere katılabilme veya kendi başlarına dinî tören icra edebilme özgürlüklerinin ellerinden alınması şeklinde olmuştur. Öte yandan hinduizm dışındaki din mensuplarının mleccha (barbar, câni) olarak kabul edilmelerinin temelinde de yine bu anlayışın bulunduğunu söyleyebiliriz.

Klasik Hindu düşüncesinin diğer inanç sistemlerine karşı tutumlarında etkili ve belirleyici olan bazı temel kavramlara bu şekilde kısaca işaret ettikten sonra, modern dönemde Hinduizm içerisinde dinî çoğulculuğu savunan bazı önemli düşünürlerin ve din adamlarının konumuzla ilgili görüşlerini ele alabiliriz.

1- RAMAKRISHNA

1836-1888 yılları arasında Bengal'de yaşayan bir mistik olan Ramakrishna, yeryüzündeki pekçok dinî geleneğin mevcudiyetini, Tanrı'nın insanlara bir lütfu ve inayeti olarak görür ve her bir geleneğin, tam anlamıyla uygulanmak şartıyla, insanları Tanrısal varlığın idrak edilmesi olan en yüce gayeye götüreceğine inanır¹⁹. O, bu düşüncesini birçok örnekle açıklamaya ve gerçekliğini göstermeye uğraşmıştır. Ramakrishna'nın bu konuda sık sık verdiği örneklerden sadece iki tanesini burada zikrederek yazımıza devam edelim. Bunlardan ilkinde o, Tanrı-insan ilişkisini anne ile çocukları arasındaki ilişkiye benzetir ve şöyle der: "Nasıl ki, bir anne bütün çocuklarına aynı yemeği vermez; henüz küçük olanlarına hazını kolay sıcak çorba verirken, yetişkinlerine de, misal olarak, balık ve pilav gibi ağır yemekler verir; Tanrı'nın da insanlara karşı tavrı, aynen böyledir: O da, her insana, ruhî durumuna uygun bir dinî sistem önerir, böylece herkes yaşadığı dinî ve ruhî hayattan zevk alır hale gelir"²⁰.

İkinci örnekte ise Ramakrishna, dinî çoğulculuğu bir evin çatısına değişik yollardan ulaşma biçimi olarak görür ve şöyle der: "Tanrı her yolla idrak edilebilir.

¹⁸ Bkz. Franklin Edgerton, a.g.m., s.31; W.Halbfass, a.g.e., s.69-71

¹⁹ R.W.Neufeldt, "The Response of Ramakrishna Mission", *Modern Responses to Religious Pluralism*, Ed. by Harold G.Coward, New York, 1987, s.66-67

²⁰ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, tr. by Swami Nikhilananda, Madras, 1985, s.540

Bütün dinler doğrudur. Önemli olan çatıya ulaşmaktır. Buraya beton, ahşap, bambu ağacından yapılmış merdivenlerle çıkmak mümkün olduğu gibi, biraz zorlanmak pahasına bir ip parçası yardımıyla ulaşmak mümkündür²¹.

Ramakrishna bu iki örnekte ve aynı mahiyetteki diğer örneklerinde, ısrarla, inanç sistemleri, felsefeleri ve ibadet biçimleri farklı olsa da, bütün dinî sistemlerin ortak amacının Tanrı'nın idrak edilmesi olduğunu savunur. Bunun için de önemli olan, her dinin öngördüğü emir ve yasaklara uygun hareket ederek bir an önce bu gayenin gerçekleştirilmesini sağlamaktır²².

Onun basit ve sade nitelikteki bu düşünceleri başta Swami Vivekananda olmak üzere kendisinden sonra gelen pekçok din adamı ve düşünür tarafından da örnek alınmış ve geliştirilmiştir. Bununla beraber dinî çoğulculuk konusunda ortaya çıkan şu iki olumsuz gelişme de bu meyanda zikredilmeye değer niteliktedir: Bu gelişmelerden birincisi, bütün dinlerin hakikat olduğu ve insanları aynı gayeye götürdükleri iddialarına rağmen, dinlerin tasnifi konusunda, zamanla, hiyerarşik bir yapı oluşmuş ve böyle bir yapıda dini çoğulculuk düşüncesi yerini maalesef dini dogmatizme bırakmıştır. Çünkü bu hiyerarşik yapı içerisinde, temelde Şankarâcarya'nın öğretilerine dayanan Advaita düşüncesi ve bu sisteme uygun dinî hayat, yaşayan dindarlar en yüksek dereceyi almıştır. Bunun dışında kalan diğer dinî sistemler ise, dindarı Advaita düşüncesine ve ibadetlerine hazırlayan bir nevi alt basamaklar olarak görülmeye başlamıştır. Bu anlayış, öylesine yaygınlaşmıştır ki, S. Vivekananda bile, Karmamarga ve Bhaktimarga'yı, kişiyi mutlak kurtuluşa ulaştırmak açısından mukayese ederken, bhakti düşüncesine yer veren Vedalar dininin diğer dini geleneklerden daha üstün olduğunu ve kurtuluşa ulaştırılan yolun, sadece Hindistan'da bulunduğunu bile iddia edecek hale gelmiştir²³. Yine böyle bir anlayışın bir sonucu olarak, Hindistan'daki problemlerin temeli Budist ve Çaynistlerin gerçek din olan Sanatana Dharma'dan uzaklaşmış olmaları telakki edilmeye başlamıştır. Nitekim, Vivekananda bir ifdesinde, İsa'nın Romalıları çökerttiği gibi, onlar da Hindistan'ı dini ve siyasi açıdan çökertmişlerdir, diyerek açıkça dile getirmiştir. Zira Vivekananda'ya göre, onların hedefleri doğru olsa bile, hedefe ulaşmak için tuttıkları yollar ve vasıtalar yanlıştır.²⁴ Aynı düşünceleri, Vivekananda'dan sonra Ramakrishna teşkilatının başına geçen Swami Ghenananda ve Swami Ranganathananda da savunmuştur. Bunların hepsi de Vedaların en doğru yorumu olan Vedânta'nın, diğer bütün dini sistemlere nazaran daha üstün olduğunu iddia etmişlerdir²⁵. Burada şunu da rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bu yaklaşım tarzı,

21 R.W. Neufelth, a.g.m.,67-69

22 Mahendranath Gupta, a.g.e. s.547-549; R.W.Neufelth, a.g.m., s.69-70

23 R.W.Neufelth, a.g.m., s.75

24 R.W.Neufelth, a.g.m., s.76

25 Aynı yer

günümüzde doğmatizm noktasında sürüp gitmektedir. 6.Aralık. 1992 tarihinde Ayodha'daki Babür Camii'nin Hindular tarafından yıkılması ve sonrasında meydana gelen olaylar Hindular arasındaki çoğulculuk fikrinin hangi safhada olduğu göstermesi açısından oldukça ilginç gelişmelerdir.

Ramakrisna'dan sonra dini pluralizm konusunda meydana gelen ikinci önemli gelişme ise, biraz önce ifade ettiğimiz hiyerarşik yapı anlayışının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan **din** ve **dinler** ayrımıdır. Burada din, Advaita Vedânta düşüncesi ile aynileştirilmiş ve onun, en iyi ifade biçimlerinin Vedâlar ve Upanisadlar gibi kutsal metinlerde bulunduğu iddia edilmiştir. Advaita Vedânta ve Sruti dışındaki diğer bütün kutsal metinler ve düşünceler ise, insandaki din duygusunun ortaya çıkmasına yardımcı olan ve kişiyi gerçek dini hayata hazırlayan alt sistemler şeklinde kabul edilmiştir²⁶. Vivekananda'nın şu ifadeleri sanırım başka hiçbir yoruma mahal bırakmayacak biçimde bu anlayışı yansıtmaktadır. "Bir kilisede veya herhangi bir dine bağlı bir aile içerisinde dünyaya gelmek insan için bir şanstır ve iyidir; ancak kişinin bu minval üzere kalması ve aynı anlayış üzere ölmesi ise, yakaladığı şansı kullanmadığının bir işaretidir. Başka bir deyişle, belirli bir mezhep veya dini sistem içerisinde dünyaya gelmek, aklımızı başımıza getirmek açısından iyi bir başlangıçtır. Ne yazık ki, çoğu zaman biz, kabuğumuzdan çıkamadan yine böyle küçük bir grubun üyesi olarak hayata gözlerimizi kaparız... Eğer bir genç kiliseye gitmiyorsa, o lânetlenmelidir; ama yaşlı bir kimse hala kiliseye devam ediyorsa, o da lânetlenmelidir. Çünkü artık onun bu tür oyuncaklarla oynama zamanı geçmiştir. O,kilisenin ve benzeri kuruluşların, kişiyi daha yüksek dinî tecrübeler hazırlayan kurumlar ötesinde başk bir fonksiyonu olmadığı gerçeğini şimdiye kadar çoktan idrak etmiş olmalıydı"²⁷.

2- SWAMI VIVEKANANDA

Vivekananda'nın görüşleri ve düşünceleri tam olarak bilinmeden Hinduizmin çağdaş yapı ve karakterinin anlaşılması oldukça zordur. Dharmanın evrensel mesajını, Hindistan'ın dışına Avrupa ve A.B.D.'ye taşıyarak, onun dünyanın bu bölgelerinde de duyulmasını ve Hinduizm'de misyonerlik düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan ilk düşünür şüphesiz Vivekananda'dır.²⁸ Onun başlattığı misyonerlik faaliyetleri ve evrenselleştirme anlayışı bugün de, özellikle Ramakhrisna ve Vedanta teşkilatları aracılığıyla tüm hızıyla devam etmektedir.

Vivekananda'ya kadar olan dönem içerisinde Hinduizmin diğer dinlere karşı tutumu ve bunun dile getirilmesi, genelde, çok sık duyulan bazı kutsal metin

²⁶ R.W.Neufelth, a.g.m., s.77

²⁷ Swami Vivekananda, *Addresses on Vedânta Philosophy*, vol. II. Bhakti Yoga, London, 1896, s.67

²⁸ Anantanand Rambachan, "Swami Vivekananda: The Hindu Model for İnterreligious Dialogue", *Hinduism Reconsidered*, G.D.Sontheimer, New Delhi, 1991, s.9-19, s.9-10; Arvind Sharma, "Ancient Hinduism as a Missionary Hinduism", *Numen*, vol.xxxix, Fasc.2, s.175-192

ifadelerinin tekrarlanmasından ibarettir. Vivekananda ise, bu sıkça tekrarlanan plüralist formülleri ve ibareleri teorik kâlıplar şeklinde tekrarlanan formüller olmaktan çıkarmış ve onların pratik hayata nasıl uyarlanabileceğinin yollarını göstermiştir.

Vivekananda'nın diğer dini sistemlere yaklaşımı, genelde Hinduizm içerisindeki birbirinden farklı özellikler gösteren mezhep ve düşüncelere yaklaşım tarzı gibidir. O, mutlak anlamda bir farklılık veya çelişkinin varlığını kabul etmemiş; uzlaştırma yolları ve anlama tarzları ararken de, dahili farklılıkları yorumlama ve uzlaştırma prensiplerini aynen kabul etmiştir. Vivekananda çeşitli dini sistemleri birbiriyle uzlaştırmaya çalışırken, işe bütün dini sistemlerin ortak bir amacı bulunduğu, bunun da, sonsuzun kuşatılması ve anlaşılması olduğu düşüncesinden yola çıkar. Tıpkı Ramakhrisna'da olduğu gibi, ona göre de böyle bir ortak gayeye muhtelif yollardan ulaşmak mümkündür. Her dindar kişi, amacı değil, sadece bu amaca götüren yolu seçme hürriyetine sahiptir. Dolayısıyla bütün dinler amaçları yönünden birbiriyle aynıdır. Farklılık ve çeşitlilik, sadece bu ortak bir amacın gerçekleştirilmesi için benimsenen yöntemlerdedir. Vivekananda'nın bu düşüncesini şu satırlarda açık olarak görmekteyiz:

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

Vivekanandanın bu çoğulculuk öğretisinde biraz önce sözünü ettiğimiz hiyerarşik yapının varlığı da gözden kaçmaz. Bu yapıda, her ne kadar bütün dinler aynı gerçekliğin, doğru tezahürleri olarak kabul ediliyor ve Advaita'nın ulaştığı aynı sonuçlara ulaştırıyorsa da, gerçekliğe olan mesafeleri bakımından hepsi aynı durumda değildirler. Dolayısıyla gerçekte bir eşitlik veya ayniyet sözkonusu değildir.

Aynı şekilde Vivekananda, herbir dini sistemde var olduğunu iddia ettiği dini gelişimin şu safhalarını anlatırken de bu tutumunu sürdürür. Zira, ona göre herbir din/dindar, gelişim tarihinde şu üç dönemi mutlaka yaşar:

1. Dönem: Tanrı, herşeyi bilen ve herşeye gücü yeten bir varlıktır. Ancak dünyanın dışında, göklerde yaşar. Dolayısıyla dindardan çok uzaktır ve yaklaşılamaz konumdadır.

²⁹ The Complete Works of Swami Vivekananda (CW), §§-V§§§§§, Calcutta:Advaita Ashrama, 1964-1971, c.§§§§/500

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

Dini tekâmülün üçüncü ve son döneminde ise, dindar kendi dışında hiçbir Tanrı'nın bulunmadığını, aslında kendisinin Tanrı'yla özdeş olduğunu idrak eder ve *Aham Brahma Asmi* diyerek bu idrakini dünyaya haykırır³⁰

Görüldüğü gibi burada, Advaita, dinin en gelişmiş biçimi olarak sunulmaktadır ki bunun dini çoğulculukla hiç bir alakası yoktur. Olsa olsa, dini çoğulculuk adı altında Advaita düşüncesinin reklamı yapılıyor, denilebilir.

Dinî çoğulculuk konusundaki bu olumsuz tutumuyla birlikte Vivekananda, zaman zaman, evrendeki dini çeşitliliği ve farklılığı, insanların içinde yaşadıkları muhtelif sosyo-kültürel ortamların doğal sonucu olarak ortaya çıkan aynı düşüncenin farklı ifade biçimleri olarak da değerlendirir. Temelde onun bu görüşü, klasik Hint düşüncesinde varolan ve Ramakrisna tarafından da dile getirilen *adhikârabheda* anlayışına dayanır. Ancak buradaki tek farklılık, bu kavramın, Hinduizm bağlamından çıkarılıp, kapsamının bütün dünya dinlerini ihtiva edecek şekilde genişletilmesidir. Buna göre aynı gerçekliğin, farklı insan karakterlerine uyumundan kaynaklanan bir çelişki ortaya çıkmıştır. Fakat işin aslında bir çelişki veya çatışma yoktur. Vivekananda bu iddialarını ispat etmek için, güneşe doğru yolculuk eden bir kimsenin, farklı noktalardan ve açılardan çektiği güneş fotoğrafları arasındaki farklılık ve çelişkiyi gündeme getirir. Aynı şekilde, diyor Vivekananda, biz de aynı gerçekliğe değişik açılardan bakıyoruz ve kendi kültürel altyapımıza göre onu anlayabildiğimiz kadarıyla tanımlıyoruz. Kültürel altyapılarımız ve gerçeği kavrama kapasitelerimiz birbirinden farklı olduğu içindir ki, aynı gerçeklik hakkındaki ifadelerimiz genellikle birbirinden farklı olabiliyor ve zaman zaman da çelişebiliyor³¹.

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

Yine Vivekananda, insanların görüşlerindeki farklılığı, düşüncedeki canlılığın bir işareti ve her türlü gelişmenin bir dinamizmi olarak da görür. Ona göre,

³⁰ Anantanand Rambachan, a.g.m., s.12

³¹ Anantanand Rambachan, a.g.m., s.12-13; R.W.Neufeldt, a.g.m., s.77

toplumları ayakta tutan ve onların gelişmesini sağlayan bu görüş farklılıklarıdır. Dahası, görüş ve anlayışlardaki yeknesaklık, bir toplumdaki çöküşün ve geriye gidişin belirtisi ve temel sebebidir.

Vivekananda'ya göre, dini uyumsuzluk ve çatışmaların temelinde ise, her bir dini sistemin kendi dünya görüşünü ve anlayışını yegane doğru olarak görmesi ve diğer dini sistemleri nazar-ı itibara almamasında yatar. Ona göre, dini çatışmaların önlenebileceğini bilmesi ve bu ifadelerden herbirinin en az diğeri kadar doğru ve gerçek olabileceğini kabul etmesi gerekir. Ayrıca hiçbir dini sistemin, kutsallık, temizlik, yardımseverlik, sevecenlik gibi evrensel faziletler konusunda tekeli davranmaya hakkı yoktur. Çünkü bunlar, her dinde aynı şekilde savunulan evrensel faziletlerdir. Kişinin, tekeli tavrı almak yerine, diğer dini gelenekleri araştırması ve onlar üzerinde kafa yorması kendi dinini daha iyi anlamasına yardımcı olacaktır³².

Geliştirilmiş "Adhikarabedha" anlayışının dışında, Vivekananda'nın plüralist yaklaşımı, Hinduizmdeki şu iki temel inanca dayanır: Bunlardan birincisi, Hinduizmdeki Avatara inancıdır. Bu, Rigveda ve Bhagavad Gita'da yer alan ve daha sonra özellikle Puranalarda detaylı biçimde anlatılan bir inançtır. Temelde Gita'nın şu ifadesine dayanır: "Tanrı Krishna Arjuna'ya hitaben şöyle der: Ben dharmanın her yalpalayışında, her türlü kargaşanın zuhurunda ortaya çıkarım. Ben iyileri korumak, kötülere yok etmek ve düzenin devamını sağlamak için böyle zaman zaman yeryüzüne inerim"³³.

Hindular genelde Tanrı'nın, özelde de Vişnu'nun değişik formlarda ve bedenlerde yeryüzüne indiğine inanırlar. Tanrı'nın şu ana kadar bilinen on Avatar'ı vardır. Bunlardan onuncu Avatar Kalki'nin henüz gelmediği, dünyanın sonunda, bozulan düzeni yeniden sağlamak için geleceği kabul edilir. Hinduların büyük çoğunluğu tarafından sayıları bazen yirmi ikiye kadar çıkarılan Avataraların hemen hepsinin Hindistan alt kıtasında ortaya çıktıkları kabul edilmesine rağmen, Vivekananda ve Yeni Hinduizm akımının diğer liderleri, dünyadaki bütün din kurucularını Tanrı'nın birer Avatar'ı olarak görme eğilimindedirler. Böylece her biri bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından oluşturulan değişik dini sistemlerin temelde birbirinden farklı olmadıkları ve ayrımların sunî olduğu ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Vivekananda'nın çoğulcu yaklaşımının dayandığı ikinci temel inanç ise, yine Hinduizmin benimsediği "İshtadevâta" prensibidir. Kelime anlamı olarak, "Seçilen Tanrı" olan bu kavram, pratikte dindar kimsenin ibadet etmek istediği Tanrı'yı özgürce seçebilmesi anlamına gelir ve bu anlayış, Hinduizm'deki politeist görüntünün de temel nedeni kabul edilir. Vivekananda aynen Avatara inancında

³² S. Vivekananda, Chicago Addresses, s.6-7; A.Rambachan, a.g.m., s13

³³ Bhagavad Gita, 4.6-8

olduğu gibi, ishtadevâta prensibini de Hindu evrenselliğinin ve dini çoğulculuğunun bir temel dayanağı yapar³⁴.

3- MAHATMA GANDİ (1868-1948)

Mahatma Gandhi'nin dini çoğulculuğu, içinde yetiştiği sosyo-kültürel ortam ve onun din anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü Gandhi'nin babası, Vallabhacharya tarafından kurulan ünlü Krishna mezhebine mensup bir dindar iken, annesi Hinduizm ile İslam'ın uzlaştırılması çabaları sonucunda ortaya çıkan ve Pranamis adıyla anılan uzlaştırmacı mezhebe mensuptur. Ayrıca onun, Caynist ve Müslüman arkadaşlarının sayısı da hayli fazlaydı. Bunlara ilaveten, Gandhi'nin İngiltere'de Hıristiyanların hakim olduğu bir ortamda eğitim görmesi ve ömrünün yirmibeş yılını, pekçok etnik ve dini çatışmanın yaşandığı Güney Afrika'da yaşaması, ondaki dinî çoğulculuk düşüncesinin kökleşmesinde etkili olmuştur.

Gandhi'ye göre, dinlerin özünde bir farklılık söz konusu değildir. Farklılık sadece, bu hakikati algılamaya çalışan kişinin gözündedir. Kişi, özü-temeli yakalamaya çalışmalıdır ki, dini hayatta bir gelişme olsun. Kişinin inandığı din, ne olursa olsun Gandhi açısından bunun herhangi bir önemi yoktur. Önemli olan, hangi yöntem, riyazet biçimi veyahut dharma ile olursa olsun, ruhun nihâf kurtuluşa ulaştırılmasıdır³⁵.

Görüldüğü gibi, Gandhi açısından din, belli bir âmentü veya kredo değildir. O, ruhun ayrılmaz bir niteliğidir veya ruhun kendini gerçekleştirme, idrak etmesidir.

Gandhi'ye göre Hinduizm, özellikle Hint alt kıtasında ortaya çıkan, bütün dinî ve felsefî sistemlerin yanısıra Caynizm ve Budizm gibi dinleri de ihtiva eden genel bir kavramdır. O, konuşmalarında sürekli olarak, "Ben, ne Caynizmi, ne de Budizmi Hinduizmden ayrı görüyorum..." demek suretiyle bu anlayışını dile getirmiştir. Hinduizm, tekelci olmayan, aksine her bir dini sistemdeki ilâhîliği ve gerçekliği kabul eden, bütün peygamberlere ihtiram göstermeye imkan veren ve bütün dinlerin insanı nihâf kurtuluşa ulaştırmada yeterli sistemler olduğunu kabul eden bir dindir. Hinduizmdeki bu kapsayıcılık, diyor Gandhi, onun özünden ve en geniş hoşgörü temelini dayanan bir inanç olmasından kaynaklanır. Yoksa bu kapsayıcılığın nedeni, bazılarının iddia ettiği gibi onun, değişik dinlerden alınmış çeşitli-fikirlerden oluşan bir dinî sistem olmasından kaynaklanmaz³⁶.

Gandhi, Hinduizmdeki geniş hoşgörü anlayışının onda mevcut şu iki inançtan kaynaklandığını ileri sürer: Bunlar, **Anekântavâda** ve **Syâdvâda** inançlarıdır.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkzz.Margaret and James Stutley, *A Dictionary of şşndian Philosophy*, London, 1985, s.120; *Hinduism Reconsidered*, Ed. G.D.Sontheimer, New Delhi, 1991, s.16

³⁵ J.F.T. Jordens, "Gandhi and Religous Pluralism", *Modern Resposes to Religious Pluralism*, Ed. by Harold G.Coward, New York, 1987, s.7-8

³⁶ J.F.T. Jordens, a.g.m. s.8

Aslında, Caynizmin temel inançlarından olan, ancak Gandhi tarafından Vedânta düşüncesinde de bulunduğunu iddia ettiği bu inançlardan birincisi (anekântavâda), hakikatin çok yüzlülüğü anlamına gelir. Hakikat çok kompleks bir yapıda olduğu için, onun hakkında, birbirinden farklı hatta çelişen pekçok kabul edilebilir önerme ortaya atılabilir. Hakikatle ilgili bu önermelerdeki çelişki, gerçekte hakikatin kendi yapısından değil, gözlemcinin bakış açısının farklı olmasından kaynaklanır. Gandhi'ye göre, böyle bir anlayış nihayetinde, mantıktaki syâdvâda anlayışına yol açar³⁷.

Syhadvâda prensibine göre, bütün önermeler, hakikat konusunda sadece belirli açıdan doğru, kısmî görüşleri dile getirdiği için her önermenin başına "syâd", yani bir açıdan ifadesi eklenmelidir ki, o gerçekliğe değişik açılardan bakışları dile getiren diğer önermelere de açık kapı bırakılmış olsun. Gandhi, bu konuyla ilgili düşüncelerini, şu ifadeleriyle açıkça dile getirir:

"Tecrübeyle sabittir ki, ben her zaman kendi açımdan haklıyım, ancak benim davranışlarımı tenkit edenler de kendi açılarından haklıdırlar. Dolayısıyla her iki bakış açısı da kendi açısından doğrudur. Bu bilgi, beni her zaman muhaliflerimin acımasız tenkitlerinden ve onun yarattığı sıkıntılardan kurtarmıştır... Ben, 'gerçeğin

³⁷ J.F.T. Jordens, a.g.m. s.8; Syâdvâda: Gandhi'nin, plüralist düşüncesini temellendirdiği ve Vedânta düşüncesinin özü kabul ettiği syâdvâda, aslında Caynist düşünce sisteminin temel varsayımlarından birisidir. Düşünce tarihine de, daha ziyade Caynistlerin çalışma ve yorumlarıyla girmiştir.

Caynist düşünceye göre, algılanan her obje, sayısız niteliklere sahiptir ve bu özelliklerin tamamı ancak kevala-jnana, yani doğrudan bilgi vasıtasıyla kavranır. Böyle bir bilgiye ise, ancak jivan-mukti adı verilen ve nihâî kurtuluşa ulaştıkları kabul edilen kimseler ve tirtankaralar sahiptir. Bunların dışındaki sıradan kimseler ise, eşyanın özelliklerinin tamamını değil, sadece belli bir kısmını kavrayabilir. Böyle olduğu içindir ki, onların eşya hakkındaki hükümleri mutlak değil, mukayyedir. Yani eşyanın içinde bulunduğu duruma ve kişinin ona bakış açısına bağlı olan göreceli bir hükümdür. Dolayısıyla eşyayı algılayışımızdaki görecelik sözkonusu eşya ile ilgili olarak verdiğimiz hükümlerde de ifade edilmelidir. Bu nedenle Caynistler, her hükümün başına mutlaka "bir açıdan, bir bakımdan" gibi, o hükümdeki izafiyeti ve şarta bağlılığı dile getiren tabirlere yer verirler. Böyle bir tabir, açıkça yazılmamış olsa bile, onun her ifadede en azından zımnen bulunduğunu kabul ederler. Caynistlere göre, eşya hakkındaki şartlı hükümlerin başlıca yedi değişik formu vardır, bunlar da şöyledir:

1. Bir açıdan S P'dir (Syâd asti).
2. Bir açıdan S P değildir (Syâd nâsti).
3. Bir açıdan S hem P'dir, hem de değildir (Syâd asti çâ nâsti)
4. Bir açıdan S tanımlanamaz (Syâd avyakta).
5. Bir açıdan S hem P'dir, hem de tanımlanamaz (Syâd asti çâ avyakta).
6. Bir açıdan S hem P değildir, hem de tanımlanamaz (Syâd nâsti çâ avyakta).
7. Bir açıdan S hem P'dir, hem değildir, hem de tanımlanamaz (Syâd asti çâ nâsti çâ avyakta).

Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Satischandra Chatterjee-Dhirendramohan Datta; *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta, 1984, s. 80-86.

çok yönlülüğü' doktrinini pek çok severim. Diyebilirim ki, bana bir müslümanı veya bir hıristiyanı kendi açılarından değerlendirmeyi öğreten bu anlayıştır"³⁸.

Gandhi, bütün bu ontolojik ve mantıksal temellendirmelerin ötesinde, hoşgörü fikrinin aslında dinin özünde bulunan bir gerçeklik olduğuna inanır. Fakat dinin bu temel özelliği, tarih içerisinde en fazla Hinduizm'de tezâhür etmiştir, yani Hinduizm, dünya dinlerinin en hoşgörülüsüdür. Onun âmentüsü, bütün dinleri ihata edecek kadar geniştir. Onu en üstün yapan da işte bu özelliğidir. Gandhi bu üstünlük iddiasını, dinin özüyle ilgili, diğer dinlerde parça parça bulunan unsurların Hinduizm'de topyekün bulunmasına bağlar³⁹.

Gandhi, ömrünün son yıllarında, bu üstünlük ve hoşgörü iddiasından vazgeçer. Bunun yerine, bütün dinlerin eşitliği prensibine ağırlık vermeye başlar. Çünkü hoşgörü, diyor Gandhi, zımnen de olsa, kişinin kendi inancının, diğer sistemlerden üstün olduğu düşüncesinden kaynaklanır⁴⁰. Bu nedenle, daha önceden sıkça vurguladığı, "bütün dinlerin aynı okyanusa akan ırmaklar olduğu" benzetmesi yerine, "dinlerin aynı ağacın dalları olduğu" benzetmesine ağırlık vermeye başlar. İlk benzetmede, sadece amaçların aynılığı noktası vurgulanırken, ikinci benzetmede ise, onun yerini, "dinlerin özündeki ayniyet ve eşitlik" prensibi vurgulanmaya başlar⁴¹.

4- SARVAPALLİ RADHAKRİSHNAN

Radhakrishnan'a göre dini çoğulculuk, Vedaların ve Hinduizmin özünde varolan bir özelliktir. Çünkü Vedalar, Yaksalar, Nagalar, Ariler ve Dravidyenler gibi kendi geleneksel Tanrılarına ibadet etmeyi sürdüren muhtelif etnik grupların inançlarına ait birbirinden oldukça farklı çeşitli unsurları ve inançları ihtiva eden bir kutsal kitaptır. Bunun nedeni, Vedalar dininin, temelde, karşılaştığı farklı kültürleri reddeden bir anlayışta olmamasıdır. Radhakrishnan'a göre bu din, karşılaştığı her kültürü olduğu gibi kabul etmiş, hatta bu kültürlere ait pekçok güzel ve yararlı unsuru kendi sistemine adapte etme yoluna gitmiştir. Günümüz Hint kültürünün, her alanda çok geniş bir çeşitlilik arzemesi ve günümüz dünyasında mevcut hemen her kültüre ait unsurlara bünyesinde yer vermeyi sürdürmesinin nedeni de sistemin bu niteliğidir.⁴²

Radhakrishnan, aynı şekilde Hinduizm'de, her türlü tanrı tasavvurunun, "özüne nüfuz edilemeyen Yüce Gerçekliğin" değişik tezahürleri/sebolları olarak görülmesi anlayışını da bu dindeki çoğulcu ve hoşgörülü yaklaşımın diğer bir dayanağı ve

³⁸ J.F.T. Jordens, a.g.m., s.8-9

³⁹ J.F.T. Jordens, a.g.m., s.10

⁴⁰ J.F.T. Jordens, a.g.m., s.11

⁴¹ J.F.T. Jordens, a.g.m., s.11-13

⁴² S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, Delhi, 1975, s. 307-308.

kaynağı kabul eder. Çünkü böyle bir düşünce nihayetinde, yeryüzündeki bütün dinlerin aynı derecede görülmeleri ve din konusundaki üstünlük iddialarının tamamen yersiz ve geçersiz olduğu anlayışına götürmüştür. Böylece dini fanatizmin ve dogmatizmin kaynağı kurutulmuştur. Bu düşüncenin de yine dinin aslından olduğu savunan Radhakrishnan, bu görüşünü temellendirmek için Rigveda'nın "Hakikat Tektir, arifler onu farklı isimlerle çağırırlar" ve Bhagavad Gita'nın "Kişi samimi olduğu sürece hangi yol tercih ederse etsin, yolun sonunda bana ulaşır" ifadelerine atıfta bulunur. Onun bu bağlamda zikrettiği bir diğer ibare ise, Visnu Purana'da yer alan ve Hindu teslisini oluşturan Brahma, Visnu ve Siva'yı, bir tek Yüce Tanrı'nın farklı eylemleri gerçekleştirirken aldığı değişik isimler olarak gören şu ibaredir:

"Aynı Mutlak Gerçeklik, yaratma eylemini gerçekleştirdiğinde Brahma, canlılığı ve hayatı sağladığında Visnu, yok etmeyi gerçekleştirirken de Siva diye çağrılır"⁴³

Radhakrishnan, Hinduizm'in özün bulanık bu niteliklerin sadece spekülasyon konusu olarak kalmadıklarını, Hinduların binlerce yıllık tarihlerinin her döneminde bu nitelikleri davranışlarında gösterdiklerine inanır. Ona göre, Ramakrishna, Mahatma Gandhi ve Ram Mohan Roy bu prensipleri yaşam biçimi haline getirmiş milyonlarca Hindudan sadece birkaçıdır. Üstelik, hoşgörü sadece Hinduizm'den ayrılan Budizm ve Caynizm gibi mezheplerin mensuplarına gösterilmekle kalmamış, uğradıkları baskı ve zulüm nedeniyle Hindistan'a sığınmak durumunda kalan herkese bu hoşgörülü tavır gösterilmiştir.⁴⁴

SONUÇ

Sonuç olarak, Hinduizm'in diğer dinlere bakışı şu şekilde özetlenebilir:

Hinduizm'de dünya dinleri, genel olarak, Hint alt kıtasında ortaya çıkan dinler ve diğerleri şeklinde iki kategoriye ayrılmıştır. Birinci grupta yer alan Budizm, Caynizm ve Sihizm gibi dinî sistemler, müstakil birer din olarak görülmeyip, Hindu geleneği içerisinde ortaya çıkan sapık mezhepler şeklinde değerlendirilmişlerdir. Bunların dışında kalan ve ikinci kategoriye dahil edilen diğer dinler ise, ya hiç söz konusu edilmemiş, ya da insan tarafından oluşturulmuş heretik (adharma) sistemler olarak kabul edilmişlerdir. Genel yaklaşım bu olmakla birlikte, özellikle, İslam ve Hıristiyanlık gibi dinlerle yoğun siyasî ve kültürel ilişkilerin yaşandığı dönemlerde Hindu düşüncede uzlaşmacı ve çoğulcu yaklaşımlara da rastlanmıştır.

⁴³ S. Radhakrishnan, a.g.e., s.310

⁴⁴ S. Radhakrishnan, a.g.e., s.310-312