

BUDDİZM'DE TANRI ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME¹

Dr. İbrahim Ethem KARATAŞ

Milli Eğitim Bakanlığı

ÖZ

Budizm VI. yüzyılda Goutama Buddha tarafından kurulmuş bir dindir. Goutama'nın öğretisinin temel hedefi, insanın içinde bulunduğu acı ve ızdıraplardan kurtulup nirvanaya ulaşmasıdır. Diğer dinler kurtuluşun ancak Tanrı'ya ibadet ve taatle mümkün olabileceğini iddia ederken Buddha, sisteminde herhangi bir tanrıya yer vermemiştir. Bu yapısı nedeniyle Budizm, kimi araştırmacılara göre ateist bir din olarak kabul edilir. Ancak Budizm'in ateizm olarak adlandırılan düşüncenin tüm argümanlarını bünyesinde barındırdığı söylenemez. Zira her ne kadar kuruluş döneminde bir tanrı düşüncesine sahip değilse de Budizm'in bazı ekolleri sonradan başta Buddha olmak üzere pek çok varlığı tanrılaştırmıştır. Ayrıca o, tıpkı teistik dinlerde olduğu gibi insanüstü bir takım var oluş aşamalarının olduğunu kabul eder. Bu bakımdan tanrı anlayışı ile ilgili olarak Budizm'in Teravada mezhebi ateistik özellikler taşıırken Mahayana politeist bir yapıya sahiptir denebilir.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, Politeizm, Nirvana, Theravada, Mahayana.

A REVIEW OF THE GOD IDEA IN BUDDHISM

ABSTRACT

Buddhism is a religion that was founded in the VI. century by Goutama Buddha. The main goal of the Goutama's doctrine is the release of human beings from the pains and sufferings of life and the reaching of nirvana. While other religions claim that salvation is only possible by obedience to and worship of God, Buddha did not place any god in his system. Therefore Buddhism is considered by some researchers as an atheistic religion. However Buddhism doesn't contain all the intellectual arguments typical of atheism. Although it did not have a god idea, at least in the period of its establishment, some schools of Buddhism have deified Buddha and a lot of other beings. Also Buddhism accepts a number of superhuman stages of existence as in theistic religions. Therefore while the Theravada school has atheistic features, the Mahayana sect has a polytheistic conception of God.

Keywords: Atheism, Polytheism, Nirvana, Theravada, Mahayana.

¹ Makalenin geliş tarihi: 27.01.2015

Makalenin kabul tarihi: 24.03.2015

I. GİRİŞ

Budizm, M.Ö. VI. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkmış bir dindir. Kurucusu M.Ö. 563-483 yılları arasında² Kuzey Hindistan'da yaşamış olan Siddharta Gautama Budda'dır. Asıl adı Siddhartha (Pali dilinde Siddhatta), aile ismi ise Gautama'dır. "Aydınlanmış, uyanmış" anlamına gelen Budda sonradan kendisine verilmiş olan bir lakaptır. Budda, Kuzey Hindistan'da bulunan (günümüzde Nepal Bölgesi) Sakya Devletini idare eden konsil üyelerinden Suddhadana ile eşi Mahamaya'nın oğlu olarak dünyaya gelmiştir (De Bary, 1972: 6; Harvey, 1990: 1; Hopkins, 1976: 301; Müller, 1867: 209; Rahula, 1959: XX). Hayatı hakkında tarihsel bilgiler oldukça azdır. Onunla ilgili ilk bilgiler, M.Ö. 200-M.S. 200 yılları arasında oluşturulmuş olan Sutta ve Vinaya metinlerinde görülür. Ayrıca kral Asoka'nın³ M.Ö. 250 yıllarında diktirdiği varsayılan abidelerde onunla ilgili bilgiler mevcuttur (Harvey, 1990: 15; Senevirantha, 1994: 18, 44).

Hint aristokrat sınıfından - yönetici sınıfı (kşatriya) - bir prens olarak dünyaya gelen Siddhartha Gautama, gençliğini lüks bir yaşam içinde geçirmiştir. Ancak 29 yaşına geldiğinde hayatın gerçeği olan üç hakikatin varlığını fark etmiştir: İhtiyarlık, hastalık ve ölüm. Bunlar insan hayatına üzüntü, acı ve ıstırap (dukha) getiren durumlardır. Budda, bu üzüntü ve ızdıraptan kurtulmanın çarelerini aramak üzere lüks yaşantısını terk etmiş ve eski Brahman geleneklerine uygun olarak ormanlarda inzivaya çekilmiştir. Altı yıl boyunca ünlü brahmanlarla buluşarak onların yöntemlerini ve sistemlerini tecrübe etmiş; zühd hayatının en sert pratiklerini uygulayarak Ganj nehri kıyılarında dolaşmış ve bir çözüm aramıştır. Fakat bu yöntemlerden hiçbirisi onu tatmin etmemiştir. Bundan dolayı Hinduizm'in tüm geleneksel uygulamalarını terk etmiş ve kendi yolunu çizmiştir. Otuz beş yaşındayken günümüzde Bihar'da Buddha-Gaya denilen yerde, bir pipala ağacının (incir ağacı ya da Bodhi ağacı) altında 49 günlük meditasyondan sonra aydınlığa kavuştuğunu ilan etmiştir. O, burada hayat bilmesinin çözümünü ve ızdıraptan kurtulmanın yolunu keşfetmiştir. Bundan dolayı artık "aydınlanmış" ya da "uyanmış" anlamında Budda olarak anılmaya başlanmıştır. O, öğretisini yaymak için Kuzey Hindistan'da yıllarca dolaşmış, pek çok vaaz vermiş ve

² Buddha'nın doğum ve ölüm tarihleri konusunda kesin bir tarih verilememektedir. Pek çok kaynak M.Ö. 563-483 yılları arasında yaşadığını belirtirken Avrupalı bilim adamları, ölüm tarihinin M.Ö. 480 ya da 370 tarihleri olduğunu söylerler. Therevada Buddizmine göre doğumu 624, ölümü 544'tür. Mahayana ekolü ise M.Ö. 1000'li yıllarda yaşadığını iddia eder. (Parinder; 1961: 96)

³ Kral Asoka, M.Ö. III. Yüzyılda Hindistan'da hüküm süren Maurya hanedanlığının üçüncü kralı ve Hint İmparatorluğunun kurucusudur. Asoka M.Ö. 250'li yıllarda Buddizm'i kabul etmiş ve ülkenin çeşitli yerlerine Buddizm'i anlatan yazıtlar diktirmiştir. (Smith; 1901: 15, 63)

tarafıta toplamıştır. 80 yaşında Kusinara'da ölmüştü (Carus, 1915: 14; Gnanarama, 2000: 15; Harvey, 1990: 1; Parinder, 1961: 97; Rahula, 1959: XV).

Budda, öğretilerini yaymaya Benares'te bulunan Lumbini Park'ında "Dört Kutsal Gerçek" adlı ilk vaazını vererek başlamıştır. Bu kutsal gerçekler, "ızdırap" (dukkha), "ızdırabın kaynağı" (samudya), "ızdırabın yok edilmesi" (niradha) ve "ızdırabın yok edilmesinin yolu" (marga) şeklinde formüle edilmiştir. Buna göre insan yaşamı bir ızdıraptır. Yani insan yaşamına ait doğum, yaşlılık, hastalık ve ölümden oluşan durumlardan her birisi birer ızdıraptır. Hiç kimse bu ızdıraptan kaçamaz. ızdırabın kaynağı, arzular ve hayatın gerçeğı (hakikati) ile ilgili yanlışlıklar ve cehalettir. Ancak ana sebep arzulardır. Arzular, şehvevi istekler, yaşama arzusu ve zengin olma isteğı olarak üçe ayrılır. ızdırap ortadan kaldırılabilir: Bu da ancak ona sebep olan şeylerin giderilmesi ile mümkün olur. ızdırabın dindirilmesi ve arzuların söndürülmesinin yolu ise sekiz dilimli yoldur (Carus, 1915: 41; Gnanarama, 2000: 51; Mackenzie, 1985: 129; Mohapatra, 2003: 173; Ruben, 2000: 117; Sing, 2008: 303). Sekiz dilimli yol, ahlaki ve zihinsel bakımdan bir kişisel gelişim modelidir. Ancak o aynı zamanda aydınlanmayla başlayan vecd hali ve hakikatleri tefekkür ile devam eden bir dini gelişim sürecidir (Parinder, 1961: 101). Sekiz dilimli yol, doğru görüş, doğru niyet, doğru söz, doğru davranış, doğru geçim, doğru çaba, doğru düşünce ve doğru konsantrasyondan oluşur (The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikaya, 1995: 157).

Budda öğretilerini yayarken içinden çıktığı Hinduizm'in kast sistemi, Vedaların ve rahiplerin dinsel otoritesi gibi pek çok unsuru reddeder. O, özellikle kurtuluşa ermenin, dini ibadetlerle ve kurban törenleri yoluyla olacağı şeklindeki düşünceye ya da Brahman, atman (ruh) gibi soyut kavramların veya metafizik hakikatlerin mahiyetini kavrayarak olacağı şeklindeki anlayışa karşı çıkar. Ona göre kurtuluş ne tanrılara tesbih ve tahmid ederek ne de soyut ve metafizik bilgiyi elde etmekle ulaşılır. Kurtuluşa ancak bireysel çaba ile ulaşılabilir (Yitik, 2005: 54).

Budda her ne kadar Hinduizm'e ait söz konusu unsurları reddetse de Hint geleneğinde yer alan karma, yeniden doğuş inancı (samsara) ve kurtuluş (moksha) öğretilerini küçük değişikliklerle sisteminde yer verir (Getty, 1914: XXII; Yitik, 2005: 61). Zaten Ananda Coomaraswamy'inde belirttiğı gibi Budizm ne kadar yüzeysel araştırılırsa o kadar fazla içinde doğduğu Brahmanizmden ayrı imiş gibi görünür. Ancak derinlemesine yapılan incelemeler neticesinde onların birbirinden ayrılmasının ne kadar zor olduğu görülecektir (Coomaraswamy, 2000:71). Dolayısıyla Budda'nın ve aynı dönemde ortaya çıkan orman çilekeşlerinin öğretisi olan Upanişadların hedefi, kadim hakikatin tesisine yönelik iki farklı harekettir. Bu bakımdan o, Max Müller'in deyimiyle aslında Brahmanların Hindistan'ın her yanına örmüş oldukları kadim ağı kaldırmaya çalışmıştır (Müller, 1867: 219).

Hinduizm'in temel kavramlarından olan karma inancı, hemen hemen aynı şekilde Budizm'de de varlığını korur. İki din için de önemli olan karma yasası, bir sebep sonuç ya da etki tepki yasasıdır. Buna göre karma, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği fiiller ile onların sonuçları arasındaki ilişkiyi düzenleyen prensip ya da yasadır (Yitik, 1996: 42,43). Budizm'e göre karma, ödül ve ceza anlayışı ile karıştırılmamalıdır. Çünkü ödül ve ceza kavramları bir kanun koyucu, iyi ya da kötünün ne olduğunu belirleyen bir Tanrı ya da Yüce Varlık anlayışını akla getirir. Oysa karma bir sebep sonuç yasasıdır. Bu yasaya göre her iradi fiil, kendi etkilerini ve sonuçlarını üretir. Sonuçta eğer iyi fiiller iyi sonuçlar, kötü fiiller de kötü sonuçlar üretiyorsa bu adalet kaygısıyla değil tabii yasa gereğidir (The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikaya, 1995: 34; Rahula, 1959: 32).

Karma yasası, Hinduizm'de de aynı şekilde kabul gören yeniden doğuş (samsara) inancıyla ilişkilidir. Bu inanca göre insanın dünyevi var oluşu, onun iradi eylemlerinin bir sonucudur. Yani insanın mevcut yaşamı, geçmiş hayatlarındaki iradi fiillerinin bir sonucudur. Aynı şekilde gelecekteki yaşamları da bu hayatta yaptıklarına göre belirlenecektir. Ancak Budizm'de Hinduizm'den farklı olarak yeniden doğuşu sağlayacak, varlığın özünü oluşturan, asli ve değişmeyen bir ruh (atman) söz konusu değildir (Burton, 2007: 19; Saranyu ve Dana, 2000: 122; The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikaya, 1995: 34; Yitik, 2005: 66; 1996: 144). Budizm'de bir bedenden diğerine geçişteki devamlılık ise yanan bir mumdan başka bir mumun tutuşturulması örneğindeki sebep sonuç ilişkisi ile açıklanmaya çalışılır. Burada yanan alev öncekinin aynısı değildir, ancak tamamen ondan bağımsız ve ayrı da değildir (Coomaraswamy, 2000: 95; Yitik, 2005: 66).

Budda'nın öğretisinin bel kemiğini nirvana (Pali dilinde nibbana) kavramı teşkil eder. Nirvana Hinduizm'deki kurtuluş demek olan moksha kavramını anımsatır. Hinduizm'de moksha, ruhun yetkinliğe kavuşmasından sonra tekrar doğum çemberinden kurtulup asıl mekanına dönmesi ya da Brahman'la birleşmesi anlamına gelir. Budda'nın öğretisinde de insanın tekrar doğum çemberinden kurtulması esastır. Ancak onda ruhun asıl mekanına dönmesi ya da tanrı Brahman'la birleşmesi düşüncesi söz konusu değildir (Müller, 1867: 231, 282). Budizmin kurtuluş anlamındaki nirvana kelimesi, etimolojik olarak üfleyip sönmeye, ışığın sönmeye anlamlarına gelir. Nirvana doğumun ya da ölümün, ötenin ya da berinin olmadığı bir sükunet ve hareketsizlik halidir. Ya da bir başka deyişle kişinin hiçbir zaman ızdırap duymadığı huzur ve sükun halidir (Burton, 2007: 21; Carus, 1915: 4; Mohapatra, 2003: 177; Yamazaki, 2007: 172). Budizm'de nirvanaya ulaşma hali, sönen ışık ya da ateş metaforuyla açıklanır: Şu anki hayatımız yanmakta olan bir ateş gibidir. Kaynağı tükenen hayat ateşi, huzura kavuşur yani söner. Eğer hayat ateşinin kaynağı tükenirse, bir başka deyişle var oluşun sebebi olan

arzu, ihtiras ortadan kalkar ve insan mükemmelliğe ulaşırsa alevlerin sönmesi gibi gelişler ve gidişler, doğumlar ve ölümler ortadan kalkar (Coomaraswamy, 2000: 100; Müller, 1867: 282; Parinder, 1961: 101). Budda bu durumu şöyle açıklar:

“Sona ulaşan kişi endişelerden beridir, arzulardan ve günahlardan uzaktır. O hayatın tüm ızdıraplarını, cefalarını kırmıştır. Bu onun son bedeni olacaktır.” (The Sacred Books of the East, Dhammapada, 1881: 83).

Budda her ne kadar Hinduizm’in söz konusu inançlarını az çok değişikliklerle sisteminde yer verse de dinin en önemli unsurlarından birisi olan Tanrı anlayışı konusunda ondan ayrılır. Aslında Budda’nın ve sonraki dönem Budizm’inin bu konudaki tutumları, Budizm’in tanrı fikriyle ilgili görüşleri konusunda bir karmaşa oluşturmaktadır. Nitekim bazı araştırmacılara göre Budizm dinden ziyade bir felsefe ya da ahlak ekolü iken bazılarına göre ateist bir dindir. Bu karmaşa bizzat Budda’nın kendi sözlerinde bile göze çarpar. Zira Budda bazı konuşmalarında Vedik tanrıların varlığını inkar ederken, bazılarında Brahman’ın varlığını kabul eder görünmektedir. Aynı şekilde sonraki dönem Budizm’inde özellikle Hinayana mezhebi Tanrı’yı reddeden bir karakterde iken Mahayana mezhebi, başta Budda’nın kendisi olmak üzere pek çok Hint tanrısına ve yayıldığı bölgelerin yerel tanrılarına dua etmekte, kurbanlar sunmaktadır. Tanrı ile ilgili bu muğlak tutumu nedeniyle Budizm kimi zaman ateist bir din olarak tanımlanmakta, bazen de bir ahlak ekolü olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan araştırmamızda Budizm’in ateist bir din olup olmadığını ele alacak sonra da Budda’nın ve sonraki dönem Budizm’inin tanrı anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

II. BUDİZM ATEİST BİR DİN MİDİR?

Tanrı fikri, dünya ölçeğindeki dinlerin çoğunda ana unsur olarak yer alır. Budizm ise tanrı kavramı konusunda sahip olduğu muğlak tutum nedeniyle tartışmalara konu olan bir inanç sistemidir. Bu tartışmaların başında onu tanımlama sorunu gelmektedir. Bazı araştırmacıların gözünde Budizm bir din iken bazılarına göre dinden ziyade felsefi bir sistem ya da bir ahlak düsturudur. Onun din olarak kabul edilmemesi, daha çok tanrı fikrinin din tanımında önemli bir yere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Zira dinler tasnif edilirken sahip oldukları tanrı anlayışlarına göre monoteist ve politeist dinler olarak ayrılır. Budizm ise her ne kadar kutsal kitaba⁴, bir din kurucusuna ve cemaate sahip olsa da bu tasnifte yer alan kavramlardan herhangi birisine dahil

⁴ Buddizm’in kutsal kitapları, Pali Canon olarak bilinir. Pali Canon, üç sepete ayrılır (Tipitaka): İlk sepet olan Vinaya Pitaka, manastır hayatına ait rahiplerin ve rahibelerin uyacağı ahlaki kuralları, ikinci sepet Sutta Pitaka, Budda’nın konuşmalarını, üçüncü sepet Abhihamma Pitaka da felsefi ve metafizik konuları içerir. Sutta Pitaka adlı ikinci sepet, Digha Nikaya, Majjhima Nikaya, Samyutta, Anguttara Nikaya ve Khuddaka Nikaya olmak üzere beş bölüme ayrılır. (Whalse, 1995: 51-53; Müller, 1867; 196)

edilememektedir. Bu bakımdan Budizm’i bir din olarak görmek yerine bir felsefi sistem, bir ahlak yöntemi ya da yaşam tarzı olarak görenler vardır (Coomaraswamy, 2000: 75; Güngören, 1995: 79; Saranyu ve Dana, 2000: 75).

Dinle ilgili tanımlar genellikle tanrı fikri merkeze alınarak yapılmaktadır. Tanımlar arasında az çok farklılıklar olsa da genel olarak din, “İnsan adına onun kaderini belirleyen ve aynı zamanda ibadete ve hürmete layık yüce bir varlığın kabulü; inanca delalet eden amel ve davranış; her şeyi idare eden ilahi bir güce hürmet ve memnun etme arzusu; bununla ilgili ibadet ve tören uygulamalarıdır.” şeklinde tanımlanmaktadır (Saranyu ve Dana, 2000: 119; Tümer, 187: 230). Bu tanımın özellikle İbrahimi dinlerde kabul gören yaratıcı, kadir-i mutlak, ezeli-ebedi bir Tanrı kavramı göz önüne alınarak yapıldığını ifade etmek gerekir. Bu şekilde bir tanıma göre dinin ana unsuru Tanrı’ya iman, ona hürmet ve ibadetlerdir (Güngören, 1995: 119; Keown, 1996: 5; Müller, 1889: 28).

Pek çok ilim adamı, monoteistik dinler göz önüne alınarak yapılan böyle bir tanımın tüm dünya dinlerini kapsayıcı bir özelliğe sahip olmadığını düşünür. Nitekim dinler tarihinin kurucusu Friedrich Max Müller, dinin tanımlanmasında dini unsurlardan ya da boyutlardan sadece birisi esas alınarak yapılacak olan tanıma itiraz eder. Dolayısıyla ona göre dinin tek objesi tanrı değildir. Tanrı inancının yanında, ahiret, kutsal kitaplar, mabetler, gibi daha pek çok unsur vardır (Müller, 1889: 54, 189). Ninian Smart da dinle teizmin aynileştirilmesini doğru bulmaz. Ona göre dinler şu yedi boyuta sahiptir: pratik ve ritüel, mitsel, doktrinsel ve felsefi, ahlaki ve yasal, sosyal ve kurumsal, tecrübi ve duyusal (Smart, 1996: 4-6). Bu durumda eğer Müller ve Smart haklı ise Budizm’i tabii olarak bir din olarak görmemiz gerekecektir. Zira her ne kadar “yaratıcı tanrı” kavramını bünyesinde barındırmasa da kutsal kitap, cemaat, din kurucusu, dini uygulamalar gibi unsurlara sahiptir. Parinder de “*Budizm’in bir din olup olmadığıyla ilgili sorunun cevabı, onun tapınaklarına, hürmete konu olan heykellerine, ayin ve ritüellerine bakılarak bulunabilir.*” der (Parinder, 1961: 100).

Budizm’i bir din olarak görmeyenlerin yanında onu tanrı kavramını reddettiği gerekçesiyle ateist bir din olmakla itham edenler de vardır. Ancak bu yargıyı peşin olarak ve aceleyle verilmiş bir hüküm olarak görmek gerekir (Yitik, 1996: 124; Thera, 2008: 3). Çünkü konuyla ilgili doğru bir kanaate varabilmek için ilk olarak ateizm ve tanrı kavramlarıyla ne kastedildiği, ateizm kavramıyla dinin hangi boyutlarına karşı çıktığı ve Budizm’in bünyesinde ateizmin tüm argümanlarını taşıyıp taşımadığını incelemek gerekir. Bilindiği gibi ateizm Yunanca tanrı demek olan “theos” kelimesinden türemiş bir terimdir. İngilizceye “theism” olarak geçen kelimenin başına “a” olumsuzluk eki getirilerek tanrıtanımazlık anlamında “atheism” şekline dönüşmüştür (Cliteur, 2009: 2; Topaloğlu , 2004: 1). Genel manada ateist, Tanrı’nın olmadığını ve Tanrı vardır, cümlesinin anlamsız olduğunu iddia eden kimsedir

(Edwards, 2006: 359). Bu bakımdan ateizmin temel argümanı, kainatı ve içindekileri yaratan ve onların varlığını devam ettiren, özü itibariyle aşkın, fakat sonsuz gücü, bilgisi, iradesi ile evrende içkin olan bir tanrının olmadığı düşüncesidir (Aydın, 1994: 207; Cliteur, 2009: 3; Flew, 1972: 30). Aslında ateizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi dinlerin tanrı anlayışlarını hedef almakta ve tabii olarak onunla ilişkili ahiret, cennet, cehennem, vahiy, melekler gibi inanç konularını inkar etmektedir (Cliteur, 2009: 3; Topaloğlu , 2004: 4). Ancak tarih boyunca monoteist olsun politeist olsun toplumun benimsediği her tür inanç sistemine eleştiri ya da farklı bir bakış ateizm olarak algılanmıştır. Oysa Teizmin karşısında, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte onun fonksiyonu ya da tabiatı konusunda teizmden farklı kanaatlere sahip olan panteizm, deizm ya da onun varlığı konusunda bilgi sahibi olunamayacağını iddia eden agnostisizm gibi farklı düşünce şekilleri de söz konusudur. Bu tür düşünceler zaman zaman ateizmle karıştırılmakta ya da toplumda hakim olan geleneğe her türlü karşı çıkış, tanrıtanımazlık olarak görülmektedir. Dolayısıyla yanlış anlamaların ve yanlış kullanımların arkasında, tanrı hakkında farklı yorumlara sahip olmak, geleneksel anlayıştan kopmak, mevcut yerel inançlara aykırı şeyler ileri sürmek ya da toplumun değer ve ilkelerine ters düşmek gibi etmenler söz konusu olabilir (Jayatilleke, 2008, s. 10; Müller, 1891: 312; Topaloğlu , 2004: 15). Nitekim Sokrat ve Eski Mısırlı Akhenaton, içinde yaşadıkları pagan toplumun tanrılarını, mevcut dini sembollerini reddettikleri için ateist olmakla itham edilmiş ve yargılanarak öldürülmüşlerdir. Hatta ilk Hristiyanlar da Romalıların politeist yapılarına karşı çıktıkları için ateistlikle suçlanıp cezalandırılmışlardır (Aydın, 1994: 202; Buckley, 1987: 13). Bu bakımdan Müller, konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“Brahmanların gözünde Buddha, bir ateist idi. Günümüzde bazı Buddist okulları ateist karakterlidir. Fakat Gautama'nın kendisinin ateist olup olmadığı şüphelidir. Onun popüler tanrıları reddetmesi böyle tanınmasına neden olmuş olabilir.” (Müller, 1891: 312).

Budda'nın ateist olarak itham edilmesinin nedeni, onun Vedaların otoritesini ve tanrılarını reddetmesidir. Yani o Vedaların politeist yapısına ve tanrılarına karşı geliştirilen ayin ve ritüellere karşı çıkmıştır. Bu nedenle de ateist anlamında “nastika” şeklinde itham edilmiştir (Mohapatra, 2003: 172). Oysa Budda'nın bu itirazının nedenini Geoffery Parinder şöyle açıklar:

“Budda'nın Hindu tanrılarına karşı tutumunu anlayabilmek için o günün halk dininin uygulamalarına bakmak gerekir. Bu gün bile Budda'nın ilk vaazını verdiği yer olan Sarnath'a giden Buddist hacılar, Benares'teki Kali mabedinde uygulanan vahşice kurbanlardan tiksinti duyarlar. Durum 2500 yıl önce daha da kötüydü ve insan kurbanı da bilinmeyen bir şey değildi. Tanrıların çokluğu ve pek çok törenin bereket ritüelleriyle ilişkisi her yerde kendini dine adanmış bir zahidin kalbini etkileyecekti.” (Parinder, 1961: 99).

Ateizmle ilgili bu yanlış anlamamanın yanında, Budizm'in ateist bir din olup olmadığını belirlemek için tanrı kavramıyla ne kastedildiğini ortaya koymak gerekir (Jayatilleke, 2008: 10). Genel olarak Budizm'i ateist olarak itham edenler monoteist dinlerin tanrı anlayışını esas almaktadır. Nitekim Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi monoteist dinlere göre Tanrı ezeli, ebedi, her şeyi yoktan var eden, var ettiği şeylerin kaderini belirleyen, vahiy ve kutsal kitap göndererek insanları doğru yola ileten, insanlardan ayrı, aşkın ve nihayet onları cennet veya cehenneme gönderen Yüce Varlık'tır (Largunpai, 1995: 251; Lysenko, 2012: 1215). Budizm'de evreni yaratan kutsal bir yaratıcı, yarattığı varlıkların kaderini belirleyen ve onların iyi ya da kötü fiillerini cezalandıran ya da mükafatlandıran bir tanrı anlayışı yoktur. (Dana, 2000: 115; Lysenko, 2012: 1215; Saranyu ve Mackenzie, 1985: 130). Bu bakımdan Budizm, böyle bir tanrı fikrine sahip olmadığı için ateist olarak anılabilir. Ancak onunla ilgili bu hükmü verirken gene de ihtiyatlı olmak gerekir. Zira buradaki ateizmi, dinin tüm kutsal anlayışını rededen bir tutum olarak değil de "tanrısızlık" (godless, adevizm) olarak anlamak icap eder. Çünkü ateizm denince duyular aleminin bize sağladığından başka bir şey kabul etmeyiz diyen materyalist doktrinin söylemleri akla gelir (Aydın, 2004: 47; Thera, 2008: 3). Oysa materyalist felsefenin metafizikle ilgili her söylemi Budizm tarafından kabul edilmeyecektir. Örneğin Budizm dört duyumuzla algılanamayan bazı üstün, aşkın var oluş aşamalarının ya da varlıkların olabileceğini reddetmez. Aynı şekilde o, ölümün bir yok oluş olduğu fikrine de katılmaz. Zira karma ve nirvana doktrini Buddhizm'in ölümden sonra yok oluşu kabul etmediğini göstermesi bakımından yeterlidir. O bu doktrine göre ölümden sonra göç eden şeyin ruh olduğunu kabul etmiyorsa da yeniden var oluşu devam ettiren bir şeylerin olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Buddha, ateizmin bir uzantısı olan nihilizmde olduğu gibi insanoğlunun sonunun soğuk bir yok oluş (hiçlik) olduğunu söyleyerek yeni bir ızdıraba yol açmaz. Aksine o, insanoğlunun kendi fiilleriyle en yüce amaca yani ızdırabın nihai olarak söndüğü arzu, kin ve yanlışların yok olduğu yere yani nirvanaya ulaşarak kurtuluşa erdiğini söyler. Bu bir yok oluş değildir, ancak bünyesinde bir tanrı fikri de barındırmaz (Mohapatra, 2003: 178; Thera,2008: 4; Sharpe, 1971: 22; Yitik, 1996: 123).

Her ne kadar Buddha ve ilk dönem Buddhistleri ezeli ve ebedi bir yaratıcı tanrıyı kabul etmemiş olsa da sonraki dönem Budizm'inde bazı mezhepler, başta Buddha'nın kendisi başta olmak üzere pek çok varlığı kutsallaştırmış, hatta Buddha'nın reddettiği birçok Vedik tanrıyı bünyesine katmıştır. Bu bakımdan Yitik haklı olarak "*Bu inançları benimseyen bir kimseyi ateist olarak nitelendirmek, mensubu olduğu dini ateizmle özdeşleştirmek bize göre mümkün görünmemektedir.*" der (Yitik, 1996: 124). Bu nedenle bazı araştırmacılar haklı olarak en azından Budizm'in ilk dönemlerindeki yapıyı tanımlamak için tanrısız anlamında "nonetheism" ya da "adevizm" kavramını kullanmayı yeğlerler (Keown, 1996: 5).

III. BUDDA'YA GÖRE TANRI

Budizm'in içinden çıktığı Hinduizm, genel olarak politeist bir yapıya sahiptir. Halk İndra, Mitra, Varuna, Dyaus gibi pek çok Vedik tanrıya ibadet ederken aynı zamanda Brahma, Vishnu ve Siva'dan oluşan bir teslis de söz konusudur. Bu teslisin ilk tanrısı Brahma yaratıcı, Vishnu koruyucu, Siva ise yok edici tanrıdır. Bu yapıda Brahma her ne kadar yaratıcı tanrı olarak görülse de o, monoteist anlamda, tüm varlıkların yaşamını devam ettiren, onların kaderini belirleyen bir tanrı değildir. Böyle bir tanrı fikri zaman zaman tüm varlıkların gerisinde yer aldığı düşünülen Brahman ya da Isvara'ya atfedilmiştir. Ancak bu fikrin zayıf kaldığını, sadece Upanişadların monist fikirlere sahip bazı filozoflarınca kabul gördüğünü belirtmek gerekir. (Karataş, 1999: 94)

Doktrinini temel olarak insanın bireysel kurtuluşu üzerine inşa eden Buddha, sisteminde ne monoteist ne de politeist bir tanrı anlayışına yer vermiştir. Hatta halkın kurtuluş için Veda tanrılarına tapınmalarına, onlara kurbanlar sunmalarına karşı çıkmıştır (Coomaraswamy, 2000: 75; Jayatilleke, 2008: 10; Rahula, 1974: 52; Yitik, 2005: 61). Aynı zamanda dünyayı zamanın belli bir evresinde, bir plan dahilinde yaratan tanrı fikri ile ilgili kuşkularını dile getirmiştir. (Hopkins, 1976: 334) Nitekim o, Bhuridata Jataka'da eğer Brahma tüm dünyanın ve içindeki varlıkların yaratıcısı ise niçin daha mutlu bir dünya yaratmadı diye sorar (The Jataka: 2000: 110; Thera, 2008: 12).

Söz konusu metinlerde Buddha, tanrı fikri ile ilgili kuşkularını dile getirirse de bazı araştırmacılara göre o, Hinduizm'in tanrılarını (deva) ve onlarla birlikte şeytan ve ifritlerini (asura, yaksaha) tamamen reddetmez. Buddha'ya göre onlar vardır ve tıpkı insanlar gibi yaşayan varlıklardır. Ancak evren üzerinde herhangi bir etkileri yoktur, hatta kendileri de evrenin yasalarına tabidirler. Bu nedenle onlardan korkmaya, onlara ibadet etmeye ve kurban sunmaya gerek yoktur (Burton, 2007: 22; Jayatilleke, 2008. 15; Lysenko, 2012: 1216; Mackenzie, 1985: 130; Ruben, 1943: 126). Digha Nikaya'da anlatılan Vasettha ile Buddha arasında geçen diyalog, onun Hinduizm'in Brahma'sını reddetmediğinin kanıtı olarak gösterilir. Burada Brahma'ya inanan bir Brahman rahibi olan Vasettha, Buddha'ya Tanrı Brahma'ya kavuşturan en iyi Hint geleneğinin hangisi olduğunu sorar. Buddha ona daha önce herhangi birisinin Brahma'yı görüp görmediğini sorar. Vasettha, hayır, der. Buddha, o zaman Brahminlerin bilmedikleri ve görmedikleri ancak Vedalardan öğrendikleri Brahma ile birleşme şeklini gösterebileceklerini söylemesi ve en doğru yolun bu olduğunu iddia etmeleri doğru olmaz, der. Buddha Vasettha'ya Vedik geleneklerin öğrettiği Tanrı'nın bağlılık, nefret, kötü niyet, kötü kalplilik ve disiplin eksikliği ile malul olup olmadığını sorar. Vasettha hayır, der. Buddha peki Vedaları okuyan brahminler bu özelliklere sahip mi diye sorar. Vasettha, evet, der. Buddha peki Vasettha, Vedaları okuyan brahminler bu özelliklerle malul, ama Tanrı değil; bu durumda Tanrı ile brahminler arasında herhangi bir birliktelik var mıdır, der. Vasettha hayır hürmetli Buddha, der. Bu doğru

Vasettha, o halde disiplinsiz brahminlerin ölümden sonra da Tanrı ile birleşmeleri imkansızdır, der. Vasettha Buddha'ya Tanrı ile birleşme yolunu bilip bilmediğini sorar. Buddha, evet, der ve Vasettha'ya sınırsız sevgi, merhamet, ölçülü olmak ve cana yakınlık ile birlikte tüm varlıklarda mevcut olan dört meditasyon yöntemini detaylarıyla anlatır. Buddha bunları uygulayan bir keşiş bağıllık, nefret, kötü niyet, kötü kalp ve disiplin eksikliği özelliklerinden kurtulur, der ve Vasettha'ya bunlardan soyutlanmış bir keşiş, bu özelliklere sahip olmayan bir Tanrı'yla birleşebilir mi, diye sorar. Vasettha evet hürmetli Buddha, der. Buddha, doğru Vasettha, bu niteliklerden kurtulmuş bir keşişin öldükten sonra gene aynı şekilde bir Tanrı ile birleşmesi mümkündür, der (The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikaya, 1995: 188-195).

Bu diyaloglarda öncelikle dikkati çeken şey, Buddha'nın Vasettha'nın Brahma inancını reddetmemesidir. Ancak o burada Tanrı ile birleşme iddiasında bulunanlara yönelik bir kuşku ortaya atmıştır. Diyalogun ilk cümlelerinden Buddha'nın Brahma'yı reddettiği kanaati ortaya çıkabilir. Fakat sonraki cümlelerde onun Brahman'ın varlığını kabul ettiği izlenimi doğmaktadır.

Budda, kadim Hint geleneğinde mevcut olan politeist yapıya, Tanrı'ya insani nitelikler içinde yaptığından pişmanlık duyan, aldatılabilen zaafı olan bir varlık şeklindeki kabule karşı çıkmış olabilir. Ananda Coomaraswamy'e göre bu onun Tanrı'yı inkar ettiği anlamına gelmez. Coomaraswamy öyle düşünenlere şu cevabı verir:

“... Bu açık bir hatadır. Oysa o sık sık Zattan (Brahma) veya ruhtan bahseder. Zat'ın inkarı Buddha'ya değil, Natthika'ya aittir...” (Coomaraswamy, 2000: 80).

Müller de Buddha'nın ateistlikle itham edilmesine karşın, “Ateizm muğlak bir terimdir. Bir kere her Hint filozofu, halkın tanrısının, Yüce Varlığın sıfatlarını taşımadığını düşündükleri için ateist idiler...” der (Müller, 1867, 228).

Günümüz Hindistan'ının kurucularından M. Gandhi de Buddha'nın aslında ateist olmadığını, hatta teist bile olabileceğini iddia eder. Ona göre Buddha Hint geleneğinin kulları gibi pişmanlık duyabilen, aldatılabilen, zaafı olan, takdimelerden ve hediyelerden hoşlanan tanrı anlayışına karşı çıkmıştır. Gandhi'ye göre Buddha'nın nirvanasıyla, o zamana kadar haksız olarak gasp edilen beyaz tahttan gasıp bir tanrı indirilmiş ve gerçek Tanrı, hakkı bulunan mevkiye yeniden oturtulmuştur (Anand, 2004: 63; İtil, 1963: 11). Gandhi'nin onun Tanrı'nın varlığını kabul ettiği konusunda kuşku yoktur. Ancak Buddha'nın sözlerinden bu kadar kesin bir yargıya varılamayacağını ifade etmek gerekir. Buddha yukarıdaki örnekte olduğu gibi Tanrı'dan yeri geldikçe bahsetmektedir. Ancak buradan yola çıkarak onun varlığına inandığını ya da inkar ettiğini söylemek oldukça iddialı olacaktır.

IV. SONRAKİ DÖNEM BUDİZMİ'NDE TANRI ANLAYIŞI VE BUDDA'NIN TANRILAŞTIRILMASI

Budda'nın tanrı fikri konusundaki düşünceleri açık değildir. Bu bakımdan belki de onun bu konuda agnostik bir tutum sergilediği söylenebilir. Ancak kesin olarak söylenebilecek bir husus varsa o da Budda'nın kendisini herhangi bir yüce varlıkla ilişkilendirmediğidir. Nitekim Rahula, diğer din kurucuları arasında Budda'nın kendisini yalnızca bir insan olarak nitelendiren tek üstat olduğunu belirtir. Zira diğerleri ya bizzat Tanrı'dır ya Krishna gibi onun inkarnasyonudur ya da ondan vahiy almışlardır (Rahula, 1974: 1). Budda'nın tanrı fikri ilgili ile tutumu böyle iken, daha kendi hayatında bile bazı takipçileri, onun karizmatik kişiliğiyle ilgili birtakım spekülasyonlar yapmaya başlamış ve o sonraki dönemlerde zamanla insanüstü nitelikler kazanmıştır. En sonunda da kendisinden kalan eşyalara ve bakiyelere hürmet edilen, heykelleri yapılan, mabetlerde ibadete konu olan bir Tanrı pozisyonuna yükselmiştir (De Bary, 1972: 74; Radhakrishnan, 1948: 581). Max Müller durumu şu sözlerle ifade eder:

“Brahmanlar tarafından ibadet edilen tanrıların ya da kutsal varlığın mevcudiyetini reddeden Budda, sonradan takipçileri tarafından kendisi tanrı seviyesine çıkarılmıştır. Bu yüzden nirvana anlayışının da tedricen bir Elysion cenneti şekline dönüşmesine şaşırılmamalıdır.” (Müller, 1867, 233).

Müller yukarıdaki ifadelerle Budda'nın ve öğretisinin teistik terminoloji ile anlaşılmaya başlandığını ima etmektedir. Nitekim kurtuluşa ulaştıran ahlaki yasayı öğreten tarihi Budda ile başlayan süreç, insanüstü niteliklere sahip bir yüce varlık fikri ile son bulmuştur. Benzer bir durum kendisinden yaklaşık beş yüz yıl sonra ortaya çıkacak olan Hz. İsa'nın başına da gelmiştir. Hz. İsa monoteistik bir ortamda doğmuş ancak sonradan Logos doktrini ile Tanrı'nın oğulluğuna, oradan da Tanrı pozisyonuna yükselmiştir. Politeist bir ortamda doğan Budda da Hz. İsa gibi teistik dinlerin Tanrı'sının pek çok sıfatına haiz bir yüce varlık pozisyonuna ulaşmıştır (Saunders, 1921: 355). Bu durum Buddistlerce devamlı söylenen “iman ikrarında” (refuge formula) bile görülebilir. Bu iman ikrarına göre bir Buddist şöyle der: “Yüce Kişi'ye sığınırım, Dhamma'ya ve Sangha'ya sığınırım.” (The Middle Length Discourses of Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya, 1995: 297). Üç Mücevher diye adlandırılan bu formülasyondaki Yüce Kişi ile Budda, Dharma ile panteon ve evrensel din üzerine yapılacak olan meditasyonla kurtuluş doktrini, Shanga ile de tüm Buddistler anlaşılır (Schimmel, 1955: 92).

Budda, ölümünden sonra Buddistlerin gözünde, yüce niteliklere sahip insanüstü bir varlık şekline dönüşmüştür. Ancak onun tanrılaştırılması hususunda tüm Buddistlerin aynı kanaate sahip olduğu söylenemez. Zira bu konuda Theravada ekolü her ne kadar bazı ritüellere sahipse de Budda'nın teistik anlamda bir tanrı olduğu fikrine katılmaz. Mahayana ekolü ise Budda'yı ve onunla ilişkili bazı varlıkları tanrılaştırdığı için teistik ve hatta politeistik bir

görünüm arzeder. Aslında konuyla ilgili görüş ayrılığı, Budda öldükten sonra baş gösteren ihtilaflardan sadece birisidir. Zira onun ölümünden sonra cemaat (shanga) içinde pek çok görüş ve fikir ayrılığı ortaya çıkmıştır. Bu fikir ayrılıkları genelde Budda'nın tabiatı, kutsal metinler ve manastırda takip edilecek yol konularında olmuştur. Bu konulardaki görüş ayrılıklarını gidermek için Budizm tarihinde yapılmış birden fazla konsil vardır. Bu konsiller neticesinde genel olarak iki ekol (vada) ortaya çıkmıştır: Mahayana ve Hinayana (Theravada) (Baruah, 2000: 152; De Bary, 1972: 72; Harvey, 1990: 2; Radhakrishnan, 1948: 581). Bu iki fırka arasındaki temel fikir ayrılığı, Buddalığı elde etme meselesi ile ilgilidir. Theravada bu durumun Vinaya'nın kurallarını sıkı bir şekilde riayet edilerek elde edilebilecek bir hal olduğunu, Mahayanistler ise Buddalığın aslında her insanda potansiyel olarak doğuştan var olduğunu ve yeterli çalışmayla kişinin tathagata ya da bodhisattva derecesine ulaşabileceğini söyler (Ming, 1985: 14; Mohapatra, 2003: 175; Radhakrishnan, 1948: 582). Aynı şekilde Mahayana Budizminde Budda ibadeti popüler iken Theravada ekolünde Budda, bir tanrı olarak değil, bilge ve aziz ya da sıradan nitelikleri aşan bazı özelliklere sahip insanüstü varlık olarak hürmet görür (Harvey1990: 28; Leysenko, 2012:1220).

İlk dönem Buddhistleri gibi Hinayana mezhebinin temel hedefi nirvanaya ulaşmaktır. Bu bakımdan Tanrı'nın varlığı doktrinsel olarak inkar edilir. Yani yaratıcı, ezeli, ebedi hayat sahibi bir Tanrı'ya iman, bağlılık ve ibadet anlayışı yoktur (Mohapatra, 2003: 176). Budda ise diğerleri gibi sadece bir insandır: tek farkı büyük bir düşünce ve sezgi sahibi oluşudur (Gnanarama,2000:18; Harvey, 1990: 28).

Seylan, Burma gibi Güney Asya'da hakim olan Hinayana ekolü her ne kadar doktrinsel olarak Tanrı'yı inkar etse de özellikle halk arasında Budda ibadetine sahiptir. Tıpkı Mahayana mensupları gibi Budda'ya dua ederler, onun adını zikrederler ve Pali Canon'dan parçalar okurlar (Parinder 1961: 107). S. Radhakrishnan bu durumu, Hinayana'nın ilk başlardaki soğuk ve heyecansız metafizik yapısına bağlamaktadır. Ona göre kuru bir felsefi anlayış, dindar insanların inanç boşluğunu doldurmaktan yoksundur. İşte bu nedenle Budda, ibadet edilecek bir mevkiye çıkarılmıştır (Radhakrishnan, 1948: 589). Ancak ortodoks Hinayistlere göre Budda ibadeti sadece onu hatırlama faaliyetidir. Bir Yüce Tanrı'nın önünde yapılan ibadet anlamı taşımaz (Coomaraswamy, 2000: 139; Ming, 1985: 14).

Çoğunlukla Hinayana ekolüne mensup olan Vasubandhu (M.S. V. yy.), Dharmakirthis (M.S. VII. yy.), Shantarakshita (M.S. VIII. yy.) ve Kamalasila (M.S. VIII. yy.) gibi Budist filozoflar da yaratıcı, varlıkların kaderini belirleyen, mutlak bir Tanrı'nın varlığını reddetmişler ve böyle teistik bir Tanrı fikrinin tutarsızlığı ile ilgili olarak detaylı argümanlar geliştirmişlerdir. Buddhist filozoflar eleştirilerini, genel olarak Tanrı'nın mutlaklığı ve değişmezliği fikirleri etrafında yoğunlaştırmıştır. Buna göre Tanrı eğer mutlak ve değişmez

ise evrenin yaratılışında herhangi bir rolü olmuş olamaz. Çünkü değişim karşılıklı olarak hem yaratılarda hem de yaratıcıda olmak zorundadır. Yani Tanrı, kainatı ve içindekileri yaratırken onun hem zatında, hem bilgisinde hem de iradesinde bir takım değişiklikler söz konusu olacaktır. Bu da onun mutlaklığına hanel getircek, dolayısıyla mutlak olan yaratıcı Tanrı fikri anlamlı olmayacaktır. (Dargyay, 1985: 34; Hayes, 1998: 12; Makransky, 2003: 16)

Mahayana mezhebi, Hinayana'ya göre daha esnek ve ılımlı bir yapıya sahiptir. O tamamen manastır Budizm'i değildir. Yani sadece dünyayı terk etmek isteyenler için keşiflere özgü bir disiplin değil, aynı zamanda halk için de bir yorum sunmuştur. Theravada'nın aksine, sadece doktrinin riyazet kurallarına sıkı sıkıya uyularak değil, bunun yanında sevgi ve görev bilinci gibi fiillerle de kurtuluşa ulaşabileceğini kabul eder. Aynı zamanda Theravada'nın kuru, donuk felsefi düşünceleri yerine halkın dini duygularını tatmin eden bir yapı sergiler (Ming, 1985: 15; Schimmel, 1955: 99).

Mahayana Budizm'inin ılımlı yapısı, onun Hinayana'ya göre daha geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır. Nepal, Tibet, Çin, Japonya ve Kore gibi kuzey bölgelerinin geniş halk kitlelerinin dini olmuştur. Dolayısıyla bu büyük coğrafya halkının yerel inançlarını ve tanrılarını bünyesine dahil ederek geniş bir panteon oluşturmuştur. Öyle ki bu panteonda başta Budda olmak üzere beş yüz civarında Tanrı ve kutsal varlığın mevcudiyetinden bahsedilir. Onu bu açıdan Hinayana mezhebinden ayıran en büyük özellik, politesitik bir yapıya sahip olmasıdır (Coomaraswamy, 2000: 139; Parinder 1961: 117; Radhakrishnan, 1948: 584; Ruben, 2000: 147).

Pali Canon metinlerinde yer alan kutsal varlıklar, üç gruba ayrılabilir: Birincisi tanrılara ait sıfatlar ve unvanlar alan kral ya da kraliçeler, ikincisi Brahma'ya kadar hiyerarşik olarak sıralan tanrılar ve üçüncüsü de Buddist arahatlar ve Budda'dır. Bu panteonda en önemli kutsal varlık dinin kurucusu Budda'dır. O her ne kadar yaşamında Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik bir tutum sergilemişse de ölümünden sonra Mahayanistler onu Tanrı katına yükseltmişler ve kendisinden kalanlara kutsal birer eşya gibi tapmışlardır. Budda'nın külleri, kalıntıları üzerine sonradan onu kutsamak için büyük mabetler inşa etmişlerdir (Burton, 2007: 23; Mohapatra, 2003: 176; Ruben, 2000: 149). Onun bu yapısı nedeniyle Annemaria Schimmel, "*Eski agnostik Budizm, yalnız meditasyon (mürakebe) ve bilgiye ehemmiyet veren bir mistik felsefesinden ilahi bir kurtarıcının sözüne inanan ve sonsuz merhametine güvenen bir sola fides dini şekline gelmiştir.*" der (Schimmel, 1955: 99).

Buddist kutsal metinlerinde Budda'nın insan olarak doğduğu ancak Buddalık makamına ulaşma yolunda elde ettiği mükemmellikler nedeniyle insani nitelikleri aştığı ve Yüce Varlık şekline dönüştüğü anlatılır. Ona aydınlığa ulaştıktan sonra insani nitelikleri aştığı için artık insan denemez. Nitekim kendisine insan mı yoksa bir tanrı mı olduğu sorulduğunda Budda, onu bir insan ya da tanrı yapan derin bilinçsizlik halini çoktan aştığını ve bu

özelliklerin ötesine geçtiğini söylemiştir (Harvey, 1990: 28). O artık ölçülemez, bilinemez, görünemez, kavranamaz aşkın bir varlıktır (tathagata). Dhamma'nın efendisi ve başıdır. Ne tanrılar ne de insanlar onu görebilir. Onunla ilgili söylenebilecek tek şey onun var olduğudur. Kim olduğu ve nerede olduğunu sormak boşuna bir sorudur. Bu özelliklerini hiç kimseyle paylaşmaz, bu sıfatlar sadece ona hastır (Coomaraswamy, 2000: 108; Jayatilleke, 2008: 10; Parinder, 1961: 142).

Saddharma Pundarika'da (XV. 21) kendisi ile ilgili olarak, ben kendi kendime var olanım ve dünyanın babasıyım, demiştir (Radhakrishnan, 1948: 600; The Sacred Books of the East, Saddharma Pundarika, 1884; 309). Iti-Vuttaka'da da ben Brahma'nın tahtına oturdum, diye söylediği ifade edilir (Saunders, 1921: 356). Questions of the King Milinda'daki bir anlatıma göre Buddha kutsal varlık olarak bu evrendeki her şeyi görür. O bilmek için araştırmaya, incelemeye gerek duymadan zatında var olan bir güçle her şeyi bilir. Tıpkı meyveleri üzerinde olan bir ağaca meyvesiz denemeyeceği gibi Buddha'ya da bir şeye yönelmemiş olsa da onun hakkında bilgisizdir denemez (Parinder, 1961: 97, 147).

Söz konusu metinlerden Aguttara Nikaya'da, Yüce Varlık insanları kurtarmak, onları mutlu etmek için bir lütüf olarak dünyaya geldi, denir (Radhakrishnan, 1948: 599). Popüler Jatakalar ve Asya'nın İncili olarak bilinen Saddharma Pundarika'da (Lotus Sutra), Buddha'nın Thusita cennetinden yeryüzüne iniş hikayesi anlatılır. Hikaye Thusita cennetinde tanrıların gurusu olarak yaşamakta olan Buddha'nın 1200 arhat, 80.000 Boddhisattva ve Brahma ile İndra'nın da aralarında bulunduğu 20.000 tanrı ona bakarken kaşlarının arasındaki beyaz saç tutamından on sekiz bin alemi aydınlatan bir ışık yayma sahnesi ile başlar. Ona dünya tanrıları yeryüzüne inerek insanları ve canlıları kurtarması için rica ederler. Hikayeye göre annesi Maya Devi, yanına bir filin geldiğini görür. Bu brahminlerce ileride Buddha olacak bir oğul dünyaya getireceği şeklinde tabir edilir. Tanrıların duaları ve yardımlarıyla Lumbini Parkı'nda doğan bebek dünyanın ¼'ni yedi adımda dolaşır. Brahma ona bir şemsiye tutar ve diğer tanrılar onu takip ederler. Aslan kükremesi şeklinde bir sesle, "Ben dünyanın efendisiyim." der (Harvey, 1990: 15; Parinder, 1970: 132; 1961: 96; Ruben, 2000: 81). Aydınlanma sürecinde Hint mitolojisinde ölüm tanrısı olarak kabul edilen Mara ile savaşı. Mara'nın bir an önce nirvanaya ulaşması yönündeki baştan çıkarıcı telkinlerini reddeden Buddha, aydınlığa kavuşur ve Brahma sayesinde dharmayı harekete geçirir (Ruben, 2000: 95; Weber, 2001: 3). Buddha, dharmayı ilk defa açıkladığı zaman tüm gökler sarsılır. Yerdeki tanrılar, "Daha önce hiçbir keşişin, brahminin, tanrının, Mara'nın ve hatta Brahma'nın bile harekete geçiremediği bu yüce doktrin tekerini, Benares'te Geyik Parkı'nda Efendi harekete geçirdi." diye seslenirler (Parinder, 1961: 101).

Mahayana mezhebinde baş tanrı olarak Budda'nın olduğu, diğerlerinin de onun etrafında ve ona bağlı tali derecede tanrı ya da kutsal varlıklar olarak kabul edildiği bu tanrı anlayışına politeizm diyebiliriz. Ancak Mahayana ekolünün bu politeistik yapısı zaman zaman monistik diyebileceğimiz bir metafiziğe dönüşmektedir. Nitekim bu ekol, her şeyin gerisindeki tanrı olarak kabul ettiği Budda için üç tip beden ya da varoluş tabiatı belirlemiştir. Bunlardan ilki "saf bilinç" bedenidir (Dharmakaya). Budda bu bedeniyle saf bir ruh, tek gerçek var oluş ve en yüksek Tanrı biçimidir. O bu yönüyle kavramlarla, sözcüklerle kelimelerle anlatılamaz. Dharmakaya, dharmanın zamansız, ezeli-ebedi ve mutlak ruhsal hakikatidir. Bu ruhsal hakikat, her şeyin sebebi olduğu gibi kendisini tarihte gösteren bir tek varlıktır da. Onun bu tabiatı, her şeyin temeli ve özüdür. Budda'nın ikinci tabiatı Sambhogakaya'dır. Dharmakaya tabiatı ile pasif ve etkilenmeyen bir yapısı olan Budda, sıfatlara bürünüp isim ve şekil alarak Sambhogakaya'ya dönüşür. Bu tabiatıyla o, isim ve form almış, cennette yaşayan Tanrı'dır. Üçüncü bedeni de Nirmanakaya'dır. O, bu yönüyle bir avatar tanrısıdır. Tıpkı Brahmanların Vişnu'sunun Krishna, Rama, Kaplumbağa vs. şekillerde yeryüzüne inmesi gibi o da öğreti unutulmaya yüz tuttuğu zamanlarda, doğru yolu göstermek için yeryüzünde yeniden doğar (Burton, 2007: 23; Carus, 1915: 254; De Bary, 1972: 76; Radhakrishnan, 1948: 599; Ruben, 2000: 150).

Mahayana her ne kadar böyle monistik bir yapı sergilese de ondaki genel görünüm politeizmdir. Bu politeist yapıya göre pek çok Budda gelmiştir ve gelmeye devam edecektir. Tarihi Budda onlardan sadece bir tanesidir. O, *"Ben pek çok Budda'nın sonuncusuyum. Benden önce pek çok Budda doğdu, bundan sonra da doğacak. Dünyaya kötülük ve günah yayılınca doğruluğu hakim kılmak için tekrar doğarlar."* der.(Carus, 1915: 245; Dhammananda, 2002: 75)

Mahayana mezhebinin hürmet ettiği Buddalardan birisi Amitabha'dır. Sınırsız parlaklık anlamına gelen Amitabha, ışık sembolizminin bir simgesidir. Önceki doğumlarında dharmayı uygulayan bir Mahayinistin nirvanaya ulaşmadan önce gireceği bir cennet vardır. Budda Amitabha bu cennetin efendisidir. Buraya girebilmek için öncelikle Amitabha'ya inanmak ve ona içten bağlılıkla dua etmek gerekir. Amitabha ibadeti, zamanla Hindistan sınırlarını aşarak Çin ve Japonya'ya da girmiştir. Nitekim ona Çin'de O-Mİ-T'-FU Japonya'da ise Amida denir (Harvey,1990: 130; Ming, 1985: 46; Parinder, 1961: 129; Schimmel, 1955: 99).

Amitabha gibi tüm Mahayana mensuplarınca hürmet edilen Buddalardan birisi de Avolikita'dır. Özellikle Tibet Budizm'inde kabul gören Avolikita daha çok Amitabha'nın yardımcısı olarak görülür. Bu bakımdan o insanları Amitabha'nın cennetine götürür. Avolikita, kafasında bir taçla ve rahip elbisesinden ziyade halk elbisesi ile tasvir edilir. O, Çin'de çoğunlukla dişil bir

karakter olarak Kvanynin, Japonya'da ise Kwannon adıyla anılır (Getty, 1914: 54, 68, 78; Ming, 1985: 71; Parinder, 1961: 120; Schimmel, 1955: 99).

Önemli bir tanrı da Manjusri'dir. Çin'de Wen-shu olarak bilinir. Göksel Budda Sakyamuni'nin yardımcısıdır ve ileride gelecek olan Maiterya'yı öğreten aşkın aklın kişileştirilmiş halidir. Cehaleti yok etmek ve manevi bilgiyi uyandırmak gibi özel bir görevi vardır. Bu bakımdan o, ilim adamlarının efendisi ve dharma öğreticilerinin koruyucusu olarak görülür. Onun adını içten ve samimi olarak zikreden, öğretilerini ve imajlarını tefekkür eden (mediate) onun tarafından korunur, sıkıntısız tekrar doğumlara sahip olur. O genelde bir kitap ve kılıçla tasvir edilir (Getty, 1914: 96; Harvey,1990: 133; Ming, 1985: 106; Parinder, 1961: 120).

Ksitigarbha, Mahayana ekolünün önemli tanrılarından birisidir. Japonya'da Jizo olarak bilinir. Özellikle Japonya'nın en popüler tanrılarından birisidir. O, yeni bir Budda yeryüzüne ininceye kadar insanoğlunu korumayı vaat etmiştir. Özellikle yolcuların, zor durumdakilerin, kadınların ve çocukların koruyucusudur. Genellikle cehennemde tekrar doğum sürecine girenleri, teskin ederken ve ölmüş çocukların kaderleriyle ilgilenirken düşünülür. Bu bakımdan o, daima elinde cehennem kapılarını açmak için kullandığı bir asa ile ve rahip cüppesi içinde güler yüzlü bir şekilde tasvir edilir (Getty, 1914: 90; Harvey,1990: 133; Ming, 1985: 122; Parinder, 1961: 121).

Popüler tanrılarından birisi de Maiterya ya da Matteya'dır (Çin'de MÍ-LO-FU). Thereveda geleneğinde de bilinen bir tanrıdır, ancak daha çok Mahayana coğrafyasında popülerdir. Parinder, Maiterya'nın muhtemelen Hint-Ari topluluklarında yaygın olan güneş tanrısı Mitra ile ilişkili olduğunu düşünür (Parinder, 1961: 121). Maiterya, Buddistler arasında ileride gelecek olan, beklenen Budda olarak kabul görür. O, genellikle parlayan bir hale ile devasa boyutlarda, altın renginde ve ayakta durur vaziyette tasvir edilir. Bir defasında Gautama'nın şöyle söylediği ifade edilir: "*İleride Matteya denilen yüce birisi gelecek. Dhammayı tüm sadeliği ile öğretecek. Benim takipçilerim yüzlerce iken onunki binlerce olacak.*" (Getty, 1914: 21; Harvey,1990: 130; Ming, 1985: 132; Parinder, 1961: 121).

Bir diğer Budda da sağlığın efendisi olarak bilinen Bhaisajya-guru'dur. Ona inanan ve adını içtenlikle zikredene şifa verdiği düşünülür. Ayrıca ölüm anında onun adını anmak, kötü karmanın sebep olduğu tekrar doğumdan kurtarır (Harvey,1990: 127; Ming, 1985: 63).

Bunların dışında Mahayana coğrafyasında kabul gören pek çok tanrı bulunmaktadır. Bunlardan çoğu yerel kültürlerde önceden hürmet edilen önemli bir figür, keşiş ya da kutsal varlıktır. Budizm bu bölgelere girince Mahayana panteonuna dahil edilmişlerdir. Bunlara özellikle daha çok Zen Budizm'inde kabul gören, neşeli ve gülen Budda Putai örnek olarak verilebilir. O, batıda en çok tanınan Budda figürüdür. Putai aslında neşeli ve çocuklar için torbasında hediyeler taşıyan bir keşiştir. Ölümünden sonra Budda ile ilişkilendirilerek

tanrılaştırılmıştır (Glasenapp, 1966: 28; Harvey,1990: 131). Aynı şekilde Budizm'i Tibet'e taşıyan Guru Rimpoche, günümüzde bile Gautama'dan sonra önem sırasında ikinci Buddha olarak kabul görür (Parinder, 1961: 127). Gene Sanskritçe'de güneşe ait bir isim olan Vairochana, Japonya'da Dainichi adıyla Shingon okuluna ait en önemli Buddha olarak dua edilir (Harvey,1990: 121).

Budizm'de tanrılaştırma süreci sadece Buddha ve onunla ilişkilendirilen yerel tanrılar ve azizlerle sona ermiş değildir. Budizm'in doğuş sürecinde Buddha'nın reddettiği Hint tanrıları da sonradan Buddist panteona dahil edilmiştir.

Bu panteonda Hinduizm'in tanrılarında en çok Brahma, Vishnu, İndra ve Kali gibi halk arasında kabul gören tanrılar yer alır. Onlar bu panteonda Brahmanik sistemdeki nitelik ve sıfatlarını aynen koruyarak, kimi zaman da yeni bir fonksiyon üstlenerek yer almışlardır. Bazıları da Buddist sembolizmi içinde şekil değiştirmiş, aziz, melek veya şeytan şekline dönüşmüşlerdir (Glasenapp, 1966: 25; Radhakrishnan, 1948: 598). Budizm'de onlara genellikle Buddha ya da onun talebeleriyle olan münasebetleri ölçüsünde önem verilir. Onlar genelde dünya işlerine karışmaktan ziyade izleyici konumundadırlar ve bağımsız hareket etmeden Buddha'nın etrafında bulunmaktadırlar (Parinder, 1961: 99). Budizm uzmanı Helmut von Glasenapp, Buddist panteonundaki diğer tanrıların görevlerinin insanları korumak ve onlara ihtiyaç anında yardım etmek, kötülere cezalandırarak, iyileri de ödüllendirerek korumak, sefih bikhuları doğru yola iletmek, daima Buddha'yı methetmek ve hürmet etmek olduğunu söyler (Glasenapp, 1966: 23; Weber, 2001: 3).

Kutsal metinlerde en çok göze çarpan Hint tanrıları İndra ve Brahma'dır. Nitekim *Kindered Sayings* kitabının 1/3'lük bölümünde de Brahma ve İndra'dan söz edilir (Glasenapp, 1966: 25; Parinder, 1961: 132). Brahma panteonda İndra'nınkinden daha yüksek göğü idare eder. Ancak o evrenin yaratıcısı ve her şeyi bilen yöneticisi değildir. Digha Nikaya'da (11. 80) geçen bir hikayede yer, su, ateş ve havadan oluşan dört element nereden ortaya çıkmış ve başlamıştır diye soran bir keşişe, bu sorunun cevabını bilmediğini ve Yüce Kişi'ye (Budda) sormasını söyler *The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikaya*,1995: 178) . İndra ise Budizm'de Vedalarda olduğundan daha pasiftir. O Jataka (halk) hikayelerinde hakiki dini koruyan bir kral olarak görülür (Parinder, 1961: 100).

SONUÇ

Pek çok araştırmacının gözünde Budizm ateist karakterli bir dindir. Çünkü o, kuruluş döneminde Brahma'yı ve diğer Hint tanrılarını inkar etmiştir. Aynı tutumu daha sonra Theravada mezhebi de sürdürmüştür. Bu bakımdan ilk dönem Budizm'inin ve Hinayana ekolünün ateist karakterli olduğu söylenebilir. Mahayana ise dinin kurucusu Buddha'yı tanrılaştırmış, onun bakiyeleri üzerine görkemli tapınaklar inşa etmiştir. Buddistler bu mabetlerde ve evlerde bulunan özel bölümlerde Buddha heykellerine tapınmakta, onlara hediyeler sunmaktadır.

Mahayana Budizmi sadece Buddha'yı tanrılaştırmakla kalmamış, aynı zamanda içinden çıktığı Hinduizm'in pek çok tanrısını ve yayıldığı bölgelerde önceden kabul gören bazı kutsal varlıkları ve tanrıları panteonuna dahil etmiştir.

Budizm'de tezahür eden bu iki zıt fikrin temel sebebi, Buddha'nın öğretilerinin yorumu açık oluşudur. Zira Buddha, doktrinini temellendirirken sistemini herhangi bir tanrıya dayandırmamıştır. Bunun yanında Vedaların politeist yapısına ve onlara sunulan kanlı kurbanlara karşı çıkmıştır. Ancak kimi konuşmalarında Hinduizm'in Brahma'sından ve diğer Veda tanrılarından söz ettiği görülmektedir. Bu sözlerde onların varlığını kabul edip etmediği açık değildir. Aslında Buddha'nın öğretisinin ana gayesinin insan hayatında var olan ızdırabın dindirilip nirvanaya ulaşmak olduğu, bu bakımdan da tanrının varlığı konusunda agnostik bir tutum sergilediği söylenebilir. Buddha'nın bu muğlak tutumun yanında Tanrı anlayışı ile ilgili olarak bu karmaşanın nedenlerine, bazı ekollerin yerel unsurları kolaylıkla bünyesine dahil etmesini ve Budizm'in baştan beri bir bütün olarak tek bir liderin idaresi altında olmayışını da ilave etmek gerekir. Nitekim Buddha öldükten sonra shanga içinde pek çok görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Öğretiyi kesinleştirmek için zaman zaman bazı konsiller düzenlenmişse de bunlar ayrılıkların derinleşmesine yol açmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bu bakımdan Budizm'de konuyla ilgili olarak söylenebilecek en doğru ifade Hinayana ekolünün ve felsefi Budizm'in ateistik görüşler taşıırken Mahayana ekolünün politesit yapıya sahip olduğu, bazen de monistik görüşleri ihtiva ettiğiidir.

KAYNAKLAR

ANAND, Y. P. (2004), "Mhatma Ghandi and Buddhism", *The Journal of Oriental Studies*, Vol. 14, Tokyo, ss. 60-70
<http://www.iop.or.jp/Documents/0414/anand.pdf>, Erişim Tarihi:10/01/2015

BARUAH, Bibhuti (2000), *Buddhist Sects and Sectarianism*, New Delhi.

BUCKLEY, Michael J. (1987), *At the Origins of Modern Atheism*, USA

BURTON, David (2007), "Buddhism", *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Ed. Chad Meister, Paul Copan, New York, ss. 16-26.

CARUS, Paul (1915), *The Gospel of Buddha*, Chicago ve London.

CLITEUR, Paul (2009), "The Definition of Atheism", *Journal of Religion and Society*, Vol. 11, Netherlands, ss. 1-23.

COOMARASWAMY, Ananda, (2000), *Hinduizm ve Budizm*, İstanbul

DHAMMANADA, Sri K. (2002), *What Budhists Believe*, Kuala Lumpur, http://www.buddhanet.net/pdf_file/whatbelieve.pdf, Erişim Tarihi: 10/09/2013

DARGYAY, Eva K. (1985) "The Concept of Creator God in Tantric Buddhism" *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, ed. A. K. Narain, Universty of Wisconsin, Madison USA. Vol. 8, ss. 31-47.

DE BARY, William Theodore (1972), *The Buddhist Tradition*, New York.

DHARMASİRĪ, Ganupala (2000), *Essentials of Buddhism*, Sri Lanka.

EDWARDS, Paul (2006), "Atheism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, Vol. 1, USA, ss.356-377.

FLEW, Antony (1972), "The Presumption of Atheism", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 2, No: 1, ss. 29-46.

GETTY, Alice (1914), *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford.

GLASENAPP, (1966), Helmut Von, *Buddhism: A None-theistic Religion*, İngilizceye çev. Irmgard Schloegl, New York, Braziller.

GNANARAMA, Ven. Pategama (2000), *Essentials of Buddhism*, Singapore.

GÜNGÖREN, İlhan (1995), *Zen Budizmi Bir Yaşama Sanatı*, İstanbul.

HARVEY, Peter (1990), *An Introduction to Buddhism*, Cambridge.

HAYES, Richard (1998), "Principled Atheism in the Buddhist Scholastic Tradition" *Journal of Indian Philosophy*, 16, by Kluwer Academic Publishers, ss. 5-28.

HOPKINS, Edward Washburn (1976), *The Religions of India*, New Delhi.

İTİL, Abidin (1963), "Budda Tanrını Reddediyor mu?", *A.Ü.İ.F.D. c. I, Sayı 1*, Ankara, ss. 11-16.

JAYATİLLEKE, K. N. (2008), *Facets of Buddhism*, The Wheel Publication No. 162, 163, 164, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka.

KARATAŞ, İbrahim E. (1999), *Hint Dinlerinde Tanrı Anlayışı (Hinduizm Örneği)*, Bursa, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

KEOWN, Damien (1996), *Buddhism A Brief Insight*, New York.

LARGUNPAI, Seree (1995), *World Lover World Leaver. The Book of Ecclesiastes an Thai Buddhism*. A Thesis submitted to the Faculty of Divinity, New College, University of Edinburgh for the degree of Doctor of Philosophy, Edinburgh.

LYSENKO, Victoria (2012), "Buddhism as an Interactive Message", *Societal Studies*.

MACKENZIE, Donald A. (1985), *Myths and Legends Series India*, London.

MAKRANSKY, John, (2003), "Buddhist Perspectives on Truth in other Religions: Past and Present", *Theological Studies*, (6), USA, ss. 334-361.

MİNG, Kuan, (1985), *Popular Deities of Chinese Buddhism*, Malaysia, www.Buddanet.net, Erişim Tarihi: 10/09/2013

MOHAPATRA, A. Ranjan, (2003), "Budizm", *S.Ü.İ.F.D. Konya, Sayı 16*, ss. 169-181.

MÜLLER, Friedrich Max (1867), *Chips from a German Workshop Essays on the Science of Religion*, London.

MÜLLER, Friedrich Max (1889), *Natural Religion The Gifford Lectures*, London.

MÜLLER, Friedrich Max (1891), *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London.

PARİNDER, Geoffery (1961), *Worship in the World Religions*, New York.

PARİNDER, Geoffery (1970), *Avatar and Incarnation*, London.

RADHAKRİSHNAN, Sarvepalli (1948), *Indian Philosophy*, Hollanda, c. I.

RAHULA, Walpola Sri (1974), *What the Buddha Thought*, New York.

RUBEN, Walter (1943), “Budizmanın Menşei ve Özü”, *A.Ü.D.T.C.F.D*, c. II, Ankara, ss. 115-131.

RUBEN, Walter (2000), *Eski Metinlere Göre Budizm*, İstanbul.

SARANYU P. ve DANA S. (2000), “Distinctiveness of the Unseen: Buddhist Identity”, *International Journal of Humanistic Ideology*, Cluj-Napoca Romania, Vol. 4, ss.115-144.

SAUNDERS, Kenneth (1921), “Some Significant Aspects of the Theology of Buddhism”, *The Journal of Religion*, Vol. I, No: 4, Chicago, ss. 355-361.

SCHİMMEL, Annemaria (1955), *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara

SENEVİRANTHA, Anurtha (1994), *King Asoka and Buddhism*, Sri Linka.

SHARPE, ERİC (1971), *50 Key Words*, London.

SİNG, Upinder (2008), *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stonage to the 12th Century*, New Delhi.

SMART, Ninian (1996), *The Religious Experience*, United States of America.

SMİTH, Vincent A. (1901), *Rulers of India, Asoka*, Oxford

The Jataka: Stories of the Buddha's Former Births, (2000), Ed. E. W. Cowel, New Delhi.

The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikaya, (1995), İngilizceye çev. Maurice Walshe, Boston.

The Middle Lenght Discourses of Buddh: A New Translation of the Majjhima Nikaya, (1995), İngilizceye çev. Bikkhu Nanamoli ve Bikkhu Bodhi, Kandy.

The Sacred Books of the East, Dhammapada, (1881), İngilizceye çev. F. Max Müller Vol. X, Oxford.

The Sacred Books of the East, Saddharma Pundarika, (1884), İngilizceye çev. H. Kern, Vol. XXI, Oxford.

THERA, Nyanaponika (2008), *Buddhism and the God Idea Selected Texts*, The Wheel No. 47, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka.

TOPALOĞLU, Aydın (2004), *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara.

TÜMER, Günay (1987), “Çeşitli Yönleriyle Din”, *A.Ü.İ.F.D.* c.28. s. 1, ss. 213-267.

WEBER, Edmund (2001), “Buddhism: An Atheistic and Anti-Castle Religion?” *Journal of Religious Culture*, No: 50, ss. 1-10.

YAMAZAKI, Tatsuya (2007), “The Eastern Orthodox Theology and Buddhism”, *Journal of Oriental Studies*, V.17, Tokyo, ss. 165-174, www.iop.or.jp/Documents/0717/yamazaki.pdf, Erişim Tarihi: 10/09/2013

YİTİK, Ali İhsan (1996), *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, İstanbul.

YİTİK, Ali İhsan (2005), *Hint Dinleri*, İzmir.

YOSHİNORİ, Takeuchi (2003), *Buddhist Spirituality*, Delhi.