Budizm ve Felsefe

R. Sankrityayan, D. Chattopadhyaya
Y.Balaramamoorty, R.B.Sharma, M.R.Anand

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

¿
KURAM

Rahul Sankrityayan
Debiprosat Chattopadhyaya
Y.Balaramamoorty
Ram Bilas Sharma
Mulk Raj Anand

BUDİZM VE FELSEFE

Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 113
Kuram Dizisi :18

Rahul Sankrityayan
Debiprosat Chattopadhyaya
Y.Balaramamoorty
Ram Bilas Sharma
Mulk Raj Anand
Budizm ve Felsefe
Çeviri : Sibel Özbudun

İngilizce Adı :
Buddhism the Marxist Approach
By Publishing - 1970

1. Baskı: Süreç Yayıncılık
1985 - İstanbul
2. Baskı: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
Ekim 1998 - İstanbul
ISBN : 975-8269-36-4

Kapak
Ali Şimşek

Genel Dağıtım: KARDAK / Narlıbahçe Sk. No:6/3
Cağaloğlu/İSTANBUL

Tel: 512 31 61-Telefax: 512 45 91

Toplumsal Dönüşüm Yayınları ve 2B/Bilgi Birikim,
KARDAK Eğitim ve Kültür Hizm. Ltd. Şti. Yan kuruluşlarıdır.

Baskı: Kayhan Matbaacılık; 576 01 36
Cilt: Yalçın Mücellit

Rahul Sankrityayan
Debiprosat Chattopadhyaya
Y.Balaramamoorty
Ram Bilas Sharma
Mulk Raj Anand

BUDİZM VE FELSEFE

Çeviri
Sibel Özbudun

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

Budist Diyalektik..... 7
Eski Budizmin Bazı Sorunları..... 15
Budist Felsefe..... 43
Buddha Öğretisinin Bazı Yönleri..... 60
Budist Sanatın Doğası..... 73

BUDİST DİYALEKTİK

Rahul Sankrityayan

Budizm'de, ne tanrı (evrenin yaratıcısı) ne de vahyedilmiş bir kitabın yeri vardır. Ahlak, eylemin iyi veya kötü olması üzerine temellenmiştir. Tanrıya inananlar ahlakı tanrının iradesine tabii kılarlar, tanrının buyurduğu şeyler iyi, yasakladığı şeyler ise kötüdür. Budizm, burada farklıdır; "çokluğun iyiliği, çokluğun mutluluğu"nu (*bahujana hitaya, bahujana sukhaya*) iyi ve kötünün ölçütü kabul eder.

İKTİSADİ - TOPLUMSAL GÖRÜŞLER

Buddha'nın iktisadi ve siyasal alanlardaki görüşleri de farklıdır. Rahip ve rahibeler için hizmetin ideal olanını vazetmiştir. Bu ideale uymayanları ise "ulusun zenginliklerinin yararsız tüketicileri" (*mogham sa ratthapindam bhunjati*) olarak adlandırmıştır. Onlara ortaklaşa (communal) yaşamı buyurmuştur. Rahip ve rahibeler cemaatinde iktisadi komünizm sistemini kurmuştur. (Kişisel kullanım için gerekli) giysi, dilenme çanağı vb. sekiz eşyanın dışında herşey komünün (*samgha*) malı addedilmekteydi. Evler, bahçeler, küçük tarımsal ve diğer gereçler, karyolalar, yatak takımları, vb. hepsi komünün mülkiyetindeydi.

Buddha'nın döneminde bağışlanan tüm topraklar "dört yönün mevcut ve gelecekteki komün"üne (*agata, anagata chatudisasa samghasa*) verilmekteydi. Seylan'da (*bulunan-ç*) kayıtlar İsa'dan iki yüzyıl öncesinde tarlaların yalnızca "dört yönün mevcut ve

gelecekteki komünleri"ne vakfedilebildiğini göstermektedir. Tabii, budist komünde iktisadi komünizm uzun zaman devam edemedi; Sanchi ve Bharhut'daki kayıtlardan anlaşıldığına göre, daha M.Ö. 2. yüzyılda rahip ve rahibeler özel gelirleriyle sütun ve parmaklıklar inşa etmekteydiler. Bu da, onların artık kişisel kullanım için gerekli sekiz eşyanın dışında da kişisel mülke sahip olabildiklerini gösterir.

Buddha cumhuriyetler (*gana'lar*) siyasal sistemini yeğlemekteydi. O çağda kölelik yürürlükteydi; dolayısıyla zamanın en güçlü ve zengin cumhuriyeti olan Lichhavi'de (Vaishali) salt Lichhavi klanı mensupları için demokrasi vardı. Köleler menkul mülk idi ve sayıları fazlaydı. Lichhavi olmayan brahmanlar veya *grahapati* (tacir) kastı, özgür olmasına karşın senato (*samsad*) için oy hakkından yoksundu. Lichhavi'lerin insafına terkedilmişlerdi. Yine de, bu cumhuriyetler monarşiden daha iyiydiler.

Buddha'ya göre monarşinin kökeni kutsal bir kaynakta yatmamaktaydı; krallık, özel mülkiyetin büyümesinin ürünüydü. Özel mülkiyet insanlar arasında eşitsizlik ya da sınıf bölünmelerine yolaçıyor, böylece insanlar kendi aralarında kavgaya başlayıp (açık ya da gizli olarak) birbirlerinin mülkünü ele geçirmeye çalışıyorlardı; bu nedenle içlerinden birini kendilerine yargıç seçtiler; o ise gücü bencil amaçlar için toplayıp kral haline geldi.

Buddha. M.Ö. 6.5. yüzyılda yaşamıştır. (öl - M.Ö. 483) İktisadi ve toplumsal ayrımcılık o dönemde de çok keskindi. İktisadi eşitsizliğin ortadan kaldırılması için Buddha çabalarını tümüyle manastır komünlerine yöneltti, ancak toplumsal eşitsizliğin ilgasını evrensel planda düşünüyordu. Kastçılık'a karşı yükselen sesinin bazı sonuçları oldu, ancak Kastcılık'ın temeli yüksek-kast "varlıklı"ları ile alt-kast "yoksul"larına dayanmaktaydı. Birini ortadan kaldırmadan diğeriyle başa çıkılamazdı. Yine de Buddha'nın komünleri, manastır düzeni içinde, salt incelik gereği insan kabul edilen en alt-kast mensuplarına., *chandela*'lara eşit haklar tanımaktaydı. Budizm, ırk, ülke ya da kast ayrımı olmaksızın insanların kardeşliğini şiddetle savunuyordu. *Panch shila*'-

nın birlikte varolma ilkesini, *Budizm* uygulamaya koymuştu. Ve yabancı ülkelerdeki misyonerleri herhangi bir ulusun kültürünü yoketmeyi, akıllarından dahi geçirmemişlerdi.

BUDİST FELSEFE

Budizm'in birkaç alanda özgün katkıları olmuştur; ancak felsefe alanındakiler eşsizdir. Tabii, Marx'ın felsefesine yardım ettiği ya da, Marksizm'in temellerine (*ilke-ç.*) yakın bir yere ulaştığını söylemek hatalı olacaktır. Ancak Marksist felsefeyi anlamak Budist felsefenin öğrencileri için daha kolaydır.

Hegel'in felsefesinin Marksist felsefenin gelişiminde önemli bir rol oynadığını ve Marksist felsefenin de kendi payına, Hegelci felsefenin tutarsızlıklarını ortadan kaldırdığını biliyoruz: Hegelcilik'de başaşağı duran gerçekliğin, Marx tarafından, diyalektik materyalizm biçiminde ayakları üzerine doğrultulduğu söylenmektedir. Hegel zihin ya da fikirin birincil, maddenin ise onun ürünü olduğu görüşündeydi. En yüksek ve nihai biçimde, Budizm, geniş ölçüde Hegel'in idealizmine benzemektedir. *Yogachara* felsefesinin fikir'i (*vijnana*) dinamik ve maddi değildir. Hegel gibi Budizm'in Yogachara okulu da fikir ya da zihni nihai gerçeklik olarak görür.

Budizm'in temel akidesi: "Herşey sonludur" (*ilkesidir-ç.*). Sonradan "geçici/anlık"ın "sonlu" veya "dinamik" olduğu, "geçici-/anlık" olmayanın da "gerçek" olmadığı söylenmiştir. Böylelikle budist felsefe, dünyada "sonsuz" ve "statik" herhangi birşeyin varlığını reddetmekteydi. Budizm için bu, hiçbir istisnası olmayan temel kavramdır. Tanrı ya da ruhun (soul) reddedilmesi bu ilkenin bir uzantısıdır. Budist felsefe ruhu (*anatmavada*) reddetmekle övünür.

Buddha'nın doğumu upanishad'lar çağının kapanmasıyla aynı zamana rastlar. Upanishad'lerin bilgileri (rishi'ler) en büyük önemi (bireysel ya da kozmik) ruha atfeder - ruh, maddi olmayan, sonsuz ve değişmez birşeydir. Budizm, ilkin upanishad'ların bu

sonsuzluk felsefesini tahribetmeye yönelmiştir; upanishad'ların atmavada'sına karşı *anatmavada* adını alışı da bu nedenledir.

Budist felsefenin dinamizmi, yani herşeyin akış (flux) halinde oluşu, tümüyle değişik bir dünya görüşünü esinlemiştir. Ruha inananlar veya sonsuzlukçular dahi, dış dünyayı değişebilir olarak kabul etmeye razı olmuşlar, ancak onun içinde sonsuz bir varlığa inanmayı sürdürmüşlerdi. Buna atman ya da *brahman* adını vermekteydiler. Budistler şöyle demektedir: eğer bir muz ağacının gövdesinin içine bakacak olursak, ancak üstüste tabakalar görürüz, başka bir töz yoktur. Benzer şekilde, evrendeki hiçbirşey -*atman* ya da *brahman*- sonsuz bir töz içermez; dünyada hiçbir sonsuz unsur yoktur.

Budist boşlukçuluk (voidism: *shunyavada)* kavramı da buradan kaynaklanmaktadır. Dinamizm kavrayışlarını açıklamak için bulutlar ya da lamba alevi örneği verilmektedir. Dünya da bulutların her an değişişi gibi değişmektedir. En katı elmas ya da demir dahi her an değişir. Şu halde önceki ve sonraki biçimleri arasındaki benzerlik ve ayrılık nedendir? Budist için bunun cevabı, örgütlenmedeki benzerliktir. Sonuç daima nedene benzemektedir, birlik (oneness) yanılgısı da bundan kaynaklanır. Lambanın alevi her an değişmektedir, ancak eski alevden doğan yeni alev ona benzediği için, bunun "aynı alev olduğu" sonucuna varırız.

NEDENSELLİK TEORİSİ

Tüm dış ve iç dünyayı, istisnasız olarak sonlu (noneternal) kabul ettikten sonra, değişik bir nedensellik teorisi gerekli olmuştu. Atomlar ya da maddeyi değişmez tuğlalar olarak görenler, bunların biraraya getirilmesiyle yeni nesnelerin oluştuğunu savunabilirdi. Onların bütünleşmesi ve dağılması şeylerin ortaya çıkışı ve yokoluşuna tekabül ederdi. Oysa Budizm böylesi değişmez sonsuz tuğlaların varlığını kabul etmezdi. Hiçbirşey sonsuz bir öze sahip değildi, yani şeyler (*vastu*) değil olaylar (*dharma*) vardı. Birincil bir unsur olan ve bilezik ya da takı gibi değişik şekille-

re dökülebilen altınla kıyaslanamazlardı. Buddha nedensellik yasasını açıklamak için değişik bir terminoloji kullanmıştır: bağımlı doğuş (*pratitya samutpada*).

Bu terminolojiyi geliştirirken Buddha der ki: "O varken (daha sonra) bu ortaya çıktı ve (ancak) o vardı ki bu oluştu" ("When this was then this comes and it was then this becomes": *asmin sati idam bhavati*). O'nun tamamlanmasıyla, bu doğar. Biten-/tamamlanan neden, nedenden sonra ortaya çıkan ise sonuçtur. Sonuç neden var iken tümüyle namevcut idi, sonuç varolduğu zaman ise neden tümüyle yokolmuştur. Nedenin içinde sonuca aktarılan sonsuz bir töz yoktur. Birbirleriyle birinin önce gelmesi diğerinin de onu izlemesi dışında bir ilişkileri yoktur.

NEDENLERİN KOLLEKTİFLİĞİ

Dünyayı akış içinde, şeylerin değil de olayların bir kümelenişi olarak kabul edince, bağımlı doğuş (origination) kavramı kaçınılmazlaşır. Dinamizm ve sonsuz/ebedi bir zemin (substratum) olmadığı teorisi, onları (budistleri-ç) dünyayı olaylardan oluşmuş olarak görmeye zorlamıştır. Neden-sonuç yasası hakkındaki eski fikirlerin reddedilişi kaçınılmaz olarak bağımlı doğuş kavrayışına yolaçmıştır. Başka bir deyişle, bağımlı doğuş eski neden-sonuç teorisinin yerini almıştır.

Budist felsefe burada da başka bir eski kavramı; bir nedenin bir ya da birkaç sonucu ortaya getirdiği kavrayışını yıkmıştır. *Upanishad*'ların bilgileri aynı ruhtan (*atman*) doğan/kaynaklanan birkaç garip şeye inanmaktaydılar. Maddi dünyada dahi, bir unsur neden, ondan kaynaklanan diğer unsur ise sonuç olarak adlandırılmaktaydı. Budist felsefe hiçbir nesnenin -ya da onların adlandırdığı şekliyle dharma'nın- birşeyden doğmadığını savunur. Hiçbir sonucun tek nedeni yoktur; birkaç neden birlikte bir sonuca (nesne) yolaçarlar. Bu teoriye nedenlerin kollektifliği (*hetusamagrivada*) adı verilir.

Büyük filozof Dharmakirti şöyle der: "Bir (şey) bir'den değil, tüm/herşey kollektif nedenlerden doğar" (*na chaikam ekam ekasmat, samagrya sarva sambhavah*). Birkaç neden biraraya geldiğinde bir sonuç ortaya çıkar. Zıtların birliği öğretisinden marksist felsefede olduğu gibi sözedilmesine karşın, bir sonucun birkaç nedeninin biraraya gelişiyle ortaya çıktığı ve en küçüklerinin mevcut olmaması halinde o sonucun ortaya gelmeyeceği açıkça belirtilmiştir. Budist felsefeye göre, neden sonuçtan tümüyle farklıdır; başka bir deyişle, sonucun ortaya çıkışı nitel bir değişmedir. Ve bu nitel değişme (tümüyle değişik bir sonucun ortaya çıkışı), tüm nedenlerin gerekli ölçüde -nicelik- toplanamaması halinde gerçekleşemez. Bu neden-sonuç kavramı nitel değişimi (sonuç) ve bunu ortaya getiren nicelik'i (nedenlerin kollektifliği) içerir.

GERÇEKLİĞİN TANIMI

Bu dünya kavrayışının ışığında budist düşünürler, "gerçek" olanı ve "gerçek olmayanı" yeniden tanımlamak zorunda kalmışlardır. Eski düşünürler için bu tanım oldukça basitti: sonsuz-/ebedi, özde-değişmez (immutable) ya da değişmez (unchangeable) olan gerçek sonlu (non-eternal) değişebilir ya da özde-değişebilir (mutable) olan ise gerçek değildir. Budizm'de böylesi "gerçek" şeylere yer yoktur. Gerçek birşeyi şöyle tanımlamışlardır: nesnel eyleme muktedir olan, (*arthakriya-samartham*).

Tatlılar ve ekmek gerçektir; çünkü nesnel eyleme muktedirdirler; yani beslenme ya da açlığımızı giderme nesnel eylemine muktedirdirler; oysa düşte görülen ekmek ve tatlılar gerçek değildir. Çünkü açlığımızı gideremezler; nesnel eyleme muktedir değildirler. Nesnel eyleme muktedir olana yalnızca gerçek denilmez, mutlak gerçek (*paramartha sat*) de denir. Eski düşüncelere göre, gerçek olan nesnel eyleme muktedir değildi. çünkü özde-değişmez, sonsuz ve mükemmeldi. Duyumların ulaşabilirliğinin ötesinde olan eylemsiz şey doğrudan algılama ya da bunun üzerine temel-

lenen çıkarsamanın nesnesi olmadığına göre varlığının kanıtı nedir?

Nesnel olarak etkin (active) olmanın ölçütü gerçekliğin yanılmaz bir sınamasıdır ve kuşkusuz insan bunda modern düşüncelerin bir izine rastlamaktadır. Gerçek kendini nesnel bir deneyle kanıtlamalıdır; hiçbirşey salt akıl temelinde gerçek kabul edilemez. Konumunun akılcı olmadığı yolundaki akılcı itiraza Dharmakirti şu cevabı verir:

"Eğer nesnelerin kendileri böyleyse, biz kimiz" (*yadidam svayamarthanam rocate tatra ke vayam*). Akıl mutlak değildir, yalnızca nesnel eylem veya deney gerçekliğin ölçütüdür. Bu büyük bir silahtı ancak kullanılmadı, bunun için de bir neden vardı. Bilimin tüm ilerleyişi bu ilke üzerine temellenir - nesneleri rehber kabul etme ilkesidir bu.

MADDE VE ZİHİN

Budist felsefede beden ve zihin, madde ve zihne ilişkin fikirlerde farklılıklar vardır. Budistler arasında tekci (menist) idealistler yalnızca zihni gerçek kabul ederler. Tabii, onların bu "gerçek" (zihin)i dinamiktir. Diğerleri ikiciler (dualists) madde ve zihin ayrı ayrı varlığını kabul ederler. Ancak bu kadarıyla ikisi de zihnin bedene bağımlılığını kabul ederler (*kaya sthitam manah*). Zihin veya bilinç ya da fikir, beden veya maddeden ayrı olarak varolamaz. Bu cümle bir ölçüye kadar zihin ve madde arasındaki karşılıklı ilişkiyi, yani zihnin maddeye (bedene) bağımlılığını ortaya koyar.

İkiciler dahi zihnin maddeden mutlak olarak farklı olduğunu kabul etmemişlerdir. Madde dünyasının, su ve dalgalar gibi zihnin bir tahavvülü (transmutation: parinama) olduğunu söylemişlerdir. Bu, Hegel felsefesine yakındır. "Madde zihnin bir tahavvülüdür" (*Vijnana parinamesan*) yerine zihin maddenin evrimidir (evolution) (*rupa parinamashchit*) denirse, budist idealizmin başaşağı durumundan kurtarılmış olur.

Felsefelerinde bu tarz düşüncenin zemini mevcuttu. Sonuç nedene kıyasla tümüyle farklı ve yeni olunca, zihnin maddeden geliştiğini kabul etmek güç olmaz. Diyalektik materyalizm zihnin maddeden geliştiğini onaylamakla birlikte, zihnin madde olduğunu ileri sürmez, aksine zihnin ondan değişik olduğunu, en yüksek gelişimi olduğunu kabul eder.

Buddha'nın zamanında, bir yandan ruhu sonsuz/ebedi ve özde değişmez kabul eden *atmavadi* düşünürler, bir yandan da, materyalizmleri mekanik meteryalizm düzeyinin üstüne çıkmamış olmakla birlikte, ruhun varlığını reddeden materyalist düşünürler bulunmaktaydı. Buddha ve izleyicileri ileri materyalizmin bazı değerlerini içeren bir felsefeyi savunmuşlardı, ancak bu felsefeyi materyalist olarak nitelemeye hazır değillerdi.

Budist düşünürler daha başlangıçtan beri tüm konularda orta yolu benimsemede ısrar etmişlerdi; burada da kendilerini teizm ile materyalizm arasında bir yerde tutmak istemekteydiler; oysa sonsuzluk-yokluğu konusunda orta yolu savunmamışlardır. Salt bu düşünceden dolayı Budizm bir din olarak kabul edilir. Felsefelerinde böylesi bir radikalizme karşın yeniden-doğuşa, yoga gizemciliğine olan inançları ve başka yazı görüşleri diğer dinlerde olduğu gibidir. Budist düşüncenin, pek çok kurulu akideye şiddetli saldırılar yöneltişi, Hindistan'ın eşsiz filozofu Dharmakirti'nin şu sözüyle de kanıtlanır:

Vedapramanyam kasyacit kartrivadah snane dharmechha jativadavalepah. Santapaparamth papahanaya ceti dhvastaprajnanam panca lignani jadye.

"Veda'nın otoritesini ve birini yaratıcı olarak kabulleniş, kutsal vaftiz yoluyla bir değer (merit) edinme isteği, kastcılık'ın nafileliği ve günahları bağışlatmak için bedene işkence etme - işte aptallığın beş özelliği"

ESKİ BUDİZM'İN BAZI SORUNLARI

Debiprosad Chattopadhyaa

Eski Budizm'i işleyen çağdaş yazarlar ve bu arada yetkilerinden kuşku edilmeyecek bazı tanınmış bilimadamları, onun sınıfsal bağlantılarına ilişkin son derece çelişkili sonuçlara varmışlardır. Kimileri Gautama'yı ezilmişlerin kahramanı olarak değerlendirir, başkaları ise, "düşkün ve sefilleri ihmal ettiği" ve kendini soylu ve zenginlere yakın tuttuğu için onu eleştirirler.

Bizim buradaki amacımız, böylesi çelişkilerin geniş ölçüde talihsiz bir durumun, Eski Budizm'i inceleyen çağdaş yazarların genelde eski toplum üzerinde yetersiz bilgiye sahip oluşunun sonucu olduğunu belirtmektir. Morgan'ın eserleri dikkate alınmamıştır ve ilkel komünizm kavramı bilinmez ya da üzerinde durulmaz. Bu nedenle, bizim tezimiz, bilimadamlarımız eski toplum üzerine daha bütüncül bir kavrayış temelinde çalışmaya razı olurlarsa, eski verilerin daha iyi aydınlatılabileceği yolundadır. Bu, geleneksel metodolojinin yeniden gözden geçirilmesi anlamına gelecektir. Buna burada yalnızca kaba hatlarıyla değinebileceğiz. Bu yaklaşım biraz taslak halinde, hatta aşırı basitleştirilmiş gibi görülebilir. Ancak buradaki amacımız, Eski Budizm sorunu hakkında kesin ve katı bir sonuca varmak değil, sorunu tanımlayarak yeni bir yaklaşım önermektir.

SİYASAL REFORMCU

İlkin çağdaş bilimadamlarının vardığı çelişik sonuçlara değinilebilir.

Kimileri "Gautama'yı, yoksullar için savaşıp zengin ve ayrıcalıklı sınıfları aşağılamış, hatta kastların ilgasına dek gitmiş olarak betimler, böylece ona başarılı bir siyasal reformcu rolünü yüklerler." Bu görüşü savunanlar aşağıdaki kanıtları ileri sürmektedirler.

"Büyük ırmaklar" der, Yüce Kişi Budizm'in kutsal kitaplarında "ey tilmizler, sayıları ne denli çok olursa olsun; Ganj, Yamuna, Aciravati, Sarabhu, Mahi, bunlar büyük okyanusa ulaştıklarında eski ad ve eski soylarını yitirirler ve yalnızca 'büyük okyanus' adını taşırlar. İşte bunun gibi, ey tilmizlerim, bu dört kast, soylular, brahmanlar, vaisyalar, sudralar, tarikatın vazettiği yasa ve öğretiye uygun olarak evlerini terkedip yurtsuzluğa yöneldiklerinde kendi adlarını ve bağlılıklarını yitirir ve yalnızca birtek adı taşırlar: Sakya evinin oğlunu izleyen 'çileciler' adını."

Budizm'in kutsal kitapları Kral Ajatasatru ile Buddha arasında, tarikatın sarı giysisi önünde kral ile kölenin eşit olduğunu ifadelendiren bir konuşmadan sözeder. Gautama 'Ajatasatru'ya şöyle sorar: "Eğer kralın bir kölesi ya da hizmetkarı sarı harmaniyi giyip bir keşiş olarak yaşamaya başlarsa, düşünce, söz ya da eylemde hiçbir pişmanlık duymaksızın der misin ki 'İyi o zaman, bu adam benim kölem ve hizmetkarım olarak kalsın, benim önümde ayakta dursun, eğilsin, kendini benim buyruklarımı yerine getirmeye, zevklerimi doyurmaya, hürmetle konuşmaya, sözlerimi dinlemeye adasın." Kral şöyle cevap verdi: "Hayır efendim; (o zaman) ben onun önünde eğilirim, ona oturmasını söylerim, ihtiyacı olan giysi, yiyecek barınak ve hasta olduğunda ilaç veririm; ona korunma sağlar, ne gerekiyorsa onu yaparım."

Buddha'nın kendini "birçok insanın refahına, tanrıların ve insanların hayrına, refahına ve mutluluğuna adadığı" söylenir. Bu "mütevazi kökenli" çok sayıda insanın budist tarikatta bu denli önemli rol oynamasının nedenini açıklamaktadır. Gautama'dan sonraki büyük otorite olarak geçen Upali, eskiden yalnızca bir berberdi. Sunita bir pukkusa, Sati bir balıkçının oğlu, Nanda ise sığır çobanıydı. Panthaka'lar bir köleyle yüksek kasttan bir kadı-

nın evliliğinden doğmuşlardı. Capa bir geyik avcısının çocuğuydu. Punna ve Punnika ise köle kızlarıydılar. Sumangalamata hasırcıların kızı ve karısı, Subha ise bir demircinin kızıydı. Rhys Davids'in verdiği örnekler bunlardır ve bu listenin daha da uzatılabileceğini söyler. Ona göre, "tarikatın aşağı kesimlerden gelen üyelerinin yüzdesi, muhtemelen aşağılanan jati ve sippa'ların nüfusun geri kalan kısmına oranını yansıtır. Terigatha'da adı geçen theri'lerden beşi yukarıda belirtilen altmış kadarının, yani tüm tarikatın yüzde sekizbuçuk'unun toplumsal konumunun aşağı kesimlerden olduğunu biliyoruz. Bu da, benzer toplumsal konumdaki kişilerin nüfusun geri kalan oranına yakın bir sayıdır."

Böylesi kanıtlar temelinde Rhys Davids "üzerinde tam bir denetime sahip olduğu tarikatı sözkonusu olduğunda, (Gautama'nın), doğum, meslek ve toplumsal statüden doğan tüm avantaj ve olanaksızlıkları gözardı ettiği ve salt törensel ya da toplumsal murdarlıktan (impurity) doğan tüm engel ve olanaksızlıkları ortadan kaldırdığı sonucuna varır.

KARŞIT GÖRÜŞ

Yetkili bilimadamlarından bazılarının Eski Budizm'e bakış tarzları böyledir. Başkaları ise onu şiddetle kınarlar. "Eğer bir kimse" diye yazar Oldenberg, "Budizm'de demokratik unsurdan sözederse, bu kardeşlik örgütünün ulusal yaşamın reforma uğratılması yolundaki her türlü kavrayıştan, ideal bir dünyevi krallığın kurulması, dinsel bir ütopya üzerine temellenen her türlü nosyondan yoksun olduğunu aklından çıkarmaması gerekmektedir. Hindistan'da toplumsal bir dalgalanıştan eser yoktu. Buddha'nın ruhu o olmaksızın kimse ezen karşısında ezilenin savunuculuğuna soyunamayacağı bu coşkuya o kadar yabancıydı ki, bırakın devlet ve toplum olduğu gibi kalsın, bir keşiş sıfatıyız, dünyadan vazgeçen dindar adam onların kaygı ve sorunlarıyla hiç mi hiç ilgilenmez. Kastın onun gözünde bir değeri yoktur çünkü o dünyasal olan herşeyden elini eteğini çekmiştir, etkisini kast (*sisteminin-ç.*)

ilgası ya da dünyevi varlık bakımından pek talihli olmayanlar için koyulmuş katı kurallarının yumuşatılması yolunda kullanmak aklına dahi gelmez."

Bu görüşü destekler mahiyette aşağıdaki kanıtlar öne sürülebilir.

Bu tarikatın önderlerinden çoğu, saygın ve varlıklı kesimlerden gelmekteydi. Oldenberg'in gösterdiği gibi, "dünyada bu imanı benimseyen ilk insanlar," Tapussa ve Bhallika, tacirdiler. Sonradan, Benares'deki vaazın ardından "Müminlerin sayısı hızla arttı. İkinci mürid Benares'deki zengin bir ailenin oğlu olan Yasa idi, ebeveynleri, karısı da Buddha'nın vaazlarını dinledikten sonra manastır hizmetlisi olarak inancı benimsediler. Yasa'nın pek çok arkadaşı, Benares'in ve çevresinin önde gelen evlerinden gençler manastır yaşamını benimsedi." Ardından Uruvela'da Buddha'nın birbiri ardısıra gösterdiği mucizeler (ki ilki bir yılan-kralı yenilgiye uğratmasıdır). Kassapa ailesinden binin üstünde Brahmini ikna etti.

"Budist kayıtlardaki tüm ihtida öyküleri" demektedir Oldenberg, "aşağı yukarı bu öyküye benzer." Buddha Uruvela'dan "etrafı onbinlerce brahmin ve Magedha'lılarla çevrili" Kral Binbisara'nın kendisini dinlediği ve kendini "budist manastırın lâdini üyesi ilan ettiği" Rajagriha'ya gelir. Gelenekler bir brahmin ailesinin oğulları ve Sanjaya'nın eski tilmizleri Sariputta ve Moggallana'nın sarı giysiyi burada takındıklarını aktarmaktadır. Bunlar ilk ihtida edenlerden bazı örneklerdir ve tümü de tacir, kral ya da brahmindir.

Buna karşın Oldenberg'in Magadha bölgesi "başkentin(in) sokaklarında söylentiler yayan halkın" tutumunu gösterdiğini belirterek aktardıkları ileri sürülebilir: "Bu zamanda Magadha bölgesinden pek çok seçkin delikanlı, arınmış bir hayat sürmek üzere Buddha'ya intisab etmişlerdi." Halk bundan hiç hoşnut değildi. Kızgın homurtular yükseltiyordu: "Çileci Gautama çocuksuzluğu getirdi, çileci Gautama dulluğu getirdi, çileci Gautama ailelerin

yıkımını getirdi vb. vb." Kuşkusuz, bu halkın bir halk ayaklanmasının önderi için kullanacağı üslup değildi.

Dahası, Gautama'ya soylular ve tacirlerden gelen bağışlar, onun gerçek bağlılığının yoksul ve ezilen sınıflara yönelik olmadığını göstermek için kullanılır. Bimbisara bir zamanlar kralın has bahçesi olan Veluvana'yı Buddha'ya armağan etmişti. Son derece zengin bir tacir olan Anathapindika, (Savatthi yakınlarındaki) Jetavana'yı Buddha'ya vermişti. Bu, pahalı bir armağandı. "Anathapindika'nın Buddha ve tilmizlerine konak olabilecek değerde bir yer arayışı hikaye edilir; yalnızca prens Jeta'nın bahçesi tüm gerekleri karşılar görünmüştü ona, ama prens satmaya isteksizdi. Uzun görüşmelerin sonucunda, Anathapindika bahçeyi tüm Jetavana'nın topraklarını kaplayacak kadar altına satın alabildi. O'nu Buddha'ya verdi, bundan sonra O'nun en sevdiği köşe burası oldu."

Tüm bunlara "Budist tarikata girişi, üçüncü şahısların mevcut haklarını zedelemeyecek tarzda düzenlemek üzere konulmuş" bir dizi kural da kanıt olarak eklenebilir. Örneğin, Viyana metinlerinde, hiçbir kaçak kölenin tarikata kabul edilmemesi yolunda bir kural vardır. Gerçekte, tarikata kabulden önce adaya sorulan bir soru da "Özgür bir insan mısın?"dı. Benzer şekilde, kralların ordusundan kaçan askerler de Samgha'ya kabul edilmezdi. Bunun gibi yasalar, Buddha'nın pek kazanılmış haklara karşı davranamayacağını açıkça göstermektedir.

İşte modern bilimadamlarının Eski Budizm'in sınıfsal bağlantılarını değerlendirdikleri iki esas yol budur. Olasılıkla fazla zorlanmaksızın ilk görüşü güçlendirecek ve ikincinin üzerine temellendiği verilerin yanlış anlaşılmasına ne denli bağlı oluğunu gösterecek çok sayıda kanıt bulabiliriz. Yine de, bu işlemden kaçınacağız, çünkü böyle bir girişim çok daha temel soruları yanıtsız bırakır.

İKİ SORU

Buddha modern dünyada yaşamıyordu; bu nedenle sınıfsal bağlantıları günümüz standartlarına göre yargılanamaz. Dolayısıyla iki yeni soruyla yüzyüze gelmeden, Budizm'in karakterce demokratik olup olmadığını yargılamamamız, olanaksızdır. İlkin, eski ya demokrasinin hangi biçimini tanımaktaydı? İkinci olarak da, Buddha'nın böylesi bir demokrasi karşısındaki tutumu ne idi; ya da Eski-Budizm onunla nasıl bir bağ kurmaktaydı? .

İlk soruyu şöyle yanıtlamaya çalışacağız: eski dünyaca bilinen tek demokrasi sözde aşiret demokrasisiydi. "Sözde" nitelemesini ekliyoruz, çünkü demokrasiyi tarihsel bir devlet biçimi olarak tanırız; devlet ise bir sınıfın diğerini zor kullanarak egemenlik altına almasının aracıdır. Öte yandan, aşiret toplumu ise bir sınıf öncesi toplumudur; devlet ona yabancıdır. Bu nedenle yapısı ilkel komünizm olarak tanınır.

Özellikle Morgan'ın görkemli araştırmaları sayesindedir ki, şimdi elimizde ilkel sınıföncesi toplumun üretimci tekniğin gelişmesinin bir sonucu olarak nasıl dağıldığı ve yıkıntıları üzerinde devletin nasıl yükseldiği konusunda genel tarihsel yasa niteliği kazanmış bilgiler bulunmaktadır. Morgan, bu ilkel sınıf-öncesi toplumu yönlendiren ilkelerin bizim gözümüze nasıl aşırı-demokratik (ultrademokratic) karakterli göründüğünü de göstermiştir. İşte Buddha yalnızca bu tür demokrasiyi tanıyabilirdi.

İkinci soruya yanıtımız da şöyledir: Buddha böylesi komünizan toplumları temel esin kaynağı kabul etmekle kalmamış, kendi örgütünü de onun tarzında kurmayı bilinçli olarak denemiştir. Ancak eğer bundan hareketle Buddha'nın komünist olduğunu söylersek, eleştirmeye çalıştığımız hataya düşmüş oluruz, tarihsel bir bağlamda modern içerik aramak hatasına, İlkel komünizm, ya da sınıf-öncesi toplumu, komünizm ya da sınıfsız toplumla aynı şey değildir. Bu ikisi nitelikçe farklıdır: Eski Budizm'in esin kaynağı olan ilkiydi ve bu da, onun büyüklüğünün yanısıra sınırlarını da açıklamaktadır.

Sınırlar ortadadır. Budizm gerçek bir toplumsal devrimi gerçekleştirecek yerde yavaş yavaş karşıtına dönüşmüş, bir devlet dini haline gelerek başlangıçta mücadele etmek istediği eşitsizlikler için bir gözbağı niteliğine bürünmüştür. Ancak aynı zamanda büyüklüğünü görmezlikten gelmemeliyiz. Buddha, sınıf-öncesi toplumdan çok şey aldığı içindir ki, Budizm, en azından ilk dönemlerinde gerek örgütlenmesi gerekse ideolojisi açısından, genel olarak sınıflı toplumun karak-teristlik yanılsamalarından oldukça uzaktı.

AŞİRET TOPLUMLARI KARŞISINDAKİ TUTUM

Tartışmaya kolaylık getirmek amacıyla, ikinci soruyla, yani Buddha'nın çevresinde gördüğü aşiret toplumları karşısındaki tutumuyla başlayacağız. Digha Nikaya'nın *Mahaparinibbana-Sutta*'sının başlangıç kısmı bize bu konuda ipuçları sağlamaktadır.

Magadha kralı Ajatasatru, Vajjianlar adındaki aşirete saldırmaya ve onları yoketmeye karar vermişti. Baş veziri, yağmurcu, brahmin Vassakara'yı, Yüce, Kişi'nin kehanetini öğrenmek üzere Buddha'ya gönderdi. Bu sırada saygıdeğer Ananda yüce kişinin ardında durmuş, onu yelpazeliyordu. Buddha başveziri dinledi, ancak, (anlamlı bir tutumla-ç.) cevap vermedi. Bunun yerine Ananda'ya hitap ederek şöyle konuştu:

"Ananda, Vajjian'ların sıksık biraraya geldikleri ve genellikle de kendi sınıfları içinde toplantılar yaptıklarını duydun mu?"

"Evet ey Efendi, duydum." diye yanıtladı Ananda.

"Ananda," dedi Yüce Kişi, "Vajjian'lar, bu kadar sık toplandıkları ve klanlarının toplantılarına gittikleri sürece, çökmeleri değil, refah sürmeleri beklenir."

(Ve benzer tarzda, Ananda'ya sorular sorup cevaplar alarak, Yüce Kişi Vajjian Konfederasyonu'nun refahını sağlayacak diğer koşulları da şöylece açıkladı)

"Ananda, Vajjian'lar uyum içinde toplandıkları, uyum içinde kalktıkları, işlerini uyum içinde yürüttükleri sürece çökmezler, ancak refaha kavuşurlar."

(Buddha bir aşiretin refahı için yedi koşul sıralamıştı.)

Ardından Yüce Kişi brahmin Vassakara' ya hitabederek dedi ki:

"Ey brahmin, Sarandadavihara'da Vesali'de kaldığım sıralarda, Vajjian'lara refahın bu koşullarını öğretmiştim; bu koşullar Vajjian'lar içinde mevcut olduğu sürece, onların çökmesi değil, refaha kavuşması beklenir."

Brahmin: "...demek ki, Gautama, Magadha kralı Vajjian'ları savaşta değil ama diplomasi olmaksızın ya da ittifakı bozmadan yenemez. Şimdi Gautama'ya gitmemiz gerekiyor, yapılacak pek çok işimiz var."

"Nasıl uygun görürsen, ey brahmin," diye yanıtladı (Buddha). Ve brahmin yağmurcu Vassakara oturduğu yerden kalkarak uzaklaştı.

Onun ardından Yüçe Kişi, saygıdeğer Ananda'ya hitabederek dedi ki:

"Şimdi git Ananda ve Rajagriha çevresinde yaşayan ihvanı ibadet salonunda topla" ve (Ananda) öyle yaptı...

Ve yüce kişi kalktı ve ibadet salonuna gitti ve oturduğunda ihvana hitabederek dedi ki:

"Ey sadakayla yaşayanlar, size bir topluluğun refah içinde yaşaması için gerekli yedi koşulu öğreteceğim. İyi dinleyin ki konuşacağım...

Ey sadakayla yaşayanlar; ihvan sıksık biraraya geldiği, tarikatlarının nizami toplantılarına katıldığı sürece, uyum içinde biraraya geldiği, uyum içinde kalkıştığı görevlerini uyum içinde sürdürdüğü sürece... ihvanın çökmesi değil, refaha kavuşması beklenir..." (Buddha tarikatının refahı için aynı yedi koşulu saymıştı.)

Bu pasajda tabii aşikar bir anakronizm görülmektedir. Budizm'in kutsal metni, Yüce Kişi'nin zaferini abartma coşkusu

içinde, Buddha'nın ağzından aşiret halkına, aşiret toplumunun grup yaşamından aldığı gerçek canlılığı kendisinin öğrettiği yolundaki iddiayı öne sürmektedir. "Vajjian'lara bu refah koşullarını ben öğrettim," vb. Bu iddia anlamsızdır, çünkü aşiret örgütlenmelerinin grup yaşamı tarihsel olarak Budizm'den önceye dayanmaktadır. Dolayısıyla, kutsal metin bir gerçekliği ancak tersyüz edilmiş haliyle yansıtmaktadır.

Bu nedenle bu pasajı, o günlerde ve Hindistan'ın Budizm'in doğuşuna tanık olan belgelerinde, güçlü aşiret toplumlarının varolduğu, güçlerini ise kendilerine özgü grup yaşamından aldıkları anlamında yorumluyoruz. Ve eski despotizmin Kral Ajatasatru gibi temsilcileri, bu tür aşiretlere karşı saldırılar planlar, hatta bunun için Gautama'nın rızasını ararken, Gautama'nın kendisi, bu aşiret örgütlenmeleri veya ilkel komünizan toplumlardan esinlenmeye çalışıyor ve tarikatındaki ihvana yaşamlarını tehdit altındaki demokrasilerin temel ilkelerine göre yoğurmalarını öğütlüyordu.

Çağdaş tarihçilerden bazılarının bu aşiret topiumlarının kimlikleri konusunda uyandırdıkları bir kuşkuyu gidermek gereklidir. Bu aynı zamanda başlangıçta sorduğumuz iki sorudan ilkini de yanıtlayacaktır: Buddha damokratik örgütlenmenin hangi biçimini tanıyabilirdi?

GANA NEDİR?

Buddha, Kosala kralı tarafından bağımsızlığına yaşadığı dönemde, son verilen *Sakya* ganası'ndandı. Soru şudur: Eskiler gana ya da onun anlamdaşı *vrata, puga, samgha* ve *sreni* gibi sözcüklerle neyi anlatmaktaydılar? Rhys Davids "*Sakya gana*"yı "*Sakya klanı*" olarak verir ve bize Morgan'ın genel aşiret örgütlenmesi tarifini kuvvetle hatırlatan bilgileri aktarır: "Klanın idari ve hukuki işleri tüm gençlerin ve yaşlıların Kapilvastu'daki ortak binalarında (*santhagara*) toplandığı genel kurulda yürütülürdü. -Nasıl ve ne süreyle seçildiğini bilmediğimiz- bir reis seçilir ve

oturumlara, oturum yapılmıyorsa devlete başkanlık ederdi. (*Bu reis* -ç.) Roma'daki konsül ya da Yunan'daki arhon'a benzer bir anlam taşıyor olması gereken raca sıfatını alırdı. Gerçek krallara yakıştırılan krali hakimiyet eylemlerine burada... rastlamayız."

Tarihsel gelişimin genel yasalarına daha sıkı bir bağlılık, bilimadamını klan örgütlenişi tanımına ilişkin olarak "devlet" sözcüğünü kullanmada ihtiyatlı davrandıracaktır; çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, ilki ancak ikincisinin yıkıntıları üzerinde yükselebilir. Ancak, şimdiki konumuz, Eski Budist edebiyatta birçok örneğine rastlanan gana örgütlenmesinin anlamıdır.

R.G. Bhandarkar gibi bir bilimadamının da desteklediği Dr. Fleet, başka bağlamlarda gana sözcüğüne rastladığında bunu "aşiret" olarak yorumlar. Monier Williams da "aşiret"i sözcüğün anlamlarından biri olarak verir. Oysa, F. W. Thomas ve K. P. Jayaswal bu yoruma şiddetle karşı çıkarlar. Sözcüğün cumhuriyetçi devlet anlamına geldiği konusunda ısrar eden Jayaswal'ın görüşüne özellikle yer vereceğiz; çünkü bu görüş akademik çevrelerde önemli ölçüde sarsıntıya yolaçmıştır. "Cumhuriyet(-ci) örgütleniş(-in) özel olarak incelenmesinden elde edilen sonuçlar konusunda," diye yazar Jayaswal "bu"lara klan adı veren büyük bilimadamıyla (Rhys Davids) aramızda farklılık bulunmaktadır. Kanıtlar bunlara klan adı verinemize olanak verinemektedir. İleride de göreceğimiz gibi, M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllardaki Hint cumhuriyetleri toplumun aşiret aşamasını çoktan geçmişlerdi. Bunlar devlet, gana ve samgha'ydılar; tabii çoğu, eski ya da modern her devlette olması gerektiği gibi aşiret temeline sahiptiler."

Tabii, burada sorunu ayrıntılarıyla irdelememiz mümkün değildir. Bunu başka bir yerde, *lokayata* felsefesinin kaynakları üzerinde çalışmalarımla bağlantılı olarak yaptım. Ve bu bilimadamlarının dahi ne yazık ki "aşiret toplumu"ndan tam olarak neyin anlaşılması gerektiği ve devlet ile aralarındaki farkın ne olduğu konusu üzerinde ciddi şekilde eğilmemiş olmalarına karşın, Rhys Davids, Bhandarkar ve Fleet'in görüşlerini destekleyen kanıtların ne denli çok olduğunu gördüm. Geniş ölçüde Morgan konusun-

daki ihmalleri nedeniyle, yargıları yeterince açık değildir. Şimdilik, Jayaswal'ın kanıtlarının ağırlığını nasıl öbür tarafa kaydırmayı önerdiğine bakalım. Kendimizi, Rhys Davids'den farklı olduğunu ileri sürdüğii temel üzerinde ncumhuriyet(-ci) örgütleniş (-in) özel olarak incelenmesi" tipik örneğiyle sınırlayacağız.

Mahabharata, Utsava-sanketa adıyla tanınan yedi klandan sözeder. Geleneksel yorumeu Nilakantha bile onlar hakkında şu ek bilgileri iletir: "Utsava-sanketa adıyla bilinen halk içnde erkeklerle kadınlar arasındaki karşılıklı bağlılık, cinsel bağlılığın (sanketa) kurulması için yeterlidir; aralarında evlilik sistemi yoktur; cinsel yaşamları hayvanlar arasında olduğu kadar seçmesizdir." Kanımızca, burada ailenin dolayısıyla da özel mülkiyet ve devletin ortaya çıkışından önceki bir toplumsal örgütleniş aşamasına atıfta bulunulmaktadır; çünkü bunların doğuşu, birbirine bağlıdır.

Ancak Jayaswal, başka herhangi bir kanıta değinmeden tartışmasını siirdürür: "Utsava sanketa'lar, muhtemelen Utsava ve Sanketa (adlı-ç.) iki adamın kurduğu Cumhuriyet (çi) (republicans)lerdi. Sanketa'nın bir cumhuriyetin aldığı karar ya da akit anlamına geldiğini ve dolayısıyla da, kökeninde Utsava'ların aldığı bir karar sonucu oluşturulan devleti tanımlamada kullanıldığını da belirtebiliriz. "Sözcüğe eski olsun modern olsun hiçbir sözlükte rastlamadığımız bir tanım keşfetmek bir yana, önermenin ikinci kısmıyla birinci kısmı arasında nasıl bir tutarlılık bulunabileceği konusunda da meraklıyız. Yine de, bu, eski Hindistan'da, daha önce atıfta bulunduğumuz Vajjian'ların cumhuriyet (-çi) devlet(-i), keşfeden Jayaswal'ın bu keşfini savunurken öne sürdüğü tartışmaların tipik bir örneğidir. Ne olursa olsun tarih böyle yazılmaz.

BUDİST İDEALLERİN KAYNAĞI

Gana'ların (*varlığına ilişkin-ç.*) kanıtlar kesindir. Budist kaynaklar Buddha'nın zamanında bir çok gana'nın mevcudiyetine değinirler. Gana'dan aşiret toplumunun (ya da en azından böylesi

toplumların bariz kalıntılarının) anlaşılması gerekiyorsa ve böylesi toplumların örgütlenişi dağılma dönemine (yani barbarlığın orta evresine) dek süren dönemi ilkel komünizm olarak adlandırılıyorsa, budist kayıtlardan budist Hindistan'ın ilkel komünizmden önemli izler taşıdığını çıkarsarız.

Bu noktayı iyice açalım. Bu, hiçbir şekilde Buddha'nın zamanında Hindistan'ın ilkel komünizm evresinde olduğu anlamına gelmez. Daha çok, *eşitsiz gelişme yasası*'na bir atıf olarak değerlendirilmelidir.

Hindistan'da Buddha'nın zamanından önce devlet iktidarı bilinmez değildi. İndüs vasinin Buddha'nın doğumundan en az iki-üç binyıl öncesinde bunu tanıdığını biliyoruz. Ancak Hindistan küçük bir ülke değildir ve eşitsiz gelişme yasası nedeniyle tüm Hindistan'da değişimler aynı sürat ve aynı tarzda gerçekleşmemiştir. Günümüz Hindistanı'nda dahi aşiret izleri mevcuttur. Bu, 1881 tarihli *Imperial Gazetteer of India*'nın "halen Hindistan üzerinde dağılmış bulunan tarih öncesi dünya kalıntıların"dan ya da "Taş Devri'nin günümüzdeki izleri"nden sözederken neden haklı olduğunu açıklamaktadır. M.Ö. 6. yüzyılda bu izler daha da yaygın olmalıydı. Ve o günlerde aşiret toplumları daha saf bir biçime sahip olmalıydılar; çünkü tacirler, misyonerler ve işçi-devşirme acentaları, bu anlara, daha sonra olduğu kadar çok nüfuz etmiş değillerdi.

Eski İndüs vadisi için doğru olanın, Budizm'in yükseldiği Ganj vadisi için de doğru olması gerekmemekteydi. Bu Buddha'nın yaşadığı dönemde Hindistan'ın en kuzey kesiminde kral iktidarının ve devlet aygıtının bilinmediği anlamına gelmez. "Budizm'den çok önceleri, Ganj vadisinde krallar yüzyıllardır mevcuttu; tüm Hindistan'ın monarşik hükümetlerin yönetimine geçeceği günler hızla yaklaşmaktaydı." Bu doğrudur. Ayrıca esas olarak Jataka'ların sağladığı bilgiye dayanarak, yaygın ticaret ve hatta madeni paranın kullanıma girişinin de gösterdiği gibi, oldukça yüksek bir meta üretimi(*-nin varlığını*-ç.) çıkarsayabilmekteyiz. Tacirlerin elinde toplanan muazzam servetlerden sözedildiğini duyu-

yor, ülkenin öbür ucuna yolculuk eden devasa tacir kervanlarının betimlendiği pasajlara rastlıyoruz ve "ağırlık ve kaliteleri özel bireylerin damgalarıyla garanti altına alınan, 146 grain[1] ağırlığında kare biçimli bakır meteliklerin, kahapana'nın" varlığı işaret ediliyor bize.

Böylesi değerler ardlarında bir biçim köleliği de getirmiş olsalar gerektir ve Jatakalarda sıksık buna atıfta bulunulur. Bu noktaları ayrıntılarıyla işlemiyorsak, bunun nedeni Rhys Davids ve Fick gibi önde gelen budist bilimadamlarının tüm bunları daha önce derinlemesine incelemiş olmalarıdır. (Yine de, tarihçilerimizin kanımızca budist Hindistan'da tacir sınıfın toprak sahibi aristokrasi karşısındaki rolü sorununu daha tam bir biçimde işlemeleri gerekmektedir, çünkü ancak bu, ilk tacirlerin budist anlamda demokratik devrime olan ilişkilerini yeterince aydınlatabilecektir.)

Kuşkusuz bunların tümü doğrudur. Ancak bizim savunduğumuz, budist ve diğer kayıtlardan yargılayabildiğimiz kadarıyla, ilkel komünizmi yaşayan geniş bir alan bulunduğunu da buna eklemezsek, budist Hindistan hakkında tüm gerçeğin yansıtılmış olmayacağıdır. Ve tekrarlıyoruz, bunda şaşılacak birşey de yoktur; eşitsiz gelişim yasasının bir sonucudur bu. Ve bu değerin üstünde ısrarla durmamızın nedeni, tarihçilerimizin bunu bugüne değin hemen tümüyle görmezlikten gelmiş olmalarıdır. Yine de, önemi ortadadır. Çünkü, Buddha'nın böylesi komünizan toplumlardan bilinçli olarak esinlendiğini anlamadan Eski Budizm'i anlayamayız. Buddha'nın yaşadığı dönemde çok sayıda Gana(*-nın varlığına* -ç.) *atıfta* bulunulması; ilkel komünizan toplumlarla ya da en azından bu tür toplumların bariz kalıntılarıyla nasıl çevrelendiğini gösterir. İlk budist gelenek konusunda daha da dikkat çekici olan, belleğinde monarşik-iktidarlı sınıflı toplumun eşitlikçi bir toplumun yıkıntıları üzerinde nasıl yükseldiğini ve tarımın bulunması sonucu özel mülkiyetin ortaya çıkışının nasıl bu büyük

1. grain= 0,065 gram.

değişime yolaçtığını yaşatmasıdır. *Mahavastu-avadana*'nın önemli bir pasajında bu anıya rastlamaktayız.

Mahavastu-avadana'da nakledildiği haliyle öyküye karışan karakteristik kabile kozmogonisi üzerinde uzun uzadıya durmaya yerimiz elvermiyor, yalnızca temel içerik üzerinde yoğunlaştıracağız tartışmamızı. Öyküyü, H. P. Sastri'nin sunuşunu temel alarak şöylece özetleyebiliriz:

Başlangıçta insanlar sevgiyle beslenir ve saadet yuvalarında otururlardı. Yaptıkları herşey dharma'ydı. Ardından varna (renk) ayrıştı, kimilerinin varna'sı iyi, kimilerininki ise kötuydü. Ve varna'sı iyi olanlar kötü varna'lıları aşağıladılar. Kibir doğdu ve onun doğuşuyla birlikte dharma öldü. Ve onunla, o günedek beslendikleri sevgi ve bal kurudu. Yeni besin kaynakları aramaya çıktılar. Mantar ve bitkileri keşfettiler. Ardından salidhara diye bilinen çeşitli pirinç taneleri buldular. O güne dek kimse pirinç biriktirmeyi düşünmemişti. Ancak biriktirme fikri yavaş yavaş akıllarına yeretti. Ve depolama hırsı giderek arttı. Onun ardısıra cinsler-arası farklılık bilinci geldi. İlkin, eşleşme fikri onlara çok çirkin göründü. Ancak yavaş yavaş eşleşme adeti yerleşti ve kabul gördü. Ve ev işleri kadınların görevi oldu.

Bu arada biriktirme hırsı o kadar arttı ki, yalnızca toprağı işleme tekniğini gerektirmekle kalmadı, kollektif toprak mülkiyetini de imkansız kıldı. Bireysel işleme için toprağı dağıtmak zorunda kaldılar. Herkesin işlenebilir toprağı için sınırlar tespit edildi: Ve kimsenin bir başkasının sınırını ihlal etmemesi kararlaştırıldı. Bu düzenleme bir süre devam etti.

Sonraları birtakım güçlükler çıkmaya başladı. Biri düşündü ki: "Evet, bu benim toprağım ve topladığım ürün. Ama ya ürün kötü olursa?" Ve şöyle bir karar verdi: "İster izin verilsin ister verilmesin, başka birinin toprağından da ürün toplayacağım." Çaldı ve üçüncü bir kişi tarafından yakalandı. Üçüncü kişi onu dövdü ve hırsız olduğunu söyledi. Hırsız bağırmaya başladı. "Bakın kardeşler, beni dövüyorlar. Bu adaletsizliktir, adaletsizliktir."

Ve hırsızlık, doğru yoldan sapma ve ceza böyle doğdu.

Ve herkes biraraya toplanarak düşündüler ki: "Her tarlanın sınırına bakmak için aramızdan birini seçelim. Güçlü, zeki ve herkese buyurucu olmalı o. Hepimiz ona ücret olarak ürünümüzden bir kısmını verelim. Suçluyu cezalandırsın, haklıyı korusun ve herkesin adil bir pay almasını gözetsin."

Aralarından birini seçtiler ve kendi ürünlerinin altıda birini ona vermeyi kararlaştırdılar. Her birinin onayıyla, o raca oldu. Raca'ya *mohasammata* ya da büyük onay adı verilmesi, bundandır.

H. P. Sastri haklı olarak, öyküye sonradan sokulan çarpıtmalara karşın, arkaik özünün su götürmez bir şekilde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Yukarıda sunduğumuz da bu özdür. Ve Hint edebiyatında Budizm dışında bu öykünün benzeri yoktur. Bazı Mahabbarata pasajlarında sınıf-öncesi bir toplumdan sınıflı topluma geçişin anısını taşıdığına işaret edilmektedir. Bu, doğrudur. Ancak budist versiyonda özel bir dikkat gerektiren (*nokta*-ç.) yaratıcının yani tanrının izine öykünün hiçbir yerinde rastlanmayışıdır. -İlkel ve naif olmasına karşın- katı bir materyalizm tüm öyküde başattır. İçinde doğaüstü olarak nitelenebilecek hiçbirşey yoktur. Dahası, H. P. Sastri'nin de haklı olarak üzerinde durduğu gibi, öykü ortaya çıkan krali iktidardan pek saygılı bir dille sözetmemektedir. Budist geleneğin özelliği budur. H. P. Sastri Budizm'in kralı tanrının yeniden doğuşu olarak görmemekte eşsiz (unique) olduğunu belirtir. Bu bağlamda Sastri, Chandrakirtti'nin M.S. 5. yüzyılda kraldan nasıl halkın hizmetkarı (*ganadasa*) olarak sözettiğini gösterir: "Sen sadece halkın bir hizmetkarısın ve ücretin ürünün altıda biridir. Kibirli olmamalısın."

MONARŞİK DESPOTİZM

Toparlamak gerekirse: budist Hindistan'da ilkel komünizm ya da belirgin kalıntılarının halen yaşamakta olduğu pek çok bölge vardı ve bizzat Buddha "eski gen'lerin özgürlük, eşitlik ve kardeşliği" geleneğini tevarüs etmişti. Dahası, budist gelenek eşitlikçi bir topluınun kalıntıları üzerinde devlet iktidarının yükselmesi te-

melinde biçimlenmişti ve (*bu nedenle* -ç.) krallık iktidarına büyük bir saygıyla bakmaktaydı.

Madalyonun bir yüzü bu. Şimdi diğer yüzüne, yani despotizmin yükselen iktidarının/gücünün o dönem yaşamakta olan aşiret toplumları karşısındaki tutumuna bakalım.

Buddha'nın Vajjian'lara karşı seferini kutsamayı reddetmesine karşın, Kral, Ajatasatru'nun oldukça kararlı olduğunu daha önce de görmüştük: "Ne kadar güçlü ve kuvvetli olurlarsa olsunlar, Vajjian'lara saldıracağım. Onları söküp atacağım, yakıp yıkacağım, bu Vajjian'ları mahvedeceğim." Fakat kral neden bu kadar kararlıydı? Bunun cevabı Kautilya'nın eserinde bulunabilir; aşiret halklarını yağmalamanın bu eski monarkların siyasetinin bir özelliği olduğu anlaşılmaktadır.

Kautilya'nın, R.C. Majumdar'ın özünü aşağıdaki gibi özetlediği bu politika hakkındaki yargısında hiçbir ikircikilik yoktur:

O'nun (Kautilya'nın) siyasal içgörüsü Gautama Buddha'nın işaret ettiği asli gerçeği yani "bir korporasyonun gücünün, üyelerinin birliğinde yattığı," gerçeğini görmezlik edemezdi, o da tüm pratik devlet adamlığını ve dahiyane aygıtlarını geliştirmedeki olağanüstü yeteneğini bu korporasyonlar arasına nifak tohumları ekmede kullandı. Böylelikle, "tüm bu korporasyonlar casuslar sızdırılarak aralarındaki kıskançlık, nefret ve diğer kavga nedenlerini bulmalı ve aralarına nifak tohumları ekmeliydiler. Kullanılan casuslar ve benimsedikleri yol ve araçlar çok çeşitliydi... Chandragupta'nın brahmin veziri bu amaca ulaşmak için şarap ve kadınların serbestçe kullanılmasını salık vermede duraksamamıştı. Böylece "herhangi bir kavga anında şarap taciri kılığındaki casuslar, bir erkek evladın doğumu veya bir evlilik veya birinin ölümü bahanesiyle 'madana' bitkisinin suyu katılmış yüzlerce fıçı içkiyi şerefe dağıtmalıdırlar. Aşiret reislerinin akıllarında aşkı tahrik etmek için ortaya büyüleyici gençlik ve güzellikte kadınlar sürülmelidir. Bir başkasının onu kaçırdığı öne sürülerek bu kadının âşıkları arasında kavga çıkartılabilir; bunu izleyen kavgada casuslar aralarından birini öldürüp 'aşkının sonucu öldürüldüğü-

nü' ilan edebilir. Kadınca güzelliğin çekiciliğini kullanarak bir erkeğin yıkımını sağlayacak diğer usulleri geçiyorum."

Bu Kautilya'nın kim olduğunu gerçekte bilmiyoruz. Maurya İmparatorluğu'nun gerisindeki beyin olduğu yolundaki genel kanıya dayanarak onu Buddha'dan birkaç, yüzyıl sonraya yerleştirebiliriz. Ancak Mahabbarata' daki bazı atıflara dayanarak, onun bu denli kesin olarak ifadelendirdiği siyasetin, gerçekte ilk monarkların aşiret toplumları karşısında çok daha önceleri etkin olarak uygulayageldikleri bir siyaset olduğu yargısına varabiliriz. Öte yandan Kautilya'nın vurdumduymaz ihtiyatsızlığına şaşırmamak gerekir; çünkü bu baskıcı sınıfın özelliğidir ve sınıflı toplumun ilk dönemlerinde yönetici sınıfın bunu gizlemek için aldatmacalara ihtiyacı yoktu.

İLKEL KOMÜNİZM

Buddha'nın kendi örgütlenmesi için model aldığı aşiret örgütlenişinin kollektif hayatına yönelen tehdit, böyleydi.

Oysa, Sovyetler Birliği ve halk demokrasileri dışındaki tüm ülkelerin akademik çevrelerinde olduğu gibi bizdeki akademik çevrelerde de komünizme karşı fobi egemendir. Bunun sonucu olarak da, ilkel komünizm kavramını bile farkedemezler. Bu durum eski Hint tarih ve kültürü konusundaki bilgilerimizde bir hayli karışıklık yaratmıştır. İlkel komünizme ilişkin olduğu aşikar pek çok malzeme bulunmasına karşın, tarihçilerimiz çok tuhaf kategorilere başvurup bu tür malzemeyi onlara uydurmaya çalışmışlardır.

R. C. Majumdar'ın *Corporate Life in Anctent India*'sı bu tür kategorilerin tipik bir antolojisidir. Eski Hindistan'daki her türlü birleşik (corporate), faaliyeti -iktisadi, toplumsal, siyasal ve dinsel yaşamdaki birleşik faaliyetleri- betimler, ancak yine de bu "birleşik yaşam"ın gerçekte ne anlama geldiği sorusunu cevapsız bırakır. Eğer aşiret toplumunun grup yaşamı ya da grup faaliyetleri veya bunların kalıntıları anlamına gelmemekteyse tarihsel gelişi-

min bilinen yasalarının genel bağlamında oldukça tuhaf birşey olmalıdır bu.

Eski Hindistan'ın R. C. Majumdar'ın betimlediği birleşik yaşamının çeşitleri arasında bizi bu bağlamda en çok ilgilendiren, dinsel yaşamdaki birleşik faaliyetler olarak nitelediğidir. Bir zamanların ünlü bilimadamı, bu başlık altında "doğru anlaşılabilse" Buddha'nın kendi örgütlenişini kurarken aşiret toplumun temel ilkelerini nasıl bilinçli olarak taklit ettiğini göstermeye yarayacak bir yığın malzeme toplamıştır. "Doğru anlaşılabilse", derken, "aşiret toplumu" hakkında sahip olduğumuz genel bilgiler ışığında yorumlanmayı kastediyoruz.

İşte anlatmak istediğimize bir örnek. Bu aşiret toplumunda, kişinin aşiret üyesi statüsünü tümüyle kazanabilmesi, özünde ölüm ve yeniden doğumun canlandırılışı olan bir ritüele bağlıdır: Genç, genç olarak ölmeli ve aşiretin olgunlaşmış, yetişkin bir üyesi olarak yeniden doğmalıdır. Aşiret toplumunda bu, "inisyasyon"dur. Bu törenin halkın onayını gerektirmediği de belirtilmelidir; aşiret toplumu bir akrabalık örgütü olduğundan, üyelik ebeveynlerden geçmekteydi. Antik dinlerde başlangıçtaki hedefinden uzaklaşmış olsa da, bu inisyasyon ayininin kalıntılarına rastlarız. Çünkü, George Thomson'un da belirttiği gibi, "İktisadi gelişmenin eskittiği toplumsal kurumlar, dinde bir sığınak bulurlar." Örneğin, *Aitareya Brahmana* ölüm ve yeniden-doğum mimi'ni titiz bir ayrıntıyla betimler.

Budist tarikat üyeliği de, adayın traş edilmesi ve yeni giysilere bürünmesi dışında ölüm ve yeniden-doğma ayrıntılarını dışta bırakmasına karşın, pabbajja ve upasampada törenlerini ön-gerektirir. Modern bilimadamları bu törenleri kolayca ve oybirliğiyle inisyasyon olarak değerlendirmişlerdir ve R. C. Majumdar coşkuyla budist inisyasyonun birleşik karakterini betimler. Ancak gerçekte budist törenin bu yönü, onun hiç de inisyasyon olmadığını göstermektedir. İster aşiret toplumundaki yaşayan biçimiyle olsun, ister eski dinlerdeki katılaşmış şekliyle olsun, pabbajja ve

upasampada'nın özü, inisyasyon değil, samgha'nın tüm üyelerinin demokratik bir onaylanmasıdır.

Budist samgha üyeliği de babadan geçmezdi ve kimse bu hakkı doğuştan kazanamazdı. Bu haliyle, ona giriş salt erginliğe erişmekle mümkün olmamaktaydı. Başka bir deyişle, sözü edilen işlemler inisyasyon evreleri olamazdı. Şu halde bunlar ne olabilirdi? Bu soru, ancak bir başka soruyla cevaplanabilir: Adayın doğal bir akraba olmaması ve dolayısıyla doğuştan üyelik hakkına sahip olması halinde üyelik nasıl gerçekleşiyordu? Benimseme/kabul (adoption) yoluyla. Ve aşiret toplumunda olağanüstü, gelişkin, demokratik bir onaylama doğal olarak bunun önkoşuluydu. "İroquoi'ler arasında," der Morgan, "kabul töreni aşiretin, genel kurulunda yapılır ve bu yolla da dinsel bir ayine dönüşürdü." Morgan'ın kendisi de Seneka'ların Şahin gens'ine kabul edildiği için bu tören hakkında ilk elden bilgi edinebilmişti. Bu işlemi şöyle betimler:

"Halk kurul evinde toplandıktan sonra reislerden biri bir konuşma yaparak (gens'e kabul edilecek) kişi hakkında bilgiler verdi, kabul ediliş nedenlerini, kabul eden kişinin adı ve gens'ini ve yeni kabul edilen kişiye verilen adı açıkladı. Kişinin kollarına giren iki reis kabul şarkısını söyleyerek onunla kurul evinde bir aşağı bir yukarı yürüdüler. Halk her dizenin sonunda koro hâlinde bu şarkıya katılıyordu. Yürüyüş dizelerinin sonuna dek sürdü ki, bu da üç turu gerektirmişti. Tören, bununla sona erdi."

Morgan dizelerin ayrıntılarını vermiyor. Herhalde bunlar halkın onayını ifadelendirmekteydi.

Şimdi budist törenin betimlenmesine geçebilir ve Iroquoi'lerinkinin onu açıklığa kavuşturup kavuşturmadığına bakabiliriz. Örneğin, Vinayapitaka'nın mahavagga'sı, upasampada'da adayın bir bhikku için gerekli koşullara sahip olup olmadığının bhikku'lar meclisinde nizami bir sorgulamayla açığa çıkarılması gerektiğini söyler. Ardından, adayın eğitimcisi, nisabı oluşturmak için en az on kişi olmaları gereken bhikku'lar meclisinden adayın

samgha'nın önüne çıkabilmesi icin nizami izin almalıdır. Bir önsoruşturmadan sonra samgha'ya şöyle hitabedilir:

"Ey samgha, saygıdeğer efendiler, beni dinleyin. N. N. adlı bu kişi, upajjhaya'sı N. N. olmak üzere upasamvada'nın kabulünü istemektedir. Saygıdeğer ihvandan upajjhaya'sı N.N. olmak üzere N N.'in upasampada kabulü uygun görenler, sessiz kalsın, karşı çıkanlar konuşsun."

"Ve size ikinci kez hitabediyorum. Ey samgha (vb. yukarıdakinin tekrarı.)

"Ve size üçüncü kez hitabediyorum. Ey samgha (vb. yukarıdakinin tekrarı.)

"N.N. upajjhaya'sı N. N. olmak üzere samgha'dan upasampada kabulünü aldı. Samgha bunu uygun görmüş, bu nedenle sessiz kalmıştır. Bunu böyle anlıyorum."

Kabul işlemlerinin bu betimlemesi bize açıkça Buddha'nın esinlerinin gerçek kaynağını ve taklide çalıştığı örgütsel modeli göstermektedir. Euddha'nın samgha'sının R.C. Majumdar'ın dikkatimizi çektiği başka değerleri de aynı yöndedir. Bunlardan bazılarını aktaracak ve "dinsel yaşamda birleşik faaliyet" şeklindeki belirsiz tanımın bunları anlamamıza pek de yardımcı olmadığını ekleyeceğiz.

Majumdar yerel samgha'ların işleyişini şöyle betimler:

Yerel korporasyonlar kesin demokratik ilkeler uyarınca yönetilmekteydi. Keşişler genel kurulu egemen otoriteyi oluşturmaktaydı. Ve toplantılarının yönetmelikleri tüm ayrıntılarıyla belirlenmişti.

İlke olarak, cemaatteki tüm hak sahibi bhikku'lar kurul üyesiydi. Her biri oy hakkına sahipti. Oy hakkına sahip, tüm üyeler mevcut olmadıkça ya da mevcut olmamaları durumunda onayları nizami biçimde açıklanmadıkça, toplantı yasal sayılmazdı. Aktin yasal sayılabilmesi için asgari sayıda üyenin mevcut olması gerekmekteydi.

Kurul nizami şekilde toplandıktan sonra, öneri sahibinin toplanan bhikku'lara karar önergesini tebliğ etmesi gerekmekteydi...

Bunu mevcut bhikku'lara kararı onaylayıp onaylamadıklarının sorulması izlerdi. Soru bir ya da üç kez sorulurdu... Önerge samghalara nizami olarak bir ya da üç kez sunulduktan sonra, tüm üyeler sessiz kalırlarsa, karar geçmiş sayılırdı. Birinin aleyhte söz alması ve ortaya bir görüş ayrılığının çıkması halinde ise, çoğunluğun kararı geçerli sayılırdı. Nizami oylamaya gidilir ve samgha bunun için bir oylamacıyı atardı...

Samgha içinde özel mülkiyete karşı Budist tutumu (*anlamak* - ç.) için aynı yazardan aktarıyoruz:

"Birey ile korporasyon arasındaki aynı ilişki, budist yasadaki herşeyin, tek tek keşişlere değil samgha'ya ait olduğu, bireylerin yalnızca kendileri için ayrılana sahip olabileceği yolundaki genel eğilimle de ortaya çıkar. Eşyalar kişisel kullanım için bhikku'ya tahsis edildiğinde dahi, samgha'nın mülkiyetinde addedilmekteydi. Bir bhikku'nun ölümü halinde mülkünün samgha'ya geçmesi, bu öğretiye son derece uygundur."

İlginçtir ki, yazarımız, böylesi bir kuramın Buddha'nın aklına nereden gelmiş olabileceğini, düşünmemekle birlikte, bunu "komünist mülkiyet teorisi" olarak betimlemektedir.

TANRISIZ DİN

Budist ideoloji sorununa en azından şöyle bir değinmeksizin Eski Budizm tartışmasını bitiremeyiz.

Budizm'de tanrıya yer yoktur: Alice Getty'nin *Gods of Northern Buddhism* (Kuzey Budizmi'nin Tanrıları) gibi eserlerde betimlenen yaratıklar, herkesin kabul ettiği gibi, dine sonradan alınmışlardır. Bizzat Buddha'nın tanrının varlığına ilişkin tüm geleneksel kanıtlara şiddetle karşı çıktığı söylenir. Anathapindika'yla bir konuşmasında Buddha'nın şunları öne sürdüğü söylenmektedir:

"Eğer dünyayı iswara yapmış olsaydı, ne değişim ne de yıkımın olmaması gerekirdi, arı ve pis herşey ondan geleceğine göre üzüntü veya felaket, doğru veya yanlış gibi şeyler olmayacaktı. Eğer

tüm bilinçli varlıklarda ortaya çıkan üzüntü ve sevinç; sevgi ve nefret iswara'nın eseriyse kendisi de üzüntü ve sevince, sevgi ve nefrete muktedir olmalıdır ki bu durumda onun yetkin olduğu nasıl söylenebilir? Eğer iswara yaratıcı ise ve bütün varlıklar sessizce yaratıcının gücüne boyun eymek zorunda iseler, erdemli olmanın yararı nedir? Tüm işler onun eseri olduğu ve yaratıcının onlar arasında bir fark gözetmemesi gerekeceği için doğru ya da yanlış yapılması arasında bir fark olmayacaktır. Ama eğer üzüntü ve acı başka bir nedenden kaynaklanıyorsa, o zaman iswara'nın neden olmadığı birşeyler var demektir. O zaman neden varolan herşey nedensiz (uncaused) olmasın? Eğer *İswara* yaratıcıysa ya amaçlı ya amaçsız etkimektedir. Eğer amaçlı olarak etkiyorsa, tümüyle yetkin olduğu söylenemez. Çünkü hedef, zorunlu olarak bir isteğin karşılanmasını içerir. Eğer amaçsız olarak etkiyorsa, o zaman ya bir deli ya da memede bir bebek gibi olmalıdır. Ayrıca, eğer iswara yaratıcıysa, insanlar ona saygıyla boyun eymeyip, ihtiyaç benliklerini kavrayınca ona yalvarmalılar. Ve insanlar neden birden fazla tanrıya tapınmalılar? Görüldüğü gibi, iswara fikri rasyonel düşünceyle çürütülür; tüm böylesi çelişkili iddialar da teşhir edilecektir."

Bunun gibi birçok örnek aktarılabilir, ancak bu, gerekli değildir. Buddha'nın ateizmi yalın ve belirgindir.

Budizm'in bu yönü, modern ilahiyatçılar arasında oldukça baş ağrısına neden olmuştur. Çünkü dinin özü tanrıya iman olarak anlaşılmaktadır; oysa Budizm'de karşımıza, tanrısız bir din çıkmaktadır! Din tanımının Budizm'e de uyarlanacak şekilde değiştirilmesi ya da çarpıtılması önerilmiştir. Aynı, ölçüde akla yatkın bir öneri de Eski Budizm'e karşı tutumu yeniden gözden geçirmek ve ona hemen din adını vermemek olacaktır.

Ancak, bu konuda taraflardan birini tutmayı önermiyor, yalnızca bir soruyu sormakla yetiniyoruz: George Thomson'un aşağıdaki yargısının Eski Budism'in tanrısızlığını açıklaması mümkün müdür? "Tanrı gibi aile de," der, "özel mülkiyetle eleledir." Bu, sınıföncesi toplumun bir özelliğinin, bir tanrı kavramına ihti-

yaç duymadığı anlamına gelir; çünkü böylesi bir toplumun, henüz halka toplumsal adaletsizliğin ıstırapları için gözboyayıcı ilaçlar sunma ihtiyacı yoktur. "Tanrıya iman ve ibadet veya kurban pratiği dini belirlemektedir. Bildiğimiz en aşağı vahşilerin tanrıları yoktur ve tapınmayı ya da kurbanı bilmezler. Benzer şekilde, uygarlaşmış halkların tarih-öncesine nüfuz edebildiğimizde, hiçbir tanrının, tapınmanın veya kurbanın olmadığı bir düzeye ulaşırız." Esininin temel kaynağı eğer ilkel komünizm ise, Eski Budizm nasıl tanrıya imandan sözedebilir?

HAREKET NOKTASI

Buddha, tanrıdan, tapınmadan ya da kurbandan sözetmemiştir. O yalnızca acıdan sözediyor ve halka bir çıkış yolu olduğunu söylüyordu. Heryerde ve herşeyde acı olduğunu, acının bir nedeni bulunduğunu; acının üstesinden gelinebileceğini ve bunun bir yolu olduğunu söylüyordu. Bu önermeler, Budizm'in dört soylu hakikati olarak bilinir.

Benares vaazı şöyle sürer:

"Ey keşişler, bu kutsal acının kutsal hakikatidir: Doğum acıdır, yaşlılık acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır, sevilmeyenle birleşmek acıdır, sevilenden ayrı kalmak acıdır, istediğini elde edememek acıdır, kısası (dünyevi olana) dört elle sarılmak acıdır.

Ey keşişler, bu acının kökeninin kutsal hakikatidir: Doğumdan ölüme süren, hırs ve arzuyla, zaman zaman kanan (varlık) susuzluğudur: zevk susuzluğu, varlık susuzluğu, kudret susuzluğu.

Ey keşişler, bu acının giderilmesinin kutsal hakikatidir: Arzuyu tamamen ortadan kaldırarak bu susuzluğu gidermek: Onu bırakmak, sürmek, kendini ondan ayırmak, ona hiç yer vermemek.

Ey keşişler, bu acının giderilmesine varan yolun kutsal hakikatidir: Bu kutsal sekizli yoldur; doğru iman, doğru karar, doğru konuşma, doğru eylem, doğru yaşam, doğru çaba, doğru düşünce, doğru yoğunlaşma."

Bu, Buddha'nın vazetmeye çalıştığı herşeyin özüdür. Ve, Radha-krishna'nın çok yerinde olarak belirttiği gibi; Buddha'nın hareket noktası, ilk soylu hakikati, "acının tiranlığı"dır. Ancak soru şudur: Buddha bu fikri nereden edinmiştir? Tanık olduğu tiranca eylemler üzerine gözlemlerinden mi? Gerçekten de Buddha, yaşadığı dönem boyunca her yerde ıstırap görmüştür. O'na bu soylu hakikati despotizmin ilk dönemlerinde, yağma ve ihanet, sömürü ve baskı gibi yeni değerlerin toplumda başat duruma gelişinin yarattığı istikrarsızlık koşullarında insanların sergilediği acınacak görüntü esinlemiş olmasın?

Buddha'nın bu herşeydeki ıstırap kavrayışına "yıkkın bir yaşlı adamı, bir hastayı, bir ölüyü ve bir keşişin görerek vardığı yolundaki öyküyü ciddiye almak için bir hayli safdil olmak gerekir. Yine de bu dört işaret öyküsü Buddha'nın ilk yıllarına ilişkin tüm anlatılanlarda ortaya çıkar ve "eski gelenekler arasında gerçeğe en yakın olanlardan biri gibi görünür; aynı zamanda en karakteristik olanıdır." Bu nedenle, içinde (*gerçeği yansıtan* -ç.) birşeyler olabilir. Belki, gerçek yaşamın görüntüleri onu bu kavrayışa vardırmıştır. Sıradan insanların -köylülerin, zanaatkarların, kölelerin- o günlerdeki koşulları konusunda bizi bilgilendirmesi bakımından ansiklopedik bir değer taşıyan kapsamlı jataka edebiyatına dayanılarak, bu görüntülerin ne olabileceği, gözler önünde canladırılabilir. Biz bu görevi burada üstlenemeyiz. Bunun yerine, ikinci soylu hakikat üzerinde yoğunlaşabiliriz: çünkü bu da bize olumlu bir ipucu sağlamaktadır. Buddha, acının nedeni olarak, "zevk susuzluğu, varlık susuzluğu, güç susuzluğu"ndan sözeder. Buddha, yaşadığı günlerde bu tür susuzluğu çokca görmüş olmalı. Çünkü Jayaswal'ın da gayet ustaca, çizdiği gibi, eski despotların merkezi itici-gücü, "fetih", "yalnızca fetih" ve "fetih yoluyla birlik sağlamak" MÖ. 600-400 yıllarında doğu hindularının soluğuydu.

"Bu dünyada zenginler görüyorum," demektedir bir budist sutra, "elde ettikleri zenginliklerden, çılgınlıkları içinde, başkalarına hiçbirşey vermezler, zenginliklerini üstüste yığarlar ve zevk

peşinde koşarlar. Dünyanın krallıklarını da fethetmiş olsa, denizin kenarına, okyanusun kıyısına dek tüm toprakların yöneticisi de olsa, kralın gözü yine doymaz ve denizin ötesindekine göz diker..."

Bir başka, sutra'da da şöyle denmektedir: "Kralları yöneten, hazineleri ve zenginliği bol prensler, hırslarını birbirine çevirir, doymazcasına kendi arzularına boyun eğerler. Eğer bunlar istikrarsızlık ırmağında, hırs ve dünyevi arzulara kapılıp sürüklenerek böylesi huzursuz davranırlarsa bu dünyada kim huzur içinde yürüyebilir?"

Engels, Eski Budizm'i incelemeyi önerdiğimiz bağlamda büyük toplumsal altüstlükleri şöyle çizer:

En aşağılık çıkarlar -aşağılık iştah, hayvansı duyumsallık, sefil açgözlülük, ortak malların bencilce yağmalanması- yeni uygar toplumda, sınıflı toplumda ortaya çıkar; en çirkin araçlar -hırsızlık, tecavüz, dolandırıcılık ve ihanet- eski, sınıfsız, gens (gentile) toplumunu çökerterek yıkar."

Ve yine:

"Gens kuruluşunun organları bu tarzda halk gens, fratri ve aşiret içindeki köklerinden yavaş yavaş kopartılır ve tüm gens düzeni zıddına dönüşür: Kendi işlerini özgürce yönetebilme amacını taşıyan bir örgütten komşularını yağmalayan ve baskı yapan bir örgüt haline gelir; buna uygun olarak, organları da halkın iradesini yansıtan aygıtlardan kendi halkını yönetecek ve baskı altında tutacak bağımsız organlara dönüşür. Eğer zenginlik hırsı gens'leri zengin ve yoksul olarak bölmüş olmasaydı, "bir gens içindeki mülkiyet farklılıkları çıkar ortaklığını bir gens üyeleri arasındaki uzlaşmaz zıtlıklara dönüştürmüş olmasaydı" (Marx) ve köleliğin gelişmesi daha o zamandan yaşamak için çalışmayı kölelere layık; yağmacılıktan daha iğrenç birşey olarak damgalamasaydı, bu gerçekleşemezdi."

Engels'in, sınıf-öncesi toplumun yıkıntıları üzerinden sınıflı toplumun doğuşunu *yalın bir ahlaki yüceliğin yitirilişi* olarak nitelemesi bundandır: "Bu ilk toplulukların gücünün kırılması ge-

rekmekteydi, kırıldı da. Ancak, daha başlangıçta bize bir yozlaşma, eski gens toplumunun yalın ahlaki yüceliğinin yitirilişi olarak görülen etkiler sonucu kırıldı."

Bu bizi Budizm'in dördüncü soylu hakikatine vardırmaktadır. Sınıf-öncesi toplumdan ya da ilkel komünizmden esinlenen Buddha ilk sınıflı toplumun yeni değerlerinin yarattığı acıdan kurtuluş yolunu, gens toplumunun yalın ahlaki yüceliğine dönüşte bulmaktadır. Buddha'nın sözünü ettiği doğru iman, doğru karar, doğru konuşma, doğru eylem, doğru yaşama, doğru çaba, doğru düşünce, doğru yoğunlaşma, Jataka masallarından da kolayca görebileceğimiz gibi, zamanın gerçek toplumunun en acımasız darbelerine maruz kalan değerlerdi. Kuşkusuz bu tarihsel olarak kaçınılmazdı, ilkel komünizmin yalın ahlaki yüceliği yıkılmak zorundaydı. Buddha dahi tarihinin yasalarını tersine çeviremezdi: Budist samgha'lardaki sınıflı toplum çerçevesinde, insanların gerçek yaşamlarında yoksun bulundukları eşitlik duygusu ve dhamma ile donanabilecekleri bu sınıfsız örgütlerdeki yaşam böyleydi. Bu, olasılıkla Eski Budizm'in başarısını açıklamaktadır. Ancak başarısızlıkları da bununla açıklanır. Çünkü Buddha'nın önerdiği çözümün bu yanıltıcı karakteri, zayıf noktası olarak kalmıştır; Budizm böylelikle tanrıyı inkar etmesine karşın bir devlet dini olabilmiştir. Budizm, daha başlangıçta, bir, din olmanın tüm öngereklerine sahipti:

"Dinsel çile, aynı zamanda gerçek çilenin ve gerçek çileye karşı çıkışın bir ifadesidir. Din, ruhsuz bir durumun ruhu olduğu kadar, baskı altındaki yaratığın ahı, yüreksiz bir dünyanın yüreğidir. Halkın afyonudur."

Sunita Treragatha'da dine girişinin öyküsünü şöyle anlatır:

"Mütevazi bir aileden geliyordum. Yoksul ve düşkündüm. Yaptığım iş adiydi, solmuş çiçekleri süpürüyordum. İnsanlar beni küçümsüyor, aşağılıyor, saygı duymuyordu. Boyun eğici bir edayla, çoğuna saygı gösteriyordum. Birgün keşişleriyle birlikte Buddha'yı gördüm, büyük kahraman, Magadha'nın en önemli kasabasından geçiyordu. Elimdeki işi atarak ayaklarına kapan-

mak için koştum. İnsanların en yücesi bana acıyarak durdu. Efendi'nin ayaklarına kapandım ve varlıkların en yücesine beni bir keşiş olarak kabul etmesi için yalvardım. Ve rahmet sahibi efendi bütün dünyaların en merhametlisi bana dedi ki, 'Ey keşiş, beri gel.' İşte aldığım inisyasyonum böyleydi."

Sunita, samgha'ya girerek dördüncü soylu hakikate kadar vardı; ancak dünya genellikle birinci soylu hakikati, acının tiranlığı hakkındaki gerçeği kavrama düzeyinde kaldı. Çünkü Buddha'nın kurduğu komünizan toplumlara karşın, gerçek sınıflı toplumda işleyen gerçek güçler değiştirilemedi.

BUDDHA VE PEYGAMBERLER

George Thomson *First Philosophers*'da İbrani Peygamberler konusunda yeni bir kavrayış önerir. Eski Budizm'i anlayabilmemiz için onun gözlemlerini burada aktarmamız yararlı olacaktır; çünkü Buddha bu peygamberlerle dikkate değer tarihsel benzerlikler göstermektedir.

Bir yandan, Mısır ile Mezopotamya arasındaki ana ticaret yolu onların toprakları üzerinden geçmekteydi... Esdraelon ovası tekrar tekrar yabancı ordularca çiğnendi, bunlar yol boyunca bulduklarını yağmalıyor, halk her seferinde saldırılara, katliamlara, iskana ve sürgünleré maruz kalıyordu...

Öte yandan, Gilead'dan İran körfezine uzanan büyük çöl, çoban aşiretler için tükenmez bir kaynak oluşturmaktaydı. Bu göçebeler sürekli hareket halindeydi, zaman zaman aralarından bazıları Yuda tepelerine yerleşirdi. Kendi ata kurumlarıyla bu sürekli temas sayesindedir ki, İsrail'in sıradan halkı yalnız aşiret geleneklerini korumakla kalmayıp, aynı zamanda onları ticaret ve savaştan kaynaklanan iktisadi ve toplumsal değişimin tehditlerine karşı şiddetle savundular. Sözcüleri, İsrail'in göçebe günlerinden devraldığı demokratik ilkenin mirasçıları ve koruyucuları oldukları gözlemlenen peygamberlerdi.

Süleyman krallığını sağlamlaştırabilmiş olsaydı, peygamberler yenilgiye uğratılacaktı. Bu durumda, halklarının özel tarihince belirlenen biçimiyle aşiret birliği idealini korudular. Krallık gibi, İbrani tek-tanrıcılığı da, daha değişik ve saf biçimiyle "aşiretin düşsel tözü"nü kapsar. Krallık fikri, yönetici sınıf tarafından iktidarını sağlamlaştırmanın bir aracı olarak halka dayatılmaktaydı. Yehova fikri ise, anılarının ve esinlerinin bir simgesi olarak bizzat halk tarafından yaratılmıştı. Ahlaki soyluluğu yitirilmiş, ancak geri gelecek bir sınıfsız toplumun görüşü olarak tarihsel kökeninden kaynaklanmaktadır.

Tabii Buddha bir Yehova fikri yaratınamıştır ve kıyas burada olanaksızlaşmaktadır. Ancak Buddha'da değişik bir biçimde olmasına karşın, "aşiretin düşsel tözü"nü elinde tutmaktadır. Biçim, samgha'lardır. Samgha, halkın gözünde anılarının ve esinlerinin bir simgesiydi."

Garip gelecek ama, bu açıdan bakıldığında, Buddha, nitelikçe değişik bir tarihsel sahnede ortaya çıkmış olmasına karşın bir başka büyük toplumsal reformcuya daha yakın bir benzerlik gösterir. Bu, Robert Owen'dır. Çünkü Robert Owen da kendi samgha'larını, komünist kolonileri, Buddha gibi sınıflı bir toplumun bağrında kurmuştu. Dahası, Buddha gibi Owen da, yüreklerdeki bir değişimin böylesi bir mucizeyi getirebileceğine inanmıştı. Böylesi benzerlikler çok garip görünebilir; oysa tarihsel gelişimi daha derinlemesine kavrayabilirsek bunun hiç de garip olmadığını görürüz. İkisi de sınıflara bölünmüş toplumun tiranlığını görmüşlerdir. Ve Buddha onun başlangıcına, Owen ise sonuna yakın bir yerlerde durduğundan, sınıfsız bir topluın görüşü ikisini de esinlendirebilmişti.

BUDİST FELSEFE

Y. Balaramamoorty

Buddha, herkesçe büyük bir toplumsal reformcu, bir sevgi ve şiddetsizlik peygamberi olarak kabul edilir ve saygı görür. Kuşkusuz tüm bunlara haizdir ancak onun özellikleri bununla bitmez. Diyalektiği, sonsuz değişimi felsefesinin merkezi çekirdeğine koyan ilk Hint düşünürüdür. Budist felsefe, o günlerde tümüyle katılaşmış ve metafizikleşmiş mevcut upanişad felsefesine karşı ideolojik mücadele içinde doğdu. Upanişad'lar dünyanın tüm değişen ve geçici olgularının ardında değişmez, sonsuz bir gerçek bulmaya çalışırlardı. Bu mutlak arayışı onları ruh kavramına ve yaratıcı parabrahma kavramına ulaştırdı.

Bu metafizik bakış zamanın aydınlarında öylesine başattı ki, ruhu kavrama yöntemleri dünyadan eletek çekme ve tövbe yöntemleri üzerinde düşünmeye başladılar. Bu tür sorunlar -Dünya sonsuz mudur, değil midir? Ölümden sonra yaşam var mıdır, yok mudur? Ruh ile beden aynı şey midir, değil midir?- felsefesinin ana sorunları haline geldi. O günün aydınları -pandit'ler ve sadhu'lar- bu sorunlar konusunda bitmez tükenmez tartışmalara girerlerdi. Bizzat Gautama da bu aydınca tartışmalara birkaç yıl katılmış ve sonuçta onların yararsız olduğunu bulmuştur.

SKOLASTİSİZME KARŞI

Gautama. Buddha'nın saldırdığı ilk hedef, özgür düşünceye bir engel teşkil eden ve bazı mutlak kategorilere körce bağlılıktan kaynaklanan bu skolastisizm ağıydı. Buddha; Benares'deki ilk vaazında şöyle demişti: "Başlangıç ve son soruları gibi yararsız

ve çözümsüz soruları (avyaktani) bir kenara bırakalım. Size dharma'yı öğreteceğim. Bu olduğu içindir ki bu (öbürü) oluyor. Onun oluşundan bu ortaya çıkıyor. O mevcut olmazsa bu olmaz. Onun sona erişiyle/durmasıyla bu sona eriyor/duruyor. Dharma budur. Dharma'yı kabul eden patichha samuppada (bağımlı doğuş) yasasını kabul eder." (*Dialogues or Buddha*)

Bağımlı doğuş, Budist felsefenin çekirdeğidir. Hiçbirşey kendi başına varolamaz, hiçbirşey mutlak değildir. Herşey başka birşeye bağımlıdır. Herşey bir nedenin sonucudur. Neden varolduğu sürece, sonuç da varolur. Neden ortadan kalkarsa sonuç da yokolur. Herşey görelidir. Neden ve sonuç karşılıklı ilişki içindedir. Birşey diğerinden kaynaklanır.

Buddha daha sonraki söylevlerinde bu dharma'yı daha da geliştirdi ve değişim felsefesinin yardımıyla, sonsuz ruh ve sonsuz brahma kavramlarını yıktı. İnsanlara skolastik başlangıç ve son sorunlarını bir kenara bırakmalarını söyleyerek işe başlamasına karşın, bağımlı doğuş kavramını ortaya getirmekle bu sorunlara bir cevap vermekteydi.

DÜNYA - BİR SÜREÇ

Bağımlı doğuş kavramıyla birlikte gelen kavram, süreksizlik ya da değişim kavramıdır. Neden ve sonuç birbirine bağlıdır. Ancak neden ne kadar bir süre için vardır? Sonsuz değildir. Sonsuz ise, sonuç adı verilen başka birşeyi ortaya getiremez; demek ki geçicidir, daha doğrusu anlıktır. Her dakika yüzlerce neden ve sonuç görürüz. Sonuç kendini nedene dönüştürerek başka bir sonuç yaratır. Nedenin sonuca dönüşmesi ve tersi, sonsuz bir süreçtir.

Buddha Dhammapa'sında şöyle demiştir: "Ey keşişler, yaşayan herşeyin öldüğünü bilin. Herşeyin bir nedeni vardır. Neden yokolduğunda, sonuç da yokolur. Kalıcı görünen şeyler, gerçeklikte geçicidir. Onlar da geçecektir. Zaferin en yüksek noktasına varmış gibi görünen, düşmeye mahkumdur. Başlangıcın olduğu yer-

de son da vardır. Birliğin olduğu yerde ayrılık da vardır. Yaşamın olduğu yerde ölüm de vardır."

Buddha'nın çelişki yasasını, birlik ve zıtların mücadelesi yasasını bildirişi ve dünyanın sonsuz bir süreç olduğunu kanıtlayışı böyle oldu. Monarşi, toplumsal tiranlık, kölelik, eşitsizlik tümü geçiciydi. Bunlar geçecek yeni birşeyler gelecekti. Buddha'nın felsefi bir terminolojiyle ifadelendirdiği mesajı, buydu. Gündüzün geceyi izlediği gibi, yeni eskiyi izlemekteydi. Bu, dünyanın yasası, *dharma*'ydı.

Bu sürekli değişim fikri, budist rahip Nagasena'nın M.Ö. 200'de kuzeybatı Hindistan'da hüküm süren Yunan kralı Menander'den başkası olmayan Kral Milinda ile konuşmasında açıkça ortaya çıkmaktadır:

KRAL: Doğan, Nagasena, aynı (*kişi olarak* -ç.) mı kalır, yoksa başka (*biri* -ç.) mi olur?

NAGASENA: Ne aynı(-dır) ne de başka.

KRAL: Bana bir örnek göster.

NAGASENA: Ey kral, sen bir zamanlar bebektin, sırtı üstünde yatan ufak boylu, tatlı birşey. Bu, şimdi büyümüş olan seninle aynı şey midir?

KRAL: Hayır. O çocuk biriydi, ben başka biriyim.

NAGASENA: Eğer sen çocuk değilsen, bundan, annen baban ya da öğretmenin olmadığı (*sonucu* -ç.) çıkar. Hergün hem yeni hem de yeniolmayandır. *Hem kalıcı süreklilik hem de durmasız değişim vardır.* (*Milinda panha*).

Aynı *Milinda* Panha'da, Nagasena'nın akşamdan sabaha dek yanan mumu örnek verdiği bir başka bölüm de yeralır. Nagasena şu yargıya varmaktadır: "Ey kral, unsurlar zinciri birbirine birleşiktir. Bir unsur daima oluşmakta diğeri ise sona erip yokolmaktadır. Degişim başsız ve sonsuz sürer."

Buddha, değişim fikrini kanıtlamak için ateş ve suyun sürekli akışı benzetmesini de kullanmıştır. Burada ünlü Yunan diyalektikçisi Heraklitus'un da dünyanın sürekli bir değişim süreci oldu-

ğunu kanıtlamak için suyun akışı benzetmesini kullandığını hatırlatabiliriz.

Bu teorinin budist felsefedeki yeri hakkında bir örnek daha vermek için şu öyküyü aktaracağım:

Buddha aydınlandıktan sonra Magadha' nın başkenti Rajagriha'ya gitti ve burada bir mango koruluğunda yaşadı. O sıralarda Rajagriha'da, her ikisi de Jainizm'i benimseyen brahminler olan Sanjaya, Velattiputta ve Nighantu Nathaputta'nın tilmizi pek çok keşiş yaşamaktaydı.

Günün birinde Buddha'nın Assaji adlı bir tilmizi Rajagriha sokaklarında dolaşarak yemek dilenirken, o sıralar Sanjaya'nın tilmizi olan Sariputta, Assaji'ye rastladı ve Budhha'nın öğretisinin özünün ne olduğunu sordu. Assaji ona şu cevabı verdi: "Varoluş bir nedenden çıkar. Yetkin kişi bu nedeni ve onun nasıl sona erdiğini öğretir. Büyük samana'nın öğretisi budur."

Bundan sonraki tarih, Sariputta'nın tüm ruhların felsefesi olan Jainizm'in mutlakçı felsefesine karşıt olan bu dinamik dünya kavrayışından nasıl etkilendiğini göstermektedir. Sariputta diğer tilmizlerle birlikte Buddha'ya gitmiş, Budizm'i benimsemiş ve budist bhikku'lar arasında en ileri gelenlerden biri olmuştur. Öykünün bundan sonraki kısmı, Rajagriha'daki tüm aydınların Budizm'i benimseyerek önceki öğreticilerini terketmeleri ile sonuçlanır.

YENİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Diyalektiğin asli yönlerinden biri, eskiden yeninin çıkışının tespitidir. Yeninin bu tespiti, diyalektik yaklaşımı insanlığın ilerleyişinde inancın felsefesi haline gelir. Tarih eski olayların tekrarı değildir. İnsan uygarlığı alttan yukarı ve daha ileri doğru tedrici bir ilerlemedir. Budizm insan(-lığın) ilerleyişine olan bu inancı paylaşır. Nedenin yeni birşey olan sonucu doğurduğu neden olına (causation) teorisi, bizatihi bunun kanıtıdır.

M.S. 400'de yaşayan Buddhaghcsha bir başka örnek verir: "Ekşi kaymak, tatlı sütten çıkar. Mutlak aynılık ya da mutlak fark olsaydı bu, gerçekleşemezdi."

Buddha'dan az bir zaman önce yaşayan ve charvaka'lar olarak bilinen ilkel Hint materyalistleri de aynı örneği vermişler ve aynı sonuca varmışlardı. Hatta daha da ileri giderek yaşamın bir evrim süreci içinde cansız tözden çıktığını savunmuşlardı. Tabii Budizm bu kadar ileri gitmemiştir. Ancak değişimin akışı içinde yeninin ortaya çıkışını tespit eder.

Nitel yön gözönünde bulundurulmaksızın değişim yasasının kabul edilmesi, Budizm'i değişim yasasına değil, dönüş (rotation) yasasına vardırırdı. Tohumları Buddha'dan da önce varolan sankhaya'ların savunduğu teori budur.

SOYLU ALÇAKGÖNÜLLÜLÜK

Buddha, özgün bir düşünürdü, bunun yanısıra, her zerresi insanlığı acıdan kurtarmak isteğiyle yanan bir rahipti. Bu iki niteliğin birleşmesi tebliğlerinde onu soylu ve alçakgönüllü kılmıştır...

Yeni müridlerin rahatsız edici pek çok sorusuna cevap vermezdi. Bir keresinde Vachha Gotta adlı bir keşiş ona tekrar tekrar yaşam ve ölüm konularını sormuştu. Ancak Buddha cevap vermedi. Sonunda dedi ki: "Bu nedenle Malukya Putra bırak açıklanmamış olan, açıklanmamış kalsın. Açıklanmış olan da bırak açıklanmış olsun". (Madhyama Nikaya)

Bu, tüm sorulanlara cevap veremeyeceğinin açık bir kabulüdür. Herşeyibilirlerden değildi. Bu alçakgönüllülük tutumu, upanishad öğreticilerindeki entellektüel kibiriyle kıyaslanabilir.

Brihadaranyakopanishad da kaydedilen Gargi ile Yajnavalkya arasındaki yüksek düzeyde felsefi bir tartışmada, Gargi o kadar çok soru sorar ki, bilge Yajnavalkya kızar ve onu lanetler: "Gargi, fazla konuşma yoksa kafan kırılır. Akıl yürütmenin de bir sınırı vardır."

Buddha yalnızca alçakgönüllülük göstermekle kalmamış, öğrettiklerinin tilmizlerce bir dogma haline getirilmemesi gerekliliğine de işaret etmiştir. Mallas ülkesi Kusinara'daki son günlerinde yakın tilmizi Ananda onun ölümünden sonra tilmizlerinin görevlerini sormuştu.

Gautama buna şu cevabı verdi: "Güz yaprakları her yana düşüyor ve sayılamayacak kadar fazlalar. Benzer şekilde size bir avuç hakikat verdim. Ama bunların yanında sayılamayacak kadar çok hakikat var... Kendinize karşı ışıklı olur." Bir Gautama'nın Kusinara'da bir ağaç altında son nefesini verirken Ananda'ya fısıldadığı son sözleri şunlar oldu: "Tathagata'nın sona erdiğine üzülme, Ananda. Doğan herşey zorunlu olarak ölür. Git ve dharma'yı vaazet." Buddha'nın soylu yaşamı böyle sona erdi.

TOPLUMSAL ANLAM

Hint tarihi, Budizm'in eşitliği vaazetmekle varna'lar sistemine saldırmakla ve aşağılanan köleye umut aşılamakla devrimci bir rol oynadığını gösterir. Upanishad'ların toplumsal alana uygulanan metafizik tutumu varna sistemini, köleliği ve üst sınıf tiranlığını (bir) mutlak olarak savunurdu.

Budizm başkaldırı şiarını yükseltti. Herşey değişir. Hiçbirşey sürekli/kalıcı değildir. Varna sistemi de sürekli/kalıcı değildir. Buddha vaazlarından yüzlercesinde brahmin tiranlığına, varna sistemine monarşiye ve eşitsizliğe açıkça saldırdı. Yüreği yoksulların ıstırabıyla eriyordu. Buddha yaşamdaki misyonunun insanlığı acıdan kurtarmak olduğunu ilan etmişti ve bu büyük bir toplumsal anlam taşımaktaydı. Tüm ezilenler ve aşığılananlar, alt kastlar kadınlar, yoksullar, borçlular, köleler, Buddha'yı büyük bir kurtarıcı olarak görmekteydiler.

Budizm'in devrimci anlamı doğrudan değişim kavramından, diyalektik kavramından kaynaklanır. Modern diyalektikle kıyaslandığında budist diyalektik naif görülebilir. İkibinbeşyüz yıl önce Hint toplumsal sisteminin kölelikten serflik aşamasına geçtiği bir

sırada ortaya çıktığı gözönünde bulundurulursa, bunu doğal karşılamak gerekir. Dahası, bu diyalektiğin kökleri materyalizmde değil, salt realizme dayalıdır. Ancak tarihsel perspektif içinde düşünüldüğünde, budist diyalektiğin o günlerde özgürlük, eşitlik ve kardeşlik şiarının 18. yüzyıl modern Avrupası'nda bir Rönesans dönemi başlatmada oynadığı rol kadar devrimci bir rol oynamıştır.

Bu öğreti, bilginin her alanında özgür düşüncenin kapılarını açtı. Değişmezler halinde düşünmeye alışmış insanlar dünyayı olduğu gibi bir süreç, varolma ve yokolma süreci olarak kavramaya başladılar. Neyin tükenip gittiğini, neyin varolmaya başladığını bulalım. Eskiyi reddedip yeniyi kabullenelim. Budizm'in yaydığı sessiz, ama devrimci bildiri budur.

Bunun etkisi fizik, kimya, mantık, şiir, toplumsal adetler, dil ve hatta yazı alanlarında görülebilir. Budizm'in toplumsal dönüşüm için Hindistan'da kölelikten serfliğe dönüşüm için büyük bir kaldıraç hizmeti gördüğünü söylemek yetecektir. Engels'in sözleriyle "Büyük tarihsel dönüm noktalarına sadece günümüze dek varolan üç dünya dini -Budizm, Hıristiyanlık ve İslam- sözkonusu edildiğinde, dinsel değişimler eşlik etmiştir." ("Ludwig Feurbach", Marx-Engels Selected Works, C.II, Moskova, 1949, s. 34).

TANRI RUH VE MADDE

Budizm mutlaklar -tanrı, ruh ve madde- konusunda kategorik olarak ne der? Budizm ruhu doğrudan reddetmiştir. Sonuna dek öznel idealistler olan Vijnanavadin'ler dahil olmak üzere Budizm'in her okulu, kendisini anatmavadin bir okul olarak tanımlar.

Buddha, zengin tilmizi Anathapindika'yla uzun uzadıya bir tartışmasında tanrının varlığına karşı çıkarak şöyle der: "Eğer mutlaktan bilinen hiçbirşeyle ilişkisi olmayan birşey kastediliyorsa, bunun mantığı varlığın hiçbir yoluyla kanıtlanamaz. Evrenin tümü bu ilişkiler sistemidir. İlişkin olmayan ya da olmayabilecek

hiçbirşey tanımıyoruz Eğer mutlak niteliklerden arınmışsa, ondan kaynaklanan tüm şeylerin de, benzer şekilde niteliklerden arınmış olması gerekir. Oysa gerçeklikte tüm şeyler niteliklerle donanmıştır. Böylece mutlak, onların nedeni olamaz. (*Baddhacharita*).

Budizm beden öldükten sonra da yaşamayı sürdüren sonsuz-/ebedi bir ruh kavramını reddederken de aynı ölçüde kararlı bir tutum izler. Rahip Nagasena, Milinda ile bir konuşmasında ruha karşı çıkar ve şöyle bir sonuca varır: "İnsan bedenindeki otuziki çeşit organik madde ve varlığın beş unsuru -ki bunlar genel tanımıyla 'Nagasena' olarak anlaşılır- tüm bunlar nedeniyledir ki, arabaya anlamını verenin çeşitli kısımlarının birlikte varoluşu olduğu gibi, varlık'tan sözettiğimizde (*böyle* -ç.) anlaşılmalıdır." (*Milinda Panha*).

En yüksek örgütlenme biçiminde madde, bilinç adını verdiğimiz niteliği üretir. Modern kuram, böyledir. Madde dağıldığında, bilinç de dağılır. Nagasena'nın açıklaması bu modern madde ve bilinç kavrayışına çok yaklaşmaktadır.

Mutlak Tanrı ve ruh kategorilerini tümüyle reddeden Budizm, maddeyi doğrudan reddetmiş değildir. Ancak maddenin zihir üzerindeki önceliğini de kabul etmemiştir; böyle olsaydı tam anlamıyla materyalist felsefe olurdu. Madde ve zihiri ilişkilerini tartıştığı bir sırada Buddha tilmizi Ananda'ya şöyle demiştir: "İki sopa demeti birbirine dayalı durduğu gibi, dostum, bilinç addan ve maddi biçimden 'namarupa' çıkar. Ad ve maddi biçim de bilinçten çıkar. Bunlar karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdırlar. Zincir böylece uzayıp gider (*Samyulcta Nikaya*)."

Madde ve zihin karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır. Birincil veya ikincil töz yoktur. Gerçekte töz diye birşey yoktur. Her töz bir süreçtir, oluşan ve sona eren bir süreç. Burada aynı soluk içinde hem diyalektiğin yüksek bir biçimini hem de materyalist öğretinin reddini buluyoruz.

Diyalektik evrimin akışı içinde materyalizm maddeyi öncelikli zihni ise ikincil kabul eder. Bu kabul, diyalektik materyalistlerin görüşünce maddenin değişmez; ebedi bir kategori olduğu anlamına gelmemektedir. Madde bir enerji biçimi, bir süreçtir. Maddeyi bir enerji biçimi, bir süreç kabul etmek ile, evrimin akışı içinde onun bilinç üzerindeki önceliğini beyan etmek arasında bir çelişki yoktur. Ancak yalnızca karşılıklı etkileşim yanını kabul edip maddenin önceliğini kabullenmemek, kişiyi maddenin zihin üzerine önceliği konusunda bulanıklığa sürüklemektedir. Ölümünden hemen sonra bu denli çok düşünce okulunun oluşmasına yolaçan da, işte Buddha'nın öğretilerindeki bu belirsizlik de ikircililik olmuştur. Otuza yakın budist okul vardır ve bunlardan ancak dördü felsefi bir önem taşır. Bu dördün içinde ikisi gerçekçi (vaibhashika ve sautrantika), ikisi ise idealisttir (madhyamika ve vijnanavada).

Maddenin nesnelliği konusundaki bu belirsizlik tutumu, esas olarak Budizm'in üzerinde yükseldiği tarihsel temele bağlıdır. Budizm Hindistan'da mevcut idealist ve materyalist metafiziksel akımlara karşı bir başkaldırı olarak yükselmiştir.

Charvaka'ların Buddha'dan önce varolduğunu ve maddenin öncelikli, zihnin ise ikincil olduğunu vaazettiğini biliyoruz. Bu, tam anlamıyla materyalizmdi. Ancak, mekanik bir anlayışı temsil etmekteydi. Madde nedir? Madde bölünmez atomlardan oluşur. Bölünmez atomlar mutlak kategoridir. Lokayatalar idealist felsefenin mutlak kategorilerini, tanrı ve ruhu reddederken "bölünmez atom" denilen bir başka mutlak kategoriyi vaazetmişlerdir. Vaisseshika ve sankhya sistemleri de bu mekanist görüşü paylaşmışlardır. Mekanist konumlarına karşın charvakaların materyalist felsefe tarihinde önemli bir yeri olduğu kuşkusuzdur. Ancak herşeyin süreksiz ve değişken olduğuu gösterme çabasındaki Buddha lokayatalarla idealistleri aynı kefeye koymakta duraksamamıştı. Dünyanın nesnel gerçekliği sonunda Guatama şunları söylemekteydi: "Herşey vardır -bu bir aşırı uç. Ey Kachana, ben herşeyin

(*aynı anda* ç.) var ve var- değil olduğunu söylüyorum. Hakikat budur. Hakikat ortadadır." (*Samyukta Nikaya*).

Buddha'nın, adlarını belirtmemesine karşın, upanhishadların idealizmi ile charvakaların materyalizmi arasında orta yolu bulmaya çalıştığı, yukarıdan anlaşılmaktadır. Buddha, dış dünyanın nesnelliğini ne kabul ne de reddetmekle birlikte, nedensellik yasası ve süreç kavramını özellikle vurgulamaktadır.

Ancak Buddha'nın esas olarak materyalizmi değil, upanishad idealizmini hedef aldığı da belirtilmelidir. Buddha'nın Sariputta ve Moggalana gibi yakın tilmizleri, materyalizme oldukça yaklaşan vaibhashikaların gerçekçi okuluna bağlanmışlardı.

Vaibhashikaların felsefesini açıklayan Abhidamma Kosa'da şunlar yazılıdır: "Madde dörtlü renk, koku, tad ve dokunma tabakalarından oluşan kollektif bir organizmadır. Rupa'nın en küçük birimi paramanu'dur. Paramanu, bölünmezdir; ancak sürekli değildir. Bir anlık bir varlık pırıltısı gibidir."

"Paramanu bölünmezdir, ancak sürekli değildir." Vaibhashikalar bu önermede o gün varolduğu haliyle materyalizmi kabullenmekte ve onu budist diyalektiğin yardımıyla yorumlamaya çalışmaktaydılar.

Rus filozofu Stcherbatsky bu önermeye değinirken şöyle söylemişti: "Maddenin tümel unsurları eylem ya da işlevlerinde tezahür ederler. Bu nedenledir ki, bunlar töz olmaktan çok enerjidir."

Madde bir enerji biçimidir. Madde ve hareket birbirinden kopartılamaz. Bunlar bilimin en yeni kuramlarıdır. Vaibhashika madde ve değişim kavrayışının, çağdaş kavrayışa çok yakın olduğunu söylemek hatalı olmaz.

Buddha'dan sonra yaygınlık kazanan bu gerçekçi akımın, Buddha'nın yaşadığı yıllarda da varolduğu, Sariputta ve Moggalana'nın bu okula bağlı olması gerçeğinden anlaşılmaktadır. Sariputta, Gautama'nın en değer verdiği tilmizlerinden biridir ve felsefi ardılı olarak kabul edilmiştir. Ancak bu literatürün tamamı yalnızca çince olarak mevcuttur; ve bizim dillerimize çevrilene değin, ister istemez dağınık alıntılarla yetinmek durumundayız.

Buddha, *karma*'dan sözetmiştir: Ancak onun karına kavrayışı, upanishad filozoflarınınkinden farklıdır. Upanishad filozofları karma'yı bireyleri kötülüklerinin etkilerinden arındıracak dinsel bir ayin olarak kavramakta ve kullanmaktadır. Buddha ise dinsel ayinleri kesinlikle mahkum etmiş ve insanların bu dünyada yaptığı işlerden dolayı acı çekmesi gerektiğini söylemiştir. Ne ekerseniz onu biçersiniz: Dinsel ayinlerle eylemlerimizin sonuçlarından kaçınmak olası değildir. Dolayısıyla Buddha'nın karına kavrayışı upanishadlarınkinin tam tersi bir anlam taşır.

Bunu en iyi Angulimala'nın öyküsü göstermektedir. Angulimala önceleri bir eşkiya iken sonradan budist rahibi olmuştur. Birgün dilenmek için kente indiğinde insanlar onu taşlamaya koyulurlar. Angulimala Buddha'ya giderek yakınır. Gautama ise ona, "Sen yaptığın kötülüklerin acısını bu yaşamda çokiyorsun. Bunlara dayan, herşey yoluna girecek. Bu yaşamda küçük bir cezaya katlanmak, gelecek yaşamdaki daha büyük acılara göğüs germekten daha iyi değil mi?" karşılığını verir ("*Angulimala Sutta", Madhyarıta Nikaya*).

Bu öykü Buddha'nın karma konusundaki tutumunu ve bu kavramın zaafını göstermektedir. Buddha, karma kavramından yavaş yavaş yeniden-doğuş kavrayışına kaymaktadır.

YENİDEN-DOĞUŞ VE NİRVANA

Buddha ruhu ve dolayısıyla da ruh göçünü reddetmiştir. Ancak yaşam ölümle sona erer mi? Ya insanoğlunun yaşamında yaptığı iyilik ve kötülükler ne olacak? Onunla birlikte yok mu olacaklar? Süreç kavramı ne olacak? Yaşam sonsuz bir süreçtir. Belli bir nokta nasıl sona erebilir?

Bu belirgin çelişki, çağdaş diyalektikte, yaşamın genelde sonsuz olduğu insanlık ve ilerlemenin sonsuz olduğu ve insanın yaptığı iyilik ve kötülüklerin ardıllarının belleğinde yaşadığının kavranmasıyla çözümlenmiştir. Bireyin vücudu ve zihni yokolur; ancak

topluma katkısı yaşar ve sonsuz insanlık sürecinin bir parçası haline gelir.

Ancak Gautama bu sonuca varmamış, bireysel yaşamlar için de bir süreklilik, insan bilincinin bir akımı olduğunu söylemiştir. Bir ışık söner, bir başka ışığı yakar. Bir insan ölür. Bir süreç olan bilinci bir başka bedene girer. Böylelikle yeniden-doğuş kuramı Budizm'e arka kapıdan girmektedir.

Özde bir reformcu ve filozof olarak Gautama, içedönüktür. İnsanlığın önüne koyduğu amaç, zihinsel huzura kavuşmaktır. Dünya acılarla doludur. Acının son bulması, yaşamın amacıdır. Bu ashtangamarga ile, yani bir kişisel etik yasasıyla olanaklı olur. Etik'in kriteri, özdenetimdir. Zirveye varan özdenetim, kişiyi bir erinç durumuna ulaştırır. Bu, nirvanadır. Nirvanaya bu yaşamda ulaşılabilir. Nirvana değişimsiz ve sonsuz dinginlik halidir.

Buddha'nın bu nirvana fikrini, felsefi bir ilkeden çok psikolojik bir dinginlik hali, ashtangamarga'sının nihai hedefi olarak geliştirmiş olması, olasıdır. Ancak bu kavrayışın budist diyalektikle çeliştiği, kuşkusuzdur. Buddha'nın diğer tüm alanlarda uyguladığı karşılıklı bağımlılık kuramıyla sonsuz değişim kuralı burada uygulanmamıştır. Oysa, Buddha, başka yerlerde insanla toplumun bireyle topluluğun karşılıklı bağımlılık içinde olduğunu savunur. İnsan dinginlik, ılımlılık ve denge haline yalıtılmış olarak değil, toplumsal görevlerini yerine getirmekle ulaşabilir. Zihinsel bir dinginlik ve denge halinin, gerekli zihinsel erinci sağlayabilmek için sonsuz, değişimsiz bir hal olması gerekmez; değişim ve durağanlık diyalektik inkarın birbirinden ayrılmaz zıtlarıdır. Çağdaş kavrayış, budur.

Buddha'nın yaşadığı dönemde iki zıt, bireysel nirvana arayışı ile insanlığı kurtarma emeli dengedeydi. Ancak ölümünden sonra, Budizm'de büyük bir bölünme gerçekleşti. Hinayanalar bireysel nirvanayı vurgularken, mahayanalar Buddha'nın mesajını, sulandırılmış biçimiyle de olsa, tüm insanlığa yaymanın önemi üzerinde durdular.

Toparlayacak olursak nirvana, yeniden- doğuş ve karma kavrayışlarına karsın Budist felsefe Gautama'nın savunduğu haliyle, özde, sonsuz değişim felsefesidir. Upanishadların metafiziksel düşünüşüne karşı isyan ölçütünü ortaya getiren okul, Budizm'dir. Hint felsefi düşüncesine değişim, yeninin ortaya çıkışı ve sonsuz ilerleme kavrayışlarını ilk kez sunan, bu okul olmuştur. Budizm bir din olarak Hindistan'da hemen hemen sona ermiştir. Ancak Hint kültürünün bir parçası haline gelen "zamana uygun değişim" anlayışı Budizm'in Hint düşüncesine katkısıdır. Buddha'nın ünlü biyografisti Oldenberg'in sözcükleriyle, "Upanishadlar tüm oluşumlarda bir varlık görmüşlerdir, Buddha ise tüm varlıklarda bir oluşum görür." (*Life of Buddha, s.* 225)

BUDİZM'İN ESAS OKULLARI

Gautama Buddha M.Ö. 483 yılında öldü. Bundan kısa bir süre sonra budist rahipler Kral Ajatasatru'nun koruması altında Rajagriha'da toplanarak dharmayı yaymayı kararlaştırdılar.

Az zaman içinde, rahipler arasında dinsel törenlerin, kural ve düzenlemelerin çeşitli ayrıntıları konusunda görüş ayrılıkları çıktı. M.Ö. 300 yıllarında Vaisali'de ikinci bir konsey toplandı ve budist rahipler iki kampa bölündüler: theravadinler ve mahasanghikalar. Görüş ayrılıkları felsefi konularda değil, dinsel pratikler üzerinde yoğunlaşıyordu.

Asoka, zamanında Pataliputra'da üçüncü bir konsey toplanarak (M.Ö. 250) görüş ayrılıklarının giderilmesine çalışıldıysa da bundan bir sonuç alınamadı. Nihayet Kanishka zamanında (M.S. 78) Keşmir'de toplanan dördüncü konseyle Budizm iki kampa bölündü. Himayana ve mahayana okulları arasındaki farklılıklar hem dinsel hem de felsefi idi.

ASVAGHOSHA'NIN TATHATATHA'SI

Asvaghosha, Kanishka'nın çağdaşı ünlü bir Sanskrit ozan ve oyun yazarı; aynı zamanda mahayana okulunun kurucusudur.

Buddha'nın sonsuz ruh kavrayışını reddederek bağımlı doğuş kuramını savunduğunu biliyoruz. Asvaghosha diyalektiğin bu temel taşını budist felsefeden çıkartarak, insan, öldükten sonra da yaşamını sürdüren sonsuz ruh kavrayışını ortaya getirdi. Nedensellik yasasını doğrudan reddetmedi. Ruhun iki yönü (tathatatha ve samsara yönleri) olduğunu söyleyerek ona ikamede bulundu. Samsara yönü doğum, büyüme ve ölüme bağımlıydı, ancak tathatatha yönü bu nedensellik yasasının üzerinde yer alırdı. Tathatatha ne dönüşüme ne yokolmaya uğramıyordu.

Asvaghosha böylelikle budist felsefenin çekirdeğini çıkarmış ve onu geleneksel upanishad felsefesiyle aynı çizgiye getirmiş oluyordu. Din konusunda mahayana okulu putatapıcılığa, Buddha tapıncına, chaitya ve stupaların dikilmesine zemin hazırlayarak Budizm'i tüm eklentileriyle birlikte bir din haline soktu.

NAGARJUNA'NIN SUNYATA'SI

M.S. 180 dolaylarında yaşayan Nagarjuna Buddha'nın diyalektiğini kurtarmak için son bir girişimde bulundu. O da mahayana okuluna bağlıydı; Andhra'da Nagarjunakonda'yı faaliyet merkezi haline getirerek mahayana öğretisini Hindistan'ın çeşitli bölgelerine, hatta yabancı ülkelere yaymaya çalıştı. Sunyata denilen yeni bir kavram geliştirdi ve madhyamikavada kuramını formule etti.

Sunyavada öğretisi genellikle bir mutlak nihilizm öğretisi olarak anlaşılmıştır; ancak dikkatli bir incelemeyle, başlangıçta Buddha tarafından savunulan bir görelilik kuramı olan bağımlı doğuş kuramının yeniden canlandırılmasından başka birşey olmadığı görülecektir.

Nagarjuna, *Madhyamika Sutra*'sında şöyle demektedir: "Bağımlı doğuş olgusuna ben sunyata adını verdim. Kökeni bakımından başka bir koşula bağlı olmayan bir dharma da yoktur."

Buddha gibi Nagarjuna da kuramını madhyamikavada, yani orta yol kuramı olarak adlandırmaktaydı. Nesnel bir dünyanın varlığını ne red ne de kabul ediyordu. Ona göre herşey, belli sınırlar içinde gerçekti. Bu sınırların ötesi ise, gerçek dışı olmaktaydı. Nesnel dünya gerçek miydi? Evet; dünyasal bilgiye ilişkin olduğu ölçüde gerçek (samvruthi satya); ancak aşkın hakikat (paramartha satya) açısından gerçek değildi. Nagarjuna, Budizm'in yaşam soluğunu, yani diyalektiği mahayana dini altında gömülü kalmaktan kurtarmaya çalıştığı için sonraki budist okullarca Buddha'nın yeniden bedenlenmiş hali olarak el üstünde tutulmuştur.

Görelilik kuramı, dogmatik kavramlara karşı durduğu ölçüde yararlıdır. Ancak daha ileri gidip de her türlü nesnel gerçeğin geçerliliğini reddetmeye başladığında kaygan bir zemine girer. Mutlakçılığa saldırarak özgür düşünceye yolaçan bir kuram olmak yerine, herşeyden kuşku duyan, hiçbirşeyi olumlulayamayan bir kuram durumuna indirgenir. Bu tehlikenin bizzat Buddha'nın öğretilerine de içkin olduğunu, daha önce görmüştük. Nagarjuna, 600 yıl kadar sonra kahramanca bir girişimle kendi diyalektiğini yetkin bir tarzda savunmuştur. Parajna Paramita (Bilginin Sınırları) adındaki kitabına budist çevreler büyük değer verirler. Ancak tüm bunlarla birlikte, Nagarjuna'nın zamanında, Budizm konvansiyonel bir din haline gelmiş ve diyalektik yönü düşünce sürecini etkileyecek ölçüde kitleselleşememiştir.

Lenin *Materyalizm ve Amprio-kritisizm*'de göreliliğin diyalektikte ki yerini tartışırken şöyle der: "Diyalektik, doğaldır ki görelilik içermektedir. Tüm bilgimizin göreliliğini kabul eder, ancak bunu nesnel gerçekliğin reddi anlamında değil, bilgimizin bu gerçekliğe yaklaşmasının tarihsel olarak koşullanmış doğası anlamında yapar."

Nagarjuna göreliliği o denli vurgulamış ve nesnelliği o denli gözardı etmiştir ki, ölümünden kısa süre sonra Budizm içinde

madhyamikavada'yı nihilizmle damgalayan ve dünyanın gerçekliğini tümüyle reddederek zihin ya da bilincin tek gerçekçilik olduğunu savunan bir aşırı okul doğmuştur.

VİJNANAVADİN'LETRİN ALAYAVİJNANA'SI .

Bu öznel idealistler okulu Vijnanavadin'ler ya da nirvana'ya erişme yöntemi olarak yogayı benimsedikleri için yogacharin'ler olarak adlandırıldılar. Nesnel dünyayı tümüyle reddeden ve mutlak zihni: yani Alayavijnana'yı tek gerçeklik kabul ederlerdi. Alayavijnana'ları Hegel'in "mutlak ruh"una yakındır. Bu okulun savunucuları Asanga, kardeşi Vasubhandu (M. S. 420-500) ve Ardhra'lı Dignana'dır. (M.S. 500)

Bu kuram, Buddha'nın savunduğu bağımlı doğuş kuramını tümüyle reddetmekteydi. Yalnız bununla da kalmıyor, bizzat Buddha'nın sözlerini çarpıtarak onlara tam tersi bir anlam yüklüyordu. Bu akım, sözcüklerin bağlamlarından kopartılarak özgün anlamlarından maksatlı saptırılışlarına ve tam tersi anlamlar yüklenişine iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Dignaga tarafından yazıldığı ya da derlendiği öne sürülen *Lankavathara Sutta*'da mahamati ya da aydınlanmış kişi şöyle söylemektedir:

"Benimkisi, nedenle koşulları birbirine bağlayan nedensiz bir nedensellik kuramı değildir. Bundan böylece sözediyorum, çünkü gerçekle zihinden ibaret olan dış dünyanın doğasını görüyorum. Eğer insanlar dünyayı zihinden görülen birşey olarak görmüyorlarsa hata onlardadır; benim nedensellik kuramımda değil."

Buddha'nın skolastisizme karşı mücadelesinde sarfettiği bu sözcükler, burada dünyanın nesnelliğini reddetmek amacıyla çarpıtılmış ve insanlar cehaletlerinden dolayı suçlanmışlardır. Buddha'nın soylu alçakgönüllülüğünden bu kibirli tavra ne büyük bir düşüş!

Vijnanavadin'ler Nagarjuna'nın madhyamikavada'sını nihilizm olarak niteler ve kesinlikle mahkum ederler. "Benlik nosyonunu

elüstünde tutmak dünyayı varlık ve yokluk olarak görmekten yeğdir. Dış dünyayı her an değişen, bazen ayrışan, bazen bölünen (*bir süreç*-ç) olarak görenler de yıkıma mahkumdur."

Bu Vijnavada'nın da Sankara'nın bir kasırga gibi tüm kuramları silip süpüren öznel idealizmine benzer biçimde, uzlaşmaz idealizm üzerinde temellendiği tartışma götürmez bir gerçektir.

GERÇEKÇİ OKULLAR

Budizm'den kaynaklanan iki gerçekçi okul vaibhashika'lar ve sautrantika'lar idi. Duyumlarla algılanan her dışsal nesnenin varlığını kabul ettiklerinden her iki okula da sarvasthivadin adı verilir. Din bakımından ise her iki okul de hinayana okuluna bağlıdır ve bu nedenle de Hindistan'da pek yaygın değildir.

Bu okulların ikisi de kayıtsız koşulsuz dış dünyanın nesnelliğini kabullenirler. Her ikisi de duyumsal algılamanın tüm bilgimizin kaynağı olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Pratiği bilgi kaynağı olarak kabul etmekle, çağdaş materyalist bilgi kuramına yaklaşırlar.

Vaibhashika'lar kategorik olarak duyumsal algılama aracılığıyla bilgilendiğimizi savunurken, sautrantika'lar bilginin dış dünyanın zihnimiz üzerindeki izleniminden türetildiğini söylemekle bir ihtiyat payı bırakmaktadırlar.

Sautrantika'lara göre doğru bilgi, bireyin istediğini elde etmesini sağlayan bilgidir. Düşünde bir meyve görmek gibi algılayışlar yanıltıcıdır, çünkü gerçekleştirilemezler. Nesneler daima anlıktır. Ancak bu, sınırlar içinde bir geçerlilikleri olmadığı anlamına gelmez. Gerçeklik ve görelilik birbirleriyle çelişmemektedir. Yalnızca birbirlerini tamamlarlar.

Bu iki okulun, vaibhashika'ların ve sautrantika'ların pek çok noktada çağdaş materyalizm ve diyalektiğe çok yaklaştıkları kuşku götürmez. Literatürleri hâlâ esas olarak Çince olan bu iki okulun daha yakında incelenmesi, Eski Budist düşüncenin gerçek doğasını çok daha fazla aydınlatabilecektir.

BUDDHA ÖĞRETİSİNİN BAZI YÖNLERİ

Ram Bilas Sharma

Buddha Jayanti kutlamaları, gerek Hint burjuvazisinin önderleri, gerekse ilerici aydınlar arasında Buddha'nın öğretilerine yönelik geniş bir ilgi uyandırdı. Buddha bir Hintli'ydi, üstelik de ilk dünya dinlerinden birinin kurucusu olan bir Hintli. Bu makalede Buddha'nın öğretisinin bazı yönleri irdelenecektir.

GANA ÖRGÜTÜ

Siddhartha Gautama, Sakya aşiretinin mensubuydu. "Klanın idari ve hukuki işleri, Kapilavastu'daki ortak binalarında, genç-yaşlı tüm üyelerin katıldığı toplantılarda yürütülmekteydi" (Rhys Davids). Aşirette henüz devlet (*anlayışı-ç.*) yoktu; ordusuyla, mahpushaneleriyle, mahkemeleriyle vb. toplumun üzerinde duran kamusal bir iktidar mevcut değildi. M.Ö. birinci binde kuzey ve doğu Hindistan da çok sayıda bu tip örgütlenme bulunuyordu. Otoritenin seçkin bir yönetici sınıfın değil de, halkın tümünün elinde bulunduğu bu klanlara gana adı verilmekteydi.

K.P. Jayaswal *Hindu Polity* adlı yapıtında gana'ları ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Burada, "siyasal güçleri, cumhuriyetin *silahlı-ulusları* olarak örgütlenmiş olmasından kaynaklanır" der. Silahlı Ulus'un olduğu yerde toplumun üzerinde yer alan bir kamusal güç sözkonusu olamaz. Jayaswal Mahabharata'daki gana tartışmalarına değinirken şöyle demektedir: "Gana siyasal bütünü, tüm siyasal topluluğu ve alternatifinde meclisi kapsar; salt 'yönetici organı' değil (ki Dr. Thomas daha çok bu görüşe yatkındır.)"

Ganalarda eşitliği doğum belirlemekteydi. Mahabharata'da "(Ganalarda) evrensel eşitlik hem doğumla hem de kula'yla gelir" denmektedir. Başka bir deyişle, bu örgütler kan akrabalığına dayanır. Rahul Sankrityayan "Budist Diyalektik" başlıklı makalesinde Lichhavi ganasında "demokrasinin salt klan üyeleri için varolduğuna, Lichhavi olmayan brahmin ya da grahapati (tacir) kastı üyelerinin, özgür olmalarına karşın meclis (samsad) seçimlerinde oy hakları bulunmadığı"na işaret eder.

Bu ganalarda servet ve eşitsizlik büyümekteydi. Mahabharata gana örgütlerini tehdit eden esas tehlikenin içeriden, servet ve özel mülkiyetin yoğunlaşmasıyla artan çekişmelerden kaynaklandığını belirtmektedir. Sıradan köylülerin yanısıra rahipler, tacirler ve soylular da boygöstermeye başlamıştı, feodal toplumun bu dörtlü yapısı günümüzde de varna sisteminde süregelmektedir. Pek çok aşiret toplumunda olduğu gibi, köleler de eksik değildi.

Özel mülkiyetin artışıyla birlikte iktidar da birkaç ailenin elinde yoğunlaşmıştı. Bu ailelere bazen rajanya'lar denilmekteydi ve genellikle aşiret reislerinin seçildiği ailelerdi. Jayaswal sözcüğün anlamına dikkat çekmektedir: "Rajanya'lar reisliği eline geçirmiş ailelerin önderleridir." Kimi ganalarda "devlete bir fil hibe edenler" meclise katılma hakkına sahipti. Görüldüğü üzere, ganalar M.Ö. birinci binin ortalarında feodalizme geçiş dönemini yaşayan aşiret toplumlarıydı. Yükselen feodalizm karşısında dağılmakta olan bir toplumsal sistemi temsil etmekteydiler.

FEODAL MONARŞİLER

Ganaların yanıbaşında, toplumun üzerinde duran devlet yapısıyla gelişmiş feodal monarşiler de mevcuttu. Kral Bimbisara ve ardından da oğlu Ajatasatru'nun yönettiği Magadha krallığı ve Prasenjit'in yönettiği. güçlü Kosala krallığı bu monarşilere örnek gösterilebilir. Siddhartha Gautama işte bu feodal monarşiler ve ganalar dünyasında ortaya çıktı. Kapilavastu'yu terkettikten sonra Gautama'nın ilk gittiği yer, Magadha krallığının merkezi Raja-

griha idi. "Ganj vadisindeki öğreticiler bilgi ve bilgelik bakımından herhalde Sakya ülkesinin kabasaba öğretmenlerinden daha yaygın bir üne sahipti. Buddha'yı buralara çeken de büyük olasılıkla bu olmuştu" (Sir Charles Eliot; *Hinduism and Buddhism,* Cilt I, s. 135). Buddha'nın aydınlanması da Sakya ülkesi dışında, Gaya'da olmuştur; öğretisini ilk kez açıkladığı yer ise kuzey Hindistan'ın önemli kültürel merkezi Benares'dir. "Kırkbeş yıl boyunca Kosala, Magadha ve Anga'da dolaştı, Savatthi ve Rajagriha başkentlerini ziyaret etti; bu gezilerinde Kurus ülkesine dek uzandı." (agy. s.147) Görüldüğü gibi Buddha'nın esas faaliyet alanı ganalar değil, feodal Magadha ve Kosala krallıkları olmuştur.

FEODAL KORUYUCULAR

Gerek yaşamı süresince, gerekse ölümünden sonra Buddha'nın koruyucuları gana aristokrasileri değil, bu monarşilerin başkanları olmuştur. Büyük tacirler de izleyicileri arasına katılmışlardır. Feodal devlet bir dine gerek duymaktaydı; Buddha ise, iyi örgütlenmiş tapınak sistemiyle bir devlet-dini sunmuştur; bu benzeri dinlerin Hindistan'daki ve belki de dünyadaki ilk örneğidir.

Evet, Buddha brahminleri eleştirmiştir; ancak bu eleştirileri, başkalarını sömürme hakkına dokunmadığı prenslerin ve tacirlerin bakış açısıyla ifadelendirilmiştir: Brahmanizm ve Budizm arasındaki çelişki, kısmen mülk sahipleri, brahminlerle kshatriyalar arasındaki çelişkiyle açıklanabilir. Buddha "hakiki" brahminlerden çok, sahte brahminlere karşıdır. "Ben öncesinde, gerisinde ya da arasında, hiçbirşeyi kendi mülkü saymayan, yoksul olan, dünya nimetlerinden uzak durana gerçek brahmin derim" (*Dhammapada*).

Brahminlerden çoğu, bu fikre karşı çıkmayacaktır. Buddha kurbanları, ayinleri vb. eleştirmiş ve gerçek brahminlerin dürüst davranmalarını istemiştir. *Chhandagga Upanishad*, bir kurban töreni sırasında rahiplerin geçidiyle alay eder ve bunu "*Om! Yi-*

yelim! Om! İçelim! ilaheleriyle dolaşan bir köpekler geçidi" olarak niteler. (*History of Philosophy: Eastern and Western*, C.I., s.59). *Mundaka Upanishad* da ayinlere şiddetle saldırır ve tören usullerini yaşlılık ve ölüme yakasını kaptırmış aptallara güvenen emniyetsiz gemilere benzetir. (agy.). Hint felsefesinin başka okulları bir yana bırakılacak dahi olsa, bizzat upanishadlar zaman zaman rahipler tarikatını ve ayinleri eleştirmişlerdir. Bu nedenle, Buddha'nın yönelttiği eleştiriler, özgün değildir. Buddha'nın izleyicileri de brahminler gibi toplumsal yasanın üzerindeydiler. Bimbisara "Sakya-puttiya tarikatına girenlere hiçbirşey yapılamayacağını" ilan etmişti. (Hinduism and Buddhism, C.I., s.242) Buddha brahmin ruhbanlığının yerine başka bir ruhbanlık kurmaktaydı; yoksa ruhbanlığın temeline dokunmaya niyeti yoktu.

ÖĞRETİNİN ÇEKİCİLİĞİ

Buddha öğretisinde prens ve tacirleri en çok çeken yön, arzuların sona ermesi öğretisiydi. Dünya acılarla doluydu. Bu acı sömürücü - sömüren, herkes için ortaktı. Buddha sınıfsal ihtiras, bir sınıfın diğeri üzerinde egemenlik kurmasının yolaçtığı acılar yerine genel olarak ihtiras, genel olarak acı ve yoksulluktan sözetmişti; gösterdiği kurtuluş yolu da, bu nedenle geneldi ve belirli bir toplumsal dönemin özgül acılarını ortadan kaldırmak bir yana, hafifletmekten dahi bir hayli uzaktı. "Kötülüğü kişi yapar, acı çeker; kişi kötülük yapmaz, arınır. Arınmışlık ya da günahkarlık kişiye aittir; kimse kimseyi arındıramaz" (*Dhammapada*). Böylece, kişinin görevi zalimlere karşı savaşmak değil içindeki günahkarlığı silmek oluyordu.

Acı ve kötülük bireyde de vardır, ancak bunlar toplumsal düzlemde varolan acı ve kötülükten farklıdır. Sınıfsal çelişkilerin neden olduğu acı ve kötülükler bireyin arınmasıyla giderilemezler. Ancak bu çelişkiler ortadan kaldırıldığındadır ki, içerdikleri toplumsal acı ve kötülükler de yokedilebilir. Bireysel günah ve kurtu-

luş görüşünün yönetici sınıflarca her zaman hoşnutlukla kabul görmesinin nedeni budur.

İnsan kötülüğe karşı, mücadele etmektense, ona karşı edilgin bir tutum içine girmektedir. Edilgin teslimiyet kendini-arındırma mücadelesine içkindir. Bu edilginlik Hindistan'da kimi önder ve düşünürler için hâlâ çok değerlidir ve kitlelerin örgütlenme ve faaliyetlerine kesinlikle ket vurmaktadır. Halkın sefaletinin gerçek köklerini ve buna son vermenin yollarını gözlerden gizlemeye yaramaktadır.

Eğer kendi başına bireyi ele alacak olursak, kurtuluşunun isteklerden arınmasında değil, onların denetim altında tutularak bireysel ve toplumsal refah yönünde karşılanmasında yattığı söylenebilir. Buddha bazı Hint okullarının aşırı çileciliğini eleştirmiştir; ancak dünya görüşü, temelde, erdemi dünyadan elini eteğini çekmede bulan geleneksel yogi ve sanyasilerinkiyle aynıdır. Bu insanlar için en büyük kötülük, insanoğlunun dünyaya gelişinde yatmaktadır. İstek ve doğuş metafiziksel bir düzleme yükseltilmiş; kurtuluş ise varsayımsal doğuşlar ve yenidendoğuşlar zincirinin kopartılmasında görülmüştür. "Bazı insanlar yeniden doğarlar, kötülük yapanlar cehenneme, iyilik yapanlar ise cennete gider; tüm dünyasal isteklerden arınmış olanlar ise nirvânaya ulaşır." (*Dhammapada*)

DÜNYA GÖRÜŞÜ

Bu, Buddha'nın dünya görüşü sorununu getirmektedir. Buddha kendini orta yolcu, materyalizmi ile spiritüalizm arasındaki yolun yolcusu olarak nitelemekteydi. Bu materyalizmin kabullenişi değil, reddi anlamına gelmektedir. Diyalektik materyalizm bir yana, Buddha kendi döneminin geleneksel materyalist öğretilerine de karşıydı. Profesör Tarapada Chowdhury *Rig Veda*'da materyalistce bir dünya görüşünün varlığına işaret etmiştir. "RV'de insanın cehaleti (i.146. 5,6; 10. 8. 18. vd.) ve gerçeğin zor ulaşılırlığı (5. 85. 8;10, 139, 5; bkz. 8.100. 3) açıkça kabullenilmekte-

dir." (*History of Philosophy: Eastern and Western,* C. I., s. 51) "Maddi ve etkin nedenler birlikte araştırılmıştır. (RV. 10. 81. 2, 4;163. 3)" (agy). Profesör Dakshinaranjan Bhattacharya bu ilk devir materyalizmi hakkında şöyle demektedir: "Maddeyi nihai gerçeklik olarak ilk kavrayan *Rig Veda*'nın Brihaspati Laukya'sı ya da Brahmanaspati'si olmuştur" (agy. s.133)

Ünlü charvaka'lar Brihaspati'nin izleyicileriydi. Bunlar eski Hindistan'da sağlam bir tarihsel gelenek kurmuşlardı. "Hint tarihinin hemen her döneminde charvaka görüşünü savunanlara rastlanır. Ramayana'nın bilge Javali'si bir materyalizm öğreticisiydi. Rama'ya öğüdü charvaka görüşüyle kıyaslanabilir... Eski budist ve jaynist eserlere göre Efendi Buddha'nın çağdaşı olan Ajita-kesa-kambalin'in öğretileri, charvaka okulunun öğretilerine benzemektedir. Ajita'nın halefi Payasi de Ajita'nın görüşlerine hararetle sahip çıkmıştır." Gerek Buddha'dan önce, gerekse ondan sonra bu materyalist okulun temsilcileri Hindistan'da varlıklarını sürdürdüler. Çeşitli idealist sistemler charvaka'lara saldırıyordu. Birbirini izleyen saldırılar bu okulun verimliliğini göstermektedir.

Charvaka'lar için madde birincil, zihin ve bilinç ise ikincildir. "Maddenin nihai gerçeklik olduğu Brihaspati'nin deyişinde de ifadelendirilmiştir: 'Yaşam maddeden çıktı...' Bilinç bedenin bir niteliğidir. Esrarlı bir şekilde birleşerek insan organizmasına dönüşen maddi parçacıklardan kaynaklanır." (agy, s.135) Bu materyalist görüşe karşılık Buddha, "Biz, düşündüklerimizin bir sonucuyuz: düşüncelerimiz üzerine temellenmişizdir, düşüncelerimizden yapılmışızdır" demekteydi. İstekleri üzerine düşünmeyi bırakmakla insanın doğuş ve yeniden doğuş zincirini kopartacağı sonucu da bu önermeye bağlı olarak ifadelendirilmiştir.

Charvaka'lar "bedenin dağılmasıyla" derler, "bilinç de yokolur; onu oluşturan unsurların herbiri kendi hemcinsleriyle karışır ve geriye yalnızca toz ve küller bırakarak yitip gider" (agy. s.135) Bu materyalist görüş karşısında Buddha karma zincirinin kişiyi ölümünden sonra dahi izlediğini söylemekteydi. Nirvana'nın

erdemi ölümden sonraki zincirleme etkiyi inkara uğratabilmekte yatıyordu.

Rahul Sankrityayan Buddha öğretisinin bu yönü hakkında şunları söyler: "Kişinin zihinsel kültürü okulu bitirmesinden yıllarca sonra, orada okuduklarını tümüyle unutsa da nasıl eğitim düzeyini yansıtıyorsa, bir çocuğun erken gelişmesi neden eski eğitiminin bir sonucu olmasın? Eğitimsiz ana-babalardan olağanüstü yetenekli matematikçi veya müzisyenlerin doğduğu görülmüştür. Sorun yukarıda konulduğu şekliyle ele alındığında bu bedendeki yaşam akıntısı, geçmişten beri uzun zamandır akan bir akıntının yalnızca bir halkası olarak görülecektir." (*Baudha Darshan*, s. 16) Ancak bunun materyalizm olmadığını da kabul eder.

Yazar, Buddha'nın öğretisinin bu dördüncü özelliğine değinirken şöyle demektedir: "ancak bu dördüncü değer, yani yaşam sürecini bu bedenle sınırlı kabul etmeyişi onu materyalizmden ayırır; bu ayrıca zamanda bireyin geleceğe umut bağlayışının güzel bir yoludur. Bu olmasa bir ideali uygulamaya sokmak çok zor olur." (agy. s.17) Buddha ruhu reddeder, ancak bireysel bilincin ölümden sonra da sürdüğünü kabullenir. Bu nedenla charvakaların materyalist olduğu ölçüde, o, idealisttir.

BUDDHA'NIN İDEALİZMİ

Balaramamoorty, Buddha'nın felsefesini irdelerken charvakalar üzerine şunları söyler: "Madde nedir? Madde bölünmez atomlardan oluşur. Bölünmez atomlar mutlak kategoridir. İdealist felsefenin mutlak kategorilerini tanrı ve ruhu reddeden lokayatalar 'bölünmez atom' adıyla başka bir mutlak kategori önermişlerdir. Vaiseshika ve Sankhya sistemleri de bu mekanist görüşü paylaşmaktaydılar... Ancak esas olarak herşeyin süreksiz ve değişken olduğunu göstermek isteyen Buddha lokayatalarla idealistleri aynı kefeye koymaktadır."

Engels *Doğanın* Diyalektiği'nde şöyle yazar: "Bizim algıladığımız haliyle doğanın tümü bir sistemi, cisimlerin karşılıklı bağ-

lanmış bütünlüğünü oluştururlar. Cisimden yıldızlardan atoma, hatta varlıkları kabul ediliyorsa, ether parçacıklarına dek tüm madddi varlıklar kastedilmektdir... Ve ayrıca madde verili, yokedilmez olduğu kadar varedilmez/ yaratılamaz birşey olarak karşımıza çıkıyorsa, hareketin de varedilemez/yaratılamaz ve yokedilemezliğine hükmetmek gerekir." Engels bu hakikati bilimadamlarından önce filozofların keşfettiğine işaret etmektedir. "Ve felsefe doğal bilimin etkin olarak işlerliğe koymasından çok daha önce bu vargıya ulaştığından; felsefenin hareketin varedilemez-/yaratılamaz ve yokedilemezliği sonucuna doğal bilimden tam ikiyüz yıl önce varmış olmasına şaşmamak gerekir." Bu nedenle bu dünyada hiçbirşeyin sürekli/kalıcı olmadığına mutlak anlamda inanmak, materyalizm değil, idealizmdir.

Buddha tanrı ya da ruha inanmıyor ve hiçbir kutsal kitabın otoritesini kabul etmiyordu. Charvakalar da aynı şeyi söylemekteydiler; öğretisindeki bunca rasyonalizmi onlara borçludur. Ancak tanrı yerine teist kurtuluşun (selamet) bir karşılığı olan nirvanaya sarılmıştır; eli kolu bağlanmış ruhun yerine, insanı bağlayan ve her doğuşunda acılara neden olan karma zincirini geçirmiştir. Müminler ölümden sonra da süren bu neden/sonuç sürekliliğinin kanıtlarını kutsal kitapta değil, Buddha'nın kendi aydınlanmışlığında arayacaklardır. Buddha orta yolu seçmekle materyalizmi reddetmiş, idealizmi kabullenmiştir. Sözcükleri farklı, ancak içerik özde aynıdır.

NEDENSELLİK KURAMI

Bağımlı doğuş yasası Buddha'nın mantığının merkezidir. Varolan herşey neden ve koşullara bağlı olarak vardır ve her bakımdan süreksizdir. Neden sonuca içkin değildir ve sonuç ortaya çıktığı anda yokolur. Rahul Sankrityayan "Buddha'nın pratityası öylesine bir nedendir ki," demektedir, "birşeyin ya da bir olayın doğması anında yokolur" (Bauddha Darshan, s.33) "Bağımlı doğuş" sözcükleri *Pratitya-samutpada*'nın anlamını tam yansıtmamak-

tadır. *Pratitıya-samutlıada* "birşey yokolduğu ya da yittiğinde başka birşey doğar" (agy) anlamına gelir. Profesör T.R.V. Murti konuyu şöyle açıklığa kavuşturmuştur: "Budist kavrayışta değişim bir mahiyetin yerini bir başkasının alması demektir; bütünlük içinde ortaya çıkan ve yokolup giden mahiyetler dizisidir; burada bir mahiyet bir başkasına dönüşmez" (*History of Philosophy: Eastern and Western.* C.I, s.195)

Bu bir metafizikçinin akıl yürütme tarzıdır. "Onun için şeyler ya vardır ya da yoktur; birşeyin aynı zamanda hem kendisi hem de başka birşey olması aynı ölçüde olanaksızdır. Pozitif ve negatif birbirlerini mutlak olarak dıştalar; neden ve sonuç birbirleri karşısında aynı ölçüde katı antitezler olarak dururlar" (Anti-Dühring). Buddha için de neden ve sonuç katı biçimde birbirlerinin karşıtıdırlar. Bu nedenle birşey her an aynı anda sona ermek ve sona ermemek yerine, her an sona erer. Yani tümel ile tikel katıca birbirlerine karşıttırlar. Yalnızca tikeller vardır, tümel yoktur.

Profesör Murti'ye göre "Budistler her (*türlü-ç.*) varoluşun tikel olduğunu savunurlar; tümel düşünsel bir yapı, bir vikalpa'dır. S. Chatterjee ve D. Datta *An Introduction to Indian Philosophy*'de bu mantığa ilişkin olarak şunları söyler: "İnsan maddi vücut, maddi-olmayan zihin biçimsiz bilinç gibi çeşitli bileşiklerin toplamına verilen uzlaşımsal bir addır; tıpkı bir arabanın bir tekerlekler, dingiller, miller vb. toplamı olduğu gibi." Böylesi bir mantık yalnızca gerçekliğin inkarına vardırabilir. Metafizikle mücadele edecek yerde, onu desteklemektedir. Nesnel gerçeklik o anda yokolurken, insar bilinci bir yaşamdan diğerine sürmektedir: Mahiyetlerin birbirini izleyişi sürekli değil kesintili bir akış olduğundan, Rahul Sankrityayan haklı olarak "Nagarjun kesintili *pratitya-samutpada* akışına dayanarak sonradan shunyavad'ını geliştirmiştir" (*Baudha Darshan*, s.33) demektedir.

Yalnızca tikeller varolduğuna göre, "ayırdedilebilir ne kadar 'kısım' ya da, 'yön/görünüm (aspect)' varsa, o kadar şey vardır" (Prof. Murti). Bu kısım ya da şey dahi "yalnızca süresi olmayan bir an değil, büyüklüğü ve çeşitliliği olmayan mekansal bir nok-

tadır" (ay). Daha ileride de: "Aynı mantık bizi şeylerin *tümel* veya özdeş yönünü/görünümünü inkara götürür. Her mahiyet yalıtılmış ve tektir" (ay). Böylesi bir mantıkla hareketi anlamak imkansızdır. "Ne tek tek mahiyetlerde ne de dizide akış ya da hareket yoktur; bunları durağan mahiyetlere yansıtan, öznedir" (ay).

İLK DİYALEKTİK

Sankhya sistemine göre prakriti tek mahiyettir, ancak birbirine *zıt satva, rajas ve tamas* unsurlarından oluşmuştur. "Satva öncelikle prakritinin kendini muhafazası ve tezahürünü olanaklı kılar. *Rafa*s hertürlü faaliyet ve enerji yükleminin nedenidir. *Tamas* süre durum ve faaliyetin kısıtlanmasını sağlar" (*History of Philosophy: Eastern and Western,* C.1 s. 244). Bu, zıtların birliğini kapsadığı ve doğada hem süredurum hem de hareketi gördüğü için daha diyalektiktir. Nyaya vaiseshika okuluna göre "toprağın, suyun, ateşin ve havanın atomları sonsuz, bunlardan oluşan bileşikler ise sonludur" (ay, s.225). Bu, doğada hem sürekliliği hem de süreksizliği gösterdiğinden, daha diyalektiktir.

Charvakalar nedensel bağlantının değişmez olmadığını savunuyorlardı. "Ateşin olduğu yerde duman da vardır, ancak duman odunun nemliliğine bağlıdır. İki olgu arasındaki ilişkinin koşulsuz olduğu kanıtlanmadıkça; buradan yapılacak çıkarsamalar kesin değildir" (Chatterjee ve Datta, *An Introduction to Indian Philosophy,* s.61). Charvakalar nedenselliği değil, onun değişmezliğini reddetmekteydiler. Bu ileriki bir olgunun tüm karşılıklı bağlantılılığı içinde incelenmesini ve vargıların onun belirli bir yönü üzerine temellendirilmemesini sağlar

Jayna düşünürleri "gerçekliği doğuş, çürüme ve sürekliliğin belirlediğini" savunuyorlardı. (*History of Philosophy: Eastern and Wetern,* s.140) Bu; değişimle özdeşlik arasındaki ilişkiyi anlayabilmeyi mümkün kıldığından, daha da diyalektiktir. Astinastivada öğretisi "bir nesnenin varolduğu bir *bakış açısından* ve varolmadığı *bir başka bakış açısından* betimlenebileceği" anlamına

gelir (agy.s.142). Metafizikçinin bir türlü anlayamadığı da işte tam budur. Onun için birşeyin aynı anda hem kendisi hem de başka birşey olması imkansızdır. Astinastivada öğretisi daha kapsamlı ve diyalektiktir.

Charvakalara göre bilinç dört maddi unsurda mevcut değildir, ancak insanın maddi cisminde bulunmaktaydı. Onların tezine göre, "başlangıçta bileştirici etkenlerde mevcut olmayan nitelikler, etkenler biraraya geldiğinde ortaya çıkabilir" (Chatterjee ve Datta, *An Introduction to Indian Philosophy,* s.64). Buddha Charvakaların yöntemini izlemiş olsaydı yaşam ve gerçekliğin nihai inkarına ve doğuş ve yeniden doğuş zincirine, nirvana ile kurtuluşa erme düşüncesine sürüklenmezdi.

FEODALİZME HİZMET

Buddha, gerek yöntemiyle, gerekse dünya görüşüyle bir idealisttir. Öğretisi, materyalizm ile idealizm arasında düşsel bir yolu izlemez; ilkini reddederek ikinciye sahip çıkar. Ancak o, Shankara gibi basit bir idealist değildir. Çünkü feodalizmin yükseldiği çağda msteryalist felsefe hâlâ dikkate alınması gereken bir güçtü. Buddha'nın ilkel komünalist toplumun geri insanlarını değil yükselen mülk sahibi sınıfın parlak zekalı düşünürlerini ikna etmesi gerekmekteydi. Buddha'nın idealizminin ilk bakışta açık bir şekilde görülemeyişinin nedeni budur.

Charvakaların tanrıyı, ruhu ve vedaların otoritesini reddedişini benimsemiştir. Charvakalara karşı mücadele etmenin en etkin yolu da buydu. Tanrıyı, ruhu ve vedaların reddinde charvakalara olan benzerliği yapay bir benzerliktir; Buddha'nın öğretisinde esas olan, karma zinciri, doğuş ve yeniden doğuş zincirinden kurtuluş ve toplumsal adaletsizlikler karşısındaki edilginlik ve dirençsizliktir. Büyük *Mahabharata ve Ramayana* destanları insanlara toplumun adaletsiz güçlerine karşı savaşmayı öğretiyordu; oysa Buddha ise insanlara kötülüğü kendi içlerinde aramalarını ve isteklerine son vermelerini vazetmiştir.

Brahminler gibi Buddha'nın izleyicileri de yasanın üzerindeydiler; yoksulluğun ve dünya nimetlerinden kaçınmanın erdemini göklere çıkartıyor, ancak toplumun rahip-koruyucuları sıfatıyla başkalarının emeğinin ürününe ortak çıkıyorlardı. Brahminler de sözde her türlü mülkiyetten yoksundular, oysa feodal mülk sahiplerini payandalıyorlardı. Dünya nimetlerinden kaçınmayı vazetmesine karşın Buddha'nın dünya görüşü varlıklı sınıfların, yani tacir ve prenslerin dünya görüşüdür. Samgha içinde eşitlik yanılsaması yarattığı ve yalnız yoksulların değil, zenginlerin de acı çekip sonunda öleceklerini vazetmekle yüreklere biraz su serptiğinden, sıradan insanlara da çekici gelmekteydi. Ne var ki, onları feodal sistemin adaletsizliklerine karşı savaşa çağırmıyordu.

Herşey geçicidir, bu mücadelenin değil teslimiyetin felsefesiydi. Sir Charles Eliot büyük bir açıksözlülükle şöyle diyordu: "Akıllı adamların çoğunluğu yaşamlarını Britanya İmparatorluğu'na hizmete adamaya hazırdır bu imparatorluğun günün birinde tıpkı Babil imparatorluğu gibi yokolacağı ve kalıcılığı olmayan birşey için uğraştıkları gerçeği onları hiç de tedirgin etmez, hatta akıllarına bile gelmez" (*Hinduism and Buddhism,* C.I, s.204)

Buddha Sakya'lar aşiretine mensuptu, ancak faaliyet alanı Magadha ve Kosala imparatorluklarıydı. Kaçak köleler samgha'ya kabul edilmiyordu, kadınlar ise kabul edilmelerine karşın hiçhoş karşılanmıyorlardı. Bu, mülk sahibi sınıfın dünya görüşünün tezahürüdür, ilkel komünalizminki değil. Buddha'nın yöntemi de esasta metafizikseldir ve birçok Hintli düşünürün diyalektik yöntemine karşıttır.

Rahul Sankrityayan Buddha'nın öğretisiyle tacir ve prenslerin çıkarları arasındaki ilişki konusunda şu yorumu yapmaktadır: "Buddha'nın felsefesi mutlak gelip geçiciliği savunur. Ne var ki bu görüşünü toplumun iktisadi sistemine uygulamayı düşünmemiştir. Varlıklı yönetici-sömürücülerle dostluk kurduktan sonra onun gibi parlak bir filozofun üst sınıflarda rağbet kazanması doğaldı.

Rahipler sınıfından Sonadanda ve Kootdanda gibi zengin ve etkili brahminler onun izleyicileri arasına katıldılar; prensler ona saygı göstermede adeta birbirleriyle yarışıyorlardı. O günlerin zengin tacir sınıfı onu desteklemek için kesenin ağzını açmıştı... Gerçekte tacirler Buddha dinini yaymada prenslerden daha yararlı olmuşlardır. Buddha çağının iktisadi sistemine karşı çıkmış olsaydı, bu kolaylıkları nasıl elde edebilirdi?" (*Baudha Darshan,* s.30-31)

BUDİST SANATIN DOĞASI

Mulk Raj Anand

Budist inançla bağlantılı yapılar aynı zamanda Hint sanatının ilk otantik örnekleri olduğundan "budist sanat" terimi, çağının diğer yaratıcı çalışmalarından yalıtılmış, salt öğretisel bir geleneği tanımlamada kullanılamaz. Benzer şekilde, bu yaratıcı faaliyeti çağdaş "sanat" nitelemesi altında kavramak da oldukça zordur; çünkü bu dönemin yapıtlarının gerek teknik, gerekse esin kaynakları günümüz duyarlılık ve deneyimine son derece yabancı yaşam kavramlarıyla ilintilidir. Gerek ruh hali, gerekse toplumsal mizaç olarak, bunu kavrayabilmek için çağımızın makina uygarlığınınkinden tümüyle farklı bir ortama dönmeliyiz.

Tüm alacalı-bulacalı, cafcaflı önerileriyle tema ya da öykü unsuru, o çağın insanları için, bizi o denli yoğun etkileyen temaların anlatımından daha önemli olmalıydı. Bu nedenle, budist dönemlerde gelişen tikel biçim ve üsluplara gereken dikkati göstermekle birlikte o çağın yapıtlarını, çağı yaratan insanlarla birlikte ele almalıyız.

TOPLUMUN DOĞASI

Budist yapıtların üretilmeye başlandığı, İsa'dan önceki o yüzyıllarda toplumun özellikleri nelerdi?

Profesör ve Bayan Rhys Davids'in araştırmaları, eski Hindistan'ın aşiret-toplumundan küçük milliyetlerin duyuş ve görüş birliğine geçiş sürecinin Maurya Asoka'nın tahta geçtiği sıralarda çoktan başlamış olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Ne var ki, küçük Hint köy cumhuriyetleri, Haryanka, Saisunaga ve Nanda

hanedanları boyunca varlıklarını sürdürerek, Mauryan imparatorluğu ve onların kuzeydeki halefleri Sunga'lar, Rajaputana çölünün güneyindeki Budizm kültür kompleksini devralarak sonradan Batı Ghatlarına ileten Satavahanalar ve Andhradesa devrine dek yaşadı.

Brahminlerin sutraları ve budist doğum öyküleri (Jataka'lar) bu dönemin zeminini yansıtır; Kuzey ve Orta Hindistan'da yaşayan toplulukların kalay, kurşun, gümüş, bakır ve demir gibi madenlerin kullanımı hakkında ileri bilgileri olduğunu bunlardan çıkarsarız. Bu madenlerin olasılıkla vedaların zamanından beri, ancak kesinlikle Maurya ve daha sonraki dönemlerde kullanıldığını da bilmekteyiz.

Köy cumhuriyetleri toprağın ekip biçilmesi üzerinde temellenmişlerdi; punlarda daha sonra Avrupa'da ortaya çıkar şekliyle bir "özel mülkiyet" sözkonusu değildi; yalnızca, örneğin bir aileye yetecek miktarda hasat alma hakkı ya da ortak otlaklarda engellemesiz sığır otlatma hakkı, ormanlardan yakacak sağlama hakkı vb. haklardan sözedilebilmekteydi. Hindistan'ın çeşitli kesimlerindeki değişik cemaatlerde toprağı işleme adetleri ve tekil hane birimlerinin haklarında bazı önemsiz değişiklikler görülmesi olasıdır. Ancak nüfusun derindeki katmanları uzun süredir buralara yerleşmiş bulunan yerli Dravidyen halklarından oluştuğundan, toplumsal örgütleniş tarzı Aryanların Ganj ovalarına varışlarından çok daha önce uygarlaşmıştı.

Köy cumhuriyetleri düzenli bir yaşam tarzının rahatlığının tadını çıkarırken, savunma amacıyla orduyu donatmak, yolları belirli bir düzen içinde tutmak ve diğer kamu gereksinimlerini karşılamak dışında başkaca bir hakkı olmayan kralların geleneksel aynî gelirden fazlasına el koyamadığı başkentteki saray yaşamından hemen tümüyle bağımsızdılar.

Böylece köylerin eteklerinde hatta bazı küçük köylerde kastdışıların bambu kamışı ya da ahşap, daire ya da kare biçimli kulübeleri arasında ahşap veya tuğla bazen de birden çok katlı evlerin yapıldığı görülmektedir.

Gerek bir kast içinde, gerekse kastlar arasındaki işbölümü hem doğuşa hem de belli bir meslekteki ustalığa bağlı olarak belirlenmekteydi. Örneğin çoban, kendi işi hakkında yüksek bir maharet gösteren bir meslek üyesiydi: "Çobanlar, sorumlu oldukları hayvanlardan herbirinin, üzerindeki işaretleri tanırlar, postlarından sinek yumurtalarını ayıklamasını ve yaralarını iyileştirmesini bilirler; tatarcıkları uzaklaştıracak dumanlı ateşi ustalıkla yakabilirler; geçitleri ve sulak noktaların yerini bellerlerdi. Bunlar otlak seçmede, memede yeterince süt bırakmada ustaydılar ve sürü başına gerekli saygıyı göstermekten geri kalmazlardı."

Benzer biçimde, değişik zanaatlardan zanaatkarlar (marangozlar, demirciler, dericiler, maden işçileri, boyacılar, fildişi ve seramik ustaları) her köy cumhuriyetinin organik unsurlarıydılar ve hizmetleri karşılığı aynî bir ücret alırlardı.

Topluluğun toprağa bağımlılığı nedeniyle, toprak ana korkunç ama iyicil bir ilah olarak görülür ve diğer ilahlardan çok daha fazla saygı ve özen görürdü. Ana kültünün şu ya da bu biçimde sürüyor olması, bu kırsal toplumun sürekliliğinde temel etken olmuş ve toprağın ipoteklenmesini ya da satışını engellemiştir.

"Hiçbir ölümlü benden vazgeçemez", tüm kültler bir yana, esas dinin ana ilkesi bu olmuştur ve yaratıcı imgelemin somutluğu ve gerçeklik duygusu toprak anaya bu temel bağlılıktan kaynaklanmaktaydı.

Tüm tanrılar, tanrıçalar, ağaç ve yılan ruhları, faunlar, periler ve nereidler biçimsel özelliklerini toprağın çeşitli ruh durumlarıyla, ormanlara hem yakın hem uzak yaşayan, başkentteki kralların birbiri peşisıra devrilmesiyle sürekli yeni düzen veya düzensizliklere itilen bu aşırı duyarlı insanlarda uyandırdığı duygulara borçludurlar. Aryan panteonunun tanrıları daha bereketli Dravidyen imgeleminin yarattığı ilahları kâh altettiler, kâh onlara boyun eğmek zorunda kaldılar. Fatihler boyundurukları altına aldıkları halkı renk ve varna temelinde dört toplumsal katmana bölmüştür, bu doğru; ne var ki altedilen halk da inanç ve imgelemlerini insanlaştırmak yoluyla, fatihlerini fethetmişti.

KENT KÜLTÜRÜ

Köylerle kentler arasındaki uzaklık kültürel tavırlarda da açık bir farklılığa yolaçmaktaydı. Bambu ve sazlardan yapılma dağınık evleriyle köyler halkın tarıma ilişkin gereksinimleri ve küçük ölçekli mal değişimine dayalı dar çerçeveli türdeş bir yaşam sürdürürken, başkentteki saraylar kralların yönlendiği mutlak yönetim ve tam egemenliğin olanaklı kıldığı korumacılık altında daha yüksek ve incelmiş bir kültür gelişmekteydi.

Mauryan sülalesinin öncesinde hüküm süren Haryanka, Saisunaga ve Nanda sülaleleri, Maurya'ların kendi zamanlarında ulaştırdıkları boyutta bir imparatorluğu kurabilmiş olmasalar dahi, kültürel örgütlenişleri oldukça karmaşıktı ve Asya dünyasınınkine benziyordu. Ne var ki Megasthenes, Arrian ve Strabo gibi yazarların anlattıklarına göre Mauryalarla birlikte planlı ve imparatorun görkeminin gereklerine uygun yüksek bir kent yaşamı ortaya çıkmıştı. Asoka'nın Pataliputra'da yaptığı çok sütunlu saray avlusu ve kalıntıları günümüze dek kalan görkemli saray yapıları, imparatorun köy cumhuriyetlerinde yaşayan halkların çok ötesinde büyük bir egemenin hedef, düşünce ve amaçlarına sahip olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan kardeş Ahmenid imparatorluğunu yöneten krallardan aşağı kalır tarafı yoktur.

Şu halde bu bağlamda yaratıcı gelişimin iki akımı izlediği anlaşılmaktadır: Bir yanda toprağa bağlı, tarımcı bir dünya görüşüyle ilkel, kabile toplumunun çeşitli katmanlarında toplanmış köy cumhuriyetleri halklarının yaratıcı yaşamı; diğer yandaysa yalnızca Haryanka'dan Maurya'lara dek uyanan Hint sülaleleri döneminde değil, Akdeniz'den Ganj vadisine uzanan tüm eskiçağ doğusunda zanaatkarların dağarcığını oluşturan düşsel hayvan biçimleri, palmetler, rozetler, çan biçimli sütun başlıklarıyla Pataliputra ve diğer saraylarla bağlantılı tema ve motifler akımı, birbirlerinden oldukça bağımsızca gelişmekteydiler.

YENİ BİLEŞİM

Buddha M Ö. 6. yüzyılda böylesi bir dünyada ortaya çıktı.

Gayet iyi bilindiği gibi bu genç prens Himalaya eteklerinde yeralan bir küçük krallığın mensubuydu ve kraliyet oligarşisi ile küçük köylerde yaşayan halkların yaşam tarzları arasındaki uçurumun boşluğunu ve adaletsizliğini kavramıştı. Onu acıma ve sevgi dolu mesajını ifadelendirmeye zorlayan çelişki sarayın zenginliğiyle köyün yoksulluğu arasındaki zıtlıktan çok, brahmin ve kshatriya'ların tepede yeraldığı, çökmeye yüztutmuş Hindu toplumsal örgütlenişindeki katı kast yapısıydı.

Magadha'lı bilge hindu rahipleriyle tartışmaları sırasında hindu metafiziğinin yüksek unsurlarıyla, rahipler düzeninin karmaşık törenselliğinin basitleştirilmesi gereği konusundaki kendi görüşü arasında bir bileşim kurabilmişe benzemektedir. İki asli hakikati kabullenmiştir; eylemlerin ürünü olan karma ve buna bir çeşit ödül olan yeniden doğuştur bunlar.

Buddha'dan önce var olduğu haliyle başat hindu felsefesine göre tüm canlılar, öldükten sonra önceki yaşamlarında yaptıkları işlere göre daha aşağı ya da daha yüksek başka varlıklar halinde yeniden doğarlardı. İnsan, insan olarak varolduğu süre içindeki iyi ya da kötü eylemlerine göre ya tanrı ya da hayvan olarak yeniden doğardı.

Buddha bu kavrayışı kabul etmekteydi. Ancak onun görüşü, yapılan işleri psikolojik veya teolojik olarak yorumlayan brahminlerinkinden, ahlakçı bir yaklaşım oluşuyla ayrılmaktaydı. Hindular yüce tanrı İswara'nın, adak, kurban, tapınma ve bireysel ruhun evrensel ruh içinde erimesine karşılık olarak bu ruhgöçü döngüsüne son verebileceğine inanıyorlardı. Buddha ise evrenin yaratıcısı ya da düzenleyicisi kişisel ya da evrensel ruh kavrayışlarını kabul etmiyor, metafizik yapısını kurtuluş düşüncesi üzerine kuruyordu.

Şu halde, insanın neden, doğuş ve yeniden doğuş çemberi içine girdiği ve sansaradan kurtulup nirvanaya erişebilmek için nasıl aydınlanabileceği, buddhalaşabileceği sorulabilir.

Buddha'nın bu sorulara verdiği yanıt dört kutsal hakikatle özetlenebilir; acının varlığı; acının nedeninin tanımlanması; bu nedenin ortadan kaldırılması; bu ortadan kaldırışa götüren yollar ya da daha yaygın adıyla sekizli yol.

Tüm acının nedeni yaşama olan susamışlıktır. Bu nedenle, kişi dünyanın üzüntülerinden kurtulabilmek için öncelikle yaşama olan susamışlığından kurtulmalıdır. Bunun mümkün olamayışının nedenleri şöylece sıralanabilir: bilgisizlik (*avidya*) örtülü izlenim ya da eğilimlerin (*sanskara*) bileşimini oluşturur; bu bileşim bilmeyi ya da düşüncenin tözünü (*vijnana*) ortaya getirir; bilme, isim ve biçimi (*namarupa*) oluşturur ve bunlar da dış dünyayla bağlantılı olarak tüm kötülüklere yolaçan susamışlık ve benzer duyguları ortaya getirirler. Tüm bunlardan vazgeçilirse nirvanaya, yani yeniden doğuşa tabii olmayan varoluş çeşidine ulaşır kişi. Nirvanaya giden yol sekizlidir: Görüşlerde doğru inanç, amaçlarda doğru kararlılık, doğru konuşma, doğru davranma, doğru çalışmaya da yaşama tarzı, doğru çaba, doğru temaşa ve meditasyon (tefekkür) ve iç huzurunda doğru yoğunlaşma.

ÇİLELİ ÖĞRETİ

Bu kurtuluş yolunun cefaları hindu toplumunun lükse alışkın yoz hiyerarşisi arasında yalın ve basit bir yaşam eğilimi yarattı. Buyruklar son derece olumsuzdu: kimsenin yaşamını almamak, çalışmamak, yasal olmayan cinsel ilişkilerden kaçınmak (rahiplerin her türlü cinsel ilişkiden uzak durması gerekmekteydi); yalan söylememek, sarhoş edici içki içmemek, ancak belirli zamanlarda yemek yemek, dans, müzikli gösteri ve benzeri zevklerden uzak durmak; bedeni çiçeklerle süslememek, parfüm ve hoş kokulu yağlar kullanmamak, yüksek ve geniş yataklarda uyumamak, altın ya da gümüş sahibi olmamak. Ne var ki bu zorlu yol özellikle

zaten en aşırı yoksunluklar içinde yaşayan aşağı kastlar arasında hoş karşılandı. Onları hindu toplumunun katı dayatmalarından yılan pek çok insan izledi. Zamanla birkaç prens de Buddha'nın ideallerini benimseyerek harekete katıldılar.

Yine de Buddha'nın koyduğu kayıtların katılığı, bu kurtuluş öğretisini toplumsal baskılardan kaçmak için benimseyen kişilerin içgüdüsel yaşama sevgisiyle yumuşatılacaktı. Böylece Buddha'nın ölümünü izleyen yüzyıllarda budist yol, özellikle de köy cumhuriyetlerinde, uygulanagelen pratik toplumsal karşılıklı yardım biçimlerine uygun ve daha yumuşak insan ilişkilerine elverir hale getirildi.

Böylelikle, bu ahlakçı öğretinin yükseliş yıllarında, rahipler arasında olmasa da sıradan müminler arasında, "aydınlanmış kişi"ye belli simge ya da imgeler aracılığıyla tapınma gereksinimi başgösterdi; çünkü Budizm'in mantığının kavranılması bu kişiler için son derece zordu. Tekerlek, yaşam ağacı ve lotus gibi tarih öncesi çağlardan anikonik ve vedik dönemlere değin halkın imgeleminde yaşayan kimi simgeler Buddha'nın öğretisini simgeleyecek tarzda canlandıralarak yorumlanmıştır.

Şu halde budist ikonografinin başlangıcı Hint imgeleminin tarihinin çok eski dönemlerine, *Mohenjedaro*'ya dek uzanır.

HİNT SANAT GELENEĞİ

Budist sanatın sonraki gelişimini anlayabilmek için bu geleneğin sürekliliğini incelemek gerekmektedir.

Daha sonraki dönemlerde tekrar tekrar ortaya çıkan kimi simgeler Hindistan'ın ilk bilinen sanatı *Mohenjodaro* ve *Harappa* sanatı ile diğer bilinen belgeler arasında geleneğin sürekliliğini kanıtlayan halkalar olmaktadır.

Hint sanatının öncü eleştirmenlerinden Ananda Coomaraswamy eski Hint sanatının tarihi üzerine yaptığı çok yönlü incelemelerin sonucunda, betimleyici sanat üslubunun, Maurya'lar dönemi ve hıristiyan çağının başlangıcından itibaren Hindistan'a

yönelen ilkin Aryen, ardından da Yunan, Kuşan ve Hun saldırı ve kuşatmalarına karşın varlığını sürdürebilmesinde esas rolü, Hindistan'ın neolitik halkı Dravidyenlerin oynadığına karar verıniştir.

Yaşam ağacı, toprak lotüsü, felek çemberi, lotüs tahtı ve ateş sütunu üzerine incelemelerinde Coomaraswamy, bu simgelerin budist ikonografide temsil edilmelerinden çok daha önceleri, ta anikonik brahmanan vedalarından, rigvedalar dönemine dek varolduklarını kanıtlamaktadır.

Bu simgelerden bazılarının daha Mohenjodaro ve Harappa kültürlerinde varolduklarına bakılırsa, Hindistan'da evrensel bir simgeciliğin tarihöncesi dönemlerden itibaren gelişmekte olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda Hindistan'da bilinen sanatın birden ortaya çıkmadığı, büyük anıtların yapılışından çok daha önceki devirlerde tahta ve fildişi oyma yapıtlara rastlandığı vurgulanmalıdır.

Bu anıtlardan birçoğu, Budist inançtan esinlendiği ve Hindistan'da bilinen sanatın başlangıcını oluşturduğu için kültürel mirasımızı gözönünde bulundurınada ve geleneğimizin sürekliliğini kanıtlamada bizler için özel bir anlam taşımaktadır.

İlk buluntuları yaklaşık olarak olsun tarihlendirmek bir hayli zordur; ancak üstlerindeki oymalar uluslararası bağlantıları olan, imparatorluğuna bağlı bir kralın dayattığı klasik üslup sanat eserleri olarak değerlendirilmiştir, ki bu da olasılıkla Asoka buyrultusundan sonraki bir döneme rastlamaktadır. Budist Hint sanatının içsel geleneği Barhut, Sanchi ve öbür budist tapınaklardaki gelişkin simgelerde yeniden ortaya çıkar.

Laurya-Nandangarh tepesinde bulunan küçük dövme altın figür, güvenilir kazı raporlarına göre Maurya-öncesi döneme tarihlenmektedir. Bu figürinin toprak tanrıçası *Prithvi*'yi temsil ettiği sanılır. Rigveda'nın gömülüşünde anılan ilah da, olasılıkla bu tanrıçadır: "Anana, kollarını açmış bekleyen nazlı Prithvi'ye, toprağa dön Müminlere karşı bir yün kadar yumuşak olan bu kadın seni eza evinden kurtaracaktır."

Doğal olarak, daha önce de değinildiği gibi ana tanrıça ne eski Akdeniz uygarlıklarının, ne de diğer Doğu uygarlıklarının yabancısıydı. Ancak bu figürinin öncellerini İndüs dönemi kil figürinleri ve Kushan ile daha sonraki dönemlerin aditilerinde bulmak mümkündür. Böylelikle, İndüs vadisi uygarlıklarından başlayarak daha sonraki tarihsel dönemlerin Hintli zanaatkarları elinde gelişen ikonoğrafik geleneğin sürekliliği kanıtlanmaktadır.

Bu kuşkusuz, İndüs vadisi dönemi ile daha sonraki dönemler arasındaki tarihsel boşluğun inkarı anlamına gelmez; kent planlamacılığı ve taş oymacılığı yüzyıllar boyunca ortadan yitmiştir; ancak Vedalar ve Maurya-öncesi dönemin geleneksel biçimlerindeki süreklilik, yerli halkların yaratıcılığını sergilemektedir. Destan edebiyatının derinlik ve canlılığının, birçok mit ve efsanenin kaynağı toplumsal buhranlarda yatar; bu da içeriğindeki derinlik ve gözüpek arayıcılık bir yana, yazım tekniğindeki ustalığı da yansıtmaktadır.

Bu anlatım biçimlerine zengin plastik sanatların eşlik etmemesi mümkün mü? Yoksa masal kenti Pataliputra nasıl inşa edilebilirdi? Yunanlı gezgin Megasthenes kent surlarında beşyüzaltmış kule ve altmışdört kapı bulunduğunu anlatmaktadır. Aelian, Pataliputra'nın güzelliklerini anlatırken Megasthenes'den naklen şöyle der: "Hint krallık sarayında... tüm görkemine karşın Agamemnon'un Sus'unun ve gösterişli Ekbatana'nın yarışamayacağı harikalar var. Sarayın bahçelerinde evcil tavuslar dolaşıyor; ya o bitkiler... gölgeli korular, ağaçlıklı otlaklar, usta bahçevanların birbirine ördüğü dalların o soluk kesen görüntüsü... İçinde kocaman ama evcil balıkların salındığı o güzel havuzları da unutmamalı."

YERLİ ZANAATLER

Bu betimleme, Sanchi'deki Satavahana dönemi kabartmalarına da uygun düşmektedir; özellikle doğu kapısındaki Buddha'nın Kapilavastu'ya dönüşünü canlandıran levha böyledir. Kent surlarının cümle kapısı burada Sanchi'deki taş yapı, gibi basit bir

torana ile gösterilmiştir. Pataliputra kazıları bu ana giriş kapısının demir çivilerle tutturulmuş tik ağacından yapılma masif bir çitle çevrildiğini tahkimata olağanüstü bir işçilikle kalıcılık sağlandığını ortaya koymuştur. Asoka'nın sarayındaki toplantı salonları en az Kserkes ve Daryüs'ünkiler kadar görkemli olmalıydı.

Pataliputra'da Ahmenid etkisi görülmüş olabilir; ancak başkentteki zanaatkarlık ve özellikle de imparator Asoka'nın Gaya yakınlarındaki Barabar Tepelerinde budist ajivika mezhebi için yaptırdığı konutların (ki en önemlisi Lomas-Rishi mağarasıdır) yerli ellerin ürünü olduğu kuşkusuzdur. Öte yandan, Asoka'nın sütunlarının yapımında belirli bir etkilenme görülse dahi, işçilik esas olarak yerli zanaatkarlıkla bağlantılı nitelikleri yansıtmaktadır.

Yine de, bu yerli unsurlar Asoka devrinin klasik sanatında, Sunga hanedanı sırasında (M.Ö. 185-72) budist Barhut kentinde olduğu kadar belirgin değildirler. Barhut batı ve orta Hindistan'da Deccan'da Satavahanaların çağdaşıydı.

Barhut'daki parmaklık ve kapı kalıntıları arasında, eski Hint kentlerindeki tahta kapıların taş taklitlerini, parmaklıklarla çitlerin üzerindeyse kabartma süslerini görmek, mümkündür. Buradaki yaksha ve yakshiler (ağaç ruhları) belirgin olarak dravidyendir; ancak neolitik halkların o güne değin somut köylü imgelemine uygun olarak bereketli, ve/fakat kırların uçsuz bucaksızlığına gömülü dev kayalarla simgelenen doğa ruhları, sonradan Budizm'le bütünleşerek insanca nitelikler edinmişlerdir. Sonraları, başarılı oymacıların ellerinde çiçek ya da insan motifli madalyonlar haline getirilen bu ruhlar, Buddha'nın yaşamına ilişkin Jataka öykülerinin anlatımında kullanılmıştır.

Kabartmalar iki boyutlu ve herşeyin başsız sonsuz, birbirine karıştığı betimleyici sanat geleneğinin bir parçasını oluşturur. Hint uygarlığının tüm insan-biçimli unsurlarının "herşeyin düşlerdeki gibi olup bittiği zaman ve mekanın dışındaki ülkede" saf ama etkince tekrar tekrar ortaya çıktığı Hint masallar deryası da böyle değil midir?

Tahta ya da fildişi oymacılığından uyarlanan bu oymalar, Satavahana'lar döneminde dikilen ilk Sanchi stupalarından Bhaja'daki iki olağanüstü kabartmaya, Batı Hindistan ve Deccan'daki diğer kaya kabartmalarına, Kistna üzerinde Amravati yakınlarındaki Jaggayyapeta stupasındaki kabartmaya dek uzanmaktadır ki, bu sonuncusu Satavahana Sanchi kefeki panolarına denk bir değer taşır.

İmparatorluk hanedanları Mauryalar, Sungalar ve Satavahanaların saray sanatının ardında, o günlerin Hint halkının zengin duyarlılığını yansıtan bin yıllık bir plastik güzellik özlemi yatmaktadır. Bu belirgin ve bereketli güzellik sanki evreni "dönüşüm ve somutlanışlarıyla tüm canlı biçimleri oluşturan biçimsiz ve ince maddeyle dolu" bir olgu olarak kavrayan başat Hint dünya görüşünün bir tümleyicisidir.

Budist sanatı bu kadar uzun bir dönem, içinde üsluba ve etkilenime ilişkin tüm sorunları ve tüm gelişim biçimleriyle ele alıp incelemek olanaksızdır. Biz burada budist sanatın Hindistan'daki tarihsel evrelerini kısaca irdelemekle yetineceğiz.

İLK BUDİST SANAT

İlkin eski Hint okullarının "ilkel" hindu karakteri taşıyan ve Buddha-öncesi dönemden başlayarak; yabancı İran, Grek ve Roma sanatlarının Maurya ve Sunga imparatorluk sarayları üzerindeki etkilerine karşın, Hindistan'ın iç kesimlerinde içsel bir halk ezgisi halinde varlığını sürdüren sanatından sözetmek gerekir. Bu sanat, birinci yüzyıldan itibaren üç yüzyıl süreyle Andhradesa'dan başlayarak Deccan ve Batı Gatları üzerinden Bhopal'e dek Orta Hindistan'a egemen olan Satavahana hanedanı döneminde yerli oymacılık üslubuna nüfuzetti. Sanchi'den aşağıya doğru inildikçe Bhoja, Karla, Bedsa, Kondane, Kanheri, Pitalkhora, Nasik, Ajanta ve Amravati stupa ya da manastırlarının içleri ve çevrelerindeki görkemli heykel ve resimler, bu sanata örnek gösterilebilir. Bu dönem ilk budist sanatla belirlenmektedir.

Bu devir zanaatkarlarının esin kaynağını oluşturan yaratıcı gelenek, Budizm-öncesi çağların dravidyenaryen topluluklarındaki öncellerinden aktarılmaydı ve en az birkaç yüzyıllık bir geçmişi vardı. Barhut'daki, günümüze ulaşan en eski kalıntılarda gözlemlenen formel teknik, tahta ve fildişi oymacılığından taş oymacılığına geçişi gözler önüne sermektedir. Hakkak kalemiyle işlenen lirik çizgisel ritm, evrenin tüm unsurlarını tek bir yaşam akışı içinde birbirine bağlar.

Daha destansı olan heykel biçimleri dahi bu ilginç halk sanatında klasik Avrupa okullarının antitezini oluşturacak şekilde, iki boyutlu, düz perspektif/üç boyutlu biçimler, akışkan ritmik dalgalarla işlenmiştir. Bu kabartmalarda insan-biçimli Buddha hemen hiç yeralmaz. Ya müminlerin çevrelediği boş bir tahta ya da tekerlek, lotüs çiçeği veya ayaklar gibi simgelerle gösterilir. Ancak başat tema, Buddha'nın birbirini izleyen yeniden-doğuş (Jataka) sahneleriyle anlatılan önceki cisimlenişleridir. Bu sahneler sonradan ayrı ayrı işlenmeye başlamıştır, çünkü öykü ve efsanelerin tümü de bilinmekte ve halka kolaylıkla aktarılabilmektedir.

GANDHARA OKULU

İkinci olarak M.S. birinci yüyıl sonlarında kuzeybatıda günümüzün Peşaver eyaleti yakınlarında ortaya çıkan Gandhara okulu sanatından sözedilebilir. Bu sanatın Barhut ve Sanchi'deki yerli sanatla doğrudan hiçbir bağlantısı yoktur; ideallerini klasik Yunan-Roma sanatından almıştır. M.S. beşinci yüzyıl sonlarına dek süren bu sanat, eşsiz bir karışım olarak kalmıştır.

Eski yerli Hint okulunun tersine, Gandhara sanatı, Buddha'yı insan biçimli olarak betimlemişti. Olasıdır ki bu, eski Hint geleneğinden bir sapmaydı; ancak yeni bir biçimdi. Yunan Tanrısı Apollon, başının üzerine eklenen bir aylayla birlikte, "aydınlanmış kişi"nin ilk modelini oluşturmuştur. Buddha'lık öncesinde bodhisatvalık evresi ise alımlı süslere bürünmüş bir Hintli prens olarak betimlenmekteydi. Buddha ve diğer ermişlerin ters çevril-

miş lotüsden oluşan bir taht üzerinde oturur şekilde gösteri vihara hücresi kabartmaları da az değildir. Bu sanatın konuları genellikle eski Hint sanatının tersine, Jataka'lardan değil, Buddha'nın dünyasal yaşantısından alınmıştır. Oyma panolar ayrı ayrı durmakta ve konu sağdan sola doğru gelişmektedir; güneşin gökyüzündeki seyrinden esinlenen bu yönelim, tavaf sırasında da izlenir, çevresinde dönülen yapının sağda bulunmasına dikkat edilirdi. Toparlayacak olursak, bu heykel ve kabartmalar, insan şekillerinde orantısal doğruluğun her türlü kaygının üzerinde tutulduğu, Hintli olmayan bir işleyiş üslubudur diyebiliriz. Bu kaygının sonunda ortaya çıkan sanat yapıtları, yabancılıkları nedeniyle çekici olmakla birlikte genellikle yerli bilinçle organik bağlantıdan yoksunluğun getirdiği katılığı taşımaktadır.

MATHURA OKULU

Üçüncü olarak ele alacağımız Gandhara'lı Kushan yöneticilerinin koruması altında gelişen Mathura Okulu, kuzeybatıdaki sapmadan uzaklaşarak yerli duyarlılığının gerçeklikle bütünleşebilen bir okulu olmuştur. Gandhara'dan etkilenmiş olsa da, bu etkiyi tümüyle massetmeyi başarmıştır. Bu kozanın içinden çıkan oymacılık ise, orta Hindistan'ın içsel manevi düşüncelerinden ve M.Ö. 2. yüzyıldan çok önce bizzat Mathura'da ve ileri Barhut okulununkiyle başa güreşen bir üslup olarak hüküm süren bir perspektif anlayışından itim sağlamıştır.

Bilimadamları Mathura atölyelerinde Gandhara okulundan önce insan-biçimli Buddha betimlemelerinin resmedilip resmedilmediği konusunu halen tartışmaktadırlar. Ne var ki, Mathura okulunun içsel ritmi vurgulayan insan-biçimli Buddha'larının, Gandhara'daki fiziksel yetkinlik arayışının tam zıddı olduğu, tartışma, götürmez.

Duyumsal yaksha ve yakshi (ağaç ruhları) betimlemelerindeki şehvet dolu görkem, yaşamın bir dansçının ellerinin zarif, çiçeksi açılışı, kalçaların dalgalanışı ve şen hasat festivallerine katılan, en

şiddetli arsularla tutkun bireylerin günahkar hareketleri olarak anlaşıldığı eski dönemlerde oyma ustalarının ellerinde sayısız şekle can kazandıran aynı duyguları yansıtmaktadır.

Dördüncü olarak sanatsal etki Buddha ikonografisi ve Buddha efsanesiyle birlikte Afganistan'a, ardından da Türkistan'a dek uzandı Hayber geçidinde Begran'da, Hadda'da ya da Hotan'da gelişen üsluplar Gandhara'daki gibi klasik ve Hint üsluplarının bir karışımını yansıtmaktadır; ancak herbirinde yapıtlara, yerel zevk damgasını vurmuştur. Bunlar da Gandhara okulunun uzantıları sayılabilir. Kaşmir, Harvan ve Aşkar'da idealler yezel Hint dünya görüşünce özümsenemezliğini korumuştur. Ancak tüm bu parçalar, yaratıcılıklarındaki yoğunluklarından çok budist inancın canlılığını yansıtmaları bakımından büyüleyicidir.

AMRAVATİ

Beşinci olarak, Satavahana'ların Sanchi ve Barhut'dan Batı Ghat'larına ve Deccan'a taşıdıkları ve kabaca M.Ö. 75-25 yılları arasında, orada burada, M.Ö. 25 - M.S. 320 yılları arasında ise Kistna ırmağı ağzındaki Amravati stupasında ve Chantasale, Nagarjunakonda, Goli, Gummadidirun ve diğer yerlerdeki stupa ve manastırlarda gelişimini sürdüren gelenekten sözetmek gerekir. Barhut ve Sanchi'deki fildişi oymacılığından taşınan teknik, burada yeşil-beyaz kireçtaşından oyma parmaklık ve sütun gövdelerinde yeniden ortaya çıkar; bilge Nagarjuna'nın öğretisi aracılığıyla Hinayana Budizm'inden Mahayana Budizmi'ne geçişin uyandırdığı duyumsal ve imgesel zenginlik bu sanatta kendini hemen hissettirmektedir. "Hint heykelciliğinin en şehevi ve en narin çiçekli" kabartmalarıyla Amravati işçiliğinin orta ve geç evrelerinin ayırıcı özelliği, kompozisyonun içiçeliğidir. Jataka öykülerini temsil eden Amravati madalyonlarının yanısıra, Nagarjunakonda ve diğer tapınaklara tekil Buddha imgeleri de oyulmuştur. Roma ve Andraha imparatorlukları arasındaki ticaret bu sa-

natı etkilemiş olabilir; öte yandan, Amravati üslubunun Seylan, Çin Hindi ve Celebe'lere dek yayıldığı kesindir.

GUPTA RÖNESANSI

M.S. 320'de bir kshatriya egemeni olan Chandaragupta Kuzey Hindistan'ın Orissa'dan Ujjain'e dek büyük kısmını fethedince, Magadha'daki Pataliputra'da "krallar kralı" olarak taç giydi. Beşinci yüzyıl dolaylarında Ak Hunlar Gupta imparatorluğunun kuzeybatı ve Gandhara kesimini istila ettiler, ancak Kanauj'lu Harsha (M.S. 606-47) tarafından püskürtüldüler. Bu kralın sanatların koruyuculuğu yolundaki Gupta geleneğini sürdürdüğü söylenebilir. Güneydeki yarımada Pallava'lar ya da Chalukya'lar gibi bağımsız hanedanlarca yönetilmekeydi; bunlar Andraha'ların topraklarını paylaşmışlardı. Ne var ki sanatların hızla geliştiği bu dönemin bütününe damgasını vuran, Gupta'lardı. Siyasal anlamda bir yeniden doğuşa sahne olan bu çağ, Hint kültürünün ilk dinamik bin yılının taçlanması oldu; mimarlık, resim, yayın ve tiyatro alanlarında önceki yüzyıllarda gizil olan çabalar bu dönemde teknik yetkinliğe ulaştılar. Daha sonraki yüzyıllarda da bu düzeye belki erişilebilecek, ancak geçmek mümkün olmayacaktı.

Bhaja ve Karla'daki ilkel kaya oyması chaitya dehlizlerinin üslubunun Ajanta'daki XIX no.lu heykellerle bezenmiş ince oymalı mağaranın gözkamaştırıcılığına geçit verişi, bu çağda gerçekleşmiştir. Ajanta, Bagh, Badami ve Siltanavasal'da bulunan resimler renk ve düzenlenişlerindeki ustalık bakımından "soylu tarzlarıyla aklı çelen büyük sarayların" sanatı olarak nitelenmişlerdir. Aynı dönemlerde Sanchi, Aihole, Ter, Deogarh, Bitargaon ve Bhumare'de de bağımsız chaitya'lar yapılmaya başlanmıştır. Bağlaşık heykel sanatı daha önceki üsluplardan ders çıkartarak, tüm öncellerinin ötesinde bir zerafet, incelik ve dengeye ulaşmaktadır. Guptalar döneminde Mathura'daki çalışma odalarına oyulan Buddha imgelerinden Sarnath, Amravati, Gandhara ve Karla gibi birbirinden oldukça uzak merkezlerdekilere dek tüm heykel

yapıtlarında "nitelik" vardır; Vishnud harınotaram'a "soluk alan taştan yapılma" yakıştırmasını yaptıracak ölçüde... Siyam, Kamboçya, Cava'daki Barabadur, Çin, Kore ve Japonya'ya ulaşan da işte klasik Gupta rönesansı olarak adlandırılan dönemde olgunlaşan gelenekti.

BUDİST KALINTILAR

Yedinci olarak, yedinci ve onikinci yüzyıllar arasında Doğu Hindistan'daki Nalanda külliyesi ile Palasena hanedanı sırasında Bengal'de (M.S. 730-1197) görülen Budizm kalıntılarını ele almak gerekir. Bunlar kaynaklandıkları ülkenin büyük geleneğinin son izlerini oluşturmaktadırlar.

Mimari biçimler, Gupta üsluplarının bir devamıdır. Kara, sert taşlara oyulan heykeller ayrıntılı işlenmiştir ve önceki örneklerine özellikle de kutsal tapınakların yakınlarındaki atölyelerde hacılar için yapılan tunç imgelere göre çok daha zariftir. Budizm'in tantrik ya da büyüsel yorumları da hindu kavramlarının etkisiyle bu dönemde ortaya çıkmış ve ortaçağın Budist sanatını bir hayli etkilemiştir.

Nepal ve Tibet'in Budist sanatları, Buddha'nın son evresinin, Bengal'deki yukarı Hint geleneğinin, sarp Himalayalara doğru bir uzantısıdır.

Efsaneye göre Buddha Nepal'e gitmiştir. Bu pek olası görünmese de, Asoka'nın dindarlığı yerel üslupları etkileyen anıtların yapılmasına katkıda bulunmuş olabilir. Nepal panteonu Buddha'yı parajapati ya da evrensel insan ve purusa yani dünyanın mihveri olarak simgeler; gözleri sabit bir şekilde gökkubbeye dikilmiştir. Beş katlı taş piramitler üstünde, eğimli damları ahşap kirişlerle desteklenen tapınaklar yükseltilmiştir.

Palasena akımı Tibet'te Çin gelenekleriyle kucaklaşmıştır. Tibet'in ilk kralı M.B. 630'da Nepal'li bir prensesle, kısa bir süre sonra da Çin İmparatoru T'ai Tsung'un kızıyla evlenmiştir. Bu birleşme adeta Tibet'in budist büyüsel ve animist inançlarla, se-

kizinci yüzyılda Kafiristan'dan, daha sonra da doğu Hindistan'dan gelen tantrik Budizm'in ortak ürünü olan uygarlığını simgelemektedir. Tibet stupası bir ya da daha fazla kare temel üzerine yerleştirilen küresel bir kubbeden ibarettir. Nepal'deki ilk örnekleri gibi üstünde kare şeklinde bir harmike ile, tepesinde bir alev süsüyle içiçe geçmeli bir dizi şemsiye taşıyan bir direk bulunmaktadır. Tibet resimleri arasında geniş bir buddha'lar, bodhisattva'lar ve tara'lar ikonografisinin yanısıra yerel ermiş ve kahramanlar da çok yaygındır. Ne var ki Tibet sanatının temaları tutucu bir topluma içkin geleneksel biçimlere bağımlılık gösterir.

HALK KÖKLERİ

Budist sanatın böylesi uzun ve canlı bir geleneği nasıl yaşatabildiği sorusunun karşılığı bence, *verimliliğin gizinin bu uçsuz bucaksız toprak parçalarına sahip çıkma mücadelesinin en yoğun olduğu erken dönemlerde Hindistan'da yaşayan halkların yaratıcılıklarında yattığıdır.*

İnsana fethedilmesi olanaksız gibi görünen uçsuz bucaksız toprakların suskun tarafsızlığı ve aşiretlerin ilkel ve yeni oluşan ulusların güçsüz toplumsal örgütlenişi, veda ve upanişhad'lar döneminin sonlarına doğru hemen hemen tarafsız bir metafiziği dayatmaktaydı; zaten Budizm'in ilk önerileri de hemen tümüyle bundan ibaretti. Ne var ki felsefenin gerisindeki dinamik, çevrelerini saran olguları denetimleri altına almada kullanabilecekleri yeni biçim ve imgelerin peşinde koşan toplulukların sabırsızlığı ve coşkusundan beslenmekteydi.

Bu anlamıyla Budist sanatın canlılığı, rahiplerin ya da yüksek kastların dayatmalarından değil, sıradan insanların olanaklarının birleşmesinden kaynaklanmaktaydı.

Bu açıdan bakıldığında, Avrupalıların oldukça keyfi olan "klasik sanat", "halk sanatı" ayırımı Hindistan'da uygulamasını bulamamaktadır. Hindistan'da "klasik" olarak nitelenen kitaplar, Ramayana ve Mahabharata, kitlelerin dilinden hiçbir zaman

düşmemiştir; dahası, Mauryan imparatorluğunun dev sütun yazıtları ve değer yaratımları varlıklarını Asoka'nın Helenistik ve Ahmenid eğilimlerine borçlu olsa bile, bu "klasik" yapıtlarda dahi halk ögeleri bulunuyordu. (Belki de "klasik" Yunan ve Roma sanatında dahi pekçok çağdaş Avrupa'lı bilimadamında yüksek bir biçim ve değer yetkinliği olarak hayranlık uyandıran ve daha sonraları romantik saçmalıklarıyla kıyaslandığında bunları tümüyle gölgede bırakan şey, gerçekte hiç de "klasik" yani yüksek rahip ya da soylular sınıfının düzenleyici dehasının ürünü bir sanatın yetkinleşmesi değildi. Belki de bu sanat, gerçekte halk kitlelerinin yarattığı ve paylaştığı bir sanatın yetkinleşmesiydi.) Maurya hanedanının yokoluşundan ve Sunga hanedanı döneminde Barhut ve Sanchi'de hece ve halk ölçeklerinin ortaya çıkışından sonraki Hint sanatı halk duygulanımlarının başatlığını göstermekteydi.

Her durumda, o dönemlerin bu yazıda verilmeye çalışılan, toplumsal yapılanışından da görülebileceği üzere, halkın simgelerin ve onlarla bağlantılı vihara ve manastırların kuruluşundaki katılımı, gerçeğin ta kendisidir: Ve yapıtlar dinsel içerikli, hatta kurallara uygun olarak yapılmış olsa da sanatçıya egemen olan, işçilikten duyduğu zevktir; ve dindışı alışkanlıklarla donanmış yaşam anlayışı bir kuşaktan diğerine geçer.

Kuşkusuz kendini adama yönündeki güçlü eğilim, yerel raca ya da maiyetindekilerin oluşturduğu daha yüksek bir kastın inancını benimsemeden örnek alabilmekteydi; Satavahana'lar döneminde Deccan'dan yayılan heykeller ve kayaya oyulmuş tapınaklardan da bu görülmektedir. Ancak kral ya da soylular toprak üzerinde özel mülkiyete değil ancak sağladıkları savunma ya da kanal ve yolların bakımı nedeniyle, vergi biçiminde belirli haklara sahip olduklarından, köylülerden içsel olarak değil, yalnızca toplumsal olarak üstün sayılmaktaydılar; öte yandan köylülerin de toprak ve küçük köy cumhuriyetlerini çevreleyen otlaklar ve ormanlık araziler üzerinde yeterli hakkı bulunmaktaydı. İşbölümü kast sistemini belirliyordu. Ve bu düzen içinde zanaatkarlar (shilpi'ler), ustalık-

ları ölçüsünde değerlenen sıradan insanlar arasındaydılar. "İşini eksik yapan... Ölümünden sonra cehennemi boylayacak ve acı çekecektir" (*Mayamataya*)

Sanatçının imgeyle özdeşleşmesi imandan kaynaklandığında bu tür bir tutum, doğaldır ki, kaçınılmaz olur. Geleneksel sanatçı ya da zanaatkar, toplumsal örgenin bütünsel bir parçası olmakla yapay bir kişilik sergilemeye zorunlu kılınmadığından, kendini özgürce ve içtenlikle ifadelendirebilmektedir. Ve bulunduğu noktaya gelebildiği ölçüde kendini yapacağı işe adanmışlığıyla dışavurabilmekteydi. Ve temaların üslubu genellikle bireysel olmakla birlikte, kendi çağının dilini konuşabilmeyi başarmıştır.

Hindistan tarihinin daha sonraki dönemlerinde, dinin toplumsal yaşam üzerindeki ağırlığı arttıkça zanaatkarlar giderek ruhban kesiminin koyduğu kuralların öğretisel niteliğine bağımlı hale gelmiş ve yaratıcı yapıtlar karşısında belirgin bir tutum değişikliği izlenir olmuştur. Bu nedenle de ruhban kesim ayinsel tapınmanın psikolojisini gayet iyi anlamasına ve belirli bir imana kitlesel destek sağlama gereksiniminin, işlenecek dinsel gerçeklerin soyutluğuna karşın imgelemde somutluğu sürdürecek ölçüde dogmalardan uzak durulmasını gerektirmesine rağmen sanatlarda belirli bir çöküş gözlemlenmiştir.

Budist sanatın yukarıda sözü edilen akımları, böylelikle yalnızca o zamanlar yeni olan Budist inancı benimseyen kişilerin daha yakın olan gereksinimlerini sergilemekle kalmayıp, Maurya saray sanatına dışarıdan gelen üç boyutlu tekniği özümleyen yerli iki boyutlu halk resmi geleneğiyle akrabalığını da açığa çıkartan gücünü içermekteydi. Bu, özgün sanatla yabancı etkilerin karışımını yansıtan bir uzlaşmaydı, denebilir.

Profesör Nihar Ranjan Ray'ın eski Barhut sanatçıları üzerine şu sözleri de benim bu görüşümü desteklemektedir:

"Örneğin görsel olarak gizli ya da yarı-örtülü sunulması gereken nesneler tümüyle gösterildiğinde; ya da nesneler göze göründükleri boyutlarda değil de, öyküdeki diğer kişilerle girdikleri ilişkilerin anlamına uygun olarak küçük ya da büyük boyutlarda

verildiğinde veya nesneler tümüyle gösterilmek için yüzey eğildiğinde veya bir nesnenin ya da nesnenin bir parçasının hacmi derinlemesine değil de yüzeysel olarak büyütüldüğünde, özde Hindistan'ın günümüze patachitralar biçim ve şekliyle ulaşan ilkel halk geleneği izlenmektedir."

ZAMAN-DIŞI SANAT

Bu tutumda yansıyan zaman dışılık, tarımcı ekonominin tekdüzeliğine alışkın atalarımıza bitimsiz gibi görünen yaradılış ve çözülüşler sürecinin, -herşeyin geçmişle gelecek arasında kendini yineleyip durduğu bu sürecin bir sonucudur herhalde. Zaman yalnızca uçsuz bucaksız mekanlarda yansımaktaydı. Arada, imgelem hiçbir zaman bir sona erişmeksizin birşeyi diğerine, herşeyi herşeye bağlayarak toplumsal kastlar arasındaki uçurumlarda sürüp gidiyordu; bireyin insanlık dokusunda kendine bir yer edinebilmesinin tek yolu buydu.

Bu arada, daha yüksek bir toplumsal örgütlenişin dayatınaları için gerekli olan yaşamın itimi ya da yoğunluğu bir dil arayışını sürekli kılıyordu.

Örneğin, Maurya döneminin daha soyut, düzenli ve yüksek ancak insansız resminden sonra Sunga sanatında erkek ve kadınların doğa süreçlerinin unsurları olarak yeniden ortaya çıkışı, yerli geleneğin halk duygulanışına bir dönüşü ve insancıl Budist inanca uygun yeni bir yaratıcı yaşam dönemine yönelişi simgeler.

Burada amaç yabancı etkilere karşı bir önyargı oluşturmak değildir. Ancak Hindistan'ın sanatsal mirasının bileşik (composite) doğasına olan güvenimi yenilerken, bir yandan da yerel Hint geleneğinin esas tortularının, ağaç ruhları ile yılanların, sürüngenlerin, insanların tek bir çizgisel ritm içinde birbirine karıştığı Dravidyen ana enerji kaynakları kanalıyla, taşta değilse bile tahta oymacılığında canlı; somut ve insan biçimli zengin bir imgelem hazinesi halinde geliştiğini belirtmek isterim. Bu tortu kuşkusuzdur ki, Dr. Stella Kramrisch'in ortaya çıkardığı "diğer akım"dan,

Sanchi'deki 1 no.lu stupa'nın Sravasti mucizesini, Abidharma'nın tushita cennetinde verdiği vaazı ve Buddha'nın yeryüzüne inişini gösteren Ajatasatru Sütununun dikey ve yatay hatlardaki şematik üslubtan ve üçboyutluluktan etkilenmiştir ya da ona koşut gider.

Barhut ve Sanchi'deki ilk panolardan, Bhaja, Karla, Bedsa, Kondana, Ajanta, Nagarjunakonda ve Amravati'deki kabartma ve heykellere ve Gupta ve Gupta -sonrası heykelciliğine dek dramatik budist sanati belirleyen özellik bu iki akımın sayısı milyonları bulan düşsel biçimiyle bereketli ve canlı yerli gelenek ile, bölgeye sonradan gelen kuzeylilerin ritmik mantık ve dengesinin karışması sonucu ortaya çıkan yüksek sanat düzeyidir:

Böylelikle oluşan biçimler yığın yığın çeşitli yönlere akarak; dünya sanat tarihinin en büyük geleneklerinden birinin canlılığı ve zenginliğini, incelik ve yumuşaklığını çeşitli yörelere taşımışlardır.

KİTAPTA GEÇEN KİMİ TERİMLERİN AÇIKLAMALARI

anatmavada: Budist felsefenin ruhu reddetme özelliği.

atman: Brahmanizm'in sonsuz varlık kavramı.

atmavada: Ruh; sonsuz ve değişimsiz varlık.

bhikku: Samgha üyeliği haklarını haiz ergin birey.

bodhisatva: Siddharta Gautama'nın Buddha (aydınlanmış kişi)'lıktan önceki evresi.

brahman: Evrensel ruh; Brahmin kastından rahip.

chaitya: Bir Hint dinsel mimari ögesi.

Chandela: Hindu kast sistemi içinde en alt kast.

charvalcalar: Maddeyi birincil, bilinci ikincil ve maddeye bağımlı kabul eden Budizm'le çağdaş maddeci felsefe okulu.

dhamma: bkz. dharma.

Dhammapada: "Dharma'ya/gerçeğe götüren yol". Hindu bilgelik kitabı.

dharma: Olay; nesne; yasa.

grahapati: Tacir kastı.

hetusamagrivada: Nedenlerin kollektifliği ilkesi.

hinayana: Küçük araç. Kurtuluşun bireysel olduğunu savunan Budist okul.

Iswara: Hindu inanışında yaratıcı ilke.

Jainizm: Veda'ları reddedip, ruhla madde ikiliğini vazeden öğreti.

Jataka: Buddha'nın çeşitli zamanlarda dünyaya gelişini anlatan on öykü.

Karma: Eski Hindu inanışındaki, tüm canlıların yaşamları sırasında yaptıkları işlere bağlı olarak daha üst ya da daha alt bir

düzeyde dünyaya geleceklerini kabul eden doğuş ve yeniden doğuş zinciri.

kshatriya: Savaşçı soylu. Brahmanları izleyen ikinci kast.

madhyamika: Budizm'in idealist bir okulu. Nesnel bir dünyanın varlığını ne red ne de kabul eden, ortayolcu okul.

Mahabharata: Hindu edebiyatının ilk destanı.

mahamati: Aydınlanmış kişi.

muhasammata: Raca'ya verilen ad. Sözlük anlamı: "büyük onay".

mahasanghika: Vaisali konseyi (M:Ö. 300) sonrasında ortaya çıkan budist rahipler eliti.

mahayana: "Büyük araç". Kuzey Hindistan'daki Budist okulların genel adı.

nagasena: Madde ve varlığı oluşturan unsurlar.

namarupa: Maddi biçim.

nirvana: Aydınlanma. Budist kavrayışa göre yeniden doğması olmayan en üst varoluş biçimi.

pabbajja: Klan (samgha)'a kabul töreni

pandit: Hoca, aydın, alim kişi.

parajapati: Evrensel insan.

paramanu: Vaibhashika okuluna göre maddenin en küçük ve bölünmez parçası.

prakriti: Puran kozmogonisinde purusa'dan çıkan ilk enerji; özgün doğa.

pratitya-samutpada: Budist nedensellik ilkesi: "birşey yokolduğu/yittiğinde başka birşey doğar."

prinama: Tahavvül, bir halden diğerine dönüşme.

purusa: Tanrı'nın kişiliği. Yoga'da değişimsiz öz, yaratıcı ilke.

rafanya: Kast sisteminde, özel mülkiyetin elinde yoğunlaştığı ve aşiret reislerinin içlerinden seçildiği seçkin aileler.

rajas: Varlığın üç bileşeni arasında etkin, harekete geçirici unsur. Her türlü faaliyet ve enerji yükleminin nedeni.

Ramayana: Prens Rama'nın serüvenlerini anlatan destan.

Rig Veda: Veda'ların toplandığı dört temel kitaptan biri.

rishi: Upanishad'larda geçen bilge kişilere verilen ad.

sadhu: Aydın, bilgili kişi.

samgha: Klan/aşiret örgütlenişine tekabül eden toplumsal-/siyasal yapı. Gana olarak da bilinir.

samsad: Meclis.

samsara: Sonsuz akış; ruhların göçü.

sankhya: Kapila'ya atfedilen düalist doktrin.

sanyasi: Tüm dünya nimetlerinden eletek çekerek yeniden doğuş zincirini kıran; münzevi derviş.

sarvasthivadin: Dışsal nesnenin varlığını kabul eden gerçekçi vabhashika ve sautrantika okullarına verilen ad.

sattva: Varlığın üç bileşeninden biri. Saf, ışıklı, saydam ve barışçıldır. (Diğerleri tamas ve rajas)

sautrantika: Budizm'in materyalizme yakın, gerçekçi bir okulu. Bilginin dış dünyanın insan zihni üzerindeki izlenimlerinden kaynaklandığını savunur.

shunyavada: Boşlukçuluk

Siddharta: Gautama'nın Buddha olmadan önceki adı.

stupa: Budist tapınak

sunyata: Budist bağımlı doğuş kavrayışı

sutralar: Özellikle M.Ö. 5. - 4. yüzyıllarda, Veda'lar çağından sonra yazılmış dinsel Hindu metinleri.

tamas: "Karanlık". Varlığın üç bileşeninden karanlık, ağır, ışık geçirmez olanı.

tantra: Özgün anlamı, kaneviçe. Büyük, gizli öğreti anlamında kullanılır.

tathatatha: Asvaghosha'nın vaazettiği düalist öğretide, ruhun değişimsiz özü.

theravadin: Vaisali konseyinden sonra (M.Ö. 300) Budizm içindeki bölünmede ortaya çıkan rahipler tarikatı.

upanishad'lar: Hinduizm'in kutsal yazıları.

upasampada: Klan (samgha)'a kabul töreni; onay, kabul.

vaibhashika: Budizm'in materyalizme yakın, gerçekçi okulu. Bilgilenmenin duyumsal algılama yoluyla olduğunu savunur.

¿
KURAM

Beş Hintli araştırmacının Budizm'in çeşitli yönlerini maddeci anlayışla yorumladığı beş ayrı incelemeden oluşan **Budizm ve Felsefe**, bu tanrısız dinin tarihsel-toplumsal niteliklerini yakından tanımak isteyenler için bir el kitabı özelliği taşımaktadır.

Okur kitapta Budizm'in felsefi ve yönteme ilişkin sorunlarıyla ilgili görüşler bulacak, sınıfsal konumu konusundaki tartışmaları izleyecek ve Hint sanatının Gautama Buddha'dan nasıl etkilendiğini görecektir.

Kitap, ayrıca ülkemiz araştırmacıları için materyalist anlayıştan hareket eden toplumbilimcilerin tarihsel-kültürel miras konusundaki tutumlarına ilişkin dikkate değer bir kitaptır.

TÖPLUMSAL
DÖNÜŞÜM
YAYINLARI

ISBN 975-8269-36-4

9 789758 269365