



**BUDİZM'DE VE İSLÂM  
TASAVVUFUNDA ZÜHD**

**Jolaman BULAN**

**Doktora Tezi**  
**Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**  
**Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU**  
**2017**  
**Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**Jolaman BULAN**

**BUDİZM'DE VE İSLÂM TASAVVUFUNDA ZÜHD**

**DOKTORA TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU**

**ERZURUM - 2017**



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ BEYAN FORMU



20/02/2017

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

**BİLDİRİM**

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum **"Budizm'de ve İslâm Tasavvufunda Zühd"** adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☒ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.02.2017

**Jolaman BULAN**



**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**TEZ KABUL TUTANAĞI**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Prof.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU danışmanlığında, Jolaman BULAN tarafından hazırlanan bu çalışma 20/02/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan** : Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. Fazlı POLAT

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof.Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN

İmza: .....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. .... / ..... /2017

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK  
Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

|                                 |             |
|---------------------------------|-------------|
| <b>ÖZET.....</b>                | <b>V</b>    |
| <b>ABSTRACT .....</b>           | <b>VI</b>   |
| <b>KISALTMALAR DİZİNİ .....</b> | <b>VII</b>  |
| <b>ÖNSÖZ.....</b>               | <b>VIII</b> |

### GİRİŞ

|                                                                   |          |
|-------------------------------------------------------------------|----------|
| <b>ARAŞTIRMANIN AMACI, METODU, KAYNAKLARI VE ZORLUKLARI .....</b> | <b>1</b> |
| <b>I. ARAŞTIRMANIN AMACI .....</b>                                | <b>1</b> |
| <b>II. ARAŞTIRMANIN METODU.....</b>                               | <b>2</b> |
| <b>III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI .....</b>                         | <b>2</b> |
| <b>IV. ARAŞTIRMADA KARŞILAŞAN ZORLUKLAR.....</b>                  | <b>7</b> |

### BİRİNCİ BÖLÜM

|                                                      |           |
|------------------------------------------------------|-----------|
| <b>BUDA VE ÖĞRETİLERİ ÇERÇEVESİNDE ZÜHD.....</b>     | <b>8</b>  |
| <b>1.1. SİDDHARTA GAUTAMA (BUDA)’NIN HAYATI.....</b> | <b>8</b>  |
| 1.1.1. Buda (Buddha) İsmi .....                      | 9         |
| 1.1.2. Doğumu ve Gençlik Dönemi.....                 | 12        |
| 1.1.3. Zühd Hayatına Yönelişi ve Aydınlanması .....  | 14        |
| <b>1.2. BUDİZM’İN DOĞUŞU VE GELİŞİM SÜRECİ .....</b> | <b>19</b> |
| <b>1.3. BUDİZM’İN TEMEL ÖĞRETİLERİ.....</b>          | <b>22</b> |
| 1.3.1. Budist Öğretilerin Dayanakları .....          | 22        |
| 1.3.1.1. Vedalar.....                                | 23        |
| 1.3.1.2. Brahmanalar.....                            | 23        |
| 1.3.1.3. Aranyakalar.....                            | 24        |
| 1.3.1.4. Upanişadlar .....                           | 25        |
| 1.3.2. Varlık Tasavvuru .....                        | 27        |
| 1.3.2.1. Atman-Anatman (Benlik-Bensizlik).....       | 27        |
| 1.3.3. Ahlâk Yasası.....                             | 31        |
| 1.3.3.1. Karma (Neden-Sonuç İlişkisi) .....          | 31        |
| 1.3.3.2. Samsara (Doğum-Ölüm Döngüsü) .....          | 32        |
| 1.3.3.3. On İki Halkalı Bağımlı Varoluş.....         | 33        |

## 1.4. BUDA’NIN ZÜHD ESASLI KURTULUŞ ÖĞRETİSİ: NİRVANA’YA

|                                                              |           |
|--------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>VARIŞ YOLU.....</b>                                       | <b>35</b> |
| 1.4.1. Dört Temel Hakikat.....                               | 36        |
| 1.4.1.1. Dukkha/Istırap: Yaşamın Acı Gerçeği.....            | 37        |
| 1.4.1.2. Samudaya/Arzu: Yaşamdaki Acıların Sebepleri .....   | 38        |
| 1.4.1.3. Nirodha/Vazgeçmek: Yaşamdaki Acıların Sönmesi ..... | 39        |
| 1.4.1.4. Sekiz Aşamalı Yüce Yol: Nirvana Yolu.....           | 40        |
| 1.4.2. Nirvana’ya Ulaşmada Engeller .....                    | 45        |
| 1.4.3. Yolun Sonu: Nirvana.....                              | 46        |
| <b>1.5. SANGHA VE İLK BUDİST EKOLLER.....</b>                | <b>50</b> |
| 1.5.1. Sangha .....                                          | 50        |
| 1.5.1.1. Sangha’nın Oluşumu ve İlk Temsilcileri .....        | 51        |
| 1.5.1.2. Vihara ve Bikşu .....                               | 53        |
| 1.5.2. İlk Budist Ekoller .....                              | 54        |
| 1.5.2.1. Ananda Ekolü: Jrutî .....                           | 54        |
| 1.5.2.2. Kasyapa Ekolü: Çîla .....                           | 54        |
| 1.5.2.3. Sariputta Ekolü: Prajna .....                       | 55        |
| 1.5.2.4. Modgalya Ekolü: Ruddhi.....                         | 55        |
| 1.5.3. İlk Budist Okullar .....                              | 55        |
| 1.5.3.1. Hinayana Okulu .....                                | 56        |
| 1.5.3.2. Mahayana Okulu.....                                 | 57        |
| 1.5.3.3. Vajrayana Okulu .....                               | 60        |
| 1.5.4. Sangha’ya Giriş ve Bikşuların Zühd Hayatı.....        | 62        |

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSLÂM TASAVVUFUNDA ZÜHD VE PRATİĞE YANSIMALARI

|                                                     |           |
|-----------------------------------------------------|-----------|
| <b>2.1. TASAVVUFÎ BİR KAVRAM OLARAK ZÜHD.....</b>   | <b>66</b> |
| 2.1.1. Zühd Kavramının Sözlük Anlamı .....          | 66        |
| 2.1.2. Zühd Kavramının İstılah Anlamı .....         | 67        |
| 2.1.3. Sûfîlerin Zühd Tanımları.....                | 68        |
| <b>2.2. ZÜHDÜN TEMEL DAYANAKLARI .....</b>          | <b>70</b> |
| 2.2.1. Kur’ân-ı Kerîm’de Dünya Hayatı ve Zühd ..... | 70        |

|                                                                       |           |
|-----------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.2.1.1. Kur'ân-ı Kerîmde Zühdle Anlam Yakınlığı Olan Kavramlar ..... | 71        |
| 2.2.1.1.1. Takvâ.....                                                 | 71        |
| 2.2.1.1.2. Tebettül .....                                             | 73        |
| 2.2.1.1.3. Fakr .....                                                 | 74        |
| 2.2.1.1.4. Vera' .....                                                | 75        |
| 2.2.2. Hz. Muhammed ve Ashâbının Zühd Hayatı.....                     | 77        |
| 2.2.2.1. Hz. Muhammed'in Zühd Hayatı.....                             | 77        |
| 2.2.2.2. Ashâb-ı Kiram'ın Zühd Hayatı.....                            | 80        |
| <b>2.3. ZÜHDE DAİR EĞİLİMLERİN ORTAYA ÇIKIŞI VE ZÂHİDLER.....</b>     | <b>86</b> |
| <b>2.4. ZÜHD EKOLLERİ, TASAVVUF MEKTEPLERİ VE TARİKATLAR.....</b>     | <b>89</b> |
| 2.4.1. Zühd Ekolleri.....                                             | 90        |
| 2.4.2. Tasavvuf Mektepleri.....                                       | 92        |
| <b>2.5. KURUMSAL YAPI: TARİKATLAR.....</b>                            | <b>97</b> |

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### BUDİZM VE İSLÂM TASAVVUNDAKİ ZÜHD ANLAYIŞININ MUKAYESESİ

|                                                                                          |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>3.1. BUDİZM VE İSLÂM TASAVVUFUNUN KESIŞTİĞİ COĞRAFÎ VE TARİHÎ<br/>ARKA PLAN .....</b> | <b>105</b> |
| <b>3.2. BUDA VE HZ. MUHAMMED .....</b>                                                   | <b>117</b> |
| <b>3.3. ÖĞRETİLERİN ZÜHD AÇISINDAN MUKAYESESİ.....</b>                                   | <b>126</b> |
| 3.3.1. Dünyanın Mahiyet ve Hakikati .....                                                | 126        |
| 3.3.1.1. Dünyanın Acı ve İstirap Kaynağı Oluşu.....                                      | 136        |
| 3.3.1.2. Dünyanın Geçici ve Özsüz Oluşu.....                                             | 141        |
| 3.3.2. Nefsin/Benliğin Mahiyet ve Hakikati.....                                          | 148        |
| 3.3.3. Hakikate Ulaşmada Engeller .....                                                  | 158        |
| 3.3.3.1. Nefsin/Benliğin Üç Gücü: Cehâlet, Şehvet ve Öfke .....                          | 163        |
| 3.3.3.1.1. Cehâlet .....                                                                 | 163        |
| 3.3.3.1.2. Şehvet.....                                                                   | 165        |
| 3.3.3.1.3. Öfke.....                                                                     | 168        |
| 3.3.3.2. Cehâlet, Şehvet ve Öfkenin Sembolik Dille İfadesi .....                         | 169        |
| 3.3.4. Hakikati Aramak: Amelî Erişme Yolu.....                                           | 172        |

|                                            |            |
|--------------------------------------------|------------|
| 3.3.4.1. Orta Yol/İstikamet .....          | 172        |
| 3.3.4.2. Bilgelik, Ahlâk, İdrak .....      | 179        |
| 3.3.4.2.1. Bilgelik.....                   | 179        |
| 3.3.4.2.2. Ahlâk.....                      | 186        |
| 3.3.4.2.3. İdrak .....                     | 193        |
| 3.3.4.3. Münzevî Yaşam .....               | 200        |
| 3.3.4.4. Riyâzet ve Çile.....              | 205        |
| 3.3.4.5. Dilencilik/Fakirlik.....          | 218        |
| 3.3.4.6. Bekârlık Yaşam (Mücerretlik)..... | 226        |
| 3.3.4.7. Yoga-Meditasyon .....             | 233        |
| 3.3.5. Nirvana-Fenâ .....                  | 237        |
| <b>SONUÇ.....</b>                          | <b>245</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                      | <b>249</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>                       | <b>273</b> |



**ÖZET****DOKTORA TEZİ****BUDİZM VE İSLÂM TASAVVUFUNDA ZÜHD****Jolaman BULAN****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****2017, 273 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK****Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK****Prof. Dr. Fazlı POLAT****Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN**

Bu çalışmada Budizm ve İslâm tasavvufundaki zühd anlayışlarının ortaya çıkışları, pratiğe yansımaları incelenerek benzerlikler üzerinde mukayesesi yapılmıştır. Zühd, bütün mistik sistemlerde insanların dünya ile ilişkisi ve hayat tarzını düzenleyen en önemli öğretisi ve uygulamalardan biridir. Bu bağlamda hem Budizm’de hem de tasavvufî düşüncede önce bireysel olarak başlayan zühd anlayışı daha sonra tarihî süreç içerisinde çeşitli aşamalardan geçerek kurumsallaşmaya dönüşmüş ve toplumu maneviyata yönlendiren önemli etkenlerden biri olmuştur. Zühdi merkeze alan bu iki sistemde de ortak nokta, insanın her türlü beşerî olumsuz sıfatlardan sıyrılması ve ahlaki erdemlerle bezenerek sonsuz huzura ulaşmasıdır.

Amacımız, Budizm’deki düşünce sisteminin temel dayanaklarından biri olan zühd anlayışını kaynaklarından hareketle ortaya koymak ve İslâm tasavvuf düşüncesindeki zühd anlayışıyla ortak noktalarını veya benzerliklerini bilimsel perspektiften ele alarak değerlendirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Buda, Budizm, Zühd, Tasavvuf, Tarikat, Sûfî

**ABSTRACT**

**Ph. D. DISSERTATION**

**THE ZUHD IN BUDDHISM AND ISLAM MYSTICISM**

**Jolaman BULAN**

**Advisor: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU**

**2017, Page: 273**

**Jury: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU**

**Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK**

**Prof. Dr. Fazlı POLAT**

**Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK**

**Assist. Prof. Dr. Ahmet ÖZKAN**

In this study, the subject of zuhd in Islamic mysticism and Buddhism was examined. Because the comprehension of zuhd portrays the mystic beliefs of the human relations with the world and the regulation of life styles, which is one of the basic factors as in basic teachings of Buddhism and Islam sufism. In this relation, both Buddhism and in the beliefs of mysticism, first you start with zuhd philosophy and then within the historical course after crossing different developments, it has returned to become institutionalised. And it has become an important ingredient towards a spiritual world for the society. The common point in both the beliefs is to pull away oneself from the negative human attributes and to earn the divine attributes reaching out the infinite peace.

Our aim is to put zuhd thinking of Buddhism and Islamic sufism, evaluate their similarities and common points from an academic perspective.

**Keywords:** Buddha, Buddhism, Nirodha, Sufism, Sangha, Bikṣu

## KISALTMALAR DİZİNİ

|        |                                                       |
|--------|-------------------------------------------------------|
| AÜİF   | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi              |
| agm.   | : Adı geçen makale                                    |
| b.     | : bin/İbn                                             |
| bkz.   | : Bakınız                                             |
| bsk.   | : Baskı                                               |
| CÜİFD  | : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  |
| Çev.   | : Çeviren                                             |
| DEÜİFD | : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| DİA:   | : Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi                   |
| EB.    | : Encyclopedia of Buddhism                            |
| Ed.    | : Editör                                              |
| ERE.   | : Encyclopedia of Religion and Ethics                 |
| Haz.   | : Hazırlayan                                          |
| İA.    | : İslâm Ansiklopedisi                                 |
| İFAV   | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı       |
| M.     | : Miladi                                              |
| M.Ö.   | : Milattan önce                                       |
| M.S.   | : Milattan sonra                                      |
| MEB.   | : Milli Eğitim Basımevi                               |
| Nşr.   | : Neşreden                                            |
| ö.     | : Ölüm tarihi                                         |
| Pal.   | : Palice                                              |
| Skr.   | : Sanskritçe                                          |
| ss.    | : Sayfa sayısı                                        |
| Thk.   | : Tahkik eden                                         |
| Trc.   | : Tercüme/Tercüme eden                                |
| Ts.    | : Tarihsiz                                            |
| USA.   | : United States of America                            |
| vb.    | : Ve benzeri                                          |
| vs.    | : Ve sayrı                                            |
| Yay.   | : Yayınları                                           |

## ÖNSÖZ

Mistik hayatın temelinde maddeye, dünyevî arzu ve isteklere karşı olumsuz bir tavır ortaya koyma özelliği bulunur. Bu tavır Budizm’de “Duhkha/İzdirap, Samudaya/Arzu, Nirodha/Vazgeçmek, Marga/Sekiz Aşamalı Yüce Yol” olarak belirlenen dört hakikatin bir bilinç haline dönüştürülmesini ifade eder ve bu ahlakî olgunluk ve huzur öğretisidir.

İslâm tasavvufunda ise bu tavır, “mâsivâdan yüz çevirme, terk etmek” anlamına gelen “zühd” kavramıyla ifade edilen teorik ve pratik uygulamaları içerir. İslam tasavvufunda “zühd”, bir müslümanın yaşam tarzı ve dünyevî nimetler, şehvî arzularına karşı sahip olması gereken ahlâkî olgunluktur. Budizm’de olduğu gibi İslâm tasavvufunda da zühd, gerçekleşmeden diğer ahlâkî erdem ve faziletlere ulaşmak zordur.

Budizm Buda’nın mistik yönelişinin ürünü olan bir düşünce ve uygulama sistemidir. Ancak zamanla, kurucusu, kutsal metinleri, inanç esasları, cemaati, mabedleri gibi özellikleriyle bir inanç sistemi ve bir din olarak da nitelendirilmiştir. Budizm’in kurucusu Buda’nın yaşadığı dönemden günümüze kadar birçok şeyin tahrip edildiği, birçok şeyin de eklenerek değişime uğradığı muhakkaktır. Ancak değişmeyen bir şey vardır ki, o da Buda’nın temel öğretilerinden biri olarak ortaya koyduğu dünyanın özsüz, geçici ve ızdırıp kaynağı oluşudur. Bu anlayış, İslam düşüncesinin temel kaynakları olan Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerde de ifade edilmiş ve tasavvufî düşüncenin temel dayanaklarından biri olan zühd anlayışına kaynaklık etmiştir.

Günümüze kadar elde edilen dünyevî tecrübe, başarı ve kazanımlar, sonuç olarak insana iç huzur sağlayamamıştır. Gün geçtikçe de dünyevîleşme hızlı bir tırmanışa geçmekte, huzursuzluk ve mutsuzluk nedenleri çoğalmaktadır. Bu sebeple gerek Buda’nın gerekse İslâm zâhid ve sûfîlerinin dünya algısının, insanın mutluluğu, huzuru ve iç dinginliği açısından gözardı edilemeyecek ahlâkî ilkeler içerdiğini söyleyebiliriz.

Bu bağlamda hazırlamış olduğumuz tezimiz Giriş, Üç Bölüm ve Sonuç’tan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmamızın, amacı, metodu, kaynakları ve araştırmada karşılaşılan zorluklar hakkında belirlemelerde bulunulmuştur. Birinci Bölümde, Buda ve Budizm hakkında bilgi verilmiş, zühde ilgili Buda’nın temel öğretileri ele alınmıştır. İkinci Bölümde ise, İslâm tasavvufunda zühd anlayışı, zühdün temel dayanakları ve

pratiğe yansımaları işlenmiştir. Üçüncü Bölümde de, Budizm ve İslâm tasavvufundaki zühd anlayışı karşılaştırılmalı olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmamızda noksanlıkların bulunması ve bazı önemli hususların da gözden kaçması muhtemel olsa da, ilmî ve yapıcı tenkitlerin araştırmamızın daha iyiye doğru gelişmesine yardımcı olacağına inanıyoruz.

Beni bu çalışmayı yapmaya teşvik eden, bilgi ve tecrübeleriyle yardımını esirgemeyen ve çalışmanın seyrini yönlendiren danışman hocam Prof.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU'ya gerek ders döneminde gerekse tez çalışmam sırasındaki yardımlarından dolayı hürmetlerimi ve teşekkürlerimi sunuyorum. Yine şahsıma kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmama her konuda yardımcı olan, önerilerde bulunan saygı değer hocalarım Prof.Dr. İsa Çelik, Prof.Dr. M. Hanefi Palabıyık, Prof.Dr. Fazlı POLAT, Prof.Dr. Kemal POLAT, Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Yrd.Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN, Yrd.Doç. Dr. Serkan DERİN ve bizi kardeş olarak tanıyıp kucaklarını sonuna kadar açan, her konuda yardımlarını, desteklerini esirgemeyen bütün hocalarıma, büyük Türk milletine şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca her zaman destekçim ve duacım olan eşim Pernegül'e, tüm aile ve dostlarıma da müteşekkirim.

**Erzurum-2017**

**Jolaman BULAN**

## GİRİŞ

### ARAŞTIRMANIN AMACI, METODU, KAYNAKLARI VE ZORLUKLARI

#### I. ARAŞTIRMANIN AMACI

İnsan yaratılış gereği, herşeyin hakikatini öğrenmeye istekli ve meyyaldır. Dolayısıyla insanlar, insanlığın geçirdiği evreleri, düşünceleri, inançları ve yaşamları, kültür köklerini bulmak, bilmek arzusu taşımışlardır. Ancak günümüz dünyasında, her alanda olduğu gibi dinlerin, inançların ve kültürlerin coğrafyası küçülmüş ve bunlar birbirini tanıma noktasında yakınlaşmıştır. Söz konusu yakınlık teknoloji ve iletişim araçlarıyla hızlı bir şekilde gelişmiş, bu durum insanların farklı olana karşı merak ve ilgisini daha da artırmıştır. Önceleri sadece bilim adamlarının, seyyâhların ve kâşiflerin ilgi duyduğu uzak coğrafyalardaki dinî ve kültürel birikimler artık kendi kabının dışına taşmıştır. Bunlar arasında yer alan Budizm de her açıdan, günümüzde dünyanın pek çok bölgesinde ilgi çekmektedir. Bu ilgi nedeniyle özellikle Batı dünyasında Budizm konusunda pek çok araştırmaların yapıldığı görülmektedir.

Budizm, dünyanın pek çok bölgesinde yaygınlık kazanmış olan mistik bir öğretilerdir. Ancak bu yaygınlığa rağmen gerek Buda'nın hayatı ve öğretileri gerekse Budizm'in ilkeleri, ana kaynaklar ve dinî metinler bağlamında akademik olarak yeterince ele alınmamıştır. Özellikle insanın dünya ile ilişkisini düzenleyen ahlâkî ilkeleri müstakil olarak ele alınıp incelenmemiş daha ziyade bilimsel düzeyden yoksun olarak efsanevî yönü, mistik şahsiyeti, kişisel yönü ve pratik uygulamaları ön plana çıkmıştır.

Bu bağlamda Türkiye'de de Budizm'e olan ilginin her geçen gün arttığı görülmektedir. Ancak bu ilgi, dinî ve ahlâkî öğretilerden ziyade pratikler alanında yoğunlaşmaktadır. Özellikle yoga, meditasyon, pozitif enerji gibi insanın iç dinginliğine katkı sağladığı düşünülen pratikler öğrenilmekte ve uygulanmaktadır. Fakat Türkiye'de Budizm'le ilgili araştırmaların yeterli düzeyde olduğu söylenemez. Bu nedenle araştırmamız Budizm'in ahlâkî öğretilerini ve dünya algısını doğru bir şekilde tanınamıza önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmadaki amacımız, Budizm'in kurucusu olan Buda'nın hayatı ve temel öğretileri çerçevesinde gelişen zühd anlayışı ile İslâm tasavvuf düşüncesindeki zühd

anlayışının temel dayanakları, ortaya çıkışı ve pratiğe yansımalarını temel kaynaklardan hareketle bilimsel perspektiften ele alarak objektif olarak değerlendirmektir.

## II. ARAŞTIRMANIN METODU

Bazı araştırmacılar Budizm ve İslâm tasavvufu arasında benzerlik olduğu hatta Budizm'in tasavvufa kaynaklık ettiğini iddia etmiş, dolayısıyla tasavvufun Hint düşüncesinin İslâm toplumundaki bir uzantısı olduğu görüşündedir. Şüphesiz her iki düşünce sistemi arasında benzerliklerin olduğu söylenebilir. Fakat ortadaki benzerliklerin her zaman bir “kültür difüzyonu” olayını temsil ettiği söylenemez. Mistik sistemlerdeki benzerlikler ancak, evrensel insanî tecrübe bağlamında değerlendirilebilir. Yine alabildiğine geniş bir sistemin küçük bir parçasını yakalayıp bu parça ile öteki sistem arasındaki sathî benzerliğe takılarak iki düşüncenin aynı olduğunu ileri sürmek de doğru değildir. Birbirine benzeyen şeylerin mutlaka birinin diğerinden alınmış olduğu söylenemez.<sup>1</sup> Bu nedenle biz de çalışmamızda iki düşünce sistemi arasında var olan bazı benzerlikleri “kültür difüzyonu” olarak değil, tabii olarak gelişmiş ve birçok konuyu içermiş olmalarına rağmen birbirlerinden ayrı iki disiplin olarak belirleyerek incelemeye çalıştık.

Dinî hayat ile ilgili gerçek sonuçlara varmak ancak bilimsel bir araştırma yapmak ve çeşitli metotlar kullanmak suretiyle gerçekleşmektedir. O nedenle araştırmamızda genel olarak önce deskriptif ve sonra da karşılaştırma metoduyla değerlendirme yapılmıştır. Araştırmanın bilimsel çerçevede gerçeklere ulaşarak sonuçlanması için de hem fiziksel hem de maddî bir çaba ve belli bir süreç gerekmektedir.

## III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Tarihî bilgilere göre Buda'nın hayatıyla ilgili günümüze kadar ulaşan kayıtlı anlatımların, Buda'nın ölümünden bir kaç asır sonra kaleme alındığı bilinmektedir. Pali Manastır ilkeleri olarak da bilinen daha erken dönemlerin yazıtları da onun öğretilerini derleme tarzında bir araya getirmiştir ve bu derlemelerin kapsamında biyografi tipindeki yazılara yer verilmiştir. Bu metinler içerisinde Buda'nın hayatına ait olan bilgilerin bir

<sup>1</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleler*, (6. bsk), Ötüken Yayınları, İstanbul 1996, 42.

bölümü şiir ve diğeri de düz yazı biçimindedir.<sup>2</sup> Ancak bu metinlerde Buda'nın bütün yaşamı hakkında geniş bilgiler bulunmamaktadır. Bunun sebeplerinden biri Budizm'in düşünce sistemi ve geleneklerinin bu doktrinin ilk beş yüz yıl içinde hemen hemen sözel yoldan bir nesilden sonrakine geçirilmesi, öğretiyeye dair hikâyelerin keşiş, seyyâh veya hikâyeye anlatıcıları tarafından tekrar tekrar anlatılarak intikal etmiş olmasıdır.<sup>3</sup> Böylece sözlü gelenekle uzun bir süre nesilden nesile aktarılan bilgilerin elbette birtakım değişikliklere, abartılara ve art niyetlere maruz kalması mümkün görünmektedir. Hatta Buda'nın hayatta olduğu zamanda bile Arittha gibi müritlerinin öğretileri yanlış anladığı ve yanlış aktardığı bile söylenmiştir.<sup>4</sup>

Buda'nın yaşamını sergileyen çeşitli sanat eserlerinin M.Ö. II. yüzyıldan kaldığı bilinmektedir. Arkeolojik çalışmalarla gün yüzüne çıkarılan bu eserler masallarda geçen olayları betimlemektedir. Buda'nın çok yaygın ve geniş olan ilk biyografisi M.S. I. veya II. yüzyılda bir Budacı Sanskrit şâiri olan Asvaghosa'nın "*Buddha Carita (Buda'nın Yaşamı/Eylemleri)*" adlı destanına dayanmaktadır. Burada Buda'nın yaşamı günümüzde de söz edildiği gibi genişçe mitolojik bir şekilde anlatılmaktadır. Asvaghosa, Buda'yı epik destanların doğaüstü bir karakteri ve yarı tanrılık düzeyine çıkmış biri olarak tanımlamaktadır.<sup>5</sup> Genel olarak Buda'nın hayatıyla ilgili tüm Budist kaynaklar Asvaghosa'nın bu anlatımlarından esinlenmişlerdir.<sup>6</sup>

Araştırma konumuzu belirleme sürecinde Budizm ve İslâm tasavvufu ile ilgili kaynak taraması ve ön okumalar yapılmıştır. Tasavvufla ilgili zengin bir literatürün bulunmasına karşılık çok sayılmasa da Buda, Budizm tarihi, öğretileri hakkında Türkçe bazı çalışmaların yapıldığı da görülmüştür.

Batıda İslâm tasavvufu üzerine yapılan çalışmaların yanında Buda ve Budizm ile ilgili çoğu akademik olmamakla birlikte oldukça fazla çalışma yapılmıştır. Türkiye'de Budizm'in mistik yönüyle ilgili batıda üretilen bu çalışmalardan yapılmış çok sınırlı tercümeler bulunmaktadır. Akademik çalışmalar ise yok denecek kadar azdır.

<sup>2</sup> M. Şagdarşüren, *Burhan Buddagiin Ailtgal*, Selengepress HHK Heblel, Ulaanbaatar 2012, 21-24.

<sup>3</sup> Thich Nhat Hanh, *Buda'nın Öğretisi: Acıyı Huzura, Neşe ve Özgürlüğe Dönüştürme Yolu*, (Çev. Nur Yener), Okyanus Yayınları, İstanbul 2014, 19; Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, (Haz. Lütfü Bozkurt), Okyanus Yayınları, (4. bsk) İstanbul 2004, 79; Jo Durden Smith, *Budizm Gizli Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 2010, 39.

<sup>4</sup> Hanh, 19.

<sup>5</sup> Ruben, 79-81; Smith, 40-41.

<sup>6</sup> Şagdarşüren, *Burhan Buddagiin Ailtgal*, 13-18.



Budizm ile ilgili temel kaynakların Sanskritçe ve Pali dilinde olması, bu dillerin günümüzde kullanılmayan bir dil haline gelmesi, hem batıda hem de doğuda yapılan çalışmalarda ana zorluklardan birini teşkil etmektedir.

Biz çalışmamızda öncelikli olarak aslı Pali, Sanskrit ve Tibetçe olan Budistlerin kutsal saydıkları metinlerin Moğolca tercümeleri ve Moğol Budistleri tarafından yapılan çalışmalardan yararlanmaya çalıştık. Aynı şekilde tasavvuf ve zühd konusunda da tasavvufî klasiklere öncelik verdik. Yine konumuzla ilgili tez makale gibi akademik çalışmalardan istifade ettik.

Türkiye’de Budizm’e mensup kimseler yok denecek kadar azdır. Bu nedenle Budizm’i yakından tanıma noktasındaki imkânlar da son derece sınırlıdır. Böyle olunca Türkiye’de yapılan Budizmle ilgili çalışmaların zorluğu ve sınırlılıkları ortadadır. Nüfusunun %95 oranını Budistlerin oluşturduğu, resmî dini Budizm olan Moğolistan vatandaşı olmam, gerek kaynaklara ulaşabilme, gerekse bilgi alabilme bakımından bir avantaj olmuştur.

Yapılan araştırmalara göre Buda, geride yazılı bir kitap bırakmamıştır. Onun öğretilerinin yaşatılması ve yayılmasını, kurduğu Sangha teşkilatı üstlenmiştir.<sup>7</sup>

Buda’nın cenâze töreninde (M.Ö. 483) onun vaazlarının, öğreti ve eylemlerinin unutulmadan muhafaza edilmesi fikri ortaya atılmıştır. Bunun üzerine Buda’nın ölümünden hemen sonra öğrencileri Rajagr’h’da (M.Ö. 483) toplanarak bir Konsil düzenlemiş ve daha sonra Pali Metni olarak nitelendirilecek kutsal metinlerin ilk sözlü çalışmalarını (ezberden okumalar) başlatmışlardır. Bu çalışmalar, bir asır sonra yapılan Vaisali’deki II. Konsilde (M.Ö. 383) de devam etmiş ve sonra kral Aşoka (M.Ö. 273-236) zamanındaki III. Konsilde Pali Metnin üçüncü bölümü tamamlanmıştır. Budizm tarihinde Pali dilinde ilk kayıtlara geçen bu metinler tüm Budistlerce kutsal kabul edilir ve bunların hepsine birden *Ti-Pitaka* (Skr.: *Tri-Pitaka*) denir. *Ti-Pitaka*, “Üç Sepet” anlamına gelir. Sepet (Pitaka) kelimesinin kullanılması ise, öğretinin nesilden nesile nakli için kullanılan bir araç olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Günümüzde en eski Budist kutsal metinleri sayılan *Ti-Pitaka*; *Vinaya-Pitaka*, *Sutta-Pitaka* ve *Abhidhamma-Pitaka* ismini alan üç büyük koleksiyondan oluşur. Bunlardan *Vinaya-Pitaka* (Davranış/Kurallar Sepeti), manastır kurallarını ele alır, *Sutta-Pitaka*

<sup>7</sup> Enhbayer Nambar, *Burhan Bağışın Sargaal*, Soyombo Heblel, Ulaanbaatar 1998, 11; Smith, 78; İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, Onur Basımevi, İstanbul 1981, 145-146.

(Vaazlar/Öğütler), Buda'nın vaazlarını içerir, *Abhidhamma-Pitaka* (Yüce Doktrin Sepeti) da ilk dönem Arhatlar'ın (Azizler) felsefî açıklamalarını, yorum ve şerhlerini ihtiva eder.<sup>8</sup> Bu üç koleksiyonun ilk ikisi, I. Konsil olan Rajagrh'daki toplantıda sözlü olarak; üçüncü bölüm ise bir asır sonraki II. Konsil olan Vaisali'deki toplantıda tespit edilmiştir.<sup>9</sup> Pitakalar da kendi içlerinde konulara göre bölümlere veya başlıklara ayrılır. Bu bölüm veya başlıklara “Bağ, ip” anlamına gelen Palice’de “*Sutta*”, Sanskritçe’de “*Sutra*” ve Moğolca’da “*Sudur*” ismi verilmektedir.<sup>10</sup>

*Ti-Pitaka* olarak isimlendirilen Pali dilindeki metinlerin dışında zamanla Budist ekol ve okulların kendilerine göre oluşturdukları Palice, özellikle Sanskritçe ve Tibetçe pek çok metinler de bulunmaktadır. Bunlardan Kanjur ve Tenjur diye isimlendirilen Tibet metni toplam 322 ciltlik devasa bir koleksiyondan oluşur. Aynı şekilde Çince Budist metinler de yüz ciltlik bir koloksiyondan oluşmaktadır.<sup>11</sup>

Tezimizde kullandığımız Buda'nın öğretilerini içeren metinlerden bazıları şunlardır:

*Jadamba Sudar*: Bu eser, Budizm'deki *Altı Mükemmellikten (Prajna Paramita)* ve hikmetle dolu bilgelikle ilgili bin şiirden oluşan öğreti kitabıdır. Buradaki şiirsel anlatılar dua niyetine de okunur. Moğol Budist araştırmacı Bugat L. Altangerel tarafından Moğolca olarak hazırlanmıştır.

*Altangerel Sudar*: 29 bölümden oluşan bu eser hakikat, geçicilik, aydınlanma ve huzura ulaşma hakkında birçok öğretiyi içerir. Budist din adamı (Lama) Gantömör Sodnom tarafından hazırlanmıştır ve onun ifadesine göre *Altangerel Sudar*, içinde Budizm öğretilerinin özünü barındırır. Onun için, “bu metin kaybolmadıkça Budizm de kaybolmaz ve bu metin kaybolursa Budizm’de sarsılır” denmiştir.

*Burhan Bagşiin Amdral* (Buda Üstadın Hayatı): Bu eser Moğolistanlı bilim adamı ve Budizm araştırmacısı Şagdarsüren Manaljab tarafından Çince’den tercüme edilmiştir.

<sup>8</sup> Nambar, 266-271.

<sup>9</sup> Nambar, 266-271; Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınları, (3. Baskı), Ankara 2011, 274-277; Ali İhsan Yitik, “Budizm” Şinasi Gündüz (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB. Yayınları, Ankara 2010, 315-316; Ayrıca geniş bilgi için Bkz.: Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi, İstanbul 2000.

<sup>10</sup> Küçük ve diğer., *Dinler Tarihi*, 275; Nilüfer Arıtan-Ergun Candan-Ali Özcan, *Buda Ezoterik Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 2015, 181; Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, 182.

<sup>11</sup> Zenju Earthlyn Manuel, *Meraklılar İçin Budizm*, (Çev. Ayşegül Pomakoğlu), Maya Yayınları, İstanbul 2014, 129; Küçük ve diğer., *Dinler Tarihi*, 274-277; Yitik, *Budizm*, 315-317.

Bu eserde Buda'nın doğum öncesinden ölümüne kadar olan yaşamı tüm boyutuyla genişçe anlatılmaktadır.

*Burhan Bagšiın Ailtgal (Tanrı/Yüce Buda'nın Vaazları/Konuşmaları)*: Bu eser Buda'nın eylemlerini ve konuşma öğütlerini anlatan geniş çaplı ve önemli bir eserdir. Yine Şagdarsüren Manaljab tarafından Tibetçe'den Moğolca'ya çeviridir.

*Burhan Bagšiın Surgaal (Buda Üstadın Öğretisi)*: Bu eser, Moğolistan'ın eski cumhurbaşkanı Enhbayar Nambar tarafından hazırlanmıştır. Buda, Budizm ve öğretiler hakkında geniş anlatımlı ve sonunda kavramların açıklamalarına yer verildiği bir eserdir.

*Buddin Surgald Anhlan Suralsagsdad (Budizm'i İlk Öğrenenler veya Budizm'e Giriş anlamında)*: Tübden Çodran tarafından ele alınan bu eser de çalışmamızda en çok yararlandığımız kaynaktır. Eser, Buda, Budizm ve öğretileri hakkında en aydınlatıcı bilgilerin yer aldığı kaynaklardan biridir.

Moğolca tercümeleler dışında tezimizde Budist metinlerin İngilizce tercümeleri daha çok kullanılmıştır. Bunların başında *The Sacred Books of The Buddhists (Budistlerin Kutsal Kitapları)* gelmektedir. Bu metin Budist kutsal kitaplarının İngilizce çeviri serisidir. Bunların içinde özellikle üç ciltlik *Dialogues of the Buddha (Digha Nikaya)*'sından çok istifade edilmiştir.<sup>12</sup> Bu seriler içinde birçok suttalar, bölümler yer alır ve çeşitli konular anlatılır. Bununla birlikte hem batılı hem de doğulu birçok eski ve çağdaş araştırmacıların Buda, Budizm ve öğretileri hakkında yaptığı tercüme çalışmalardan yararlanılmıştır. Tasavvuf ve Budizm üzerinde karşılaştırmalı yapılan akademik çalışmalardan Serkan Derin'in, *Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*, adlı doktora çalışmasından geniş ölçüde yararlanılmıştır.<sup>13</sup>

İslam tasavvufundaki zühd anlayışını ise tasavvufun klasik kaynakları ve bu kaynaklar çerçevesinde oluşturulan akademik çalışmalardan hareketle tespit etmeye çalıştık.

<sup>12</sup> *The Sacred Books of the Buddhists: Dialogues of the Buddha*, I-III, (Translator: T.W. Rhys Davids), Max Müller (Ed.), Oxford University Press, Great Britain 1910-1923.

<sup>13</sup> Bkz: Serkan Derin, *Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*, (Doktora Tezi), Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ardahan 2016.

#### IV. ARAŞTIRMADA KARŞILAŞAN ZORLUKLAR

Buda ve Budizmin öğretileri hakkında batıda oldukça çok araştırma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Kimileri eleştirel bakmış, kimileri de bilimsel ve tarafsız bakmaya çalışmıştır. Aynı zamanda bizzat Budist olan araştırmacıların da Buda ve Budizmin öğretileri ile ilgili çalışmaları mevcuttur. Ancak bu çalışmalarda Buda'nın bulunduğu hakikatin gerçek yüzünü net bir şekilde ortaya koyan bilgi ve bulgular tatmin edici olmaktan uzaktır. Bu yüzden Buda'nın temel öğretilerini her yönüyle anlayıp değerlendirmek oldukça zordur.

Araştırma sırasında karşılaştığımız başlıca zorluk, Budizmle ilgili birinci derece kaynakların aslına ulaşamamamız ve dil sorunudur. Temel kaynakların dili Pali ve Sanskritçedir. Bu nedenle sözkonusu ana kaynakların asıllarını değil, tercümelerini kullanmak mecburiyetinde kaldık.

Çalışma esnasında yaşadığımız zorluklardan biri de bizzat Budistlerden bilgi alma hususudur. Bilgi almak için müracaat ettiğimiz bazı Tibet Budizmine mensup kimselerin kendi mensuplarının dışındakilerle paylaşımda bulunmalarının doğru olmayacağını ve Budizm öğretilerinin anlatmakla gerçek anlaşılamayacağı ancak yaşamakla anlaşılan bir boyutu olduğunu söylemeleridir.

Çalışmamızda karşılaştığımız zorluklardan biri de tasavvufî kavramlarla eşleştirme yaparken Budizmle ilgili tercüme kaynaklarda kavramların Pali veya Sanskritçe asıllarının verilmemesi, sadece anlamlarının verilmesi olmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### BUDA VE ÖĞRETİLERİ ÇERÇEVESİNDE ZÜHD

#### 1.1. SİDDHARTA GAUTAMA (BUDA)'NIN HAYATI

Budizm ve onun öğretilerinden söz ederken önce Siddharta Gautama'nın (Buda) hayatı ve onun Buda oluşundan (aydınlanmasından) başlamak gerekir. Çünkü Buda'nın hayatı ve aydınlanması Budizm'deki öğretiler, düşünceler ve ritüeller açısından önemli bir yere sahiptir.

Budist bir rahibin ifadesine göre birçok kişi “Buda kimdir?” diye sormadan önce “Budizm nedir?” diye sorar. Oysa Budizm yalnızca Buda'nın öğrettiği her şeyi ifade etmek amacıyla, Buda'nın yaşamından yüzyıllar sonra türetilmiş ve başkaları tarafından verilmiş bir kelimedir. Bu yüzden insanlar “Budizm nedir?” diye sormak yerine “Buda kimdir ve ne öğretmiştir?” diye sorsalar çok daha net cevaplar alabilirler.<sup>14</sup>

Budist arayışta her zaman önem arzeden bu soru aracılığıyla Budistler kendi ideallerini, hayattaki amaçlarını ve bütün spiritüel yollarını belirlerler. Ancak bu soru basit bir biyografi ile cevaplanamaz. Başlangıç için, aslında Siddharta Gautama'nın Buda'ya dönüşmesindeki spiritüel bağlam hakkında bir fikir edinmek faydalı olacaktır.<sup>15</sup>

Siddharta Gautama (Buda) tarihî bilgilere göre M.Ö. 563 tarihinde Hindistan bölgesinde günümüzdeki Nepal sınırlarında dünyaya gelmiş ve yaklaşık olarak seksen yıl yaşamış; “cehâlet”, “şehvet”, “öfke” gibi her türlü kusur ve kirlilikten arınmayı başarmış<sup>16</sup> tarihî bir şahsiyettir. Buda daha sonra insanlığın kurtuluşu için ortaya koyduğu öğretisi nedeniyle Budizm'in kurucusu olarak kabul edilmiştir.<sup>17</sup>

Kaynaklarda Siddharta'nın hayatı ve öğretisiyle alakalı farklı bilgilere rastlanılmaktadır. Bu bilgi çeşitliliği onun tarihî bir şahsiyet olmasının yanında bir din kurucusu olmasından kaynaklanmaktadır ve Budistler için birçok bakımdan örnek

<sup>14</sup> Manuel,19-20.

<sup>15</sup> Sangharakshita (Dennis Lingwood), *Buda Kimdir?*, (Trc. Berna Biçen), Hermes Yayınları, İstanbul 2012, 13.

<sup>16</sup> Tübben Çodran, *Buddin Surgald Anhlan Suralsagsdad*, Mir Nom Heblel, Ulaanbaatar 2014, 19.

<sup>17</sup> Jan Nattier, “Buddha (s)”, *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, Jr. (Ed.), Thomson Gale Publication, USA 2004, 71.

alınması gereken modeller oluşturmaktadır. Bu nedenle onun hayatının Budizm’de merkezî bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>18</sup>

Burada Buda’nın hayatı ve öğretilerine girmeden önce Buda ismi üzerinde bilgi vermek faydalı olacaktır.

### 1.1.1. Buda (Buddha) İsmi

Tarihte Budizm’in kurucusu olarak bildiğimiz ve hayatı efsaneye karışmış bir Hintli olan Buda’nın esas adı Siddharta Gautama’dır. Dünyaya geldiğinde “Gayesine ulaşan/amacını gerçekleştiren” anlamındaki Siddharta<sup>19</sup> veya “İyiliklerle ihsan edici” anlamındaki Artasidî<sup>20</sup> ismi verilirken, daha sonra klan ismi olarak da bilge kişi Gautama’dan esinlenerek Gautama ismi uygun görülmüştür.<sup>21</sup> Kendisi Sakya kabilesine mensup olduğu için sonradan ona “Sakya Kabilesinin Bilgesi, Sakyalıların Sessiz Zâhidi” anlamını bildiren Sakyamunî<sup>22</sup> ismi de eklenmiştir. Buda ismi ise ona sonradan verilmiştir.<sup>23</sup>

Buda (Buddha) kavramı, Sanskritçe’de, “*budh/budhi*” kökünden gelmektedir. “Budh” kelimesinin anlamı çok geniş boyutlu olup çeşitli mânâlar içermektedir. Buda isminin içerdiği mânâlar beş kategoride şu şekilde ifade edilmektedir:

1. *Uyanmak*: Buda, hırs ve cehâletin derin uykusundan uyanandır. Uyanmak, içinde bir uyanış yaratmak, kendini uyandırmak, başkalarını da uyandırmak ve uyanık olmaktır. Genelde insanlar uykudadır. Yürürken gözü açıktır, zihinsel olarak uyanıktır.

<sup>18</sup> T.W. Ryhs Davids, *Early Buddhism*, Archibald Constable Publication, London 1908, 25-35.

<sup>19</sup> Christmas Humphreys, *A Popular Dictionary of Buddhism*, (Revised edition) London 1997, 211.

<sup>20</sup> Nambar, 5.

<sup>21</sup> Smith, 25.

<sup>22</sup> Sanskritçe’de Sakyamunî, Çinli Budistlerce Shih-chia Fo, Japon Budistlerce Shakamunî, Moğol Budistlerce Şagjamunî’dir. Budizm’deki isimler ve dinî kavramlar Budizm’i kabullenen değişik milletler arasında farklılıklar arz ediyor. Bunun nedeniyse Buda’nın öğretisinin ilk başlarda dilden dile sözlü olarak aktarılıyordu. Budizm’in dinî metinlerinin ilk olarak Pali ve Sanskrit dillerinde yazılmasıdır. Dolayısıyla daha sonra Budizmi kabul etmiş Hintliler, Çinliler, Japonlar, Koreliler, Tibetler, Moğollar gibi birçok milletler ve ırklar Budizm’e ait isimler ve kavramları sözlü olarak aktarırken veya eski metinleri kendi dillerine tercüme ederken değişiklikler meydana gelmiştir. Çeşitli milletler isimleri ve kavramları kendi dillerine göre isimlendirmişlerdir (O nedenle kaynaklarda Sakya, Şakya, Şagja gibi isimlendirildiği görülmektedir.) Eski Hintlilerin yerel yazı dili Sam+krita diye isimlendiriliyordu ve sonra Hint dilinde Sanskrit olarak adlandırılmıştır. Pali dili, bu Samkrita dilinin ayrı bir lehçesidir. Örneğin: Budizm’in üç kutsalından biri sayılan öğreti/yasaya Sanskritçe’de Dharma, Pali dilinde Dhamma, son kurtuluş/aydınlanmayı ifade eden kavrama Sanskritçe’de Nirvana, Pali dilinde Nibbana, kutsal sayılan metinlere Sanskritçe’de Sutra ve Pali dilinde Sutta deniliyor.

<sup>23</sup> Nambar, 5.

Ama içsel ışıkları kapalıdır, bir tür uykudadır. Çünkü içinde bin türlü tutku, rüya ve düşünceler vardır. İnsan kim olduğunu bilmeden, kendi gerçekliğine bakmadan uyanık olamaz.<sup>24</sup>

2. *Tanımak, Farkına Varmak, İdrak Etmek, Aşına Olmak, Önemsemek, İlgilenmek*: Buda, “gerçeği tanıyan, sahtenin sahte olduğunun farkına varan ve gözlerini gerçeğe gerçek olarak açan” demektir. Gerçeği bilmek isteyen önyargılarla yaşamayı sürdürmemelidir. Onun için önce bir idraka ihtiyaç duyulur. O zaman bir ayna gibi olursun hakikati yansıtırsın.<sup>25</sup>

3. *Zeka, Bilmek, Anlamak*: Buda, zeka bilincini açan, var olanı, eşyanın hakikatini bilen, anlayan ve anlayışta tüm bağlardan kurtularak kendini özgürleştiren demektir. Buda bilgili olan değil bilendir. Bilgi sahte paradır ve aldatıcıdır. Yalnızca bildiğini hissettirir. Oysa hiçbir şey bilmezsin. Dilediğin kadar bilgi biriktirebilirsin, inanılmaz bilgili olabilirsin. Kitap yazabilir, ünvan edinebilirsin fakat her şeye rağmen aynı câhil olarak kalabilirsin. Bigiyle dereceler değişmez hatta câhilliğin, aptallığın daha da güçlenir. İnsanlar bilgiye güvenirler, bilgili olmayı yeterli görür ama bilen kişi olmayı düşünmezler. Birinci elden bilmeyi çok az kişi göze alır, ikinci el hazır bilgi varken neden buna zahmet etsin ki koltuğunda oturur veya bir kütüphane, üniversiteye gider bilgi toplar, büyük bir bilgi yığını oluşturur ve tepesine oturur. Bilgi sayesinde hafıza giderek büyür ama gerçek zeka küçülür.<sup>26</sup>

4. *Aydınlanmak ve Aydınlatmak*: Buda ışıktır; ışık olmuştur. O ışık olduğundan ve ışığa dönüştüğünden, ışığı başkalarına da doğal olarak gösterir. O aydınlıktır, karanlığı kaybolmuştur. Zeki insan önce içe dönecektir. Başka herhangi bir yere gitmeden önce kendi benliğine gidecektir. Bu ilk adım ve ilk tercih olmalıdır. Yalnız kendini bildiğin zaman başka bir yere gidebilirsin. Zeka kıvılcımdır, yardım edildiği, işbirliği içinde ele alındığı takdirde yaşama dönüşebilir.<sup>27</sup>

5. *Kavramak*: Buda “gerçeği kavrayan ve iç görüye ulaşan” demektir. İnsan içinde kavranması gereken dipsiz bir derinlik vardır. Aynı zamanda *Budh* kelimesinin, *nüfuz*

<sup>24</sup> Osho (Chandra Mohan Jain), *Buddha: Hayatı ve Öğretileri ve İnsanlık Üzerindeki Etkisi*, (Çev. Merve Duygun), Butik Yayıncılık, İstanbul 2013, 8.

<sup>25</sup> Osho, 9-10.

<sup>26</sup> Osho, 11-12.

<sup>27</sup> Osho, 16.

*etmek, benliğin özüne zarar veren ve nüfuz eden her şeyden vazgeçmek* anlamı da vardır.<sup>28</sup>

Bu anlamlarla beraber Buda kelimesi Türkçe’de, “*Beden isteklerini yenerek tanrısal bilgiye ulaşan,*<sup>29</sup> *İlhama kavuşmuş kişi*”<sup>30</sup> olarak da ifade edilmiştir.

Hintli mistik düşünür Osho (1931-1990)’nun ifadesine göre Buda, kesinlikle Hz. İsa ile aynı anlamı taşımaktadır. Hz. İsa’nın gerçek adı İsa değildir. Buda isim sadece Siddharta Gautama için geçerli değildir. Onun dışında tarih boyunca gelmiş pek çok Buda vardır.<sup>31</sup>

Budizm inancına göre genel anlamda herkes ruhsal arınmayla Buda olabilir. Ancak Buda olmak demek burada Buda kelimesinin içerdiği anlamlara ulaşmak (kâmil olmak) yanî nihaî hedef olan Nirvana’ya ulaşmak anlamında kullanılır. Bu anlamda her insan bir Buda olmak için hayata gelir ve içinde Budalığın tohumunu taşır. Özel anlamda Buda ise, tarihte insanlığa manevî rehber olarak gelmiş belli Budalar için ve daha özel anlamda da büyük Buda olarak bilinen Siddharta Gautama için kullanılır.<sup>32</sup>

Budist metinlerinde Siddharta Gautama için Buda lakabının dışında “Huzur sahibi, bahtiyar” anlamında “Bhagavat”, “Kâmil, Amacına ulaşan” anlamında “Tathagata”, “Muzaffer/Fatih” anlamında “Jina” ve “Sakyalıların sessiz zâhidi/ermişi” anlamına gelen “Sakyamunî gibi isimler de kullanılmaktadır.<sup>33</sup>

Buda mertebesine erişenler de üçe ayrılır:

1. Samyaksam-Buda (Tam Uyanmış): Bunlar dünyevî kavramlardan uzaklaşmış, kendini tam keşfeden ve çeşitli yetenekleri, deneyimleriyle insanlara kurtuluş öğretisini gösteren kişilerdir. Bunlara Bodhisatva (Tüm canlıların Budalığa ulaşmasına yardımcı olmak için kendini adayan adam) da denir.

2. Pratyeka-Buda (Kendiliğinden uyanan kişi): Bunlar uyanışını kimselere söylemeden, başkalarını aydınlatıp onları kurtuluş yoluna götürmeye çalışmayıp sadece kendi kurtuluş yolunu bulan kişilerdir.

<sup>28</sup> Osho, 16-17.

<sup>29</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 90.

<sup>30</sup> Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1975, 28; Küçük ve diğer., 228.

<sup>31</sup> Osho, 17.

<sup>32</sup> Çodran, 19.

<sup>33</sup> Edward Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, Facts On File, Inc. An Imprint of Infobase Publishing, New York/USA 2008, 490; *Dialogues of the Buddha*, “Brahma Gala Sutta”, I, 3, 170; Arıtan ve diğer., 175-181; Sangharakshita, 65, 106.



3. Stravaka-Buda (Dinleyerek Uyanmış Kişi): Bunlar öğrenci olarak kazandığı deneyimlerle kurtuluş yolunu bulan veya duyarak öğrendiklerini tamamen uygulayan kişilerdir. Bunlar aydınlanmaya ulaştıran öğretmenleri, diğer insanlara öğretebilecek ve onlara da kurtuluş yolunu gösterebilecek durumdadır. Bunlara Arhat (Aziz veya Değerli Üstad) denir. Arhatlık için, aydınlanmış bir öğretmene ihtiyaç vardır.<sup>34</sup>

### 1.1.2. Doğumu ve Gençlik Dönemi

Tarihte gerçekten Buda diye bir şahsiyet yaşamış mıdır yoksa daha çok mitsel ya da efsanevî bir kişilik midir? Bu konuda bazı araştırmacılar onun tarihî, bazıları da mitolojik bir şahsiyet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazen de tarihî kişiliği ile mitolojik şahsiyeti karıştırılarak aktarılmıştır. Buda'nın hayatı hakkında mitolojik anlatımlar genellikle Budistler arasında daha yaygındır.

Bilimsel ve arkeolojik araştırmalar onun tarihte yaşamış bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Nepal'de bir Piprava yanî kutsal eşya sandığında keşfedilen yazıta göre, Buda kutsal eşya kültü Budist Kral Aşoka dönemine yanî M.Ö. III. yüzyıla kadar gitmektedir. Ayrıca Benares'in kuzeyinde onun doğduğu kentin gerçek yeri de bulunmuştur.<sup>35</sup>

Buda'nın doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak son yıllarda yapılan çalışmalarda Buda'nın yaşadığı tarih konusunda iki ihtimal ön plana çıkmaktadır. Bunlar M.Ö. 463-383 veya 563-483 yılları arasındır.<sup>36</sup>

Buda'nın babasının ismi Suddhadona, annesinki ise Maya'dır. Babası, Himalaya eteklerindeki şimdiki Nepal'in bulunduğu bölgede kurulan Sakya Krallığının hükümdarlarındanıdır. Buda, Hindistan'ın kuzeyinde bulunan bu krallığın başkenti olan Kapilavastu şehrinin yakınlarındaki Lumbini koruluğunda dünyaya gelmiştir.<sup>37</sup>

Tarihsel bilgilere göre Buda gençliğinde hertürlü maddi imkânlarla sahip olmasına rağmen hayatta özlemine duyduğu mutluluğu elde edemeyen ve sürekli arayışlar içinde olan bir gençtir. Yirmi dokuz yaşına geldiğinde acılar karşısında ruh sükûnetini yitirmeyen bir keşişten etkilenerek gerçek hayatın saraydakinden farklı olduğunu

<sup>34</sup> Arıtan ve diğer., 105-106.

<sup>35</sup> Arvon, 33-34; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 79.

<sup>36</sup> Bu konudaki tartışmalar için Bkz.: Kashi Nath Upadhyaya, *Early Buddhism and The Bhagavadgita*, Motilal Banarsidass Publication, New Delhi 1998, 31-40.

<sup>37</sup> Şagdarsüren, *Burhan Bağışın Amdral*, 14-19.

anlamış, böylece yaşadığı hayattan mutlu olamayan Buda'nın, yaşlılık, hastalık, zorluklar, acı ve ölüm gibi dünya hayatının kaçınılmaz olayları karşısındaki kaygısı onu sonunda ailesini ve sarayı terk ederek münzevî bir hayata çekilmeye götürmüştür. Buda, 6 yıl katı bir inziva hayatı sürdürmüştür. Fakat bu katı inziva deneyiminin, hayatın acı ve sıkıntıları için çözüm olmadığı sonucuna varmıştır. Bunun üzerine hayatın ne olduğuna dair gerçek bir disiplin geliştirerek, kendisinin “Orta Yol” diye tanımladığı, ne aşırı dünyevîlik ve ne de katı münzevîlikten uzak izlenmesi gereken “Sekiz Aşamalı Yol”u keşfetmiş, bu yolu izleyerek 35 yaşında tüm hayatı kapsayan ıstırapın kaynağına ulaşmıştır. Bundan sonra ömrünün sonuna kadar geliştirdiği tecrübeleri her sınıftan insanlara anlatarak bir doktrin oluşturmuştur.<sup>38</sup>

Budistler arasında daha yaygın olan mitolojik anlatımlara göre ise Buda, dünyaya gelmeden önce göklerdeki Tuşita<sup>39</sup> cennetinin 33. katında yaşayan tanrısal bir varlıktır. Ancak insanlara olan sevgi, merhamet ve düşkünlüğünden ötürü onlara hayatın kötülükleri ve sıkıntıları karşısında çıkış yolu göstermek için Tuşita cennetinden<sup>40</sup> inmiş, normal bir doğum olsun diye Maya hanımın rahmine intikal etmiş ve böylece insan bedenine bürünerek ortaya çıkmıştır.<sup>41</sup> Bir rivâyete göre Buda doğduktan sonra: “Ben dünyaya aydınlanmak için geldim. Yaşayan tüm canlıların hayrı için... Bu benim, bu oluş dünyasının içine yanî “Samsara”nın<sup>42</sup> içine son doğuşumdur. Bundan sonra yeni bir var oluş vuku bulmayacaktır”<sup>43</sup> diye konuşmuştur.

<sup>38</sup> Küçük ve diğer., 228-229; Yitik, *Budizm*, 308; Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, (4. bsk) İstanbul 2014, 145-149; Yusuf Özcan Hacıoğlu, *Dünya Dinlerinden Budizm*, Festival Yayıncılık, İstanbul 2016, 12-13.

<sup>39</sup> Tuşita cenneti, geleneğin rivâyetlerine göre hallerinden hoşnut Tanrılar mekanı, zevk cennetidir.

<sup>40</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Mahapadana Sutta”, II, 8-10.

<sup>41</sup> Bu süreç mitolojik kaynaklara şöyle yansıtılmıştır: Buda'nın annesi Maya hanım, rüyasında çevresine ışıklar saçan ve hortumunda nilüfer (lotus) çiçeği taşıyan beyaz bir filin gökten yanına indiğini ve sağ tarafından rahmine girdiğini görür. Bu rüyayı tabir eden bilginler bir erkek çocuğa hamile kalacağına ve bu çocuğun ileride büyük bir önder olacağına işaret etmişlerdir. Rüya tabircilerin dediği gibi gerçekten ondan sonra Maya hanımın hamile olduğu anlaşılır. Sonra Maya hanım vakti geldiğinde Lumbini koruluğunda karnındaki çocuğu yanî Buda'yı dünyaya getirmiştir. Bu doğum anında ve sonrasında olanlara dair birçok olağanüstü mitolojik anlatımlar mevcuttur. Bkz: Ş. Bayasgalan, *Burhan Şaşind Oroh Üüd*, Admon Heblel, Ulaanbaatar 2015, s. 11-12; Nambar, 4-5; Şagdarsüren, *Burhan Bağşiiin Amdral*, 18-28; Hacıoğlu, 14.

<sup>42</sup> Genel olarak Hint inancının temellerinden biri olan Samsara, insanın hayatında gerçekleştirdiği kötü eylemi sonucu aydınlanıncaya kadar devam eden doğum-ölüm veya yeniden bedenlenme döngüsünü ifade eder. Bkz.: Nambar, 270.

<sup>43</sup> Nambar, 5.

Buda, küçük yaşlarından itibaren saraydaki özel üstadlar nezdinde okuma, yazma, matematik, spor ve askerî sanatlar gibi farklı ilimler almış, üstün nitelikler sergilemiştir.<sup>44</sup> Yedi yaşlarında iken, babasıyla birlikte bir bahar festivaline katılmıştır. Festivalde ilk olarak toprağın üzerinde ilk saban izini oluşturma işini izlemiştir. Bu gözlemi sırasında Buda, insanların ve hayvanların ne kadar sıkı çalıştıklarını, toprağı süren saban darbelerinin bitkileri nasıl zedelediğini, küçük canlıları nasıl yaraladığını ve öldürüp ezdiğini görmüş, bir kertenkelenin yaralanan ve ezilen küçük canlıları nasıl yutup yediğine, kertenkelenin de bir yılan tarafından yutulduğuna, yılanın da çok geçmeden havada uçan bir kartal tarafından yakalandığına şahit olmuş; bunun üzerine doğanın döngüsünü, canlıların birbirini ezdiğini ve yediğini gözlemleyip zihninde tartarken, içini adete bir merhamet dalgası kaplamış ve derin düşünmeye başlamıştır. Buda bundan sonra, dünya hayatındaki gençlik, mutluluk, acı/sıkıntı, yaşlılık, hastalık, yoksul-zenginlik ve ölüm gibi şeylerin gerçek anlamını öğrenmeye çalışmış, ancak tatmin edici cevap ve iç huzuru bulamamıştır. Babası bu duruma şahit olunca *mistik yaşamı tercih edip sarayı bırakıp münzevî olup gidecek mi* diye kaygılanmaya başlamıştır. Babası onu düşüncesinden vazgeçirip mutlu etmek için sarayda hoş, güzel, lüks imkânların hepsini sağlamış ve 16 yaşına geldiğinde güzel ve genç kuzeni Yaşodara ile evlendirmiştir. Kral, çocuğunun imtiyazlı bir yaşama alışmasını ve kendi yerine kral olmasını, kesinlikle sarayı terkedip gitmemesini istemiştir. Ancak Buda 29 yaşına geldiğinde karşılaştığı bazı müşâhedeler nedeni ile her şeyi terk edip zühd hayatına yönelmeye kesin karar vermiştir.<sup>45</sup> Burası artık Buda'nın hayatında bir dönüm noktasıdır ve bundan sonrası Buda'nın ruhsal hayatıyla ilgilidir.

### 1.1.3. Zühd Hayatına Yönelişi ve Aydınlanması

Buda'yı geçici dünya zevkinden vazgeçip sarayı, saltanatı, yakınlarını ve herşeyi terk edip münzevî bir hayat yaşayarak gerçek kalıcı huzuru aramaya sevk eden yönelişe (zühd dönüşüne), Budizm geleneğinde “*Dört Müşâhede*” adı verilir. Bu

<sup>44</sup> S. Nergüy, *Burhan Şaşintan Baihin Utga Uçir*, Tod Üseg Heblel, Ulaanbaatar 2015, 7.

<sup>45</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Mahapadana Sutta”, II, 4-18; Nambar, 4-9; Şagdarsüren, *Burhan Bağşin Amdral*, 19-28; Smith, 44-45; Sangharakshita, 35-39; Irons, 88; Bayasgalan, 17.

müşahedeler dışarıda yaptığı seferlerinde şahit olduğu “zayıf düşmüş bir ihtiyar”, “halsiz düşen bir hasta”, “bir ölü cenazesi” ve “bir mutlu/dingin seyyâh derviş”tir.<sup>46</sup>

Dört Müşahede olayı, Budist metinlerinin içinde Mahapadana Sutta bölümünde genişçe yer almıştır. Bu metinlere göre Dört Müşahede şu şekilde gerçekleşmiştir:

**Birinci Müşahede:** Buda hizmetçisi Çannayla birlikte yaptığı seyahatinde yolda eli ayağı tutmaz, herşeye muhtaç iki büklüm hem de zayıf ahlâklı bir ihtiyarla karşılaşır. Bunu görünce, zayıf ahlâklılığın ve yaşlanmanın, kendisi dahil tüm beşerî varlıkların kaderi olduğunu anlar.

**İkinci Müşahede:** Halsiz düşmüş, yaşamasının bir anlamı kalmamış bir hastayı görünce, hastalığın; en sağlam bünyeli, en sağlıklı olanları, genç ihtiyar demeden herkes için söz konusu olacağını ve bunu engellemenin tümüyle imkansız olduğunu düşünmüştür.

**Üçüncü Müşahede:** Buda yakılacağı yere götürülen ve yakılan bir ölüyle karşılaştığında, ölümün kaçınılmaz bir gerçek olduğunu anlamıştır.

**Dördüncü Müşâhede:** Yüzünden güven okunan, dingin, iç huzur içinde çevresinde saygı uyandıran bir dilenci keşişle karşılaşır. Buda’nın karşılaştığı bu adam gerçekten mutlu ve huzurlu “*Sadhu/Zâhid*”<sup>47</sup> diye isimlendirilen dünyaya değer vermeyen, kendini dünya zevklerinden çekmiş gezgin, dilenci bir münzevî idi. Yalnız başına dolaşmasına ve üstünde doğru dürst bir elbisesi olmamasına rağmen dünyevî kismetinden mutlu ve içi suskun/ruhu dingin birisine benziyordu. Buda, başka insanlar sahip oldukları bol servetlere ve aile bağlarına rağmen içi huzursuz ve mutsuzken, bu adamı, elinde bir dilenci tası ve bütün serveti boynuna astığı bir torba içinde olan ve başka hiçbir şeye sahip olmayan, eğer ölüm gelirse arkasına dönüp baktığı zaman vereceği hiçbir hesabı olmayan, ayrılık yaşayacağı hiçbir şeyi de bulunmayan, gerçekten huzurlu biri olarak görmüştü.

<sup>46</sup> Sangharakshita, 39; Gansüren S., *Mongolin Şaşni Tailbar Tol*, Ulaanbaatar Hot Heblel, Ulaanbaatar 2011, 41. Bazı araştırmalarda Buda’nın hakikat sırrına daha küçük yaşlarında erdiği de söylenmektedir. Bkz.: Walter Ruben, *Budizm Tarihi*, (Çev. Abidin İtil), Sakarya Basımevi, Ankara 1947, 55.

<sup>47</sup> Sadhu kelimesi Sanskritçe’de “*hedefine ulaşmak*”, “*düzleştirmek*” veya “*güç kazanmak*” gibi anlamlara gelen “*sad*” sözcüğünden gelmektedir ve “*manevî uygulama*” anlamına gelen “*sadhana*” kelimesi ile aynı kökten gelir. Dolayısıyla Sadhu, Hint geleneğinde “*zâhid kişi*” mânasını ifade eder ve kendini manevî uygulamalara adanmış, onun için kendini toplumun bir kenarına çekmiş münzevî kimselere denir. Bkz.: Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 92; Constance A. Jones and James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc. An Imprint of Infobase Publishing, New York/USA 2007, 373.

Bu müşâhedelerden sonra mutluluk sırlarına vakıf olmak ateşi Buda'nın ruhuna düşmüş, şımartılmış, tamamen dünyevîleşmiş hayatından vazgeçmezse bu sırları hiçbir zaman anlayamayacağını idrak etmişti. Nefis hazlarının geçiciliğini ve bunların peşinde devam etmenin yaşamın acılarından kurtarmayacağını anlamış ve ailesini, sarayı, yurdunu terkedip seyyâh bir zâhid olarak hakikati aramaya karar vermiş.<sup>48</sup>

İlk üç müşâhade yanî hastalık, yaşlanma ve ölüm, hayatın üç acımasız yanını sergiliyordu. Buda bundan dolayı *“Dünya üzerinde görünüşte geçici mutlulukla geçen ve sürekli yeni bilgilerle öğrenilen eğitici bir yaşantıyı, bu üç kaçınılmaz gerçekle ve bunların bilgisiyle uyum sağlamadan kim sürdürebilir?”* diye düşünüyordu. Dördüncü müşâhede ise ona yaşamın acımasızlıklarına karşı koymanın, iç barış ve huzura ulaşmanın yolunu gösteriyordu.<sup>49</sup>

Bu müşâhedelerden sonra Buda, babası Kral Suddhodana'ya münzevi yaşamı tercih edeceğini söyleyince Kral oğluna: *“Bu isteğinden vazgeçmen için benden ne istersen vereyim, sarayı, tüm krallığı ve hatta canımı istersen onu da vereyim. Yeterki niyetinden vazgeç”* der. Fakat oğlu niyetinden vazgeçmesi için onların hiçbirini istemediğini ancak şu dört şeyi istediğini söyler:

*“O zaman sizden dört şey istiyorum: Önce şu bedenimdeki gençliğin tazeliği hiç solmasın, sonra ihtiyarlık, çöküntü gibi şeyler beni etkilemesin; sonra hastalık benden her zaman uzak olsun, sonra da ölüm beni hiçbir zaman bulmasın. Madem bunları bana veremiyorsunuz, öyleyse bana izin verin, zâhidlik yaşamını seçip bir daha doğmamanın ve acı çekmenin kederinden kurtulmanın yollarını arayayım”* der ve saraydan ayrılmak için hareket eder. Bu esnada eşi Yaşodara'nın bir erkek çocuk dünyaya getirdiği müjdesini alır. Ancak o bu habere sevinmez ve önüne bir engelin daha çıktığını düşünür ve oğluna *“engel”* veya *“zincir”* anlamındaki *“Rahula”* ismini verir. Kralın tek torunu dünyaya geldiği gece sarayda çok büyük bir eğlence olur ve böylece kalabalık sırasında Buda, hizmetçisi Çanna ile birlikte saraydan çıkar ve Anoma nehrine doğru yola koyulur. Uzun süre yol aldıktan sonra nehre yaklaşır ve Çanna'ya: *“Artık ayrılma zamanı geldi, sen geri dön, benim için üzülme, geride kalanlar için acı. Babama da şunları söyle, “oğlun kurtuluş için verdiği sözden geri dönmeyecek. O, ya nihai aydınlanmasına ulaşıp, ruhunu ıstıraptan kurtaracak, ya da bu girişimi sırasında ölüp*

<sup>48</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Mahapadana Sutta”, II, 18-20; Sangharakshita, 40-44; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 86-87; Osho, *Buddha*, 30-31.

<sup>49</sup> Nambar, 7.

*gidecek.” Babamın benden ayrılık üzüntüsünden yas tutması gereksiz. Zaten babamla benim arama ölüm girecek ve bizi birbirimizden ayıracaktır” der.*<sup>50</sup>

Bundan sonra Buda’nın, inziva hayatı başlar. Efsaneye göre bu sırada ona Hint şeytanı Mara<sup>51</sup> musallat olur ve saraydaki eşini, çocuğunu başkalarının ele geçirdiğini söyler. Fakat Buda onun niyetinin iyi olmadığını hasedinden öyle konuştuğunu, şeytan olduğunu anlar ve onu, dünyadan hiç bir şey istemediğini söyleyerek yanından kovar.

Buda yolculuğuna devam eder. Tanınmış hikmet ve murakabe üstadlarını arayıp bulur ve onların nezaretinde zihnî gelişmeyi sağlayan yogo metodlarını öğrenerek manevî sükûn ve huzura ulaşmada ehliyet kazanmaya çalışır. Ancak kendisine hayat ve hakikat hakkındaki telkin edilen programları beğenmez ve içinde bulunduğu münzevîler grubunu terk ederek yalnız başına ormana çekilir ve altı yıl çok katı bir riyâzet ve çile hayatına yönelir. Fakat sonunda bu yolun vücudu zayıflatmak ve zihni bulandırmaktan başka bir işe yaramadığını anlar. Saray hayatının zevk ve sefası gibi, nefse işkence yolunun da aşırılık olduğunun farkına varır. Bundan sonra iki aşırılık arasında orta bir yol aramaya koyulur. Bunun için yeniden yiyip içmeye başlar. Buda ile birlikte ormanda çilede bulunan beş münzevî de, Buda’nın mücadeleden yılıp mağlûbiyeti kabul ettiğini düşünerek onu terk ederler. Buda ise oralardaki Neranjar nehri kıyısına geçerek Sanskritçe’de “*Pippala*”<sup>52</sup> denen yabanî bir İncir ağacı altında oturup derin bir tefekküre dalarken kalbine bir aydınlık doğar ve böylece 35 yaşında gayesine ulaşarak Buda olur.<sup>53</sup> Kısaca Buda’nın aydınlanmaya ulaşması böyle gerçekleşir. Tabi bu bilgiler Budist metinlerinde anlatılan efsanevî anlatımlara göredir.

Buda bu aydınlanma deneyimini tek başına yaşamıştır. Bu deneyim daha sonraki Budist geleneği açısından bitmez tükenmez yorumlara yol açacak sembolik hazineler olarak sürekli yeni değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Buda, Budistler için hayatta örnek alınması gereken en güzel model ve en iyi manevî rehberdir.<sup>54</sup>

Buda’nın ölümü konusunda da çeşitli efsanevî rivâyetler ve anlatımlar mevcuttur. Yaygın olan görüş son günlerinde yaşamış olduğu hastalıktan dolayı vücudunun aşırı

<sup>50</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Mahapadana Sutta”, II, 20-22; Sangharakshita, 43-44; Osho, 30-33.

<sup>51</sup> Budizm’de beden istekleri ve hislere destek veren, insanın dünyadaki bağlarından kurtulmasını engelleyen güce *Mara Papima* yani *habis Mara/Şeytan* adı verilmektedir. Bkz.: Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, (2. bsk), Hece Yayınları, Ankara 2015, 59-60.

<sup>52</sup> Bu ağaç daha sonra “Budhi” yani “Aydınlanma” ağacı olarak isimlendirilmiştir.

<sup>53</sup> Nambar, 7-9; Bayasgalan, 32-33; Sangharakshita, 46;48; Osho, *Buddha*, 34-36; Arıtan ve diğer., 36-37.

<sup>54</sup> Tenzin Giyatso, *Gegeereld Hüreh Mör*, Mönhiin Üseg Heblel, Ulaanbaatar 2013, 31.

derecede zayıfladığı ve sonunda öğrencilerinin ortasında bu dünyaya gözünü kapadığıdır.<sup>55</sup>

Buda'nın hayatı bütün Budistler için her zaman örnek alınması gereken bir model olarak algılanmıştır. Bilindiği kadarıyla kaynaklarda Buda kendisinin, hiçbir zaman ulûhiyet iddiasında bulunduğu bahsedilmez. Aksine kendisinin tanrı olmadığını sadece aydınlanmış bir Buda olduğunu söylemiştir.<sup>56</sup> Öyleyse kendisine verilen üstünlüğün (Buda'lığın) en büyük mabut tarafından verilmiş olduğunu söylemiş olabilir. Sonradan onu insanlar ulûhiyete kadar çıkartmış ve dinî telkinlerini değiştirmiş olmaları muhtemeldir.

Buda'nın dünyaya gelişi ve hayatı hakkındaki Budist metinler gerçekçi olmayan boyutlar içinde karşımıza bir masal, bir destan kahramanı çıkarmaktadır. Öykünün bu sunuluş biçiminin ise Buda'nın öğretisiyle uyumlu olduğu kolay söylenemez. Buda öğretisinde gerçekçi yaklaşımın yöntemini öğretmeye çalışmışken, Buda'nın yaşam öyküsünü yazanların bu öğretiyle çelişen bir tutum içinde olmaları, gerçekten çok düşündürücüdür. Buda, doğa yasalarının şaşmaz, saptırılmaz zorunluluğunu, öğretisinin en temel ilkesi yapmıştır. Oysa yaşam öyküsünde sık sık Buda'ya olağanüstü bir kişilik kazandırmak için doğa yasalarının doğal akışının saptırıldığı görülür.<sup>57</sup>

Buda'yı cehâletten aydınlanmış, uyanmış bir insan olarak değil de doğaüstü tanrısal bir varlık olarak yorumlamış olan okulların, kuşkusuz Buda'nın yaşamını doğaüstü olaylarla süslemeye, bezemeye çalışmalarından daha doğal bir şey olamazdı.<sup>58</sup>

Hintli mistik düşünür Osho (1931-1990), Buda hakkında anlatılanların gerçek ve tarihselliğe uygun olmadığını ama Buda'da meydana gelen eşsiz değişikliklerin övgüsel, şiirsel, metaforik ve mitolojik aktarımlar dışında olamayacağını fakat tarihsel bir çok şeyi sembolize ettiğini söylemiştir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Nambar, 10. Budistler arasında Buda'nın ölümünün sıradan bir ölüm olmadığı görüşü yaygındır. Bu nedenle Budist geleneği Buda için ölüm tabirini kullanmaz ve genellikle Pari-nirvana terimi ile ifade edilir. Nirvana bilindiği üzere aydınlanmayı, mutlak kurtuluşu ifade eder. Pari, “en yüce” demektir, böylece pari-nirvana “yüce aydınlanma/en yüce mutlak kurtuluş” anlamına gelir. Pari-nirvananın nirvanadan farkı fiziksel beden yokluğudur. Bkz.: Sangharakshita, 147-148.

<sup>56</sup> Paul Carus, *The Gospel of Buddha*, The Open Court Publishing Company, London 1917, 44.

<sup>57</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 47; Smith, 40-42.

<sup>58</sup> Güngören, 46.

<sup>59</sup> Osho, *Buddha*, 22.

## 1.2. BUDİZM'İN DOĞUŞU VE GELİŞİM SÜRECİ

Budizm (Buddhism), Buda'nın öğretilerine dayalı olarak gelişen inanç sistemini ifade eder. Bu inanç sistemi Buda isminden dolayı özellikle Batılılar tarafından Budizm olarak adlandırılmıştır. Mensuplarınca *Buda'nın Şeriatı/Öğretisi* anlamına gelen “*Buddha-Dharma*”,<sup>60</sup> *Buda'nın Sözleri* anlamına gelen “*Buddha-Vacana*”<sup>61</sup> veya *Buda'nın Mesajı/Tebliğ*i anlamına gelen “*Buddha-Sasana*”<sup>62</sup> gibi isimlerle anılır. Bu inanç sistemi, günümüzde dünyanın her tarafında mensupları bulunan, özellikle Asya ülkelerinde yoğun mensubu olan dinlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Ancak Buda, kendisini bir din kurucusu olarak tanıtmamıştır.

Buda aydınlandıktan sonra bulmuş olduğu hakikati, barışı, sevgiyi ve hikmeti yaymaya karar vermiştir. Benares (bugünkü Varanasi) bölgesinin Mrigadava dağında çile çekerken itidal çizgisine yönelmesinden dolayı kendisini, “*çileye dayanamadı, imtihanı kazanamadı*” deyip bırakıp giden beş münzevî arkadaşını (Kondanna, Bhaddiya, Vappa, Mahanama ve Assaji) bulmuş ve onları kendi öğretilerine davet etmiştir. İlk başta Buda'ya itimat etmeyen bu münzeviler daha sonra vaazlarını dinleyerek onun öğretisini kabul etmiş ve Budizm'in ilk temsilcileri olmuşlardır.<sup>63</sup>

Buda'nın bu beş münzevîye yaptığı ilk vaazı Budistlerce *Kanun'un Tekerleğini Döndürmek/Harekete Geçirmek* anlamında “*Dharma Çakra*” diye adlandırılır. Tekerleği döndürmek/hareket ettirmek demek, büyük gemiyi, arabayı hareket ettirmek demektir. Bundan dolayıdır ki *Tekerlek*, Budizm'in sembolü olmuştur.<sup>64</sup>

Buda, bu ilk vaazında, kendisinin doğru yolu, hakikati bulduğunu, Buda olduğunu (aydınlandığını), onlara da bu yolu göstereceğini ve doktrinini (Dharma) öğreteceğini söylemiş<sup>65</sup> ve insanlığın acı ve ıstıraptan kurtulması için kavranması gereken *Dört Temel Hakikat* öğretisini açıklamıştır.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Humphreys, 33.

<sup>61</sup> Irons, 65.

<sup>62</sup> Mahathera Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary (Manual of Buddhist Terms and Doctrines)*, Buddhist Publication Society, Kandy/Sri Lanka 1980, 306.

<sup>63</sup> Nambar, 9; Bukkyo Dendo Kyokai (Budist İntişar Cemiyeti), *Buda Talimatı*, Kosaido Printing Co., Ltd., Tokyo/Japan 2000, 8; Mahasi Sayadaw, *Dhamma-Cakkapavattana Sutta*, Sukhi Hotu Dhamma Publication, Malaysia 1998, 43-44; Bayasgalan, 61.

<sup>64</sup> Günay Tümer, “Budizm”, *DİA*, TDV. Yayınları, Ankara 1992, VI,352-360.

<sup>65</sup> Deepak Chopra, *Buddha*, (Çev. Seda Hauser), İnkılap Yayınları, İstanbul 2008, 262.

<sup>66</sup> Bayasgalan, 61; Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 60-61.



Budizm'in benimsediği görüş, Hindu kutsal metinleri Upanişadlar'daki kurtuluş öğretisiyle benzerlik gösterir.<sup>67</sup> Bu nedenle bazı araştırmacılara göre Buda, yeni bir inanç sistemi getirmek için değil, eski düzeni yeniden inşa etmek veya ıslah etmek için tanrısal güç tarafından görevlendirildiği de ifade edilir.<sup>68</sup>

Budizm'in gelişim ve dönüşüm tarihini üç ana devreye ayırmak mümkündür:

1. Buda'nın aydınlanmaya kavuşmasından Maurya kralı Aşoka'nın (M.Ö. 273-236) M.Ö. III. asırda Budizm'i krallığın resmî dini olarak kabul etmesine kadar geçen üç asırlık süre Budizm'in ilk dönemidir. Bu dönem Budizm'in oluşum, ayakta durma ve mistik yasasının oturduğu dönemdir.

2. Kral Aşoka'dan Kuşan Kralı Kanişka'ya kadar geçen yine yaklaşık üç asırlık bir dönem. Bu dönemde, Budizm resmiyet kazanarak Hindistan'ın dışına taşmış, Buda'nın öğretileriyle alakalı farklı yorumlar, fikirler ortaya atılmış ve farklı Budist okullar ortaya çıkmıştır. Aşoka'dan sonra Hindistan'da Budizm'e karşı saldırılar gerçekleşmiş ve bir duraklama yaşanmıştır.

3. Kuşan Kralı Kanişka (M.S. 127-163)'nın dönemi ve sonrasıdır. Bu dönemde Budizm, tekrar bir canlılık kazanarak daha geniş yayılma imkanı bulmuştur. Çeşitli milletlerin Budizm'i kabulü ve mistik yaşantıların yaygınlaştığı bir dönem olmuştur. Türkler arasına da yine bu dönemde Budizm'in yayıldığı hatta kral Kanişka'nın Türk soylu olabileceği de söylenmektedir.<sup>69</sup>

İlk dönemlerinde Budizm, sadece Ganj havzasındaki manastırlarda münzevîlerin yaşadığı ve Brahmanlarca sapık sayılan bir mezhep ve sadece bir inziva topluluğu olarak görülmüştür.<sup>70</sup> Fakat bu dönemlerinde Budizm çok yaygın din hâline gelmemiş olsa bile bazı yerel yöneticilerin desteğiyle, Pali dilinde *Vinaya* ve *Sutta Pitaka* adı verilen keşişlerin uyması gereken kurallar ve Buda'nın konuşmaları olan vaazlar niteliğindeki metinler kayda alınmıştır. Bununla beraber ortaya çıkan dinî problemlerin

<sup>67</sup> Cemil Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 156.

<sup>68</sup> Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, (Çev. İsmail Taşpınar), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, 72.

<sup>69</sup> Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher, *The Spread of Buddhism*, Hotei Publishing, USA 2004, 15-131.

<sup>70</sup> J.M. Kennedy, *The Religions and Philosophies of the East*, John Lane Company MCMXI, New York 1960, 54-56.

çözümü için geniş katılımlı birtakım dinsel toplantılar/konsiller bu devrelerde gerçekleşmiştir.<sup>71</sup>

Budizm'in en güçlü yayılması Hint hükümdarlarından Kral Aşoka (M.Ö. 273-236) zamanına rastlamaktadır. Maurya kralı Aşoka kendi zamanında çok savaşçı ve sert tabiatlı birisi olması nedeniyle insanlar onu *Korkunç Aşoka* anlamında “*Çand-Aşoka*” diye anmışlardır. Ancak o Budizm'i kabul ettikten sonra düşmanla savaşma, ülkeleri işgal etme yerine gönülleri kazanmaya, nefsi ile savaşmaya karar vermiştir. Aşoka, Budizm'i kabul ettikten sonra hükmünün geçtiği Hindistan'ın çeşitli yerlerine Buda öğretilerini taş ve kaya kitabelere yazdırmıştır. Böylece “*Aşoka Yazıtları*” denen kitabeler tarihe geçmiştir. Böyle bir güçlü imparatorun himayasine kavuşmak Budizm'i sapık bir Hindu mezhebi görünümünden kurtarmış, diğer din ve mezheplere göre bir devlet dini olma avantajı sağlamıştır. Aşoka'nın diğer bir büyük hizmeti, Budizm'i Hindistan'ın dışına dünyanın her tarafına taşımasıdır.<sup>72</sup> Türkistan'a da Budizm'in girişinin Aşoka zamanında olduğu ileri sürülmektedir.<sup>73</sup>

Brahman şekilciliğine ve kast sistemine karşı çıkan, soyut metafizik tartışmaları bir yana bırakarak duyguları dizginleme, ahlâken temizlenme, insanları eşit görme, insanlara ve diğer canlılara sevgi ve şefkat duyma gibi ilkelere dayanan Budizm'e felsefi-teolojik bir hareket, mezhep, ahlakî öğreti veya tarikat olarak bakanlar varsa da onda bu belirtilen hususları destekleyen özellikler bulunmakla birlikte kurucusu, kutsal metinleri, inanç esasları, cemaati, mabedleri ve diğer özellikleriyle bu sistem, daha çok bir din olarak nitelendirilmektedir.<sup>74</sup>

Buda'nın yaşadığı devirde tüm dünyada ve özellikle Hindistan topraklarında akıl, irfan ve çeşitli dinî akımlar üzerine yoğun bir faaliyet söz konusuydu. Bir yanda hikmet ve aklın temsilcileri filozoflar diğer tarafta dinin temsilcileri rahipler ve keşişler insanlık, varoluş ve ahlak üzerine beyin yoruyorlar, öğretilerin çeşitli şekillerde yayılmasına öncü oluyorlardı. Bugünkü anlamda Budizm olarak bilinen dinî akım, işte böyle bir ortamda ortaya çıkmıştır.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Zoç Tüldenbaançüg, *Burhan Şaşni Sudar Tarniin Zaslin Çuulgan*, Admon Heblel, Ulaanbaatar 2015, 118-120.

<sup>72</sup> Nambar, 236-237.

<sup>73</sup> Küçük ve diğer., 234-235.

<sup>74</sup> Günay Tümer, “Budizm”, *DİA*, VI, 352-360.

<sup>75</sup> Vedat Şafak Yamı, *Japonya'da Budizm*, Doğubati Yayınları, Ankara 2012, 12.

Netice olarak Buda, ilk önceleri zâhid bir mistik iken, onun düşünceleri yüzyıllar sonra insanlar tarafından bir din haline getirilmiştir. Budizm yayıldığı her coğrafyada o coğrafyanın yerel inanç ve geleneklerini de içine almıştır. Budizm, yayıldığı coğrafyalarda çeşitli Budist mezhepler ortaya çıkmıştır.

### 1.3. BUDİZM'İN TEMEL ÖĞRETİLERİ

Dünyada çeşitli milletler, ırklar ve bununla beraber çeşitli inançlar, kültürler, âdetler, mitsel yaşamlar vardır. Bunların en eskilerinden biri de Hint milleti ve inançlarıdır. Budizm de Hint kökenli inançlardan biridir. O nedenle Buda'nın öğretilerine girmeden önce, Budizmin dini dayanakları ve bazı öğretilerini ele almak, konumuzun anlaşılır olması açısından yararlı olacaktır.

#### 1.3.1. Budist Öğretilerin Dayanakları

Buda, bir Hintli olarak doğmuş, Hintli olarak yaşamış ve bir Hintli olarak ölmüştür.<sup>76</sup> O, kendinden önceki Hint inançlarını tamamen reddedip yeniden bir inanç sistemi ortaya koymamıştır. Budizm, Vedalar çağında Brahmancılığın şekillendirdiği doktrine özellikle kast sistemine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.<sup>77</sup> Hint inançlar tarihinde Buda'nın doğumundan öncesi Vedalar Çağı (Vedantizm) veya Brahmanizm olarak adlandırılmaktadır. Yaygın olan görüşe göre Vedalar Çağı M.Ö. V. yüzyıldan M.Ö. 2000 yıla kadar uzanan tarihî bir süreci kapsamaktadır.<sup>78</sup>

Büyük ihtimalle M.Ö. 2000 yıllarında Doğu Avrupa steplerinden, bazı bilgilere göre Orta Asya'dan Hint bölgesine kopup gelen Arîler (Aryan), Hindistanı istila etmişlerdir. Hint bölgesinde dört çeşit ırk veya tipten söz edilir. Bunlar: Dravidler, Hint-Avrupa tipi ırklar, Türk-İran tipi ırklar ve Mongoleitler'dir.<sup>79</sup> Arîlerin dini inanç ve gelenekleri ile yerli halkın inanç ve gelenekleri birbirlerine karışmıştır. Bu karışım, yüzyıllar boyunca bir gelişme çizgisi takip etmiş ve bu karışımdan Hint bölgesinin en

<sup>76</sup> D.S. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, (Çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, 28.

<sup>77</sup> Arvon, 21; Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, (16. bsk), İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 177-178; Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, 73.

<sup>78</sup> Arvon, 11-12; Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton University Press, USA 1951, 333-334; Sarma, 15-16; Küçük ve diğer., 176; Ali İhsan Yitik, "Vedalar", *DİA*, TDV. Yayınları, XLII, 593-594.

<sup>79</sup> Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi (I-III)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, I, 4-5.

belirgin inanç sistemi ortaya çıkmıştır. İşte bu belirgin inanç sistemi Vedalar Çağı olarak bilinmektedir.<sup>80</sup> Vedalar Çağı, Vedalar/Mantralar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar gibi Hint inançlarının kutsal metinlerinin oluştuğu dönemleri içine alır. Böylece Hintsel bütün inanç ve ahlâkî unsurların temeli Vedalar Çağında oluşan dinsel literatüre dayanmaktadır.<sup>81</sup>

### 1.3.1.1. Vedalar

Veda, genellikle Hint bölgesinde yaşayan millet/ırkların inanç literatürünün tamamını içine alan bir terimdir ve Sanskritçe’de “*bilmek*” anlamına gelen “*Vid*” kelimesinden türemektedir. Terim olarak Hint geleneğinde “*Kutsal Bilgi, Mükemmel/Kusursuz Bilgi (Vahiy)*” anlamında kullanılır.<sup>82</sup> Bu bilgi, Hint inancına göre yüce bir Tanrı’dan gelmektedir.<sup>83</sup> Vedalar, dört derlemeden (Samhita) oluşur:

1. Rig-Veda, 1028 İlahî bilgi ve benzeri konuları içeren 10 kitaptır. Vedaların en önemli ve en eskisidir.
2. Sama-Veda, 585 kıtadan oluşur ve çeşitli ayin melodileri içermektedir.
3. Yajur-Veda, çeşitli kurban bilgileri ve formüllerini içermektedir.
4. Atharva-Veda, sihirli dualar ve büyü sözlerden oluşmaktadır (adını ateş kültü rahiplerinden alan derlemedir). Bu dört Veda, bütün Hint inançlarının aydınlanma kitapları olarak kabul edilir.<sup>84</sup>

### 1.3.1.2. Brahmanalar

Brahmanalar, din adamları olan Brahmanlar ve onların yönettiği kurbanla ilgili metinlerdir.<sup>85</sup> Brahman kavramı, Sanskritçe’de, “*çoğalmak, büyümek ve gürlemek*” anlamlarına gelen “*brh*” kelimesinden türer ve “ruhun yücelmesini” ifade eder. Kavram

<sup>80</sup> Küçük ve diğer., 175; Arvon, 11; Arıtan ve diğer., 13-14.

<sup>81</sup> Roshen Dalal, *The Religions of India Aconcise guide to Nine Major Faiths*, Penguin Books, New Delhi 2006, 340; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Oxford University Press, New York 1997, I, 173; Korhan Kaya, *Hinduizm*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011, 48.

<sup>82</sup> M. Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Indica Books-Parimal Publications, Varanasi 2008, II, 1483.

<sup>83</sup> *Bhagavadgita*, 73.

<sup>84</sup> Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi/India 1981, I, 49.

<sup>85</sup> Kaya, *Hinduizm*, 48.

olarak, “*kudreti, büyüklüğü ve sınırlandırılmayan tanrısal güç, herşeyi kuşatan mutlak hakikat*” manalarında kullanılır.<sup>86</sup> Brahman kavramı, Hint düşüncesinde hem Tanrı için hem de kutsal metinler ve din adamları için kullanılmıştır.

Hint düşüncesine göre Brahman, “insanın içinde gizli bulunan bir güçtür.” Bu gizli güç, derin tefekkür, arınma yoluyla etkinleşebilir. Aynı zamanda her şeyin kaynağı, özü ve değişmez en yüce element olarak görülür. Var olan her şey Brahman’ın bütünlüğünden bir parçadır; her şey ona dayanır ve sonunda onun içinde kaybolur, her şey Brahmanda birleşir.<sup>87</sup> Bu birleşme, kurtuluşun kendisidir.<sup>88</sup> Brahmanlar, bütün mevcudatın aynı şey olduğunu düşünürler.<sup>89</sup>

Brahmancılık, Hint inançlar tarihindeki Vedalar çağıının ikinci dönemi yani M.Ö. 1000 yıllarında ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu dönemde farklı bir dinsel sistem geliştirilmiştir. Bu dönemin en belirgin özelliği kast sisteminin oluşmasıdır. Brahman düşüncesinin oluşturduğu dört kast sistemi vardır. Bunlar: 1. Brahman (Din adamları). 2. Kşatriya (Aristokratlar ve Savaşçılar). 3. Vaisya (Tüccar, Sanatçı vb. meslek sahipleri). 4. Sudra (İşçi/Hizmetçi, Köleler). İnsanlar doğduğunda hangi kasta doğarlarsa tüm ömürleri boyunca aynı kastın üyesi olarak kalırlar.<sup>90</sup> Birûnî, kast sistemini Hintliler ile müslümanların birbirine yaklaşmasının veya anlamasının önündeki en büyük engel olarak görmektedir.<sup>91</sup> Brahmanların oluşturdukları metinler bugün Hindular tarafından kullanılmaktadır.<sup>92</sup>

### 1.3.1.3. Aranyakalar

Aranyaka kavramı, “*orman, vahşi doğa*” anlamına gelen “aranya” kelimesinden gelmektedir ve “*ormanla ilişkili olarak üretilen/ormanda düşüncüler*” veya “*vahşi doğaya sahip olmak*” anlamına gelir. Böyle adlandırılması da, kalabalıklardan uzak

<sup>86</sup> M. Williams, II, 1071-1072.

<sup>87</sup> Arvon, 15; *Bhagavadgita*, 67-70; Kutlutürk, 18-20; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, (I-II), Oxford University Press, New York 1997, I, 173.

<sup>88</sup> Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Birûnî, *Tahkiku Mâ Li'l-Hind*, (Çev. Kıvameddin Burslan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, 45.

<sup>89</sup> Birûnî, 16.

<sup>90</sup> Davids, *Eski Hindistan'da Budizm*, 57-58; Arvon, 14-15. Bayur, I, 18; Sarma, 15; Kutlutürk, 49.

<sup>91</sup> Birûnî, 60.

<sup>92</sup> Kutlutürk, 51.

ormanda gizlice Brahman sınıfına mahsus özel öğrencilerin okutulması ve öğretilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>93</sup>

Dört kitaptan oluşan Aranyaka metnlerinin ortaya çıkışı önceki kutsal metin olan Brahmanalarla ilişkilendirilerek açıklanır. Aranyakalarda din adamı sınıfını oluşturan Brahmanlar, diğer insanlardan daha üstün seviyeye yüceltilmektedir.<sup>94</sup> Aranyakalarda daha önce yer alan kurban törenleri ile tanrıların öfkelerini yatıştırma veya onların rızasını kazanarak kurtuluşa ulaşma anlayışının yerini, derin düşünme sayesinde önce hakiki bilgiye ulaşarak da nihaî kurtuluşa erme anlayışı almıştır.<sup>95</sup>

Hindu inancı, insan hayatı öğrencilik, aile hayatı, ormanda inziva-riyâzet ve dilencilik devresi olarak dört basamaklı süreçte ayrılmaktadır. Bu süreçten inziva-riyâzet devresinde kişi ailesi ve dünya hayatını tamamen terk ederek orman veya özel inziva yerlerine çekilmektedir. Aranyakalar da bu münzeviler tarafından okunan ve üzerinde tefekkür edilen metinlerdendir.<sup>96</sup>

#### 1.3.1.4. Upanişadlar

Upanişadlar, Vedalar Çağının/Brahmanizm'in son kısmında ve Buda'dan önce yanî M.Ö. VIII. yüzyıldan sonra Hint inançlar düşüncesinin oluşturduğu metinlerdir.<sup>97</sup> Hint düşüncesine göre Upanişadlar birçok ermiş bilgenin sezgi ve iç görülerinin ürünüdür.<sup>98</sup>

Upanişad kavramı Sanskritçe'de, “*yakın, yakınlaşmak*” anlamına gelen “*upa*” ile “*tahrip etmek*” ve “*oturmak*” anlamlarına gelen “*şad*” fiili ve “*aşağı*” anlamındaki “*ni*” sözcüklerinden meydana gelmektedir. Bir bütün olarak, “*oturuş, öğrenim, terbiye yanî bir üstadın ayağının veya dizinin dibinde oturmak, terbiye, arınma eğitimi görmek, kutsal ilmi öğrenmek, hertürlü kötülük ve sıkıntının kaynağı olan cehâlet ve arzu/tutkuları tahrip eden sırlı bilgiler*” mânasını ifade eder.<sup>99</sup>

<sup>93</sup> Jones and Ryan, 42; Kutlutürk, 54.

<sup>94</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev. Ali Berkay), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, I, 285; Winternitz, I, 290; Kutlutürk, 52.

<sup>95</sup> Yitik, *Hint Dinleri*, 24-25.

<sup>96</sup> Yitik, *Hint Dinleri*, 24.

<sup>97</sup> Kaya, *Hinduizm*, 53.

<sup>98</sup> Kutlutürk, 54; Sarma, 16.

<sup>99</sup> M. Willams, I, 300.

Hoca ile talebenin bir araya gelerek oluşturduğu ders halkaları geleneksel olarak takip edilen bir çeşit öğrenme şeklidir. Bu yöntemde hoca ve talebenin yüz yüze oturması iyi bir öğrenmenin gerçekleşmesi için gerekli hususlardan biridir. Upanişad kelimesinin anlamı dikkate alındığında hocanın talebesine verdiği bu tür derslerin bütün halka açık olmadığı anlaşılır. Gizli öğreti olarak dikkat çeken Upanişad'ın temelleri, riyâzet (tapas), kendine hakimiyet (dama) ve çalışma (karman) olmak üzere üç esasa bağlanmıştır. Bu gizli öğretiyi bilen kişinin kötü işler yapamayacağı, bu şekilde sonsuz kurtuluşa ulaşacağı düşüncesi işlenmiştir.<sup>100</sup> Upanişadlar döneminde Hint düşüncesindeki Tanrı anlayışı, varlık tasavvuru, evrenin oluşumu, ahlâkî ilkeler, ölüm ve sonrası gibi pek çok görüşler ortaya atılmıştır.<sup>101</sup>

Budist metinlerinde Buda'dan önceki Brahmanların bazılarının dinî hayatı yaşamadıkları, tamamen dünyevî zevk, şehvet peşine düştükleri, kast sistemlere göre insanlar arasında uçurumların ortaya çıktığı ve dini hayatı yaşayanların da katı bir riyâzete, tamamen münzevîliğe yöneldikleri bunun için aydınlanmadan uzak, aydınlanma yolunda gösterilen yolların da bozulduğu, yanlış yöntemler izlendiği, yanlış düşünceler üretildiğinden dolayı gerçeğe ulaştırmayacağına dâir eleştirilerin yapıldığı görülmektedir.<sup>102</sup>

Bu eleştirilere göre böyle bir ortamdan dolayı Buda'nın arayışa girdiği anlaşılabilir. Onun için özellikle alt tabaka insanlar, Buda'nın öğretisini birden kabul etmişlerdir. Çünkü onlar Buda'nın öğretisini kabul ettiğinde üst tabakaya geçebilmekteydiler.

İki temel tez Brahman düşüncesini billurlaştırıcı kutup işlevi görür. Bunlar; tüm Brahman mistiğini koşullayan Atman-Brahman (bireysel ruh ile evrensel ruhun özdeşleşmesi) ve Samsara (Ruh göçü, doğum-ölüm döngüsü)'dır. Budizm de bu iki temel düşünceye göre tanımlanır; birincisini reddeder ve ikincisini geliştirir.<sup>103</sup>

Budizm ıslah edici bir öğreti olarak ortaya çıkmıştır, Brahmanların otoritesini reddederek bazı dini uygulamaları terk etmiştir. Fakat Buda'nın kendinden önceki Hint

<sup>100</sup> Kutlutürk, 14-15; Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Phiposophy of the Veda and Upanishads*, Harvard University Press, 1925, 488-492.

<sup>101</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 114-115.

<sup>102</sup> *Dialogues of the Buddha*, "Brahma Gala Sutta", I, 11-18; *Dialogues of the Buddha*, "Ambattha Sutta", I, 129; *Dialogues of the Buddha*, "Sonadanda Sutta", I, 151; *Dialogues of the Buddha*, "Kassapa Sihanada Sutta", I, 227-235; *Dialogues of the Buddha*, "Tevigga Sutta", I, 309-313, *Dialogues of the Buddha*, "Maha Govinda Sutta", II, 276, *Dialogues of the Buddha*, "Udumbarika Sutta", III, 47-52.

<sup>103</sup> Arvon, 21.

inançlarından bütünüyle koptuğunu söylemek doğru değildir. Buda'nın öğretisi, yeni bir vurguyla Upanişadlar düşüncesinin yalnızca yeni bir ifadesinden ibarettir.<sup>104</sup>

### 1.3.2. Varlık Tasavvuru

#### 1.3.2.1. Atman-Anatman (Benlik-Bensizlik)

Buda'dan önce Hint düşüncesinde *Atman* öğretisi vardı. Buna karşı Buda, *Anatman* öğretisini ortaya koymuştur.<sup>105</sup> Bu öğreti Buda'yı kendinden önceki öğretilerden ayıran özelliklerden biridir.

Sanskritçe bir kelime olan *atman* (Pal.: *Atta*), “öz, ruh, içsel beden, ben” gibi anlamlara gelir. Hint inanç düşüncesinde özellikle Upanişadlar döneminde *insanların, değişmez, ölümsüz, gerçek ben/ruhu olduğunu* ifade eden bir kavram ve öğretilerdir.<sup>106</sup>

Atman, insan ruhunu, insanın özünü temsil etmektedir. Brahman ise doğayı, dış gerçekliği temsil eden, doğanın özü olarak kullanılan kavramdır. Her iki kavram da birbirleriyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır ve her ikisi de evrenin ebedî kaynağına işaret etmektedir. Bu özdeşleştirmeye, hedeflenen birlik görüşü gerçekleştirilmiştir.<sup>107</sup>

Upanişadlarda atman, evrensel bir hakikat olarak zikredilir. Her şeyin özü veya hakikati anlamında kullanılır. Atman, Brahman ile özdeş kabul edilir. Upanişadlarda en temel gaye özün/ruhun (atman) Tanrıda yok olmasıdır.<sup>108</sup> Bu, Brahman mistiğinin temel düşüncesini oluşturur. Onlar, evrenin kozmik ilkelerinde daha çok insanın iç varlığını tanıma üzerinde durur. İnsanın iç varlığı/ruhu ise bütün evrenle paylaştığı özdür. Bir anlamda atman, Brahmanın bireydeki parçası olarak kabul edilir. Onun için evrensel ruhun Brahmanla özdeşleşmesi gerekir. Atmanın kavranabilmesi için de her türlü zevk/hazdan ve bunları elde etmek için duyulan arzu/istekten, dünyevi hedeflerden tamamen vazgeçmiş olmalı ve sadece içe dönük hale gelmelidir. İnsan ancak bu şekilde atmanı idrak edebilir. Tüm varlıklar onun vücududur. O, görülmez fakat görür, işitilmez fakat işitir, düşünülmez fakat düşünür, tanınamaz fakat tanıyıcıdır. Gören, işiten,

<sup>104</sup> Sarma, 28.

<sup>105</sup> Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Grove Press, New York 1974, 51; Irons, 18.

<sup>106</sup> M. Williams, I, 204-205; Rahula, 51; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 115-116.

<sup>107</sup> Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, (Çev. Fuat Aydın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, 40-41.

<sup>108</sup> Hiriyanna, 42; Zimmer, *Philosophies of India*, 360-363; Mehmet Beden, *Dünya Dinlerinden Hinduizm*, Festival Yayıncılık, İstanbul 2016, 17.



düşünen, algılayan ondan başkası değildir. O, benliktir, iç yöneticidir ve ölümsüz olan birdir.<sup>109</sup>

Yaratıkların ruhu tektir ama her varlıkta bulunur; hem birlik hem de çokluktur, sulara yansıyan aya benzer. Atman, bir ateşten binlerce sıçrayan ve gene ateşe düşen bir kıvılcıma benzer. Upanişadlara göre sen kendini ne kadar mutsuz ve yalnız hissetsen de evrensel ruhun bir parçasısındır.<sup>110</sup>

Yaşamak, Upanişadlara göre acı çekmekten başka birşey değildir. Ancak onlar insanda acı çekmekten kendisini kurtarmak isteyen bir benliğin bulunduğu inanıyorlardı ve benlik dünyanın acılarından kendisini kurtarmak istediği için temizdir. Bu ruhun tanımını yapmak imkansızdır. Bütün dünyanın amacı da bu ruha hizmet etmek ve onu kurtuluşa götürmektir. Upanişad bilgeleri kendi benliklerini ön plana çıkartıp yalnızca kendilerini düşünüyorlardı. Yaşamlarında tek amaçları vardı, o da kendi benliklerini kurtarmaktı. Dünyada değerli olan tek şey varsa, o da bu benlik/nefistir. Babanın oğlunu, kocanın da karısını sevmesinin nedeni, onların da kendisinden başka bir şey olmamasıdır. Upanişad bilgeleri/brahmanlar kendilerini yeryüzünün birer Tanrıları olarak görüyorlardı. Brahmanlara göre organlar ben/ruhun birer araçlarıdır, her şeyin içinde yaşam gücü veren Brahmandan bir öz/ruh parçası vardır ve o hiçbir zaman değişmezdir. Her şey sonunda o özle birleşir. Irmakların sonunda denize dökülmesi gibi bireysel ruhlar da evrensel ruhlar içinde kaybolur. Maddî olan kısım zamanla yok olur ve manevî kısım ise sonsuza kadar yaşayacaktır. Hint bölgesinde değişik ruh/ben inancı olmakla beraber bireyin içinde tinsel/manevî ve değişmez, ölümsüz ruh/benliğin varlığı Hinduizm’de temel ilkedir. Upanişad bilgelerinin öğretileriyle Buda’nın öğretileri arasındaki temel düşünce her iki öğretinin de amacının insanları yaşamın acılarından kurtarıp kurtuluşa, özgürlüğe erdirmek olmasıdır. Ancak Buda, Brahman düşüncesindeki ruh/benliği maddi dünyadan soyutlamalarına, ayırmalarına ve evrensel benlikle kendi benliklerinin aynı olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Buda, asıl ruh/benliği, nefsi ortadan kaldırıp yok etmek istiyordu. Ona göre benliğe takılıp kalmak onun kalıcı değişmez bir şey olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise kişinin benliğine

<sup>109</sup> Rahula, 51-55; *Bhagavadgita*, 91-93; Hiriyanna, 42; Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 1996, 63-65; Kutlutürk, 16-18.

<sup>110</sup> Arvon, 23; Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, 23.

değer vermesi demektir. Benliğine değer vermek, ona takılıp kalmak ise kişiyi iç özgürlüğüne, aydınlanmaya eriştirmez.<sup>111</sup>

Dolayısıyla Brahmanların atman öğretisine karşı Buda'nın savunduğu *anatman* (Pal: anatta) öğretisi, atmanın zıddı olup “*bensizlik/zâtı olmayış*” yanî “*ayrı bir öz/ruhun, sabit bir cevherinin olmadığını*” ifade eder.<sup>112</sup>

Budizm’de insanın kendinden tamamen ayrı bir varlığı olan, değişmeyen, sabit bir öz/ruh inancı yoktur. Fakat Brahmanlarda olduğu gibi Budizm’de de insanların yaşamları boyunca peşinde koştukları arzuları istekleri, kişi ile elde edemediği şeyler arasında bir bağ yaratır. Bu, arzulanan şeyi elde etmek için kişiyi harekete iten bir bağlıdır, arzular insanlarda bir hareket enerjisi yaratır. Ölümle birlikte hareket biter, beden yok olur ama daha önce yaratılmış olan potansiyel hareket enerjisi, gerçek harekete dönüşme imkânı bulamadan ortada kalır. Enerji ortada öylece durmaz, var olan enerji yok da olmaz, ama dönüşür. İşte bu ortada kalmış olan hareket enerjisi, hareketine devam edebileceği yeni doğmakta olan ikinci bir bedene doğru, tıpkı bir mıknatısın demiri çekmesi gibi çekilir ve sonuçta bir önceki yaşamdaki arzu ve tutkular tarafından yaratılmış olan bu enerji yeni bir bedenin hareketlerini yönlendirmeye devam eder.<sup>113</sup>

Brahmanlar kendi benliklerini sevdikleri için onu, kötü saydıkları dünyadan kurtarmak istiyorlardı. Halbuki Buda, kişinin benliğini sevmesini aslında varolmayan bir şeyi sevmeye benzetmekteydi. Çünkü herşeyin gelip geçici olduğunu söyleyen Buda kişinin değişmeden kalan öz/ben ya da ruhunun varlığını yadsıyordu. Buda'nın, "Bir baba, oğlunu kendisinin bir parçasıdır diye sevmemelidir; bir koca karısını kendisinin eşi olduğu için sevmemelidir” derken amacı, kişiler arasında sevgisizlik yaratmak değildi. Amacı bütün bunlardan vazgeçip kurtuluşa erişmeye çalışmak için gayret göstermek; her şeyi terk ederek içsel olarak yalnız yaşamaktı. Upanişad bilgeleri evrenin temelini ve niçin oluştuğunu araştırmışlar ve sonuçta var olan her şeyi doğuran nedenin benlik-ruh olduğuna karar vermişlerdir. Buda ise, evrenin oluşumunun, temelini, yaşamdaki ıstırapların kaynağının, yanılgı içinde yaşamaktan, doğru yoldan ayrılmaktan kaynaklandığını söylemiştir. Buda, Upanişad bilgilerinin en son gerçek olarak kabul ettikleri öz/ben veya ruhun varlığı öğretisine karşı çıkmış ve izdeşçilerine de öldükten sonra değişmeden kalacak sürekli bir öz/benliğin var olmadığını, bu

<sup>111</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 125, 130-131.

<sup>112</sup> Irons, 18; Nambar, 267; M.Williams, I, 204-205; Rahula, 51.

<sup>113</sup> Nambar, 50-51.

düşüncenin kişinin kendini beğenmesinden başka bir şey olmadığını ve benliği gerçek bir şey olarak kabul etmemelerini öğütlemiştir.<sup>114</sup> Ancak ruhun tamamen yokluğunu da iddia etmemiştir. Bu konuda metinlerde Buda ile müridi Patthapada arasında soru-cevaplı geniş ve karışık bilgilerin yer aldığı bir diyalog bulunmaktadır. Burada Buda, algının, kişinin benliği ya da algının bir şey, benliğin de başka bir şey olup olmadığını bilmenin çok zor olduğunu ifade etmiş ve ruh ve vücûdun aynı mı yoksa farklı şey mi olduğu sorusuna: “Ben, ruh ve vücûdun aynı veya farklı şey olduğunu söylemedim” demiştir. Ölümünden sonra var olup olmama, evrenin sonsuz olup olmadığı konusundaki sorulara da aynı tarzda cevap vermiştir. Böyle düşüncelerin, Dharma/Öğreti’ye yardımı olmayacağını ve kutsal yaşamda girişilecek bir yol olmadığını, gözleri açmaya, hislere kapılmamaya, sükûnete, daha yüksek bilgiye, aydınlanmaya, Nirvana’ya ulaşmaya sebep olmayacağı için kaçındığını ifade etmiştir. Dharmayı/Öğretisini, maddî benliğin, zihnin elde edeceği kazancının terk edilmesi ve nirvanaya ulaştırması için öğrettiğini söylemiştir.<sup>115</sup>

Buda, öğretilerini anlatırken o dönemlerde etkili olmuş maddeci (materyalist)<sup>116</sup> düşünürler gibi karma doktrinini yadsımak için ruhun varlığını inkar etmemiştir. Yine Buda materyalistlerin ileri sürdükleri yaşam görüşüne de karşı çıkmış ve bu konuda da şu orta yolu tercih etmiştir:<sup>117</sup> Eğer kişi “ben varım” diye aşırı güvence hataya düşer, ıstıraptan, azaptan kurtulamaz. Eğer kişi “ben yokum” diyerek hiçe sayıp tamamen inanırsa bu da yanlış olur. Kişi dünyada herşeyi ne tamamen ıstırap/azap olarak görmeli ne de tamamen mutluluk/güzellik olarak görmelidir.<sup>118</sup>

Hülasa, Buda hem *karma* (neden-sonuç yasasını) hem de bir tür *samsara* (doğum-ölüm yasası) düşüncesini kabul ediyordu. Ancak onun kesin karşı çıktığı şey öz/ruhun değişmezliği/ölmezliği, sonsuzluğu düşüncesi idi.<sup>119</sup>

<sup>114</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 131-132.

<sup>115</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Patthapada Sutta”, I, 241-243

<sup>116</sup> O dönemde Brahmançılığa ve her türlü dinî inanca karşı, yaşamda gerekli olan tek şeyin yaşamın tadını çıkarmak olduğunu düşünen zevkperest, dünyeviliğe yönelmiş akımlar da vardı.

<sup>117</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 132

<sup>118</sup> Nambar, 58-60.

<sup>119</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 132

### 1.3.3. Ahlâk Yasası

#### 1.3.3.1. Karma (Neden-Sonuç İlişkisi)

Karma kavramı, aslı Sanskritçe olup çok eski bir Hint kavramıdır (Pal: Kamma) ve Budizm'den önce Brahmanlarca kullanılan bir öğretilidir.<sup>120</sup> Bununla beraber geliştirilerek Budizm'de de kullanılmaya devam etmiştir. Kelime olarak “*yapmak, eylem, iş, hareket etmek*” anlamlarına gelen “kri” kökünden gelen karma, “*yapılan şey*” ya da “*işlenen fiil*” demektir.<sup>121</sup>

Upanişadlar'ın pratik öğretilerinde bazen bir ideali gerçekleştirme, bazen de zıt görüşleri uzlaştırmadan söz edilir. İdeali gerçekleştirme noktasında, huzura ulaşmak için hakikate adanma, tevbe ve Veda bilgilerinden yararlanmanın gerekliliği ifade edilir. Zıt görüşleri uzlaştırma noktasında ise hem dünyadan el etek çekmekten, hem de her şeye rağmen yine de bu dünya içerisinde belli bir çaba göstermenin gerekliliğinden bahsedilir.<sup>122</sup>

Budizm'de karma, özellikle gerçekleştirilen kötü eylem ve oluşturduğu netice hakkında kullanılır. Karmayı; beden (kaya karma), dil (vâci karma) ve zihin (mano karma) üçlüsü paylaşır. Kişinin iradesi dışında gerçekleşen ve ahlâkî nitelik taşımayan olaylar karma sayılmaz. Örneğin, saçın dökülmesi, tırnağın uzaması gibi.<sup>123</sup>

Karma üç unsurdan oluşur:

1. Cetâna; bir kişiyi eyleme iten, içindeki gizli güç, arzu-istek yanî fiili icra etmeye sevk eden sebep demektir. Bu sebepler de, cehâlet (avidyâ), bencillik/ego (asmitâ), sevgi (raga), nefret (dvesha) ve inatçılık (abhinivesa)'tır.

2. Samudâcara veya Vijnapti; eylemin işlendiği andır. Bu an, başka kişiler tarafından karmanın gözlemlenebilen safhasıdır.

3. Vâsana veya Samskara; bir eylemin sonucunda ortaya çıkan ve failinden bundan sonra sadır olacak fiili belirleyebilme kudretindeki etkidir.<sup>124</sup> Hırsızlık, zina,

<sup>120</sup> Hiriyanna, 60.

<sup>121</sup> M.Williams, I, 300; L. De La Vallee Pousin, “Karma”, Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE), New York 1951, VII, 677.

<sup>122</sup> Hiriyanna, 55.

<sup>123</sup> Nambar, 268.

<sup>124</sup> Rahula, 29-32; Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, 133-135.

öldürme, incitme, zarar verme, yalan, iftira, gıybet, hırs, kötü niyet, öfke, kin, açgözlülük gibi şeylerin hepsi de karma oluşturur ve birer karmadır.<sup>125</sup>

Görüldüğü gibi Buda'nın öğretilerine temel oluşturan düşüncelerden birisi *karma* yanî *neden sonuç ilişkisi/yasasıdır*. Neden-sonuç ilişkisine göre yapılan her eylem iyi veya kötü bir sonuç oluşturur. Ancak Buda'ya göre bu eylemleri yapan sonsuz bir öz/ruh yoktur. Her eylem devamlı bir substrata (ayırışan madde) gerek görmeden kendi sonucunu verir. Her eylemin oluşması için belli bir neden vardır. O eylemin bitişi bir başka eylemin başlangıcıdır. Duygular isteği uyandırır, istekler ise eylemi oluşturur. Bu biçimde düşünecek olursak ilk önce gören, sonra hisseden, duyumsayan sonra istek duyan (arzu eden) sonra ise eylemi gerçekleştiren ve bu eylemi gerçekleştirdiği için ödül veya ceza gören bir ruh yoktur. Yapılan her eylem kendi başına bir bütündür. Bütün bunlar başlangıcı belli olmayan ve çok uzun dönemlerden beri sürekli bir eylem akışı içinde, bir öncesi bir sonrasını doğuran eylemlerden başkası değildir. Buda (veya onun izdeşçilerinden birisi) bu düşünceyi çok daha radikal bir biçimde anlatmıştır: "Devam eden, sürekli olan bir öz/ben veya ruh yoktur. Var olan tek şey eylemlerimizin sonuçlarıdır." Kurtuluş ise nedensellik yasasının oluşturduğu döngüyü aşmakla olur. Göze varmış ve sürekli devam ediyormuş gibi görünen her türlü nesne, her türlü olay yalnız birbirini takip eden ve bir önceki kendisinden sonra gelecek olanın yapısını oluşturmaya neden olan zincirden başka bir şey değildir. Bu açıdan bakınca ölüm, yaşamın bitmesi demektir. Ancak yaşam biterken bilincin en son anı diyebileceğimiz bir an vardır. Bilincin bu son anı diğer bir bedende yaşamaya başlama anıdır. Bir yaşamın bitmesiyle diğer bir yaşama başlama arasında bir neden-sonuç ilişkisi vardır. Bu ise bir bedenden diğer birbedene akan sürekli bir ruhun olmadığını göstermektedir. Buda'nın ruhun varlığını yadsıması ve yine doğum olayını açıklaması bu biçimde anlaşılmaktadır.<sup>126</sup>

### 1.3.3.2. Samsara (Doğum-Ölüm Döngüsü)

Samsara öğretisi, Karma öğretilerine bağlı olarak ortaya çıkmıştır ve Budizm'den önce de Hint geleneğinde kullanılan bir öğretilerdir.<sup>127</sup> Sanskritçe'de "*dolaşma, dönme,*

<sup>125</sup> Nambar, 44-45.

<sup>126</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 132-133.

<sup>127</sup> Beden, 37.

*taşınma*” gibi anlamları bildiren “Samsri” kökünden gelen Samsara kelime olarak, “*dolambaçlı, devrelerin arasında dolaşmak, dünyada dolaşmak, amaçsız ve yönsüz dolaşım, yolculuk, yolda dolanma, akmak, göçebe*” gibi mânalara gelir.<sup>128</sup> Samsara Budizm’de, kişinin daha önce yaşarken oluşturduğu kötü karmaları sonucu dünyaya tekrar dönmesi, tekrar bedenlenmesi, doğum-ölüm döngüsünden kurtulamaması, mutlak kurtuluşa ulaşamaması, acı ve ıstıraba tekrar mahkum olması teorisiidir.<sup>129</sup>

Hint geleneğindeki genel anlayışa göre, ölümün gerçekleştiği sırada karmik hesap kişinin yeniden doğduğu sıradaki duruma aktarılır. Bir kişi sayısız miktardaki yaşamlarının ardından tanrılardan biri haline gelebilir.<sup>130</sup> Kişinin, samsara’nın sonsuz ölüm ve yeniden doğum zincirinden nasıl kurtulacağı Budizm’in esas konulardan biridir ve bundan ancak aydınlanma (budhi) yoluyla kurtulabileceğine inanılır.<sup>131</sup>

Tibet Budizmin’de ölümden sonra samsaraya/tekrar doğum döngüsüne çarpılmaması veya daha iyi bir döngü için ölünün arkasından mantralar okunur yani onun ruhuna hatırlatmalar, yön göstermeler yapılır. Bu sayede kötü karmanın etkilerinden kurtulunabilir.<sup>132</sup>

### 1.3.3.3. On İki Halkalı Bağımlı Varoluş

Karmanın oluşması ve samsaranın meydana gelmesi konusundaki her şeyin dışsal koşullara bağımlılığı Budizm’de “*Bağımlı Varoluş Yasası*” veya “*Nedensellik Yasası*” (Skr: *Pratitya-Samutpada*. Pal: *Paticca-Samuppada*)<sup>133</sup> şeklinde açıklanır. Bu öğretiy Budist metafiziğin önemli bir parçasıdır. Tüm olguların, bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde, neden ve etkiler açısından ortaya çıktığını ifade eder. Bu yasa 12 nedenden oluşur. Bu nedeneleri Sanskrit/Palice “*Nidana*” kavramı ifade eder ve “*ilk neden, temel,*

<sup>128</sup> M. Williams, II, 1040-1041; Stephen J. Laumakis, Stephen, *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2008, 83.

<sup>129</sup> Nambar, 269; J. Laumakis; 90-91; Jeff Wilson, *Samsara and Rebirth in Buddhism*, Oxford University Press, 2010, 10; Edward Conze, *Buddhist Thought in India Three Phases of Buddhist Philosophy*, George Allen Unwin Publisher, London 1983, 71.

<sup>130</sup> Conze, *Thought in India Three Phases of Buddhist Philosophy*, 126-128.

<sup>131</sup> Nambar, 269.

<sup>132</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz: Lama Kazi Dawa Samdup, *Tibet’in Ölüler Kitabı (Bardo Thödol)*, (Çev. Erhan Altunay), Onbir Yayınları, İstanbul 2016.

<sup>133</sup> Bağımlı Varoluş Yasasını ifade eden Sanskritçe/Palice *Pratitya-Samutpada/Paticca-Samuppada* kavramını, “*Bağımlı Köken*”, “*Birbirine Bağımlı Kaynaklanma*”, “*Koşullu Oluşma*” ya da “*Durumsallık*” olarak çevirmek de mümkündür.

*kaynak, kök ve bağımlı sebep*” gibi anlamları bildirir. Nedenlerin her biri bir sonrakine yol açacak şekilde birbirini takip eden nitelikler/koşullar arasında bir nedensellik ilişkisi tanımlar:

1. Cehâlet/Yanılgı/Gaflet (Avidya): Bu nedensellik çarkının ilk safhasıdır. Burada özellikle ruhanî cehâlet ve eşyanın hakikatını tanımama söz konusudur. Bu da yanlış düşüncelere ve gerçeğin yanlış değerlendirilmesine neden olur.

2. Zihinsel Oluşumlar/Biçimlenmeler (Samskara): Genellikle bu aşama, insanı eyleme yöneltten güdülenmeler ve içgüdüler olarak anlaşılmaktadır. Bu zihinsel oluşumlara göre bilinçler oluşur.

3. Bilinç (Vijnana): Bilinç, oluşumların eyleminden kaynaklanan kısmen yapılandırılmış bilinci ve bu enerjik faaliyetin daha esnek ve daha durgun bir biçime dönüştürülmesini temsil eder.

4. İsim ve şekil/biçim (Nama-Rûpa): Bilinçten özne-nesne ikiliği veya etkenle etkenin etkilediği iş ikiliği doğuyor. İsim ve şekil bir organizmayla dünya arasındaki psikolojik veya fiziksel etkileşimleri oluşturmaktadır. Bundan sonra duyular devreye girmektedir.

5. Altı duyu merkezi/tabanı (Sadayatana): Göz, kulak, burun, dil, beden ve zihin-organ. Bunlar “altı algı kapısı” ya da “altı anlam üsleri”dir.

6. İletişim/İzlenim (Sparsa): Duyuların nesnelerle iletişime geçmesi/temas etmesi ortaya izlenimler çıkarır. Bu iç ve dış duyu alanı arasındaki ilişki veya uyuşmadır. Bu ilişkiden duygular ortaya çıkar.

7. Duygu/Hoşlanma (Vedana): Bir şeyin hoşla gidip gitmemesi şeklinde haz odaklı duygular, coşkular. Duygular ve coşkular arzu/istekleri körükler.

8. Susuzluk/Özlem/Arzu (Trşna/Tanha): Duygu/coşkular arzu ve tutkulara dönüşür. Dünyada olan şeylere ya da fikirlere duyulan bağlılık, tutkuların eseridir.

9. Tutunma/Bağlanma (Upadana): Bağlılık veya bağımlılık insanın yaşam isteğine yol açar. Bu istek genedoğumu besleyen yakıttır.

10. Varoluş veya Dönüşme (Bhava): Yaşam isteğine bağlılık, aydınlık yolunu kapatır ve neticesinde de samsaraya/yeniden doğuma yol açar.

11. Yeniden Doğum (Jati): Yaşamın kavramsal olarak başlamasıdır. Yeniden doğum motifi, karma eğilimlerinin sürecini belirtir.

12. Yaşlılık/Çürüme/Bozulma ve Ölüm (Jara-Marana): Yeniden doğum ya da yeni bir varlık ortaya çıktıktan sonra, ortaya çıkan koşulların değişmesi kaçınılmazdır. Bu da çürüme ve ölümün kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Çürüme ve ölüm daima ıstıraba yol açar. Böylece bu on ikinci halkadan sonra varoluşun ilk zincirine yanî cehâlete geri döner. Bu şekilde zamanın başı sonu belirsiz, uzun süreler boyunca devam eder. Bu halkaya dahil olmayan tek şey de Nirvana yanî aydınlanmadır. Dolayısıyla bu kısır döngüden çıkmanın yolu, bu sıkıntılı durumu oluşturan kalıbı kırmakla mümkündür.<sup>134</sup>

Buda, bu yaşam çarkını ıstırap olarak niteler ve bundan kurtuluşun yolunu gösterir. Bu yönüyle Budizm özünde bir kurtuluş öğretisidir.<sup>135</sup>

#### 1.4. BUDA’NIN ZÜHD ESASLI KURTULUŞ ÖĞRETİSİ: NİRVANA’YA VARİŞ YOLU

Buda’ya göre her şey gerçek ve kalıcı değildir. Sonucu, acı ve huzursuzluğa götürmektedir. Onun için içinde bulunduğumuz yaşam koşullarına, dünya ve dünya zevklerine son derece insafli ve karamsar duygularla bakılmalıdır.<sup>136</sup> Böyle olunca içinde yaşadığımız dünyada doyuma, kalıcı mutluluğa, huzura ve bağımsızlığa ulaşma umudunun zayıflaması kurtuluş arayışını başlatır.<sup>137</sup>

Kurtuluşun ne olduğuna gelince, kötü eylem (Karma) sonucu doğum-ölüm döngüsüne/tekrar bedenlenmeye mahkum eden illetlerden ve evrensel tüm acılardan sıyrılmaktır. Bunu gerçekleştirebilmek için Buda’nın ortaya attığı hakikat öğretisini kavramak ve takip etmek gerekir. Buda’nın kurtuluş için keşfettiği öğretisi, “*Dört Temel*

<sup>134</sup> Hanh, 239-269; Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press 1990, 56-60; T. W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publication, India 1921, 355; Robert E. Buswell Jr.- Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, New Jersey/USA 2013, 583; M. Williams, I, 486; Nyanaponika Thera, *The Four Nutriments of Life: An Anthology of Buddhist Texts*, Buddhist Publication Society/The Wheel Publication, Kandy/Sri Lanka 2006, 105. Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 90-91; Arıtan ve diğer., 97-99. Bu On İki Bağımlı Varoluş Yasası, “*Samyutta Nikaya*” adlı Budist kutsal metinleri içerisinde çeşitli yerlerde geçmektedir. Geniş bilgi için Bkz.: *The Connected Discourses of the Buddha: The Samyutta Nikaya*, I-II, (Translated from the Pali by Bhikkhu Bodhi), Wisdom Publication, Boston/Usa 2000; John D. Ireland, *Samyutta Nikaya An Anthology*, The Wheel Publication, Kandy/Sri Lanka 1981, I, 1-9.

<sup>135</sup> Edward Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, (Çev. Ömer Cemal Güngören), Yol Yayınları, İstanbul 2004, 20-22.

<sup>136</sup> Nergüy, 18; Bayasgalan, 164-165.

<sup>137</sup> Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 20.



*Hakikat*” olarak isimlendirilmektedir. Budizm’de kurtuluş için gerekli hareket noktası olan bu öğretisi Buda’nın temel tebliğidir ve neredeyse onun öğretilerinin tamamını içermektedir.<sup>138</sup>

#### 1.4.1. Dört Temel Hakikat

Buda’nın mutlak kurtuluş için keşfettiği “Dört Temel Hakikat” Sanskritçe’de, *Catvâri Ārya Satyânî* (Pal.: *Cattârî Ārya Saccânî*)<sup>139</sup> sözleri ile ifade edilir. Bu öğretisi, insanın ıstırabını ve nedenini açıklamakla birlikte bu nedenlerin nasıl yok edilebileceğini yöntemleriyle birlikte ortaya koyarak insana mutlak kurtuluş yolunu gösterir.<sup>140</sup>

Söz konusu “Dört Temel Hakikat” şunlardır:

1. Duhkha/Istırap.
2. Samudaya/Arzu.
3. Nirodha/Vazgeçmek.
4. Marga/Sekiz Aşamalı Yüce Yol.<sup>141</sup>

Bu dört temel hakikat, Budist öğretilerinin en temel ilkelerini oluşturur ve Budizm’de zühd anlayışı bu öğretisi çerçevesinde şekillenmiştir.

Buda’ya göre mutlak kurtuluşa ulaşmak ancak bu dört hakikati gerçekleştirmekle mümkündür.<sup>142</sup>

Dört temel hakikat öğretisi, Hint hekimliğinde hastalığın dört ayrı bölüme ayrılması düşüncesine benzemektedir. Hint hekimliğinde ilk önce hastalığın ne olduğu araştırılıp ortaya konulur. İkincisinde hastalığı doğuran nedenler araştırılır. Üçüncüde hastalığı doğuran nedenlerin ortadan kaldırılması için tedavi yapılır, dördüncü olarak da hastalıktan kurtulmak için doktor tarafından önerilen ilaçlar, perhizler ve tedavi yöntemlerinin uygulanması gerekir.<sup>143</sup>

Buda da, Hint hekimi gibi bir yöntem kullanmaktadır. Önce durumu belirler ki bu ilk hakikattir. Sonra hastalığı doğuran nedeni açıklar ki bu da ikinci hakikattir. Ardından

<sup>138</sup> Arvon, 43.

<sup>139</sup> Nyanatiloka, 52.

<sup>140</sup> Nambar, 48; Manuel, 23-25.

<sup>141</sup> Bayasgalan, 38; Sayadaw, 202.

<sup>142</sup> Nambar, 48.

<sup>143</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 121.

hastalığı tedavi edecek reçete önerir, bu üçüncü hakikattir. En sonunda da bu ilacın nasıl kullanılacağını belirtir ve hastalıktan kurtulmanın yolunu gösterir ki bu da dördüncü hakikattir.<sup>144</sup>

#### 1.4.1.1. Dukkha/Istırap: Yaşamın Acı Gerçeği

Sanskritçe’de “Dukkha”, “acı, ıstırap, keder, bunalım, mutsuzluk, rahatsızlık, üzüntü, kaygı, sıkıntı, tadsızlık, sefalet”<sup>145</sup> gibi mânaları taşıyabilen çok geniş anlamalı bir kavramdır. Budist öğretilerinde, “huzurun kaçması, kaygılanmak, telaşlanmak, sonucun acıya götürmesi, tadının kaybolması/yok olması, ayrılık getirmesi, kederin oluşması, geçicilik ve kalıcılıktan, gerçeklikten mahrum olması” gibi anlamlarda kullanılır.<sup>146</sup>

Fakat bu öğretisi, dünyaya ve yaşama tamamen kötü niyetli bakma ve maddî anlamda herşeyden vazgeçmeyi içermez. Bu durum sadece bir gerçekliktir. Çünkü hayatta bütün her şey değişmeye, eskimeye, çürümeye, yok olmaya mahkumdur ve dolayısıyla canlıyı sonucunda büyük bir ıstıraba, ayrılığa götürür.<sup>147</sup>

Beden (rûpa), Duyumlar (vedanâ), Düşünceler (samjnâ), Arzular (samskâra), Bireysel bilinç (vijñâna) acıların kaynağı olan cehâlet (moha), şehvet (lobha) ve öfke/grur (dvesha)’a maruz kalmanın nedenleridir.<sup>148</sup>

Buda’ya göre: “Dünya hayatı bir keder dünyasıdır. Her insan keder içindedir, her şey acı ve ıstıraptır ya da bütün varoluş ıstıraptır.”<sup>149</sup> Doğum/dünyaya gelmek, var olmak ve yaşamak bir ıstıraptır. Bu nedenle ıstırap doğuşun temel özelliğidir. Çünkü yaşlanmak acı, hastalanmak acı, ölüm acı ve kötü insanlarla, kötülüklerle, hayatın olumsuzluklarıyla karşılaşmak acı, sevdiğin kişilerden, sevilen herşeyden ayrılmak acı, dilediğine ulaşamamak acı, herhangi bir şeye alışamamak acıdır. İşte bu, acının/ıstırapın

<sup>144</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 116; Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, 151-152.

<sup>145</sup> Rahula, 17-18; Irons, 168.

<sup>146</sup> Bayasgalan, 164-165; Ajahn Sumedho, *The Four Noble Truths*, Buddha Dharma Education Association Inc, 12-16.

<sup>147</sup> Nambar, 38.

<sup>148</sup> Hanh, 192-193; Tenzin Gyatso (Danzanjams), *Dalai Lama: Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, (Çev. Suat Ertüzün), Okyanus Yayınları, İstanbul 2009, 30-31; Steven M. Emmanuel, *A Companion to Buddhist Philosophy*, John Wiley & Sons Publication, USA 2013, 587-588; Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 55-57.

<sup>149</sup> Nambar, 38.

ve zorluğun hakikatıdır.<sup>150</sup> Acılardan birçoğu da hayatta kişinin kendi yaptığı yanlış tercihleri sonucunda meydana gelir. En kötü acılar da kişinin kendisi tarafından üretilen acılardır. Onun için yaşamda tercihi çok iyi kullanmak gerekir.<sup>151</sup>

Acılar/ıstıraplar iç ve dış olmak üzere iki kısımda incelenebilir.

İç acılar: Yorgunluk, kızgınlık, kararsızlık, korku, halsizlik, ağrı, hastalık, üzüntü, kaygı duymak, sefalet, gibi fiziksel ve zihni/ruhî ızdıraplardır.

Dış acılar: Yoksulluk, kıtlık, açlık, fırtına, kuraklık, sel, yangın, soğuk, sıcak, saldırılar gibi doğal afetler, felaketler ve dış etkilere oluşan acılardır.

Çünkü dünyaya göz açtıktan ölüm gelinceye kadar geçen sürede karşılaşan her şeyin sonu ıstırap doğurur.<sup>152</sup> Tüm bu acılar âcizlikten doğar ve sonuçta âcizlik de bir acıdır.<sup>153</sup>

Buda'ya göre insan ilk önce acının hakikatini kavramalıdır ve sonra acıyı doğuran hakikate yönelmelidir.

#### 1.4.1.2. Samudaya/Arzu: Yaşamdaki Acıların Sebepleri

Samudaya kavramı Sanskritçe'de "susuzluk, susamışlık, özlem ve istek" anlamlarına gelir.<sup>154</sup> Budizmle ilgili metinlerde; "aşırı arzu-istek, devamlı özlem, hararetli tutku, hırs, emel, aç gözlülük ve nefse düşkünlük"<sup>155</sup> mânalarında kullanılır.

Bu öğretiyeye göre acı ve ıstırapın kaynağı; kişinin bitmek, tükenmek bilmeyen aşırı arzu ve istekleridir. Buda'ya göre bu arzu ve istekleri meydana getiren yeniden varolma, tekrar bedenlenme döngüsünün temel problemlerinden olan cehâlet ve yanılgıdır (avidya).<sup>156</sup> Yeniden dünyada varolma, ıstırapa maruz kalmanın nedenidir.<sup>157</sup> Çünkü cehâlet aynı zamanda yanlış düşüncelere yol açar ve bizim yanlış benlik görüşümüzün arkasında yatan temel sebeplerden biridir.<sup>158</sup>

<sup>150</sup> Nambar, 38.

<sup>151</sup> Rahula, 19-20; Manuel, 24.

<sup>152</sup> Nambar, 38.

<sup>153</sup> Bayasgalan, 165-166; Zonhob Lubsandagba, *Bod Möriin Zereg*, Gegeereld Hüreh Zam San, Ulaanbaatar 2006, 178; Hanh, 24-27.

<sup>154</sup> Rahula, 29.

<sup>155</sup> Bayasgalan, 167.

<sup>156</sup> Rahula, 30.

<sup>157</sup> Nambar, 38.

<sup>158</sup> Püreviin Badral, *Zam Mör-Jam İos*, Nepko Heblel, Ulaanbaatar 2014, 145.

Budizm'den önce olan Hint inançlarında, Upanişadlar'da da yine doğum çarkına (samsara) yol açan şeyin cehâlet olduğuna inanılmaktaydı. Bu cehâlet evrenin gerçek doğası ve hakikat hakkındaki cehâlettir.<sup>159</sup> Bununla birlikte tüm arzu/istekler ve benlik/sahiplenme duygusu aşılması gereken büyük bir olumsuzluk olarak görülür ve bunları aşan kişinin de huzur bulacağı ifade edilir.<sup>160</sup>

Buda'ya göre tutkular, susuzluğu gidermek için su arayan kimse gibi devamlı arayışa zorlar. İnsan, isteklerine karşı koyamadığı zaman sürekli zevk arar durur. Yanî göz gördüğü, kulak duyduğu, akıl hayal ettiklerini arzu eder ve ister. Bu, acı/ıstırabın sebeplerinin hakikatıdır.<sup>161</sup>

İstirabın nedeni olan aşırı tutkuları iki kısımdır:

a) Nefis ve nefsin hazlarına düşkünlükten doğan tutkular: Mala, mülke, paraya, hazza düşkünlük, yenmek, başarmak, kazanmak gibi hırslar, aşırı cinsel tutkular. Bu tutkuların, isteklerin kökenine inince hepsi güçlerini câhillikten, yanılgıdan aldıkları görülür.

b) Manevî tutkular: Ben yanılgısının bir sonucu olan ve ruhun ölmezliğine tutunmaya çalışmak, öldükten sonra da varlığını sürdürmek, öbür âlemde ödüllendirilmek ya da genedoğumda bu yaşamdakinden daha iyi bir durum elde etmek isteği gibi dinsel istekler, tutkulardır. Bu tutkular da günah işlemek kaygısı, dinsel görevlerini gereği gibi yapamamaktan duyulan kaygı gibi binbir nedenle acı ve ıstıraba neden olurlar.<sup>162</sup>

Acının kaynağı olan ikinci hakikat anlaşıldıktan sonra kişi artık üçüncü hakikat olan acı ve acıların kaynağından vazgeçmeyi gerçekleştirmelidir.

#### 1.4.1.3. Nirodha/Vazgeçmek: Yaşamdaki Acıların Sönmesi

Nirodha sözlükte; “vazgeçmek, terk etmek, yüz çevirmek, el-etek çekmek, kesmek, önlemek, küçümsemek, kısıtlama, nefret, sevmemek, kontrol, ağrı/acının bastırılması ve yok edilmesi, imha, kilitleme, bir şeyin üstünü örtmek, kapatmak ve

<sup>159</sup> Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eskiyei Yayınları, (2. bsk) Ankara 2013, 57.

<sup>160</sup> *Bhagavad Gita/Varoluşun Yogası*, (2.bsk), (Çev. Ayça Güralman), Purnam Yayınları, İstanbul 2014, 24.

<sup>161</sup> Nambar, 39.

<sup>162</sup> İlhan Güngören, *Zen Budizm Bir Yaşam Sanatı*, Yol Yayınları, (6. bsk), İstanbul 2013, 90-91.

hapsetmek”<sup>163</sup> gibi birçok mânaya gelir. Budist metinlerde; “insanın dünyaya olan hırsını terk etmesi, arzusundan vazgeçmesi, benliğin terk edilmesi ve içindeki istek/tutku ateşini söndürmesi, acının kaynağının kesilmesi”<sup>164</sup> anlamında kullanılır.

Bu öğreti, var olan acıların sönmesi, boş ve ölümcül ıstırapların bırakılması, insanın kendi eylemleriyle acı ve ıstırap yaratmaması, yeniden doğmaya neden olan illetlerin yok olması ve kaynağının kesilmesini ifade eder. Böylece aydınlanma yolu keşfedilmiş olur.<sup>165</sup> Eğer insan, dünyadaki nefsânî arzusu, devamlı isteği, aşırı tutkusu ve doyumsuzluğun tamamen dip damarını koparıp yok etse ve alışkanlık derdinden kurtulsa, onları kendinden uzak tutsa, acı ve ıstıraptan da kurtulacaktır.<sup>166</sup> Ancak bu hakikat bilinçli bir şekilde belli bir disiplin ve eğitimle gerçekleşir.<sup>167</sup>

Acı ve ıstırapın bitmesi, yok olması mutlak gerçek olan en son hakikate yani nirvanaya yükselmek demektir.

#### 1.4.1.4. Sekiz Aşamalı Yüce Yol: Nirvana Yolu

Budizm’de aydınlanmaya ulaşmak için izlenmesi gereken dört temel hakikatin dördüncüsü “Sekiz Aşamalı Yüce Yol”dur. Bu yol aynı zamanda ifrat ve tefrite düşmeden mutlak kurtuluş/nirvanaya ulaştıracak “Orta Yol” olarak da adlandırılır.<sup>168</sup> Sanskritçe’de Marga, “yol”<sup>169</sup>, “uyanış yolu”<sup>170</sup> anlamına gelir. Bu sekiz yol Pali dilinde “doğru” anlamına gelen “samma” veya “sam” kelimeleri ile başlar. Fakat Budist din adamları tarafından bu kelimenin “doğru” olarak değil de “mükemmel”, “yüce”, “tam”, anlamında kullanılmasının, öyle çevrilmesinin daha doğru olduğu ifade edilir.<sup>171</sup>

Dördüncü hakikat sekiz aşamalı yüce yoldan oluşmakla beraber kendi içinde üçlü bir sınıflandırmaya daha tabi tutulmuştur.<sup>172</sup>

<sup>163</sup> Gansüren, 41.

<sup>164</sup> Nambar, 39; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000, 36-37.

<sup>165</sup> Nambar, 39.

<sup>166</sup> Nambar, 39.

<sup>167</sup> Bayasgalan, 168.

<sup>168</sup> Nambar, 54.

<sup>169</sup> Rahula, 45.

<sup>170</sup> Manuel, 24.

<sup>171</sup> Manuel, 25.

<sup>172</sup> Sumedho, 48; Rahula, 46.

| Bilgelik (Prajna)                     | Ahlâk (Sila)                        | İdrak (Samadhi)                                     |
|---------------------------------------|-------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| 1) Doğru Görüş<br>(Samyag-drishti)    | 3) Doğru Konuşma<br>(Samyag-vak)    | 6) Doğru Çaba<br>(Samyag-vayama)                    |
| 2) Doğru Düşünce<br>(Samyag-samkalpa) | 4) Doğru Eylem<br>(Samyag-karmanta) | 7) Doğru Dikkat/Farkındalık<br>(Samyag-smriti)      |
|                                       | 5) Doğru Yaşam<br>(Samyag-ajiva)    | 8) Doğru Konsantrasyon/Tefekkür<br>(Samyag-samadhi) |

Bunlardan hikmeti gerektirenler düşünceyle ilgilidir, ahlâkı gerektirenler eylemle ilgilidir, idraki gerektirenler ise kalbi mükâşefe diyebileceğimiz bir içgörü ile ilgilidir.<sup>173</sup>

Şimdi sırasıyla sekiz aşamalı yüce yolu bu üç bölüm başlığı altında görmeye çalışalım.

#### A) Bilgelik (Prajna) Bölümü:

**1. Doğru Görüş:** Burada söz konusu edilen bilgi, dört temel hakikatin idrak edilmesi yanî acımız, acımızın oluşması, acımızın dönüştürülebileceği olgusu ve dönüşüm yolunun derinden anlaşılmasıdır.<sup>174</sup> Bu hakikatleri idrak eden kimsenin dünyaya ve hayata bir bakış açısı oluşur. Bu da ancak gerçek bir guru (manevî bir lider ya da öğretmen) gözetiminde alınacak eğitim sayesinde onun hikmet ve sevgisinin elde edilmesiyle başarılabılır.<sup>175</sup> Karmaşık maddî dünyamızın altında gizlenmiş bâtinî realiteleri daha derinden kavramak için de kalp gözünü ve kulakları açmak gerekir.<sup>176</sup> Dalalete düşmek ve aydınlanmak, iyilik ve kötülük gibi herşey anlayıştan, görüşten meydana gelir. Anlayış, görüş, bakış değişebilir çünkü aklın devamlılığı yoktur.<sup>177</sup>

**2. Doğru Düşünce/Amaç:** Düşünme zihnimizin dilidir. Doğru görüş, içimizde sağlam olduğu zaman doğru düşünceye de sahip oluruz. Düşüncemizin temelinde doğru görüş olması gerekir. Eğer kendimizi doğru düşünce konusunda eğitirsek, doğru dörüşümüz daha da anlamlı hale gelecektir.<sup>178</sup> Bu öğreti; doğru karar, doğru istek,

<sup>173</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 121.

<sup>174</sup> Hanh, 50.

<sup>175</sup> Yitik, *Budizm*, 321.

<sup>176</sup> Robert Frager, *Kalp Nefs Ruh (Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum)*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayınları, İstanbul 2011, 49.

<sup>177</sup> Nambar, 48.

<sup>178</sup> Hanh, 56.

kötülüklerden, yanlış düşüncelerden arındırabilecek çabayı,<sup>179</sup> sonra zihnin duygusal arzu, kötülük, zulüm gibi tutumlardan arındırılmasını, sonra da pişman olunacak veya başarısızlığa götürecek işler ve yollara düşmeyip temiz niyetle gayret etmek, iyi duygular beslemeyi ifade eder.<sup>180</sup>

### **B) Ahlâk (Sila) Bölümü:**

**3. Doğru Söz/Konuşma:** Bu yol, bir doğru iletişim konusudur. Doğru söz, doğru düşünmeye dayanır.<sup>181</sup> Budist öğretisinde doğru söz, yalandan, nifaktan, küfürden, sert, kaba sözden, nefretten, iftiradan, dedikodudan, bozgunculuktan abartıdan, dogmatik iddialardan ve boş, faydasız konuşmadan uzak durma, doğru ve gerçek olmayanı söylememe, dile ihanet etmeme ve başkalarını sözle, dille aldatmama, kandırmama ve yanlışla yönlendirmemeyi ifade eder. Bununla beraber bütün şuurlu varlıklara şefkat ve sevgiyle yöneltilmiş doğru sözler söylemeyi gerektirir. Eğer kişinin işe yarar, faydalı, doğru söylenecek bir sözü yoksa o zaman sessizlikte kalması ve susması gerekmektedir.<sup>182</sup> Dolayısıyla her konuşmaya dikkat edilmeli ve bilinmeyen bir konuda konuşulmamalıdır.<sup>183</sup>

**4. Doğru Eylem/Davranış (Samyag-karmanta):** Sevgiyle temas etme ve incinmeyi önleme çalışması olan doğru eylemin esası herşeyi dikkatle yapmaktır.<sup>184</sup> Budizm’de bu yolu uygulayan insanların, diğer varlıklara zarar vermeden kendilerini ahlâkî yönden eğitmeleri öngörülür. Bu bağlamda tüm Budistlerce uyulması gereken temel beş ahlâkî ilke vardır:

- a) Yaşayan herhangi bir canlıya zarar vermemek ve cana kıymamak.
- b) Hakkı olmayan herhangi bir şeyi almamak, yani hile, hırsızlık yapmamak.
- c) Duyumsal, cinsel zevkleri terk etmek ve zina etmemek.
- d) Doğru konuşmak, az konuşmak ve yalandan sakınmak.
- e) Farkındalık kaybına yol açan yanî sarhoşluk etkisi uyandıran tüm maddelerden uzak durmak.

<sup>179</sup> Tokyürek, 46.

<sup>180</sup> Bayasgalan, 177-178.

<sup>181</sup> Hanh, 76.

<sup>182</sup> Bayasgalan, 170.

<sup>183</sup> Nambar, 39.

<sup>184</sup> Hang, 83.

Yukarıda sıraladığımız beş temel ahlâkî ilkenin dışında yine uyulması gereken beş ilke daha vardır. Bunlar:

- a) Başkalarının kusurlarını tartışmak veya açığa vurmaktan sakınmak.
- b) Başkalarını karalamak, küçük görmek, kendini övmek ve riyâ/gösterişten sakınmak.
- c) Cimri veya sahiplenici olmaktan sakınmak.
- d) Öfke, kızgınlıktan sakınmak
- e) Üç Kutsala (Buda, Dharma ve Sangha) saygısızlık etmemek.<sup>185</sup>

**5. Doğru Yaşam/Geçim:** Budizm’de doğru yaşamdan maksat doğru geçimdir. Doğru geçim aracını uygulamak için, sevgi ve şefkat ideallerimizi çiğnemenen yaşamımızı kazanmanın bir yolunu bulmalıyız. Kendimizi geçindirme şeklimiz en derin özümüzün bir ifadesi ya da biz ve başkaları için bir acı kaynağı olabilir.<sup>186</sup> Dolayısıyla da zararsız meslek tercih edilmelidir. Kişi hayatını kazanırken doğruluktan ayrılmamak, sahtekâr, hilekâr yaşamdan sakınmak ve başkasına zararlı olacak bir meslekte çalışmamak öğütlenir. Bu ahlakî ilke birey ve toplumun uyumunu sağlayan temeldir ve bu ahlakî temel olmaksızın zihnî bir gelişme mümkün değildir. Bu bakımdan Budizm’de çalışıp gelir elde edilmemesi gereken beş yasak vardır:

- a) Can kıyma ve öldürme işleri.
- b) İnsanlara zarar veren herhangi bir iş.
- c) Canlıları keserek onların etlerini satmak, kasaplık işleri.
- d) Sarhoş edici içki ve bağımlılık yaratan maddeleri/ilaçları imal etme işleri.
- e) Canlıları öldürmek için zehir imal etmek ve satmak, gibi işler. Aydınlanma yolunu izleyen biri, bu yasaklardan gelir elde etmemelidir.<sup>187</sup>

### **C) İdrak/Tahakkuk (Samadhi) Bölümü:**

**6. Doğru Çaba/Ceht:** Doğru Çaba, dördüncü temel hakikati gerçekleştirmemize yardım eden enerji türüdür.<sup>188</sup> Amacın yanılgıdan kurtulma, aydınlanma olduğunun bir an bile gözden uzak tutulmaması, herşeyin eksiksiz, tam bir özenle yapılmasıdır.<sup>189</sup> Bu ilke, doğru istek, niyetle beraber Nirvana’ya giden yolu yarıda kesmemek anlamlarını

<sup>185</sup> Manuel, 47.

<sup>186</sup> Hanh, 99.

<sup>187</sup> Bayasgalan, 170.

<sup>188</sup> Hanh, 87.

<sup>189</sup> Güngören, 129.



ifade eder. Bu yolu uygulayan kişinin yanlış ve zararlı düşüncelerden ve sonunda pişmanlığa veya başarısızlığa düşürecek işlerden, yollardan uzak durması vurgulanır. Doğru çabada, kişinin kendisi ve başkaları için iyi ve faydalı şeyleri düşünmesi ve yapması öğütlenir.<sup>190</sup>

Doğru çabanın dört evresi vardır:

- a) Zihnimizde henüz ortaya çıkmayan sağlıksız ve kötü tohumları engellemek.
- b) Ortaya çıkmış olan sağlıksız ve zararlı tohumların tekrar zihnimize geri dönmemesini sağlamak ve kurtulmak.
- c) Henüz ortaya çıkmayan iyi ve sağlıklı tohumların ortaya çıkmasını sağlamak.
- d) Ortaya çıkmış olan sağlıklı tohumları besleyerek zihin bilincimizde kalmasını ve güçlenmesini sağlamaktır.<sup>191</sup>

**7. Doğru Farkındalık/Bilinçlilik:** Bu yol, bireyin yaptığı her eylemin tam farkında olması, bilinçli olması ve kendini sürekli muhasebe etmesi, gözetmesi, doğru dikkat, doğru hafıza, doğru ilgiyi,<sup>192</sup> doğru hatırlamayı ifade eder.<sup>193</sup> Doğru dikkat uygulaması yapan kişi zihin ve beden etkileşimini doğru dikkat ile oluşturmalıdır. Doğru dikkat uygulamasını yapan; vücudunu, duygularını, gönlünü, zihnî niteliklerini odak noktası yaparak dünyadaki açgözlülüklerden, ıstıraplardan kendisini uzak tutar ve her şeyin farklılığını doğru dikkat sayesinde öğrenir.<sup>194</sup> Zihin sade dikkat seviyesinde tutulmalıdır ve o anda farkındalık ve mutluluk hissedilmelidir. Ayrıca zihin, olay ve olgulara karşı açık, sakin ve dikkatli olmalıdır.<sup>195</sup>

**8. Doğru Konsantrasyon/Meditasyon:** Bu yol bir çeşit tefekkür ve meditasyon, derine dalma, murakabe ve zihin geliştirme uygulamasıdır.<sup>196</sup> Meditasyon, tam anlamıyla değişik bilinç seviyelerine yükselme sanatıdır.<sup>197</sup> Meditasyon/tefekkür, kendini toplama ve benliği ahlakî olarak öldürmenin birlik bilgisini sağlar. Doğru tefekkür sayesinde ateşli arzular ve bazı zararlı düşünceler uzaklaştırılır ve geriye

<sup>190</sup> Bayasgalan, 170.

<sup>191</sup> Hanh, 87-88.

<sup>192</sup> Bayasgalan, 170.

<sup>193</sup> Hanh, 60.

<sup>194</sup> Bayasgalan, 171.

<sup>195</sup> Hanh, 73-74.

<sup>196</sup> Bayasgalan, 171.

<sup>197</sup> Meral Bakır, *Çakra-Arındırma ve Çalıştırma Yöntemleri*, Fulya Yayıncılık, İstanbul 2013, 12.

sadece mutluluk ve neşe duyguları kalır. Bu durumda zihin kendisine karşı bölünmekten kurtulmuştur, derin bir barış durumundadır.<sup>198</sup>

Yoğunlaşma/meditasyon uygulaması birbirini izleyen dört özel hâl/amaçtan oluşur:

a) Doğru yoğunlaşma uygulaması yapan bir kişi, arzularından ve sağlıksız düşüncelerinden sakınmalı ve etkili ve güçlü düşünce, neşe ve büyük mutluluktan oluşan derin düşünceye, zihinsel huzura ulaşmalıdır.

b) İç sakinliğine ulaşmak için zihinden, güçlü düşünceden ve uygulamadan sakınıp mutluluğa sahip olmalıdır.

c) Üçüncü halde ise uygulamayı yapan kişi temkinli, dikkatli ve zihni açık olmalıdır.

d) En son uygulamada ise kişi mutluluk ve ıstırapı bırakacak, acı ve mutluluğu göz ardı edecek ve ne mutlu ne de ıstırap hâlinde olacaktır. Böylece saf sakinliği ve dikkati elde edecektir.<sup>199</sup>

Bu dünya acı ve ıstıraplarla, yorgunluklara doludur. Acı, ıstırap, zorluklardan kurtulmak için aşırı dünya sevgisinden, doyumsuz isteğinden, bitmeyen nefsanî arzulardan arınmak lazım. Nefsanî arzu, doyumsuz isteğin dışındaki hâle sadece aydınlamakla ulaşılır. Aydınlanmak ancak bu sekiz dilimli doğru yolu izlemekle mümkündür. Bu dört hakikati anlayan ve gerçekleştirebilen insan kuşkusuz yaşamın anlamını da, nasıl yaşanması gerektiğini de anlamış olur.<sup>200</sup>

#### 1.4.2. Nirvana'ya Ulaşmada Engeller

Nirvana yolunda yürümeye adanmış bir müridin yolculuğu sırasındaki ilerlemesinde karşı karşıya kalacağı şu engeller vardır: 1. Şehvanî istek, 2. Kötü niyet/nefret, 3. Tembellik/uyuşukluk veya bıkkınlık (cansızlık), 4. Huzursuzluk/kaygı, 5. Kuşku.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 124.

<sup>199</sup> Bayasgala, 171-172.

<sup>200</sup> Edward Conze, *Meditation*, George Allen and Unwin Ltd, London 1956, 22; Nambar, 39; Bayasgala, 168; Manuel, 26.

<sup>201</sup> Bayasgala, 172.

Budist öğretisinde nirvana'ya ulaşma yolunda temel engeller olarak kişinin şu beş “bireylik sıfatı” da (skandha) gösterilmektedir:1. Beden (rûpa), 2. Duyumlar (vedanâ), 3. Düşünceler (samjnâ), 4. Arzular (samskâra), 5. Bireysel bilinç (vijñâna).

Bunlar acıların kaynağın olan cehâlet (moha), şehvet/kıskançlık (lobha), öfke/gurur (dvesha)'a maruz kalmanın nedenleridir. İnsan, dört temel hakikatin ilk üçünü gerçekleştirdikten sonra dördüncü hakikat olan sekiz aşamalı yüce yolu izleyerek egoizmi (skandhalar) aşabilir ve tutkuları (kleshalar) yenebilir. Böylece samsaranın köleliğinden kurtulur ve nirvanaya kavuşur.<sup>202</sup>

### 1.4.3.Yolun Sonu: Nirvana

Nirvana kelimesi Sanskritçe'de “nir” ve “va” veya “vr” sözcüklerinin birleşiminden türemiştir. Sözlükte “nir”, “dışarı” anlamına gelir ve “va” veya “vr” da “üfleme, esmek, nefes vermek” anlamlarını ifade eder. Buradan hareketle “nirvana” kelimesi “dışarı üfleme, söndürme” anlamına gelir. Nirvana, Pali dilinde “*Nibbana*” olarak kullanılır. Bu kelimenin “*nibbayati*” fiilinden türediği kabul edilir ve “*mutluluk, huzur, hoşnutluk ve barış, dinginlik*” gibi anlamları içerir. Buda'ya atfedilen bir metinde ilk olarak dinginlik/huzur anlamında “*nibbuta*” şeklinde kullanılmıştır.<sup>203</sup> Pali dilindeki “*nibbuta*” kelimesi Hint geleneğinde iyi veya sağlıklı ve mutlu olmak (yani ateşli ve kederli/üzüntülü olmamak) mânasında ahlâkı yüksek kimseler için günlük dilde de kullanılmıştır.<sup>204</sup>

Nirvana kelimesi kavram olarak Vedalarda veya Upanişadlarda yer almamakla<sup>205</sup> birlikte Budizm'den önce Hint mistisizminde yüce bir kurtuluş için kullanıldığı da bilinmektedir.<sup>206</sup> Brahmanlarda nirvananın, bireysel ruhun evrensel ruhla (Brahma) birleştiğinde gerçekleşeceği ifade edilir.<sup>207</sup> Bireysel ruhun evrensel ruhta (Brahma)

<sup>202</sup> Giyatso, *Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, 30-31; Emmanuel, 587-588; Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 55-57.

<sup>203</sup> Radhika Abeysekera, *Practising the Dhamma with a View to Nibbana*, (Second Edition) Published by The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taiwan 2002, 138; Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge University Press, New York/USA 1998, 191-192.

<sup>204</sup> Tübdenvaançüg, 223-224.

<sup>205</sup> Collins, 135-136.

<sup>206</sup> *Bhagavadgita*, 45, 58.

<sup>207</sup> Arvon, 52.

birleşmesi için cehalet, şehvet ve öfke gibi olumsuz sıfatlar yok edilir. Bu olumsuz sıfatlar yok edildiğinde evrensel ruh (Brahma) güneş gibi ortaya çıkar.<sup>208</sup>

Budizm’de nirvana kavramı, “*ruhsal aydınlanma ve mutlak kurtuluşu*” ifade eder<sup>209</sup> ve Buda öğretisinin yapısını taçlandıran<sup>210</sup> dünyevî varoluş çarkından yanî ruh döngüsünden özgürlüğe kavuşturan en yüksek merteye<sup>211</sup> en yüce gaye olarak görülür.<sup>212</sup>

Buda, insan içindeki her türlü arzuyu, bir yangına benzetir ve nirvanayı da yakıt olmadığından bu yangınının sönməsi şeklinde açıklar. Ateş sönünce serinlik olur, savaş bitince sükûnet, barış olur. Tutku ateşlerini beslemeyen insan söner, sükûnet bulur; yaşamında hiçbir ruh göçü olmaz, bir kez söndükten sonra artık ateşini aktaramaz.<sup>213</sup>

Buda, nirvanaya ulaşanların sarsılmaz mutluluğa, ölümsüzlüğe eriştiğini, nirvana’nın bahtiyarlık olduğunu da belirtmiştir.<sup>214</sup>

Konuyla ilgili Buda’nın ateşe tapan keşişlere yaptığı ve Budist metinlerinde “Ateş Vaazı” (Adittapariyaya Sutta) diye geçen konuşmasında şöyle demiştir:

*“Her şey yakıcı, yok edici bir ateştir. Peki bu yakıcı, helak edici ateş nereden geliyor? Kardeşlerim, bunu size söyleyelim. Bu ateş, istek ve tutku ateşidir; bu ateş öfke ve nefret ateşidir; bu ateş görünümün yanıltıcı, aldatıcı çekiciliğine kapılmaktan gelen ateştir. Göz/görmek yakıcı bir ateştir, kulak/duymak bir ateştir, burun/koku almak bir ateştir, dil/tadma bir ateştir, dokunma duyumuz bunlar da birer ateştir, düşünceler bir ateştir, sevimli olan da sevimli olmayanda bir ateştir. Çünkü bunlar çekiciliği, arzu-istek duygularını körükler. Bunların böyle bir ateş olduğunu anlayan benim zâhidane öğrencilerim, gözün gördüklerine, kulağın duyduklarına, burunun çektiği kokulara, dilin tattığı lezzetlere, dokunma duygusundan gelen algılara, biçimlere aldurmazlar ve aldanmazlar, herşeyi olduğu gibi anlarlar. Arzu-isteklerden kendilerini kurtarıp özgürlüğe erişebilirler. Bu anlayışa erişen kimse kurtulduğunu hisseder ve böylece ölümlülükten kendisini mutlak anlamda kurtarmış olur.”*<sup>215</sup>

<sup>208</sup> Bhagavad Gita/Varoluşun Yogası, 37, 39.

<sup>209</sup> Nambar, 268.

<sup>210</sup> Arvon, 51

<sup>211</sup> Maha-Pari-Nirvana Sutra, (Translated into English by Kosho Yamamoto), Nirvana Publications, London 2000, 82-83; Keown, A Dictionary of Buddhism, 194-195.

<sup>212</sup> Arvon, 53.

<sup>213</sup> Arvon, 52; Lily de Silva, Nibbana As Living Experience, Wheel Publication, Kandy/Sri Lanka 1996, 2.

<sup>214</sup> Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, II, 112-113.

<sup>215</sup> Badral, 3-4.

Budist geleneğinde nirvana genelde “üç yangın” veya “üç zehir” olarak ifade edilen “tutku/şehvet” (raga/lobha), “öfke” (dvesha) ve “cehâlet” (moha/avidya) imha olması, bu yangınları söndüren kimsenin nirvanaya ulaşacağı ifade edilir. Bu yangınlar söndüğünde ıstırap doğuracak illet (karma) oluşmayacak ve bir daha doğum-ölüm döngüsü (samsara) gerçekleşmeyecektir.<sup>216</sup>

Ancak son hedef olan nirvananın tam olarak ne anlama geldiği net olarak ifade edilmemektedir. Bilindiği kadarıyla Buda, nirvana ile ilgili olumlu özelliklerini sıralayarak tanımlar vermekten çok negatif yönlerini anlatmaya çalışmıştır. Yani nirvana’nın ne olduğunu değil, daha çok ne olmadığını ifade etmiştir.<sup>217</sup>

Budist metinlerinde en yüce gerçeğin sözle açıklanamaz olduğu ifade edilmiştir. Bu en üst hakikati anlamak ya da idrak etmek için iç görüyü elde etmeye; bilinci, dikkati artırmaya; gerçeği anlayarak yaşamaya, bir iç yaşantıya dönüştürmeye çalışmak şarttır.<sup>218</sup> Nirvananın anlaşılması da ancak yoğun çabalar sonucu mümkündür. Bu bakımdan bu tecrübeyle sonuca ulaşan ile bu tecrübeyi bilmeyen arasında derin bir uçurum ortaya çıkmaktadır.<sup>219</sup> Nirvana sözle tanımlanamayan ve tadmak, yaşamakla kavranılan bir hakikat olduğu için ona ancak özel bazı meditasyon uygulamaları sonucu ulaşılabilir. Hatta bu meditasyon uygulamaları da ancak yine sözle anlaşılacak şeyler olmaktan öte yaşanarak anlaşılacak şeylerdir.<sup>220</sup>

Budist literatürü bize nirvana ile ilgili birçok bilgi verir ama hiçbir zaman ortak bir tanım üzerinde anlaşmış değildir. Hatta bu konuda birçok çelişki gibi görünecek yaklaşımlar, duraksamalar ve şaşkınlıklara rastlamak da mümkündür. Kavranılamaz varoluş ve değişmez durum olarak tanımlanmakla birlikte nirvananın, ben’in bittiği yerde başladığı ifade edilmektedir. Ancak bunların somut tanımlamalar olmadığı ve Nirvana’nın sözlü tanımların sınırlarına sığmayacağı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan onun için varlık, yokluk ya da varoluş ya da var olmama gibi her türlü olumlu ya da olumsuz tanımlama girişimlerinin Budistlerce geçerli ve meşru kabul edilmediği bilinmelidir. Bununla birlikte birçok Budist metin Nirvana’yı, mutluluk verici bir durum olarak göstermektedir. Yine Budistlerce her ne kadar somut olarak hemen kendini ele

<sup>216</sup> Silva, 2-3.

<sup>217</sup> Arvon, 52-53.

<sup>218</sup> Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 136.

<sup>219</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 167-168.

<sup>220</sup> Paul Carus, *Nirvana a Story of Buddhist Psychology*, Chicago the Open Court Publishing Company, London 1902, 15-16; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 113-118.

vermeyen kelimeler gibi görünseler de, anlamı bize yaklaştıran bazı kavramlar kullanılmıştır. Bunlar, “öteki kıyı, ada, sonsuzluk, ölümsüzlük durumu ve mutlak iyi (*summum bonum, naihs-reyasa*)” anlamlarını bildiren kavramlardır. Sonuçta Nirvana cehâletten kurtulduğumuzda ulaştığımız dünyadır. Yaşadığımız bu dünyada ve bu bedenimizde ona ulaşırız ama sadece bedensel bir şey de değildir. Nirvana psikolojik olarak insanda birçok olumlu etkiler yapar ve onu bencil düşüncenin sakıncalarından, sınırlılıklarından kurtarır.<sup>221</sup>

Bir kısım Budistler bu amaca ancak çok sayıda genedоğum sonucunda ulaşabileceklerini umut ederlerken bazı Budistler de nirvanaya ancak ölümden sonra ulaşılabilir bir durum, bir tür cennet olarak düşünmüşlerdir. Zen ve bazı Mahayana okulları açısından nirvana, ıstırap (yaşamın acı gerçeği/*dukkha*), yanılgıyı (*avidya*) yenip mutlak mutluluk bilincine ulaşmaktır. Böylece umutsuzluk coşkuya ve yaratıcı güce dönüşür. Aydınlanma sonucu bütün tutkular, istekler gerçekçi boyutlarına geri döner.<sup>222</sup> Hinayana Okulu’na göre nirvana, varlık, ihtiyarlık, ölüm ve ıstıraplardan kurtulmaktır. İhtirasın giderilmesidir. Mahayana Okulu’na göre ise nirvana bir sükûnet ve sonsuz mutluluğa kavuşmadır. Mahayana felsefi okullarının gelişmesiyle nirvana, Buda’nın mahiyeti ile ilgili mutlak kavramı, nihanî realite ile bir tutulmuştur. Ancak Hinayana ve Mahayana Okulu’nun ikisine göre de nirvana tamamen yok olma değildir.<sup>223</sup> Hinayana Okulu hayatın nihanî amacına ancak ölümlle ulaşılabilirliğini öğrettiğinden nirvanaya, “bedeni küllere dönüştürme ve bilinci yok etme” öğretisi adı verilmiştir. Mahayana ekolü ise, bu amaca yöneltilen yaşantıyı (uygulamayı) hayat yükünden kaçmak ve diğerlerinin kurtuluşuna karşı ilgisiz kalmak olarak eleştirmişler ve muhtemelen yukarıdaki ifadeyi küçültücü bir şekilde icat etmişlerdir. Mahayana Okulu’nda nirvana, fenomenin gerçek mahiyetinin farkına varış veya Buda hikmetini elde ediş olarak fenomenal dünyadan gidiş (çıkış) anlamına da gelmediği kabul edilmiştir. Bununla beraber yine Mahayana metinlerinde, Buda hikmetinin elde ediliş dünyevî isteklerin, Hinayana öğretilerinde açıklandığı gibi, aynı tarzda bertaraf edilmesini istemek olarak kabul edilmiştir.<sup>224</sup>

<sup>221</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 166; Yitik, *Budizm*, 339.

<sup>222</sup> Güngören, *Zen Budizmi Bir Yaşam Sanatı*, 92.

<sup>223</sup> Küçük ve diğer., 260; Hacıoğlu, 66.

<sup>224</sup> Aliya Şarafullina, *Budizm’de ve Tibet Budizm’inde İnanç Esasları* (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2013, 30-31.

Buda'ya göre, Nirvana durumunun başarılabilmesi için birçok yaşamdan oluşan uzun bir süreçten geçmek gerekli görülmüştür. Nirvana sadece her duyum ve düşüncenin yok edilmesi değildir.<sup>225</sup>

Budizm'de nirvanaya ulaşmış bir kimsenin ölüm sonrası durum ile ilgili açık bir bilgi yoktur. Öldükten sonra Buda'nın ne olduğu sorusu Budizm'de hep sorula gelmiştir. Bilindiği kadarıyla Buda'nın kendisi de nirvana'ya erişmiş bir kimsenin öldükten sonra varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği konusunda kesin bir açıklama yapmamış ve bu konuda herhangi bir şey söylemenin yararı olmayacağını açıklamıştır.<sup>226</sup>

## 1.5. SANGHA VE İLK BUDİST EKOLLER

Budizm'de Buda ile birlikte bireysel olarak başlayan zühd hayatı daha sonraları toplumsal düşünce ve manevî bir yapıya dönüşmüştür. Budizm'de bu manevî yapıyı oluşturan topluluk için Sangha adı verilmiştir.<sup>227</sup> Budistler Sangha'nın Buda'dan devam edegelen manevî özelliği olduğuna inanırlar. Onun için Sangha Budizm'de üç kutsaldan<sup>228</sup> biri olarak kabul edilir. Yapının başlangıcı bizzat Buda'nın kendisi tarafından oluşturulmuş ve zamanla Budist keşişler tarafından kurumsallaşmıştır.

### 1.5.1. Sangha

Sangha, Palice bir kelimedir ve Sanskritçe'de "Samgha" olarak da kullanılır. Sangha, "*beraberlik, bütünlük duygusu taşıma ve mükemmellik/kamil*" anlamına gelen

<sup>225</sup> Arvon, 53-54.

<sup>226</sup> Küçük ve diğer., 261; Arvon, 53; Hacıoğlu, 66-67.

<sup>227</sup> Nambar, 269.

<sup>228</sup> Üç kutsal: 1. Buda (manevî önder/rehber). 2. Dharma (nirvanaya ulaştırıcı öğretiyasa). 3. Sangha (Dharmayı temsil eden ve uygulayan manevî yapı). Sanskritçe'de bu üçüne "Triratna" denir ve çevirilerde "*Üç kutsal, sığınak, hazine, mücevher, asıl*" gibi çeşitli anlamlar yüklenir. Üç kutsal Budizm'in temel taşıdır ve Budizm'e göre bunları kabul eden kurtuluşun yolunu bulmuş sayılır. Bir kimsenin Budist olması için bu üç kutsala inanması gerekir. Budistler "kutsal üstad Buda'ya sığınyorum, kutsal Dharma'ya sığınyorum, kutsal Sangha'ya sığınyorum" diye söylerler. Bu Budist olduğunu kanıtlayan bir kutsal yemindir ve Budist olmanın şartıdır. Budistler, Buda'ya sığınırım derken ona kulluk/tapmayı kasdetmezler. Sığınmak, hayatını Buda'nın yoluna adanarak acıyı sonlandırmaktır. Buda'nın heykeli önünde saygıda dururken aslında ona tapılmaz, dünyanın açgözlülüğünü, cehâletini yenmiş simgeyi, o kutsal aydınlanışı hatırladığına inanırlar. Dharma, hayatın yolu olarak görülür, onun için o yolda rızayla yürümeye bir yemindir. Sangha'nın da hakikate ulaştıracak kutsal kardeşlik veya manevî yapı olduğuna inanırlar. Bkz.: Hanh, 139-142; Manuel, 48-53.

“san” veya “sam” ile “mücâhede, mücadele” anlamına gelen “gha/han”dan türetilmiş olup, “mükemmelliğe/kusursuzluğa ulaşmak için veya mükemmellik için birlikte hareket etmek, birlikte mücâhede etmek” anlamına gelir.<sup>229</sup> Bu manada Sangha, nirvana yolunda yardımlaşma, dayanışma, birlikte hareket etme ve öğretinin uygulanmasını ifade eder.<sup>230</sup>

Sangha’nın, Budizm’de üç kutsaldan biri olarak değerlendirilmesi ve Budistlerin de, “Sangha’ya sığınırım” diye kutsaması, Sangha’nın nirvanaya/mutlak kurtuluşa eriştirecek manevî özelliğinin bulunmasına ve gerçek Dharmayı/öğretiye temsil ettiğine inanmalarından kaynaklanmaktadır. Sangha’ya sığınmadan maksat, ruhanî dostluğu ve kendilerini Buda’nın öğretilerine adanmış keşişler topluluğunu kucaklamaktır. Budistler buradaki hayata “mükemmel hayat” derler. Çünkü bir topluluğun parçası olmak, özgürleşme yolunda bütünüyle desteklenmek demektir. Topluluk herkesin birbirleriyle ilişkili olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla Sangha, Buda’nın öğretilerini uygulayan tüm toplulukları kapsamaktadır.<sup>231</sup>

#### 1.5.1.1. Sangha’nın Oluşumu ve İlk Temsilcileri

Sangha’nın oluşumu Buda’nın aydınlanmasını müteakiben gerçekleşmiştir ve ilk üyeleri, Buda’nın ilk tebliğini yaptığı beş münzevîdir. Budizm’de Bıkşu ismini alan bu beş münzevî; Kondanna, Bhaddiya, Vappa, Mahanama ve Assaji’dır.<sup>232</sup> Öğretinin önce kavrayacak, uygulayacak kişilere ve sonra da herkese ulaşmasına ihtiyacı vardı. Onun için ilk öğrencilerin ve öğretiyi kavrayanların bir cemaat oluşturarak maneviyatını koruması gerekli görülmüştür.

Buda, bu beş zâhide ilk tebliğini yaptıktan sonra şunları da söylemiştir: “Yalnız duran bir insan, gerçeğe itaat etmeye karar verdikten sonra zayıp kalıp, eski huylarına kayabilir. Onun için beraberce durun, birbirinize yardım edin ve birbirinizin gayretlerini güçlendirin. Kardeş olun; sevgide, kutsallıkta ve hakikat konusundaki isteğinizde bir olun. Dünyanın her tarafına gerçeği yayın ve öğretiyi vaaz edin, öyle ki sonunda bütün canlı yaratıklar doğruluk ülkesinin tebası olsunlar. Bu kutsal

<sup>229</sup> Gareth Sparham, “Sangha”, *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, (Ed.), Thomson Gale, USA 2004, 740-744.

<sup>230</sup> Nambar, 269.

<sup>231</sup> Manuel, 50-51.

<sup>232</sup> Sayadaw, 43-44; Bayasgalan, 61.



*kardeşliktir, Buda'nın azizlerinin cemaatidir; bu, bütün Buda'ya sığınanlar arasında bir tarikat (yol, dayanışma) olan Sangha'dır.*"<sup>233</sup>

Böylece ilk beş keşiş Budist geleneğinde Sangha denilen Budist zâhidler cemaatinin ilk temsilcileri olmuştur. Bu ilk beş münzeviden sonraki meşhur müridleri Sariputta, Moggallana, Ananda, Upali, Kasyapa ve daha birçok müridinden söz etmek mümkündür.<sup>234</sup> Ancak Budist metinlerde anlatıldığına göre Buda ve ilk müridleri, önce insanları Sangha'ya katılmak için ve münzevîliğe davet etmemişler, hakikati kavramayı ve aydınlanma yolunu anlatmışlar fakat onlara zorlamada bulunmamışlardır.<sup>235</sup>

Buda'nın kutsal hakikata ulaştığını kabul eden ve Dharma/öğretiyi kavrayan ilk müridler Buda ile birlikte olmaya, Dharma'yı ve kendilerini her türlü dış etkilere korumaya yanî Sangha oluşturmaya karar vermişlerdir. Böylece "Buda", "Dharma" ve "Sangha" Budizm'in üç temel taşı ve mutlak kurtuluş için birer sığınak olarak ortaya konulmuştur.<sup>236</sup>

İlk dönemlerde Sangha'ya kadınlar kabul edilmemiştir. Buda'nın, öğretisinin gereği olarak kadınlara karşı derin bir kuşkuyla bakılmıştır. Çünkü cinsel istekleri uyandıran kadınlar aydınlanma yolunda bir engel olarak görülmüştür. Fakat sonraları Buda'nın teyzesi (aynı zamanda üvey annesi) ve karısının ısrarlı istekleri nedenleriyle, baş müridi Ananda'nın da ricaları üzerine kadınlar Sangha'ya kabul edilmeye başlamıştır. Böylece zâhide manastırları da ortaya çıkmıştır. Ancak kadınlarla ilişki konusunda özellikle Sangha temsilcileri için kurallar koyulmuştur.<sup>237</sup>

Böylece Budizm'de kurumsal yapı oluşmuş ve Budistlerin yayıldığı her yerde Sangha topluluğu kurulmuştur. Zamanla üyeleri tarafından geliştirilerek üzerine birtakım yenilikler de eklenmek suretiyle günümüze kadar devam etmiştir.

<sup>233</sup> Carus, *The Gospel of Buddha*, 56-57; Carus, *Buda'nın Öğretisi*, 46; Arıtan ve diğer., 47.

<sup>234</sup> S. Gantömer, *Altangerel Sudar*, Admon Heblel, Ulaanbaatar, ts., 38.

<sup>235</sup> *Dialogues of the Buddha*, "Patika Sutta", III, 2.

<sup>236</sup> Manuel, 48-53; Nambar, 269.

<sup>237</sup> Çodran, 119; Arvon, 61-63; Çelebi, 142-143.

### 1.5.1.2. Vihara ve Bikşu

Budizm'in ilk yıllarında Buda ve Sanhga üyelerinin barındıkları belirli sabit bir yerleri yoktu ve muson (vassa)<sup>238</sup> yağmuru mevsiminde mağaraya veya çeşitli yerlerde yağmurdan korunmak için yapılmış geçici sığınak külübelere çekilerek inzivada bulunuyorlardı. Ancak buralar تنها inziva yerler olmakla birlikte geçimlerini sağlamak ve sadaka için halkın yerleşim yerlerinden çok uzak değildi. Bu yerlere Budizm geleneğinde “Vihara” adı verilmiştir.<sup>239</sup>

Vihara kelimesi, “*konut, sığınma yeri, barınak*” gibi anlamlara gelir. Vihara tabiri, Budizm’de, *Buda öğretilerinin uygulandığı ve Sangha üyelerinin kaldığı sükûnetli özel bir yer/manastır* için kullanılmıştır. Viharalar sadece keşişlerin barındığı yer değil, aynı zamanda öğretinin uygulandığı, yaşandığı ve öğretildiği özel bir yer/manastır görevi gördüğü için sonraları Budist öğreti yolunu benimsemiş zenginler tarafından çeşitli viharalar yaptırılmıştır.<sup>240</sup>

Bilindiği kadarıyla Buda’nın öğretilerini kabullenmiş Anathapindika isimli servet sahibi biri tarafından ilk yerleşik vihara yaptırılmıştır. Rivâyete göre Anathapindika, Buda’ya gelerek aydınlanmak için servetin tamamen terk edilip, edilmemesi ya da serveti olanın da hayır yaparak aydınlanıp, aydınlanmayacağı konusunda bir soru sormuş, Buda da, aydınlanmanın dünyaya kalben sarılmadan, sekiz aşamalı yüce yolda yürüyen herkes içi mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Anathapindika, Buda ve keşişlerin kalabileceği ve öğretinin öğretilebileceği bir vihara yaptırma kararı vermiş, Buda’dan da bunu kabul etmesini istemiştir. Buda’nın da bu isteği kabul etmesi üzerine Anathapindika kendi servetinden ilk yerleşik viharayı yaptırmıştır.<sup>241</sup>

Sangha’ya teslim olmuş, aydınlanmış ve viharalarda yaşayıp münzevî hayat sürdüren zâhid rahiplere Budizm’de “Bikşu” (kadın rahibeler için “Bikşuni”) denilir. Sanskritçe’de bikşu, “*dilenci, dilencilikle yaşayan, düşkün, yoksun, fakir*” anlamlarına gelir. Bikşu da, dünyayı terk etmiş, ruhanî yolun belli aşamasını kat etmiş, kendini

<sup>238</sup> Muson (Vassa), Hindistan’da haziran ayı içerisinde başlayıp eylül ayı içerisinde sona eren yağmurlu mevsimdir. Budist keşişler bu yağmur mevsiminde inzivaya çekilmişlerdir. Bkz.: Çelebi, 168-167.

<sup>239</sup> Irons, 546; Arıtan ve diğer., 182.

<sup>240</sup> Humphreys, 252. Şagdarsüren, *Burhan Bağışın Amdral*, 131.

<sup>241</sup> Arıtan ve diğer., 56-57; Çelebi, 45.

Nirvana yoluna adanmış ve Dharma'yı temsil den, Sangha'yı oluşturan kimselere verilen isim olmuştur.<sup>242</sup> Sangha'ya ilk katılan ve viharalarda yaşayan herkese bikşu denmez.<sup>243</sup>

### 1.5.2. İlk Budist Ekoller

Buda'nın yaşadığı dönemde Sangha cemaati içinde herhangi bir fikir ayrılığı söz konusu değildir. Çünkü sorular ve görüşleri bizzat Buda kendisi cevaplamaktaydı ve cemaatin Buda'ya çok büyük bir saygısı söz konusuydu. Buda'nın ölümünden sonra Sangha cemaati arasında farklı düşünce ekollerinin oluştuğu görülmektedir.

#### 1.5.2.1. Ananda Ekolü: Jrutî

Buda'nın gözde müridlerinden biri olan Ananda, öğretileri ezbere bilen ve en tutarlı hafızaya sahip olan biri olarak tanıtılmaktadır. Buda'nın ölümünden kısa bir zaman sonra öğretilerin hatırlanması ve derlenmesi konusunda toplanan I. Bikşular toplantısında öğretilerin (Sutta Pitaka) çoğunu ezberden okumuştur. Bu sebeple öğretinin/dharma'nın muhafızı olarak bilinmektedir. Ananda ile birlikte diğer önemli bikşulardan biri olan Upali de bu toplantıda Sangha kurallarını (Vinaya Pitaka) ezberden okumuştur. Ananda daha çok *hoşgörü, sevgi, şefkat, sükûnet ve duygulara önem verme* gibi konulara ağırlık vermiştir. Kadınların da Sangha'ya dahil olmasında önemli katkıda bulunmuş olan Ananda'nın ağırlık verdiği düşünce “Jrutî” adıyla anılmıştır. Ananda halkasının düşüncesi daha sonra çok yaygınlık kazanmıştır.<sup>244</sup>

#### 1.5.2.2. Kasyapa Ekolü: Çîla

Buda'nın önemli öğrencilerinden biri de Kasyapa'dır. Kasyapa, Buda'dan sonra Budist cemaate önderlik yapmıştır. Öğretinin hatırlanması, derlenmesi konusunda Buda'nın ölümünden kısa bir zaman sonra ilk toplantıyı gerçekleştirmiş ve bu toplantıya başkanlık etmiştir. Kasyapa'nın üzerinde durduğu temel ilke *güzel ahlâk* ve *hoş davranmadır*. Bundan dolayı Kasyapa halkasına daha sonra “Çîla” denilmiştir.<sup>245</sup>

<sup>242</sup> Davids-Stede, 560; Nyanatiloka, 75.

<sup>243</sup> Nambar, 269.

<sup>244</sup> Çodran, 77.

<sup>245</sup> Çodran, 77-78; Tübbenbaançüg, 41.

### 1.5.2.3. Sariputta Ekolü: Prajna

Buda'nın bir başka önemli öğrencisi Sariputta'dır. Sariputta'nın ön plana çıkan görüşleri; *bilgelik/marifet* ve *hissî bilgiler, sezgilerdir*. Bilgelğe önem verdiği için daha sonra bu halka “*Prajna*” adıyla anılmıştır.<sup>246</sup>

### 1.5.2.4. Modgalya Ekolü: Ruddhi

Buda'nın müridlerden bir diğeri de Modgalya'dır. Modgalya'nın öğretisinde ağırlık verdiği konu kerâmet, mucize ve gizemli/sihirli güçlerin kullanılmasıdır. Bu sebeple onun halkasına “*Ruddhi*” denilmiştir.<sup>247</sup>

Bilindiği kadarıyla bu zikrettiklerimiz Buda'nın öğretilerinin taşıyıcıları ve ilk temsilcileridir. Aslında Buda'nın pekçok müridi vardır. Ancak ilk Buda öğretisini kabul eden ve Buda'nın yanında yetişenler, Buda'dan sonra oterite konumunda olmuştur. Buda'nın ölümünden bir asır sonra Budizm'in yaygınlık kazanmasıyla birlikte pekçok düşünceler ortaya çıkmış ve Budist cemaat çeşitli okullara ve yollara ayrılmıştır.

### 1.5.3. İlk Budist Okullar

Budizm'in ilk asrında Hint bölgesinde çeşitli ırklara ve inançlara mensup insanlar Budizm'i kabul etmişlerdi ve bu nedenle farklı kültürler, gelenekler birbirine karışmıştı. Buda'nın ölümünden sonra Sangha'nın genişlemesi ve çeşitli insanları dahilinde bulundurması nedeniyle Buda'dan miras kalan öğretileri anlama, yorumlama ve uygulamada, farklı düşünce ve anlayışlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bıkşuların yaşamları, Sangha kuralları ve Budist cemaatin de birtakım sorunlarıyla ilgili çıkan bu tartışmaları çözüme kavuşturmak amacıyla Budizm tarihindeki Budist keşişler tarafından ikinci büyük toplantı olan Vaisali toplantısı düzenlenmiştir (M.Ö. 383 yani Buda'nın ölümünden bir asır sonra). 700 bıkşunun katıldığı bu toplantıya büyük bıkşu Revata başkanlık etmiştir. Ancak anlaşmazlığa düşülen konulara tam bir çözüm bulunamamış ve ihtilaflar giderilememiştir. Bu durum, bıkşular arasında ilk bölünmeye yol açmıştır. İhtiyarlar olarak bilinen grup kurallarda değişmezliği savunmuş,

<sup>246</sup> Çodran, 78; Tübbenbaançüg, 41.

<sup>247</sup> Çodran, 78; Tübbenbaançüg, 42; Budist ekoller için ayrıca bkz: Emine Zehra Turan, *Budizm'de Manastır Hayatı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, 45.

yeniliklere karşı çıkmış diğer grup ise aksini savunmuştur. Bu toplantıdan sonra ihtiyarlar grubu “Sthaviravâdin” (Muhafazakarlar veya Ataların Öğretisine Bağlı Kalanlar), diğer grup ise “Mahasanghika” (Laikler/Yenilikçiler) adını almıştır. İlerleyen süreçte Mahadeva başlayan yenilikçi grup daha çok taraftar bulmuştur.<sup>248</sup> Bu bölünme daha sonra ortaya çıkacak büyük okulların temelini oluşturmuştur. İlk gruptakiler Hinayana Okulu’nun ve ikinci gruptakiler de Mahayana Okulu’nun zeminini hazırlamıştır.

Vaisali toplantısından sonra tartışma artarak devam etmiş ve iç kavga boyutuna da ulaşmıştır. Bunun üzerine yine yaklaşık bir asır sonra İmparator Aşoka (M.Ö. 273-236) zamanında Pataliputta’da üçüncü büyük toplantı gerçekleştirilmiştir. Bu toplantıya yaklaşık 1000 bikşu katılmış fakat tartışmalar yine çözüme ulaşmamıştır. Bundan sonra Budist cemaat kesin çizgilerle ikiye ayrılmıştır.<sup>249</sup> Böylece Budizm’deki en büyük iki okul olan Hinayana ve Mahayana okulları ortaya çıkmıştır.

#### 1.5.3.1. Hinayana Okulu

Hinayana Okulu’na Pali dilinde “*Theravada*” da denir. Thera, “*ağa, yaşlı, ihtiyar*” anlamına gelir. Bu kavram ilk önce Buda’nın öğretilerine, kurallara aşırı bağlı, hiçbir yeniliği kabul etmeyen, çok fazla açılıma, yoruma kapalı muhafazakar ihtiyar müridleri (öncüleri) ifade ediyordu.<sup>250</sup>

Günümüzde genel olarak Budistler arasında Hinayana Okulu’na “*Küçük Kitap Öğretisi*” veya “*Küçük Gemi/Taşıt*”, “*Küçük Vasıta*”<sup>251</sup> da denilmektedir. Bu isimlendirmeler Hinayana Okulu başlangıcında yeniliğe kapalı, Buda’dan kalan öğretileri yorumsuz, olduğu gibi muhafaza etmeye çalışan, kuralları değiştirmeyen, sadece Buda’dan kalan öğretilere dayalı hareket etmeye çalışmasından ve kapsayıcı olmayışından kaynaklanmaktadır ve özellikle muhalif taraftarları tarafından böyle isimlendirilmiştir. Hinayana Okulunun kutsal metinleri ve temel kaynaklarının dili

<sup>248</sup> Hanh, 19; Bayasgala, 61; Nambar, 238-239; Küçük ve diğer., 233; Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 38-41.

<sup>249</sup> Bayasgala, 67; Küçük ve diğer., 233.

<sup>250</sup> Bayasgala, 71.

<sup>251</sup> Nambar, 268, 271.

Palice'dir. Budizm'de ilk önce yazıya geçen kutsal metinler Pali dilindedir. Pali dili, sonradan özellikle Hinayana Okulu'nun dili olmuştur.<sup>252</sup>

Hinayana Okulu'na mensup olanlar, kendilerini “büyüklerin yolunu takip edenler”, “ataların öğretilerine sadık kalanlar” olarak tanımlarlar ve Hinayana Okulu'nun Buda öğretisini orjinal halde koruduğuna inanırlar. Dolayısıyla Mahayana Okulu'nu sapkınlıkla suçlamıştır. Kendilerinden başka hiçbir okulu gerçek Budizm'in takipçisi olarak görmezler. Hinayana Okulu'nda ferdî kurtuluş esas alınır ve arhat (ermişlik/azizlik), maitreya (Kurtarıcı Buda) anlayışı, sessizlik, sükûnet bu okulun belirgin birkaç özelliğidir. Kral Aşoka dönemindeki yayılmacı politikanın ve ardından gelen Hindistan'dan sürgün hareketinin etkisiyle başta Sri Lanka olmak üzere Myanmar, Tayland, Laos gibi Güneydoğu Asya ülkelerinde Hinayana Okulu yaygınlık kazanmıştır.<sup>253</sup>

Hinayana Okulu, Budizm'in temel üçlü (Buda, Dharma, Sangha ) fikri üzerinde kurulmuş, tanrılara ve ruhlara pek önem vermeyen, olayların geçiciliğine, hayatın ve yeniden doğmanın acı verdiğine, insanın ancak Nirvana'ya erişerek kurtulacağına inanan bir Budist topluluğudur. Bu okul mensupları Buda'yı mucizevî bir şahsiyet olarak görmelerine rağmen, onu hiçbir zaman tanrılaştırmamışlardır. Hinayana mensupları Budizm'in tarihî öğretilerine saygı gösterirken, insan hayatının ıstıraplardan kurtulması ve aklın sükûne kavuşması için yardım etmeyi amaçlarlar.<sup>254</sup>

### 1.5.3.2. Mahayana Okulu

Yenilikçi Mahasanghika düşüncesi sonucu ortaya çıkan Mahayana Okulu'na, “*Büyük Kitap Öğretisi*” veya “*Büyük Gemi/Taşıt*”, “*Büyük Vasıta*” denir. Bu adlandırmalar Mahayana Okulu'nun daha kapsayıcı, geniş görüşlü, yenilikçi, değişime açık, kurallara genişlik getirmesi, akla, mantığa önem vermesi, Budizm'in her insana ulaşması gerektiğini, yol göstermesi ve çeşitli insanları bünyesinde bulundurmasından

<sup>252</sup> Nambar, 270.

<sup>253</sup> Arvon, 73-75; Hüsamettin Karataş, *Nichren Budizmi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, 13-14; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları (5. bsk), İstanbul 2014, 162-163.

<sup>254</sup> Şarafullina, 36-37.

kaynaklanmaktadır. Mahayana Okulu, Sangha kurallarına birtakım kolaylıklar tanımaktadır. Bu nedenle Mahayana Okulu çok yaygınlık kazanmıştır.<sup>255</sup>

Mahayana Okulu, Hinayana Okulu'nun belirli kimselere kurtuluş yolu göstermelerine karşılık kendilerinin onlar kadar öğretiye, zühde, akıla, ırfana, hikmete yer verdiklerini hatta onlardan daha fazla fedakarlık, sevgi ve şefkat üzerinde durduklarını açıklamışlardır. Hinayana Okulu'ndaki arhat anlayışına karşılık bodhisatva (Buda Adayı) anlayışını geliştirmişlerdir. Bütün insanlar hatta nefse sahip olmayan varlıkların bile Buda olabileceğini yanî aydınlanmaya ulaşabileceklerini söyleyen Mahayanacılar, bu görüşlerini de insan hayatının en büyük gayesinin ve idealinin, "Buda Olmak/Aydınlanmak" olduğu varsayımına dayandırmaktadırlar. Mahayanacıların bu açıklamaları, zamanın aydın kitlesi arasında tartışmalara yol açmıştır. Mahayana Okulu mensupları, Hinayanacılara karşı Pali dili yerine Sanskrit dilini kullanmayı tercih etmişler ve böylece Mahayana Okulu'nun geliştirdikleri metinler hep Sanskritçe olmuştur.<sup>256</sup>

Mahayana Okulu yenilikçi, her düşünceye açık olması nedeniyle çeşitli inanç ve kültürlerden etkilenmiştir. Bunların başında Hint geleneği gelmektedir. Mahayana Okulu'nda Buda, Brahmanların Vedanta sistemindeki müşahhas ulûhiyetin yerini alarak, önceki dönemlerde resmî olarak yapılmasına izin verilmemesine rağmen heykeli yapılan bir şahsiyete büründürülmüştür. Buda, eski Brahman inançlarındaki Rama ve Krişna gibi, insan biçiminde dünyaya gelmiş bir tanrıya dönüştürülmüş ve miladi ilk asırlarda Mahayana okulu tarafından Buda ve Bodhisatva heykellerinin yapılması yaygınlaşmıştır.<sup>257</sup> Bu düşüncelere göre günümüzde de yaygın olan Buda'nın efsanevî anlatımlarına dair metinler maydana gelmiştir.

Mahayanacılar tarafından zamanla Buda'nın varlığı konusunda çeşitli tasavvurlar ortaya çıkmış ve bir Tanrı fikriyle özdeşleştirilmiş durum göstermektedir. Buda'nın varlığının mahiyeti konusunda "*Trikaya*" (Üç Vücûd) öğretisi geliştirilmiştir:

1. Dharmakaya (Hakikat Varlığı/Doğası): Bu öğretiye göre Buda akıl almaz ezeli varlık ve her şeyin gerçek ruhudur. Aydınlanma ve mutluluğun kaynağıdır. Buda, bütün dünyanın babasıdır. Fakat insanlar dünyevî zevki kovalamalarından dolayı bu hakikati anlamıyorlar.

<sup>255</sup> Nambar, 268, 271.

<sup>256</sup> Arvon, 76, 79; Küçük ve diğer., 275; Nambar, 265-266.

<sup>257</sup> Arvon, 84-85; Smith, 211; Küçük ve diğer., 275-276.

2. Sambhogakaya (Keyif/Zevk Vücûdu): Bu öğretide Buda'nın ikinci modu ve çeşitli vücûdlarda anlık görülebilmesi işlenmiştir. Derinlemesine dharma/öğreti uygulaması yapan kişi vecd ve coşku yaşar, kendinden geçer. Bu sırada kişi Buda'yı vücudunda görebilir veya Buda o kişinin vücûduna girer, o sırada kişi kendini Buda olarak görür.

3. Nirmanakaya (Dönüşüm Vücûdu): Bu öğreti insanî varlık doğasına işaret etmektedir. Öğreti insanlığın kurtuluşu için Buda'nın pek çok kez tezahür etmesi anlayışına dayanmaktadır ki buna “*Âdi-Buda*” da denir. Siddharta olarak dünyaya gelmesi de bunlardan biridir. Bu üç Buda vücûdundan Dharmakaya gerçektir. Sambhogakaya ve Nirmanakaya ise geçici konuşma ve Dharmakaya'nın insanlığa merhametinden ötürü ona ulaşma yollarıdır. Budalar aydınlanmamış insanlar olarak doğarlar. Nirmanakaya öğretisine göre Siddharta Gautama'dan önce insanlığın kurtuluşu için sekiz Buda gerçekleşmiştir.<sup>258</sup>

Budizm'de yaygın olan görüşe göre çağın Budası Siddharta Gautama'dan sonra da son kurtarıcı bir Buda gelecektir. Onun adı Sanskritçe Maitreya'dır (Pal.: Metteyya) ve “arkadaş” anlamına gelen “mitra” ya da “sevecen” anlamındaki “maitri” kökünden gelmektedir. İnsanlığın kurtuluşuna yardımcı olmak için Tuşita cennetinde beklemektedir.<sup>259</sup>

Mahayana Okulu'nun rahipleri Buda'dan kalan öğretilere yorumlar getirerek birçok kitap yazmış, metafizik, psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi ilimlere de çok önem vermişlerdir. Bu Okul Orta Asya, Çin, Tibet, Korea ve Japonya gibi birçok ülkeye yayılmıştır.<sup>260</sup> Mahayana Budizmi genişlemesi ve farklı milletlere yayılması sonucu kendi içinden Vajrayana, Lamaizm, Zen Okulu, Çin Budizmi, Nichren Budizmi gibi daha alt kollara ayrılmıştır.<sup>261</sup>

<sup>258</sup> Budist kaynaklarda Siddharta Gautama Buda'dan önce gelen Buda'ların sayısı hakkında çok değişik bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklarda 23 Buda'dan söz edilir ve bazılarında daha fazla. Bkz.: Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 151; Kyokai, 27-28; Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 53-54.

<sup>259</sup> Nambar, 24-26; Arvon, 81-82; Irons, 326; Hanh, 135.

<sup>260</sup> Nambar, 238-241.

<sup>261</sup> Çodran, 79; D. Taitaro Suzuki, *Zen Budizm* (3. bsk), (Çev. İlhan Güngören), Yol Yayınları, İstanbul 1997, 35.



### 1.5.3.3. Vajrayana Okulu

Hinayana ve Mahayana Okulu'ndan sonra büyük bir yaygınlık kazanan okul Vajrayana (Mantrayan veya Tantrayana da denir) okuludur. Vajrayana, “*Elmas Taşı*” anlamına gelir ve “*Sihirli/Kerametli Formüller Öğretisi*” okulunu ifade eder. Ortaya çıkış tarihi kesin olmamakla beraber M.S. VII. yüzyıllarda Hint bölgesinde ortaya çıktığı bilinmektedir ve özellikle Tibet bölgesine nüfuz ederek yaygınlık kazanmıştır. Bu okulda sihrin ve formüllerin büyük bir ehemmiyeti vardır. Bu okulda Hint Tantrizminin tesirleri mühim olmuştur. Burada bilhassa Hint'te görülen bir nevi cin mahiyetinde olan Sakti ayinleri de mevcuttur. Vajrayana Okulu, kendilerini Mahayan Okulu'nun bir uzantısı olarak görürler ve felsefî açıdan Mahayana'dan çok farklı olmamakla beraber, ilk dönem Budizm esaslarından oldukça ayrı uygulamaları bulunmaktadır.<sup>262</sup>

Vajrayan, Tibet bölgesinin eski inancı Bon ile karışarak yayılmıştır. Bu bölgedeki bazı kralların da bu dini kabul etmesi üzerine resmiyet kazanarak Bon yerine kullanılmaya başlanmıştır. Burada gelişen Vajrayana Tibet bölgesinin eski inancı ve kültürü ile iyice karışarak farklı bir okul olarak ortaya çıkmış ve Tibet Budizmi veya Lamaizm adını almıştır.<sup>263</sup> Bu okul XIII. yüzyıldan itibaren Moğolistan'a da girmiş ve yaygın hale gelmiştir.<sup>264</sup> Okulun öne çıkan özelliği, Nirvanaya ulaşmada bir vasıta olarak görülen daha çok ruh güçleri, sihirli ve gizemli ayinlerin yapılması ve doğa üstü güçlerin kullanılması, kerametlerin gösterilmesidir.<sup>265</sup>

Vajrayan Okulu Tibet'te yaygınlık kazandıktan sonra kendi içinden değişik mektepler ve tarikatlar da doğmuştur. Bunlardan Nyingma-pa, Kadam-pa, Sakya-pa, Kagyü-pa ve Gelug-pa mektepleri çok yaygınlık kazanan mekteplerdir.<sup>266</sup>

Gelug-pa tarikatı önder Tsong-Kapa (m.s. 1327-1419) tarafından kurularak XIV. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Gelug-pa, “Erdem Arayıcıları” anlamında, Tsong-Kappa tarafından verilmiş bir isimdir. Bu tarikatin gücü, zaman içerisinde Tibet sınırlarını da aşmıştır ve manevi önder olan Dalai Lamaları da bünyesinde barındıran en yaygın

<sup>262</sup> Şarafullina, 38; Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 143; Çelebi, 81-82; Küçük ve diğer., 276.

<sup>263</sup> Arvon, 90-91; Küçük ve diğer., 240; Yitik, *Budizm*, 353.

<sup>264</sup> T. Bulgan, *Buddın Filosoфіin Devter*, Mongolin Burhani Şaşintni Töb Gandantegçenlin Hiid, Ulaanbaatar 2010, 75.

<sup>265</sup> Gansüren, 24.

<sup>266</sup> Şarafullina, 49.

tarikattir. Tarikatın mensupları oldukça zengin literatüre sahiptir. Bu tarikatın Tibet bölgesinde pekçok manastırları kurulmuştur.<sup>267</sup> Böylece Tibet halkının büyük bir kısmı manastır hayatını benimsemiştir. Her aile erkek çocuklarından en az birini daha küçük yaşlarından itibaren manastıra emanet etmiştir.<sup>268</sup>

Tibet Okulu'nda öğretiyi temsil eden manevî öndere *Lama* denir. Tibetçe'de lama, "önder, üstün ve rehber" anlamına gelir.<sup>269</sup> Bu nedenle Tibet ekolü "Lamaizm" olarak da anılmıştır. XVI. yüzyılda (1577) Moğol hükümdarlarından Altun Han, Tibet'li III. büyük lama yanî rehber keşişe "Okyanus, Mutlak, Kuşatıcı Bilge" anlamındaki "Dalai Lama" ünvanını vermiştir. İşte bu ünvan daha sonra Tibet Okulu'nun önemli teolojik kavramlarından biri haline gelmiştir.<sup>270</sup> Mahayana Okulu'ndaki Bodhisatva inancının Tibet'teki/Vajrayana Okulu'ndaki en müşahhas örneği Dalai Lama kültüdür.<sup>271</sup>

Lamaizm, Buda'nın temel öğretilerinin dışında Budizm'den çok farklı bir yönü vardır. Lamaizm'de her şeyi görebilen bir Tanrının her yerde, herkesi gözetlediğine ve himaye ettiğine kesinlikle inanılmaz. Tibetliler, asla merhamet ya da lütuf için değil, yalnızca insanlardan doğruluk görmek için dua ederler. İnsanın ölümsüz bir ruha sahip olduğuna inanırlar. Lamaların ölmek üzere olan bir insanın başında bulunmalarının nedeni de, onun ruhuna yol gösterebilmektir.<sup>272</sup>

Tibet Okulu'nda Dalai Lama, Buda'nın has vârisi ve her devirde bulunan insanların en kâmil rehberi olarak görülür.<sup>273</sup> Manevî rehberi (Lama) takip etmek ve ona inanmak aydınlanmada en önemli mesele ve en kestirme yoldur.<sup>274</sup>

<sup>267</sup> İbrahim Sümer, *Lotus'un İçindeki İnci*, Kara Kutu Yayınları, İstanbul 2003, 85-86; Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 184.

<sup>268</sup> Jorge Luis Borges, "Lamaizm (Tibet Budizmi)", (Çev. H. İbrahim Açmaz), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), Kayseri 1986, 429-434.

<sup>269</sup> Gansüren, 56.

<sup>270</sup> D. Dembereldorj, E. Rabdan, *Burhani Şaşni Neriin Tailbar Tol*, Admon Hebleliin Gazar, Ulaanbaatar 2015, 149-150; Geniş bilgi için Bkz.: Gareth Sparham, "Dalay Lama", *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, Jr. (Ed.), Thomson Gale Publication, Printed in the USA 2004, 192-196; Irons, 135.

<sup>271</sup> Irons, 135; Taşpınar, 99.

<sup>272</sup> T. Lobsang Rampa, *Üçüncü Göz*, (Çev. Fulya Gencil), Akaşa Yayınları, İstanbul 2001, 126; Samdup, 11-12.

<sup>273</sup> Nergüy, 46.

<sup>274</sup> S. Gantömer, *Bagşiig Tahihui*, Jabzandamba Hutagt Töb, Ulaanbaatar 2012, 89.

#### 1.5.4. Sangha'ya Giriş ve Bikşuların Zühhd Hayatı

Budizm'de Sangha'ya giriş gönüllülük esasına bağlıdır. Fakat Sangha'ya kabul belirli kurallar çerçevesinde gerçekleşir. İlk dönemlerde Sangha'ya giriş ve çıkış hususunda hiçbir gizemli tören yoktu, son derece sadelik içinde gerçekleşebiliyordu.<sup>275</sup> Fakat çeşitli okulların ortaya çıkmasıyla Sangha'ya giriş ve çıkışlar belirli kurallar dahilinde düzenlenmeye başlamıştır.

Genel olarak Sangha'ya ilk defa katılmak isteyenler için, veya başka bir öğretinin öğrencileri için dört aylık bir deneme süresi uygulanmıştır. Ancak Buda: *“Başka bir öğretinin öğrencilerinden dünyadan vazgeçerek Dharma'yı kabul eden ve Sangha'ya katılmak isteyenler olabilir. Onlar için gelenekte dört ay hazırlık süresi var. Dört ayın sonunda onu yüce ruhlu kardeşler geleneğe göre Sangha'ya kabul eder ve o kimseler Bikşu makamına yükselir. Fakat ben asla böyle bir durumu, kişiler arasında olabilecek ayrımı, kabul etmem”*<sup>276</sup> demiştir. Buna benzer bir diğer metinde de, başka bir öğretinin öğrencileri için yine تنها bir yerde dört ay süreli bir deneme eğitimi yapılacağı ifade edilmiştir.<sup>277</sup>

Böylece Sanga'ya dahil olup kendini öğreti yoluna adanmak isteyen gönüllü kişi bu talebini arz ettikten sonra Bikşular meclisine kabul edilir. Bu kabulde ona önce evli olup olmadığı ve sonra da isteği sorulur. Talip de kendini bu yola adadığını ve çırak olarak kabul edilmesini ister. Bunun üzerine geleneklere göre talipler hiyanet etmeyeceklerine, herhangi bir leke getirmeyeceklerine ve ruhanî yolu benimsediklerine söz vererek yemin ederler. Yemin önce üç kutsal (Buda, Dharam ve Sangha) adına yapılır. Sonra tüm Budistlerce uyulması gereken şu beş ahlâkî ilkeye yemin edilir:

1. Yaşayan herhangi bir canlıya zarar vermemek ve cana kıymamak.
2. Hakkı olmayan herhangi bir şeyi almamak yani hırsızlık yapmamak.
3. Duyumsal, cinsel zevkleri terk etmek ve zina etmemek.
4. Doğru konuşmak, az konuşmak ve yalandan sakınmak.
5. Farkındalık kaybına yol açan yani sarhoşluk etkisi uyandıran tüm maddelerden uzak durmak.

Bu beş ilkeye ilaveten Sangha'ya giriş için şu beş ilkeye de yemin edilir:

<sup>275</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 151.

<sup>276</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Kassapa Sihanada Sutta”, I, 239-240.

<sup>277</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Maha Parinibbana Sutta”, II, 166.

1. Çok yemekten kaçınmak ve öğleden sonra katı gıda almaktan sakınmak.
2. Dans etmek, şarkı söylemek, müzik ve gösteri gibi faaliyetlerden kaçınmak.
3. Parfüm kullanmak, herhangi takılardan, mücevherlerden ve diğer ziynet eşya kullanmaktan uzak durmak.
4. Yüksek ve kalın koltuk veya yatak kullanmaktan kaçınmak yani rahat düşkünlüğü, çok uyumak ve tembellikten kaçınmak.
5. Altın ve gümüşten uzak durmak ve ticari işlerle uğraşmaktan kaçınmak.

Bu yeminlerin ardından ölümler ve diriler için yapılan bir mantra/dua veya zikirinin ardından tören sona erer.<sup>278</sup>

Aslında uyulması zorunlu görülen bu yasaklar, Sangha'ya girenler için uygulamayı kolaylaştıran manevî eğitim kuralları olarak tasarlanmıştır, başkalarını ahlâkî olarak yargılamak için değil.

Bu aşamadan sonra bikşu adayı iki hocaya tabi olur; bunlardan biri “Upadhyaya” denen Dharam/Öğreti öğreticisi yanî manevî hakikat ilminin hocası. İkincisi ise “Acharya” denen Sangha kuralları ve âdabların öğreticisidir. Sangha'ya kabul edilen kimse “Acharya” denen ahlâk hocasını dinlemesi ve tavsiyelerini yerine getirmesi gerekir. Temel kuralların dışında yine Sangha'da uygulanması ve riâyet edilmesi gereken pek çok kurallar ve âdablar vardır. Bunlar Hinayana Okulu'nda 227'ye kadar çıkmaktadır. Genel kaidelerin dışındaki kurallar ve âdablar okullara göre bazı farklılıklar arzedebilir.<sup>279</sup>

Sangha'ya kabul gerçekleştikten sonra adayların saçları traş edilir, üzerine üç parça keşişlik elbisesi giydirilir, eline dilencilik kabı verilir. Artık bu kimse için Sangha eğitimi ve zâhidlik hayatı başlamıştır. Sangha'ya girişte yaş sınırı yoktur ancak ileride rehber, hoca olacaklar için genç hatta çocuk yaşları tercih edilir ve durumuna göre 5-6 yaşlarından sonra başlayabilir.<sup>280</sup>

Sangha'ya ilk giriş yapan kimse giriş töreni için “Upasaka”, eğitim sürecini tamamlayıp olgunluğu elde ettiğinde tekrar bir tören düzenlenir buna da “Upasampada” denir. Çocuk yaşta gelenler için ancak 18-20 yaşlarında “Upasampada” yani yükseliş verilir. Bundan sonra Bodhisatva veya Arhat derecelerine kadar yükselebilirler.<sup>281</sup>

<sup>278</sup> Gıyatso, *Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, 43, 49; Arvon, 59-61; Arıtan ve diğer., 108-110.

<sup>279</sup> Arıtan ve diğer., 110; Arvon, 59-60.

<sup>280</sup> Bayasgalan, 75.

<sup>281</sup> Arvon, 60.

Bu görevleri yerine getirerek zâhidlik hayatına başlayan bikşu adayı geçmiş hatalarına pişmanlık ve utanç duyarak (tevbe ederek) beden, zihin, dil ve nefesine hakîm olur ve kendini yöneterek hayatını saflaştırmaya bakar ve dünyaya meylettiren beş duyusunun camlarını, kapılarını kapatır, boş işlerle uğraşmayı terk eder. Böylece kendine dönen bikşu, kendini övmeyi ve beğenmeyi, başkaları hakkında konuşmayı, kötü düşünmeyi, tefekkür ve zikirlerinde tembellik etmeyi ve fazla uyumayı da terk eder. Bikşu geceleri sessizce zikre, tefekküre dalar ve uykudan önce gece seyri yaparak az bir vakit dolaşır, kendini dinlendirir. Uyurken ayağından birini diğerinin üzerine koyarak sağ tarafı üzerine yatar ve dünya adına hiçbir şey düşünmeden sadece kendi içinde sessiz tefekkür halinde uyur, sabahın erken saatlerinde kalkar temizlenir ve tefekkür ve zikre dalar sonra yine seyr yaparak dışarı çıkar.<sup>282</sup>

Sangha'da bikşuların dışında zaman zaman dışarıdan gelip belli bir süreyle riyâzet, çilede bulunmak ve derse, ayinlere katılmak isteyenlere kapı açıktır. Sangha'dan ayrılanlar için ise kapı kapalı değildir.<sup>283</sup>

Sangha'nın mutlak üyeleri bekâr zâhidlerden oluşmaktadır ve Sangha, dünyanın en eski bekâr zâhidler topluluğundan biridir. Sangha yasasında evlilik ve aile hayatı aydınlanma yolunda büyük bir engel olarak görülmüştür ve Dharma'yı temsil eden üyelerin evlenmelerine izin verilmemiştir.<sup>284</sup>

Sangha'nın görünen ve görünmeyen üyeleri olduğundan bahsedilebilir. Ortada görünen üyeleri önce bikşu ve bikşunî diye isimlendirilen zâhid ve zâhidelerden oluşan ve viharalarda yaşayan kimseler daha sonra bunları destekleyen, koruyan ve üç kutsala<sup>285</sup> ahlâkî beş temel ilkeye<sup>286</sup> uyacaklarına söz veren bikşu olmayan Budistleri kapsar. Ancak bütün bu geniş örgüt içinde küçük bir seçkin azınlık gerçek Sangha'yı temsil eder. Bunlar "Arya"lar adı verilen, kutlu kişilerden oluşan görünmeyen seçkin üyeleridir. Onların karşısındaki sıradan dünyalılar ise çocuk gibidirler yani olmamış, pişmemiş, olgunlaşmamış ham, kuru kalabalıklardır. Bu iki kesim arasındaki ayırım Budist öğretisinde çok önemlidir. Bikşular, Sangha'ya girmekle yeniden doğmuş olduklarını söylerler; buna "yola girmek" de denir. Zühde yönelen yani kendilerini

<sup>282</sup> Nambar, 171-172.

<sup>283</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 151-153.

<sup>284</sup> Danzanjams, 51.

<sup>285</sup> Buda, Dharma ve Sangha.

<sup>286</sup> Beş ilke: Öldürmemek, Çalmamak, Zina yapmamak, Yalan söylememek ve Sarhoş edici şey kullanmamak.

dünya koşullarından, koşullanmışlıklardan çekip sıyıran canlar nirvana'ya götüren yolda yürümeye, yol almaya başlamışlardır. Bir dünyalının gözünde nirvana, bağlandığı, sevdiği şeylerden ayrılmak, dünyadan kopmak demektir ve bu ona ölüm gibi gelir. Oysa uzun zühd yaşantısı sırasında zâhid, kendisini dünyaya çeken bir nesneyle karşılaştığında bunu gönül rahatlığıyla geri çevirebilecek bir olgunluğa ulaşır ve bunu yalnızca aşılması gereken bir engel ya da üzerinde durulmaya değmeyecek bir baş ağrısı olarak görür. Bu geri çevirme işi bir alışkanlığa dönüşürse sonunda zâhidin yönelebileceği nirvana'dan başka hiçbir şey kalmaz. Bu aşamaya gelebilen bir zâhid, olmamış insanlar sırasından çıkar, pişmişlerden biri olur, seçkinler olan “Arya”ların safına katılır. Bundan sonra zâhid, sıradan insanların dünyasının çekiminden gitgide uzaklaşmış; kişisel çıkarlardan ve gerçeğin yanıltıcı algılanmasından kaynaklanan nefret, hırs, tutku gibi duyguları geride bırakmış, aşmış olacaktır.<sup>287</sup>

Sangha'daki kutlu kişiler dört gruba ayrılır:

1. Yol Erleri (Klesha): Bunlar sonsuzluğa götüren yola girmiş sayılanlardır.
2. “Yolda İlerleyen/Yol Yürüyen (Gati)”ler.
3. “Mesafe kat eden, birtakım engelleri aşmış (Aryamarga)” olanlar.
4. “Arhat” yanî “Arınmış, Kemâlete Ermiş”ler.

İşte gerçek Sangha, bütün bu kutlu kişilerin topluluğudur.<sup>288</sup> Sangha'da bütün bikşular kendi aralarında kardeş sayılmaktadırlar.<sup>289</sup>

Bikşularda fakirlik, bekarlık, iffet ve ihtirasların kırılması, teslimiyet ve sevgi, şefkat, alçakgönüllülük önemli kaidelerdir. Bununla beraber bikşularda sessizlik, meditasyon, tefekkür ve zikir gibi hususlara riâyet etmek önemli yer tutar. Bu kurallar uygulayıcı Budist okullara ve geleneklere göre değişiklik arz edebilmektedir.<sup>290</sup>

<sup>287</sup> Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 36-37.

<sup>288</sup> Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 37-38.

<sup>289</sup> Bayasgalan, 109.

<sup>290</sup> Çodran, 123-130.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSLÂM TASAVVUFUNDA ZÜHD VE PRATİĞE YANSIMALARI

Yeryüzünde dinsiz bir topluluk olmadığı gibi, mistik tarafı, ruhanî hayatı bulunmayan bir din de yoktur. İslâm dünyasında ortaya çıkan mistik-derûnî hayata tasavvuf adı verilmiştir. Tasavvuf, İslâmî kaynaklardan hareketle, dinî prensiplerin konuyla ilgili yönlerini inceleyen, derinleştiren yaşayan ve başkalarına da aktarma yollarını gösteren bir İslâm mistisizmidir. Bir başka ifadeyle tasavvuf, kitap ve sünnette yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işaret eden maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbî davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibaret bir ahlâk ve tefekkür sistemidir.<sup>291</sup>

Tasavvufun temel konularından biri olan zühd, müslümanın yaşama tarzı, onun dünyevî nimetler ve şehvî arzularına karşı sahip olması gereken tavrın adıdır.<sup>292</sup> Zühd ve tasavvufu birbirinden kesin çizgilerle ayırmak da mümkün değildir. Tasavvufun nüvesi, zühd hareketinin içindedir ve zühd de tasavvufun içinde gelişerek varlığını devam ettirmiştir.<sup>293</sup>

#### 2.1. TASAVVUFÎ BİR KAVRAM OLARAK ZÜHD

##### 2.1.1. Zühd Kavramının Sözlük Anlamı

Zühd, Arapça'da “z-h-d” kökünden türemekte olup sözlükte, “azla yetinmek, bir şeye karşı isteksiz olmak, ilgisiz davranmak, rağbet etmemek, değer vermemek ve yüz çevirmek, terk etmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>294</sup> Rağbet etmeme, terk etme işi, bir şeyi küçümsemek, değersiz bulmak ve günah saymaktan veya o şeyin azlığından

<sup>291</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, 11, 17-18.

<sup>292</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, (Trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 62.

<sup>293</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*, Dergah Yayınları, İstanbul 1979, 124.

<sup>294</sup> Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (I-XVII), Dâru İhyâü't-Türâsü'l-Arabî, Beyrut 1990. VI, 97-98; Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Ta'rîfât*, (Çev. Arif Erkan), Bahar Yayınları, İstanbul 1997, 118; İbrahim Üneys, Adulhalim Muntasır, Atiyya Saualihî, Muhammed Halefullah Ahmed, *el-Mü'cemü'l-Vasid*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1972, I, 403.

kaynaklanmaktadır.<sup>295</sup> Arap dilbilimcileri zühd kelimesinin kökünde ve ondan türeyen kelimelerde “azlık” veya “azla yetinme” mânalarının esas olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Arap kültüründe malın az olmasına “müzhid”, az yemek yiyen, azla yetinen kimseye “zâhid”, bir şeyin en küçüğüne “zahâd” denildiği gibi, zekâta da malın çok az birmiktarına tekâbül ettiği için “zahada” denilmiştir.<sup>296</sup>

### 2.1.2. Zühd Kavramının İstilah Anlamı

Zâhidler ve sûfiler zühd kavramıyla ilgili olarak farklı tanımlamalar yapmışlardır.<sup>297</sup> Bu tanımlamalara göre zühd genel olarak “Dünyayı değersiz bulmak, dünyaya rağbet etmemek, dünyayı kalben terk etmek, Allah’a ve ahirete yönelmek maksadıyla dünyâdan el-etek çekmek, elde mevcut olsa bile gönülde dünya sevgisine yer vermemek, varlığa sevinmemek ve yokluğa da üzülmemek, kısa emelli olmak, Allah’tan başka her şeyi gönülden çıkarmak,<sup>298</sup> inanç ve ahlâkı muhafaza için her şeyden vazgeçmeye hazır olma hâli”<sup>299</sup> olarak ifade edilmiştir.

Bu tanımlamaların birbirinden farklı görülmesi sûfilerin kavrama her birinin kendi vaktine, makam ve manevî zevkine göre anlam vermelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>300</sup> Zühd kavramını hemen bütün zâhid ve sûfiler genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütünü olarak ifade etmeye çalışmışlardır.<sup>301</sup>

<sup>295</sup> Abdülkerîm Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2014, 253.

<sup>296</sup> İbn Manzûr, III, 197; Mektebetü’ş-Şarkiyye (Komisyon), *el-Müncid fi’l-Luğa*, Dâru’l-Meşrik, Beyrut/Lübnan 2002, 308; El-Hüseynî b. Muhammed er-Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Garibi’l Kur’ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, 315.

<sup>297</sup> Kuşeyrî, 253.

<sup>298</sup> Ebu Bekr Muhammed b. İshak Kelâbâzî, *Doğuş Devirinde Tasavvuf Ta’arruf*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1992, 142-143; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma/İslâm Tasavvufu*, (Trc. H. Kâmil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul 2012, 45-46; Kuşeyrî, 252-257; Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif/Gerçek Tasavvuf*, (Trc. Dilaver Selvi), Semarkand Yayınları, (9. bsk), İstanbul 2013, 608-610; Ebû Tâlib Mekki, *Kûtu’l-Kulûb* I-IV, (Trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi), Semarkand Yayınları, İstanbul 2004, II, 453-454; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, I-IV, (Trc. Ahmed Serdaroğlu), Huzur Yayınevi, İstanbul ts., IV, 398-399; Necmüddîn Kübrâ, *Usûlü Aşere, Risâle İle’l-Hâim, Fevâihu’l-Cemâl/Tasavvufî Hayat*, (Haz. Mustafa Kara), Dergah Yayınları, İstanbul 1980, 47.

<sup>299</sup> Himmet Konur, *Tasavvuf Ahlâkı ve İlâhî Ahlâk İnsana Yolculuk*, H Yayınları, İstanbul 2009, 17.

<sup>300</sup> Kuşeyrî, 208; Tûsî, 46; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, IV, 421.

<sup>301</sup> Reşad Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2011, XL, 119-126.



### 2.1.3. Sûfîlerin Zühd Tanımları

Sûfîlerin zühdle ilgili tanımlamalarına bakıldığında genelde onların dünyayı değersiz, kıymetsiz zevale uğrayacak bir meta olarak gördükleri, onunla ilişkilerini sürdürenlerin de Allah'tan gafil nasipsiz düşkün kimseler olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

Sûfîlerin zühd tarifleri incelendiğinde üç tür yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir: Birincisi, sadece zâhire yönelik zühd taraftarlarının anlayışıdır. Hasan Basrî (ö. 110/728) zühdü, “*Dünyaya karşı zâhid olmak, dünyaya yönelenlere buğzetmek ve dünyada bulunan şeylerden nefret etmektir*”, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ise “Fakirliği seve seve Allah’a güvenmektir” şeklinde tarif eder. İkinci yaklaşım, zühdü hem zâhire hem bâtına yönelik kabul edenlere aittir. Bu konuda Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) zühdü “elde bulunmayan şeyin gönülde de bulunmaması” biçiminde tanımlar. Bu yaklaşım kendisinden sonraki sûfîler tarafından büyük oranda benimsenmiştir. Üçüncüsü ise zühdü sadece bâtına yönelik anlayanların tavrıdır. Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778)’nin tarifi şöyledir: “Dünyaya karşı zâhid olmak kanaat etmek, azla yetinmektir. Kuru ekmek yemek ve âba giymek zühd değildir.”<sup>302</sup>

Ebû Bekr-i Şiblî (ö. 334/945)’ye zühdden sorulunca şöyle demiştir: “*Zühdle meşgul olmak gaflettir. Çünkü dünya hiçtir. Hiçten zühd etmeye çalışmak gaflettir.*<sup>303</sup> Aslında zühd diye bir şey yoktur. Zira insan kendisine ait olmayan bir şeye rağbet etmez. Bu takdirde yanında ve beraberinde bulunan bir şeye insanın rağbet etmemesi nasıl mümkün olur? (Rağbet etmeseydi o şey elinde bulunmazdı). O halde geriye sadece dünyaya sırt çevirmek, varını, yoğunu harcamak ve halka yardım etmek kalmaktadır.”<sup>304</sup>

Bu ve benzeri tanımlamalarda neticede insanın elinde olanı harcaması halka yardım etmek bağlamında değerlendirildiği için gerçekte zühdün toplumsal dayanışmaya katkı sağlayacak ahlâkî bir davranış olarak ele alındığı anlaşılmaktadır.

Tasavvuf ehline göre zühd, insanın kendine ait olmayan şeyi terk etmesidir. Kendisine ait olan şeyi terk etmesi (o şeye sahip bulunduğu sürece) mümkün değildir.<sup>305</sup>

<sup>302</sup> Kuşeyrî, 254-256; Semih Ceyhan, “Zühd”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 530-533.

<sup>303</sup> Tûsî, 46; Sühreverdi, 609.

<sup>304</sup> Kelâbâzî, 143.

<sup>305</sup> Kelâbâzî, 143.

Terk edilemeyen zarurî varlık ise sadece Allah'tır.<sup>306</sup> Bu bağlamda Ebû Süleyman ed-Darânî (ö. 215/830) de zühdü Allah ile meşguliye engeli olan şeyleri terk olarak tanımlamakta<sup>307</sup> ve şunları söylemektedir: “*Dünya, seni Allah'tan meşgul eden her şeydir*”, “*Zâhid, kalbini dünya derdi ve meşguliyetinden boşaltıp bütün gayretiyle ibadet ve nefis mücahadesiyle meşgul olan kimsedir*.”<sup>308</sup>

Sûfilere göre zühd, gerçek anlamda maddî dünyayı ve elde olanı terk etmek değil, dünyaya olan tutku ve hırsı terk etmek, ondan vazgeçmek ve gönülde dünya sevgisinin bulunmaması şeklinde değerlendirilmiştir. Yahya b. Muaz (ö. 258/871) gerçek zâhidin, “*Allah'ın haricinde tüm isteklerden kalbini boşaltan, terk edilmeyen zarurî varlık dışında her şeyden kalbini arındıran kimse*” olduğunu söylemiştir.<sup>309</sup>

Zühdü, ahirete yönelmek olarak gören sûfiler ahiret için dünyayı terk etmişler ve dünyaya uzun emelli bakmamışlardır. Nitekim Ebû Süleyman ed-Dâranî (ö. 215/830) demiştir ki: “*Allah dostları, kalpleri tamamen ahirete yönelsin diye dünyadan gönüllerini çektiler*.”<sup>310</sup>

Demek oluyor ki zühd, en son mertebesinde Allah'tan başka her şeye yüz çevirmek şeklinde tecelli eder. Bu bir anlamda Allah dışındaki her şeyi, benliğimiz dahil, sıfırlamaktır. İşte buna sûfiler “terk” demişler. Ancak terkin tam hedefine varması için terk etmiş olma düşüncesinin de terk edilmesi gerekir.<sup>311</sup>

Bu tanımlamalardan hareketle diyebiliriz ki tasavvufî düşüncedeki zühd; maddî değerlerden daha çok manevî değerlere önem ve öncelik vermek, iki değer arasında bir tercih yapmak zorunlu olunca dâima ikincileri tercih etmek, hiçbir zaman mânâyı maddeye, inancı çıkara, fikri yarara fedâ etmemek, gönlü dünya sevgisine kaptırmamaktır. Diğer bir deyişle zühd, imsâk ve perhizkârlıktır diye biliriz. İmsâk ve perhizkârlık insanın nefsine hâkim olması, kendini disipline sokması, canının istediği her şeyi yapmaması; meşru ve mübah bile olsa bazı maddi ve bedensel hazzlardan, dünyevî zevklerden bilinçli olarak kendini mahrum bırakmasıdır.<sup>312</sup>

<sup>306</sup> Kelâbâzî, 143; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Musa Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühd* (6. bsk), (Trc. Enbiya Yıldırım), Semarkand Yayınları, İstanbul 2013, 59.

<sup>307</sup> Kuşeyrî, 209-210; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, IV, 421.

<sup>308</sup> Mekkî, II, 453.

<sup>309</sup> Kelâbâzî, 142.

<sup>310</sup> Mekkî, II, 454.

<sup>311</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf* (3. bsk), İFAV Yayınları, İstanbul 1989, 219.

<sup>312</sup> Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, 75.

## 2.2. ZÜHDÜN TEMEL DAYANAKLARI

Hiç kuşkusuz ki zühd düşüncesi bizzat Kur'ân tarafından teşvik edilmiş, bu teşvik ilk uygulayıcısı olarak Hz. Peygamber tarafından yaşanmış, örnek olarak gösterilmiş ve sonra ashâb-ı kiram tarafından benimsenmiş bir yoldur. Şimdi burada zühd düşüncesine temel kaynaklık eden bu dayanaklar üzerinde duracağız.

### 2.2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Dünya Hayatı ve Zühd

Sûfîlerin ve ilk iki asırda onlara öncelik eden zahidlerin, temelinde ahlâkî değer kriteri yer alan bakış açılarında Kur'an ve Sünnet perspektifine rastlamak zor değildir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Zühd kelimesi sadece bir yerde ve ism-i fâil (zâhid) vezninde geçmektedir. Âyette Hz. Yusuf'un, kardeşleri tarafından kuyuya atılıp sonra onun bir kervan tarafından bulunup satılması ve satanların da Hz. Yusuf'a değer vermedikleri beyan edilmektedir: *“Onu (Yusuf'u) az bir fiyatla birkaç dirheme sattılar, zaten onun hakkında rağbetsiz (zâhid) idiler/fazla değer vermemişlerdi.”*<sup>313</sup>

Âyette geçen, “zâhidîn” kelimesi, sözlük olarak *“fazla değer, kıymet vermemek, önemsemek, isteksizlik, çok ilgi duymamak”* anlamında kullanılmıştır ve Hz. Yusuf'u satanların ona karşı arzulu ve istekli olmadıklarını ifade etmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'de dünyadan yüz çevirip tam anlamıyla Allah'a yönelme manasında *tebettül* kelimesi kullanılmaktadır.<sup>314</sup>

Kur'an-ı Kerîm'de arz coğrafi, dünya ise dinî ve ahlâkî bir terim olarak yer almış; âyetlerde ve sahih hadîslerde dünya kötülenip hafife alınırken kozmik varlığı değil, burada sürdürülen ve ahiret kaygısını geri planda bırakan hayat tarzı kast edilmiştir.<sup>315</sup>

Sûfîlerin çoğunun kastı da, tıpkı Kur'an ve hadîslerdeki vurgularda olduğu gibi dünyaya aşırı bir meyil göstererek, ahireti unutup sorumluluk bilincinin kaybedilmesini engellemektir.<sup>316</sup>

Kur'ân'da pek çok âyette, dünya hayatının geçiciliği, fâniliği, çekiciliği, süslü olması, aldatıcılığı, oyalayıcılığı, bir oyun, eğlence olması hatta mal ve evlâtların bir

<sup>313</sup> Yusuf, 12/20.

<sup>314</sup> Müzzemmil, 73/8; Bakara, 2/41; Nur, 24/52; Fâtır, 35/15; Muhammed, 47/38.

<sup>315</sup> Süleyman Uludağ, "Dünya", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, X, 22-25.

<sup>316</sup> Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 130.

çoğalma yarışı ve övünmeden ibaret olduğu, kalıcı olanın da güzel ameller ve ahiret hayatı olduğu, ahiretin daha önemli, daha hayırlı, sonsuz, değer vermeye degecek bir şey olduğu, gerçek huzurun Allah'ın yanında olduğu<sup>317</sup> vurgulanmıştır. Dolayısıyla geçici şeylere önem vermemek, gönlü ona kaptırmamak, aldırmamak, aşırı hırslı olmamak ve âhireti dünyaya tercih etmek, âhireti unutmamak, dünyaya bel bağlamamak gerektiği gibi uyarılar zühd kavramının anlamını içerecek şekilde pek çok âyette<sup>318</sup> geçmektedir.

### 2.2.1.1. Kur'ân-ı Kerîmde Zühdle Anlam Yakınlığı Olan Kavramlar

Kur'ân-ı Kerîm'de zühd anlayışıyla anlam yakınlığı olan bazı kavramlar da bulunmaktadır. Bu kavramlardan konumuzla ilgili olarak başlıca takva, tebettül, fakr ve vera' kavramları üzerinde durmak istiyoruz.

#### 2.2.1.1.1. Takvâ

Kur'ân-ı Kerîm'de, iyi bir müslümanda bulunması gereken ahlâkî niteliklerin tamamı “takvâ” kavramıyla ifade edilmiştir.<sup>319</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de farklı boyutlarıyla birçok yerde geçen<sup>320</sup> takvâ kavramı; “Allah'ın himayesine, korumasına girmek, kulluk bilincinde olmak, insanın kendini günahlardan, kötülüklerden koruması, sakınması, zararlı şey ile kendisinin arasına bir engel koyması, sorumluluk bilinciyle hareket etmesi” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.<sup>321</sup>

Izutsu (ö. 1372/1993)'nın tespitlerine göre takvâ kelimesi İslâm'dan önce de kullanılmış olup, “canlı bir varlığın dışarıdan gelecek tehlikeli bir güce karşı kendini korumasını” ifade etmektedir. Ancak Kur'ân sistemi içine girince de önemli bir anlam kazanmıştır. Kur'ân'da takvâ, herhangi bir tehlikeden değil, “Allah'ın azabından ve

<sup>317</sup> Yunus, 10/24; Hadid, 57/20; Ankebût, 29/64; En'âm, 6/32; Âli-İmrân, 3/14; Kehf, 18/45-46; A'lâ, 87/16-17; Nisa, 4/77; Fâtır, 35/5; Tekâsür, 102/1-5.

<sup>318</sup> Tâhâ, 20/131; Bakara, 2/86, 212; Kasas, 28/77; İsra, 17/18; Ra'd, 13/26; En'âm, 6/29; Câsiye, 45/24; Lokmân, 31/33; Nâzi'ât, 79/38.

<sup>319</sup> Konur, 15.

<sup>320</sup> Bakara, 2/2, 41; Âli İmran, 3/102, 120, 186; Mâide, 5/27; Tevbe, 9/4, Yunus, 10/63-64; Meryem, 19/72; 36; Nahl, 16/128; Nur, 24/52; Ahzap, 33/70-71; Hucürât, 49/13; Duhân, 44/51; Talâk, 65/2-3; Leyl 92/17.

<sup>321</sup> Ali Galip Gezgin, “Kur'ân Meallerinde Takva Kelimesinin Türkçe'ye Çevirisi Sorunu”, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*(24-26 Nisan İzmir) DİB. Yayınları, Ankara 2007, II, 297-312.

*insanı bu azaba sürükleyecek günahlardan korunma*” anlamı kazanmıştır. Mekki âyetlerde bu anlam ön plana çıkarken, daha sonra inen Medenî âyetlerde takvâ kavramı, “*saf dindarlık*” anlamını yansıtır hale gelmiştir.<sup>322</sup> Nitekim takvâ ve muttaki kelimelerinin Kur’ân konteksinde, “kâmil bir mü’min”i tavsif ettiği sonucuna ulaşılmıştır.<sup>323</sup>

Takvâ, ruhsal âlemin tek değer ölçüsüdür. Kur’ân-ı Kerîm takvâyı hem bir hayat tarzı, hem de insanın Tanrı katındaki derecesini değerlendirmede biricik ölçü olarak sunmakta<sup>324</sup> ve takvâ ehline “*Allah dostu*” demektedir. Bunlar dünya planında, yarışa hile katanlar katında mağdur ve perişan olsalar da kurtuluş onların, sonsuz mutluluk yine onlarındır.<sup>325</sup> Dünyaya tapanların ihanet ve zulümleriyle sürekli mücadele edenler, amel-takvâ yolcuları peygamberlerle onların vârisleri olmuştur.<sup>326</sup>

Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 884/1505)’den naklen bir rivâyete göre Hz. Peygamber’e gelen bir adam: “Ey Allah’ın Elçisi, bana tavsiyede bulun” dedi. Allah Elçisi ona: “*Takvâya sıkı bir şekilde sarıl. Zira bütün hayırları kendisinde toplayan haslet takvâdır*”<sup>327</sup> buyurmuştur.

Sûfilere göre takvâ, din konusunda zarar vermesinden korkulan şeylerden sakınmaktır. Takva, günahı terk yönünde oluşan kuvvetli bir azimle, işlenmeyen günahlardan kalbi temiz tutmaktır. Bu güçlü azim sayesinde kul ile kötülük arasında bir kalkan/koruma oluşur. Kim takva sahibi olmak isterse; gözüne, kulağına, diline, kalbine ve midesine sahip olmalıdır.<sup>328</sup>

Serrâc Tûsî (ö. 378/998)’ye göre, sûfiler nazarında takvâlî olmak, zühdde ve zâhidlikde ileri derecede olmakla eş anlamlıdır.<sup>329</sup>

<sup>322</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., 300-305.

<sup>323</sup> Lütfullah Cebeci, *Kur’ân’a Göre Takva*, Seha Neşriyat, (2. bsk), İstanbul 1991, 217.

<sup>324</sup> Hucûrât, 49/13.

<sup>325</sup> Yûnus, 10/62-64.

<sup>326</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 235-237.

<sup>327</sup> Kuşeyrî, 200.

<sup>328</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Minhâcû’l-Âbidîn/Cennete Doğru Âbidler Yolu*, (Trc. Ali Kaya), (16. bsk), Semerkand Yayınları, İstanbul 2013, 114, 116.

<sup>329</sup> Tûsî, 166-167.

### 2.2.1.1.2. Tebettül

Sözlükte; “kesmek, kesip ayırmak, koparıp atmak, kopmak ve boşaltmak, terk etmek” anlamlarına gelen tebettül tasavvufî düşüncede<sup>330</sup> sâlikin her şeyden yüz çevirip bütün varlığıyla Allah’a yönelme hâlini ifade eder.<sup>331</sup> Kavram, Kur’ân-ı Kerîm’de, dünyadan ilgiyi kesip tam anlamıyla kulluk için Allah’a yönelme mânasında<sup>332</sup> kullanılmıştır. İlgili âyette: “*Rabbini anı an, her şeyden kesilerek tamamen Allah’a yönel*”<sup>333</sup> buyrulmaktadır.

Âyette geçen “*her şeyden kesilerek tamamen Allah’a yönel*” emri, maddi anlamda dünyadan kesilmek ve ruhbanlık anlamında değildir<sup>334</sup> her şeyden kesilip tüm benliğini Allah’a yöneltme hususunda öyle bir irade sergile ki, benliğin bu iradeyle dış dünyadan/her şeyden tamamıyla soyutlanıp Hakka yönelmiş olsun<sup>335</sup> anlamına gelmektedir.

Bursevî’ye göre iki türlü tebettül söz konusudur:

a) Zâhiren ilgiyi kesme ki, genel olarak böylesi âlimlerce hoş görülmemiştir ve uygun olarak da düşünülmemektedir. Zâhiren yoksulluğunu gösterip, içlerinde dünyevî hırs ve arzular bulunanların hâli böyledir.

b) İçten ilgiyi kesme ki nebî ve velîlerin hâli böyledir. Her şeyden ilgiyi keserek sırf Allah’a yönelmek bazen zâhiren olur. Âbidlerin ve zâhidlerin kalplerini Allah’a yönlendirmek için dağ başlarına, bir mağaraya çekilmeleri bu kabildendir. Çünkü insan dünya malının içinde olunca tam da Allah’a yönelmeleri zordur.<sup>336</sup>

Tebettül âyetinin dışında, bu âyeti destekleyici bir şekilde birçok âyette dünya hayatının önemsizliği anlatılmış, bu hayatın çekiciliğine aldanılmaması istenmiş, âhiretin ise daha önemli ve hayırlı olduğu, dünya hayatına karşılık âhiret hayatını fedâ etmenin ağır bir azabı gerektireceği bildirilmiş, mal ve evlât dünya hayatının cezbedici süsü diye nitelendirilmiş, kalıcı iyi amellerin Allah katında daha değerli kabul edildiği

<sup>330</sup> İbn Manzûr, I, 311-312; İsfahânî, 47.

<sup>331</sup> Abdurrezak Tek, “Tebettül”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 216-217.

<sup>332</sup> İsfahânî, 47-48.

<sup>333</sup> Müzemmil, 73/8.

<sup>334</sup> İsfahânî, 48.

<sup>335</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcu’l-Lüga ve Sıhahu’l-Arabiyye* (Thk. Ahmed Abdülğafûr Atâr), Dâru’l-İlim, Beyrut 1990, IV, 230.

<sup>336</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, Damla Yay, (3. bsk) İstanbul ts, IX, 346.

belirtilmiştir.<sup>337</sup> Bu sebeple tasavvuf ehli dünyadan ve dünya nimetlerinden uzak durmayı tercih etmiş, kulluğu tam olarak gerçekleştirebilmek için mâsivâyı bırakıp bütünüyle Allah’a yönelmeyi gerekli görmüştür.<sup>338</sup>

### 2.2.1.1.3. Fakr

İslâm tasavvufunda zühd konusuyla ilgili önemli kavramlardan biri de “fakr” kavramıdır. Sözlükte fakr, “*yoksulluk, fakirlik, zayıflık, güç yetirememek, ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu ve muhtaçlık*” anlamlarına gelir. Bununla birlikte “*kazmak, delmek ve kırmak*” gibi anlamları da vardır. Fakr kökünden türeyen fakir ise “*yoksul, muhtaç kimse*” dir.<sup>339</sup>

İstılâhî olarak fakr, kişinin mevhum olan varlığından kurtulması ve fenâfillâh’a mazhar olmak yerine kullanılan bir tabirdir. Fakir ise, bu dünyanın peşinde boş yere koştuktan yüz çevirerek, hakikati, yanî kendi varoluşunun sırrını soruşturandır. Bir başka deyişle fakir, her şeyden vazgeçerek, Allah’ın rızası ve inâyetini araştıran sûfidir.<sup>340</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan fakirlikle ilgili kelimeler maddî ve manevî ihtiyaç, yoksulluk anlamında kullanılmıştır. Söz konusu âyetlerin çoğunda maddi anlamdaki fakirlik üzerinde durulmuş ve bununla ilgili hükümler konulmuştur. Manevî anlamda ise bütün insanlar fakir ve Allah’a muhtaç olup zengin olan yalnız Allah’tır. Bu anlamdaki fakrın insanın temel niteliklerinden biri olduğu hususunda görüş birliği vardır.<sup>341</sup>

Sûfiler Kur’ân âyetlerinden mülhem olarak fakr maddî (zâhirî) fakirlik ve manevî (bâtınî) fakirlik<sup>342</sup> olarak ikiye ayırmışlardır. Maddi fakirlik kişinin malı ve mülkünün olmamasıdır. Manevî fakirlik ise kişinin kendisini mutlak surette Allah’a muhtaç bilmesi, katında varlıklı olma ile yoksul olma hallerinin bir ve eşit olması, olunca şımarmaması, olmayınca üzülmemesidir.<sup>343</sup>

<sup>337</sup> Bakara 2/86; Âl-i İmrân 3/185; Nisâ 4/77; Kehf 18/46; Lokmân 31/33; Nâziât 79/38-39.

<sup>338</sup> Abdurrezak Tek, “Tebettül”, *DİA*, XL, 216-217.

<sup>339</sup> İbn Manzûr, X, 299-302; İsfahânî, 576-577; Üneys ve diğer., II, 697.

<sup>340</sup> İsa Çelik, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr Kavramı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 3 (2), Erzurum 2001, ss. 191-206.

<sup>341</sup> Süleyman Uludağ, “Fakr”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, 132-134.

<sup>342</sup> Hucvirî, 86.

<sup>343</sup> Çelik, 197; Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, 184.

Hadîs mecmualarında da Hz. Peygamber'in yoksulluk ve yoksullara dâir birçok açıklamalarında fakr ve fukarâ kelimeleri kullanılmıştır. Hadîslerde Allah'ın mümin olan fakir ve iffetli kulunu seveceği<sup>344</sup>, fakirlerin zenginlerden önce cennete gireceği<sup>345</sup> ve cennet ehlinin çoğunu fakirlerin teşkil edeceği<sup>346</sup> gibi fakirliği övücü ifadeler yer almaktadır.

Hadislerde ifade edilen fakirliği benimseyen ilk dönem zâhidleri yoksulluğu zenginliğe tercih etmişlerdir. Fakat ilk dönem âbid ve zâhidleri fakirliği dinî kurtuluş için daha ihtiyatlı bir yol kabul etmekle birlikte zenginliği de kötülenmemişlerdir. Ancak zamanla fakrı aşırı derecede öven ve zenginliği yeren bazı zümreler ortaya çıkmıştır. Bu şekilde fakr ile sabır, zenginlik ile şükür arasında bir bağ kurularak sabırlı fakirin, şükreden zenginden daha faziletli olduğu ileri sürülmüştür. Fakat bunun aksini savunan sûfilerde olmuştur.<sup>347</sup>

#### 2.2.1.1.4. Vera'

Sözlük olarak, “sakınmak, kaçınmak ve çekinmek”<sup>348</sup> anlamlarına gelen vera' terim olarak, “haram ve günah olup olmadığı şüpheli hususlardan özenle kaçınıp helâl ve mubahların bir kısmından feragat etmek”<sup>349</sup> anlamında kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de vera' kavramı geçmemektedir hadîslerde ise vera' kavramı, genellikle haram ve şüpheli şeylerden sakınmak anlamında kullanılmıştır.<sup>350</sup> Bu konuda Hz. Ebû Bekr (r.a.)'in: “Bir nevî harama düşeriz korkusu ile yetmiş çeşit helali terk eyledik”<sup>351</sup> dediği rivâyet edilmektedir.<sup>352</sup>

Tasavvuf düşüncesinde vera' onurlu bir makam olarak kabul edilmiş ve sûfiler, hadîslerden hareketle şüphelilerin dışında helâl ve mübah olan şeylerin de zaruret ölçüsünden fazla olmasını uygun görmemişlerdir. Bununla birlikte vera'ın hassasiyetle

<sup>344</sup> İbn Mâce, Zühd 5.

<sup>345</sup> Tirmizî, Zühd 37.

<sup>346</sup> Buhârî, Rikak 51, Nikâk 87; Müslim, Zikr 93.

<sup>347</sup> Süleyman Uludağ, “Fakr”, *DİA*, XII, 132-134.

<sup>348</sup> İbn Manzûr, XV, 272-273; Üneys ve diğer., II, 1025.

<sup>349</sup> Üneys ve diğer., II, 1025; Süleyman Uludağ, “Vera'”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 49-50.

<sup>350</sup> Vera' ile ilgili hadisler için Bkz.: Buhârî, Büyû' 3; Müslim, Birr 14, Müsâkât 20; Tirmizî, Zühd 52, Kıyamet 60; İbn Mâce, Zühd 24; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 153.

<sup>351</sup> Kuşeyrî, 203-204.

<sup>352</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (13. bsk), Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, 157.



uygulanmasının, kişinin günah ve şüpheli olan şeyleri tanımasına yardımcı olarak bir sezgi ve duyuş özelliği kazandıracağını ifade etmişlerdir.<sup>353</sup>

Vera' hakkında söz söyleyen sufilerden Ebû Said Harrâz (ö. 277/890): “Vera', halka zerre ölçüsünde bile olsa haksızlık yapmaktan uzaklaşmaktır”<sup>354</sup> derken Ebû Bekr Şiblî (ö. 334/945) vera'ı, “göz açıp kapayınca kadar bile olsa, kalbin Allah ile olan ilgisini dağıtan şeyden uzaklaşmak”<sup>355</sup> ve “Allah Teâlâ hariç herşeyden şiddetle sakınmak”<sup>356</sup> olduğunu söylemiştir.

Bu ifadelerden hareketle vera' takvânın ileri ve özel bir şekli kabul edilmiştir. Muhâsibî vera'ı, “bir iş için harekete arzusu belirlediği zaman bunun hak mı yoksa bâtıl mı olduğu açıklık kazanıncaya kadar kalbin durup düşünmesi” şeklinde tarif etmiş ve bu bilincin takvâdan kaynaklandığını söylemiştir. Ona göre vera'ın alâmeti kalbin içinde hissedilen kötülükten nefret etmektir. Vera'ın en üst seviyesi sakıncalı olanı işleyebileceği korkusuyla sakıncasız olanı terketmektir. Taatin aslı vera', vera'ın aslı takvâ, takvânın aslı nefis muhasebesi, bunun da aslı havf ve recâdır. İnsandaki vera'ın derecesi Allah'ın azabına ve gazabına uğrama endişesiyle doğru orantılıdır. Öte yandan ihtiras ve dünyaya rağbet vera'ın zayıflığını gösterir. Bu sebeple vera' sahibinin zâhid olması gerekir, zira vera'ın son mertebesi zühdün ilk derecesi kabul edilir.<sup>357</sup> Nitekim Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830): “Vera'ı, zühdün evvelidir” demiştir.<sup>358</sup>

Vera'ı ve ehlini sûfiler çeşitli derece ve tabakalara ayırarak değerlendirmişlerdir. Vera'ı tevbeden sonra gelen makam olarak değerlendiren Serrâc, şüphelilerden sakınanların vera'ı, gönül ehlinin vera'ı ve ârif ve vecd ehlinin vera'ı diye üç derecede ele almıştır. Birinci derecesi avâmın, ikinci derecesi havâssın ve üçüncü derecesi de havâssu'l-havâssın vera'ıdır. Vera', zühdü gerektirir.<sup>359</sup>

Sûfilere göre korku ve saygıdan dolayı Allah'ın yasaklarından sakınmak, şüpheli şeylerden kaçınmak, avâmın zühdde ulaşacağı en son basamak, müridin ise zühdde ulaşacağı ilk basamaktır. Müridin zühdü, sıradan halkın (avâmın) zühdünden daha üst

<sup>353</sup> Tûsî, 44; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 157-158.

<sup>354</sup> Tûsî, 44.

<sup>355</sup> Tûsî, 45.

<sup>356</sup> Kuşeyrî, 204.

<sup>357</sup> Süleyman Uludağ, “Vera'”, *DİA*, XLIII, 49-50.

<sup>358</sup> Kuşeyrî, 203.

<sup>359</sup> Tûsî, 44-45.

seviyededir. Öyleyse avâm vera' konağına ulaşınca zühd makamını elde etmiş olur. Ama mürid için vera' konağı zühd makamının ilk basamağıdır.<sup>360</sup>

## 2.2.2. Hz. Muhammed ve Ashâbının Zühd Hayatı

### 2.2.2.1. Hz. Muhammed'in Zühd Hayatı

Yüce Yaratıcı tarafından belirlenip yaşamamız gerektiği hayat ölçüsü konusunda insanlığa rehberlik eden tüm peygamberler, zühd ölçüsü dâhilinde dünya ile olan ilişkilerini sürdürmüşler ve zâhidâne hayatın önde gelen temsilcileri olmuşlardır. Hz. Peygamber de bu zincirin son halkası olarak, her hususta olduğu gibi zühd konusunda bize en güzel örnekleriyle rehber olmuştur. Nitekim Kur'ân'da: *"Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çokça zikredenler için Resûlullah'ta güzel bir örnek vardır"*<sup>361</sup> buyurulmaktadır.

Hz. Peygamber dünya malına, süs ve zevkine gönülden değer vermemiştir. Dünya adına yapılan nice teklifleri reddetmiş ve sâde, fakîrâne bir hayat yaşamıştır.<sup>362</sup> Hz. Peygamber'in zühdî tavırlarından biri de eşya kullanımı, ev ve aile hayatındaki zâhidliğidir.<sup>363</sup> Hz. Peygamber'in evinde bazen yiyecek yemek bulunmadığı, hayatı boyunca üç gün üst üste karnını doyurmadığı, hasırın üzerinde uyuduğu rivâyet edilmiştir.<sup>364</sup> Hz. Peygamber, vefat ettiğinde zırhı bir Yahudi'de rehin olarak kalmıştır. Bir defasında ailesini doyurmak için bir Yahudi'den almış olduğu bir miktar buğday karşılığında, zırhını rehin olarak bırakmıştı.<sup>365</sup> Hz. Âişe'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber vefat ettiğinde (miras olarak) geriye ne bir altın ve ne bir gümüş ve ne de koyun ve deve bırakmıştır. Hiçbir vasiyette de bulunmamıştır.<sup>366</sup>

Ailesi yiyip içme konusunda daha geniş ve daha kolay olan bir hayat talep ettiklerinde şu âyet inmiştir: *"Ey Peygamber! Hanımlarına söyle: Eğer dünya hayatını ve süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de, sizi güzellikle*

<sup>360</sup> Cevziyye, II, 24.

<sup>361</sup> Ahzâb, 33/21.

<sup>362</sup> Selahattin Polat, "Hadislerle Resûlullah'ın Ahlakından Örnekler", *Diyanet Dergisi*, XVI, (5), Eylül-Ekim, Ankara 1997, ss. 261-281.

<sup>363</sup> Müslim, Talak 4.

<sup>364</sup> Müslim, Zühd 4.

<sup>365</sup> Buhârî, Rehn 2, 5, Büyû' 14, Silm 5, Rikâk 17; Müslim, Zühd 1, Musâkât 124; Nesâî, Büyû' 58.

<sup>366</sup> Buhârî, Vesâyâ 1; Müslim, Vasiyye 18; İbn Mâce, Vesâyâ 1.

*salıvereyim. Yok eğer Allâh'ı, peygamber'ini ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki, Allah içinizden güzel davrananlar için mükafat hazırlamıştır.*"<sup>367</sup>

Tüm kaynaklarda Hz. Peygamber, hayatının hiçbir safhasında maddeye mutlak olarak değer vermediği görülür. Ancak tamamen dünyayı terk ederek maddeden uzaklaşan ve bir kenara çekilen birisi de değildir. O, hep aynı ve dengeli bir hayat tarzı çizmiştir. Onun zühd anlayışında nefis terbiyesi vardır fakat nefsi terbiye ederken nefse ve bedene işkence, zorlukuygulamak yoktur. O, nefsin ve bedeninin korunmasını her insanın görevi olarak nitelemiş, bütün azaların yaratılış gayesine göre uygun kullanılmasını gerekli görmüştür: Nitekim *"Bil ki, ben, hem uyurum, hem namaz kılarım; oruç da tutarım, kadınlarla evlenirim de, Ey Osman, Allahtan kork, zira ehlinin senin üzerinde hakkı var, misafirin senin üzerinde hakkı var, nefsinin senin üzerinde hakkı var. Öyle ise bazen oruç tut, bazen ye. Namaz da kıl, uykunu da al"*<sup>368</sup> buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in zâhidliği, manastırlara kapanan, mağaraya çekilen veya gezgin rahiplerin sergilediği mahrumiyet, dilencilik zâhidliğine benzememektedir. İslâm'ın zâhidliği kendisi ve başkaları için çalışıp kazanan, harcayan ve gönlünü kendisi için dünyaya kaptırmayan bir zâhidliktir. O, yaşam hayatının bütün alanlarında uğraş veren ve ölçüyü kaçırmayan, istikâmet doğrultusunda bir zâhidlik sergilemiştir.

İslâm, genel anlamda zühdü teşvik ederken, ibadet maksadıyla, çalışmayı önerir ve gerçek anlamda sosyal hayatı terk etmeyi gerekli gören ruhbanlığı, her zaman manastıra çekilen bir keşiş hayatı yaşamayı tasvip etmez.<sup>369</sup>

Hz. Peygamber, dünya malı adına eline geçen olursa yerine göre harcaya bilmiş, kendisi cömert olduğu gibi insanları da buna teşvik etmiştir. İslâmî tüm eserlerde bahsedildiği gibi O, eline geçen gıda, altın, gümüş ve benzeri dünya varlıklarını hep ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır.<sup>370</sup> Aynı zamanda lüks, israf, savurganlığa karşı tavır sergilemiştir.<sup>371</sup>

<sup>367</sup> Ahzâb, 33/28-29.

<sup>368</sup> Ebu Davut, Salat 317(1369). Ayrıca Bkz.; Buhârî, Nikah 1, Savm 55-57, Teheccüd 7; Müslim Nikah 5, Siyam 181-193.

<sup>369</sup> Afîfî, 65; Ahmet Yıldırım, "Hz. Muhammed ve Sade Hayatı", Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, (2), 2007, 261-276.

<sup>370</sup> Müslim, Fezâil 50.

<sup>371</sup> Müslim, Libâs 87.

Hız. Peygamberi rehber edinen tasavvuf ehli de cömertliğı zâhidliğın sıfatı olarak kabul etmiş ve zâhid olan kimsenin muhakkak cömert olacağını belirtmişlerdir.<sup>372</sup>

Sahabelerden dünya nimetlerinden tamamen yüz çevirmek suretiyle münzevîliğe meyleden ve aşırıya kaçanları bu niyetlerinden menetmiş, kendisinin ve insanın yaratılış itibariyle beşerî yönünü hatırlatmış ve uyarmıştır.<sup>373</sup> Kendisi sosyal hayat içinde bulunarak herkes gibiyemiş, içmiş, uyumuş, dinlenmiş, evlenip aile sahibi olmuş, savaşılar katılmış, kısacası yaşam koşulları olarak beşerî hayatın her safhasında bulunmuştur.<sup>374</sup>

Hız. Peygamber, vahiy yörüngeli verdiği zühd eğitimiyle de maddeye kul olmayan dengeyi tutturarak örnek bir nesil yetiştirmiştir. Toplum ve birey olarak her konuda dengeli olmanın aksi ifrat ve tefrittir ki bundan sakındırmıştır. İfrat ve tefrite düşenlerin helak olacağını bildirmiştir.<sup>375</sup> Yine dinin kolaylık olduğu ve zorluk, aşırılık olmadığını söylemiştir.<sup>376</sup>

Hız. Peygamber, insanları Allah'a layık bir kul olmaya ve ahiret saadetini kazanmaya yönlendirirken dünya ve dünya malından maddî anlamda el-etek çekerek münzevî bir hayata çekilmesini hedeflemiyordu. Aksine mü'min meşru sınırlar çerçevesinde hem dünyanimetlerinden faydalanan, hem de toplumdaki vazifelerini yerine getirecektir.<sup>377</sup> Bununla ilgili O: *"İnsanlarla haşır neşir olup ezalara katlanan müslüman, insanlara karışmayıp ezalarına katlanmayan müslümandan daha hayırlıdır"*<sup>378</sup> buyurmuştur.

Hız. Peygamber'in sosyal hayattaki zühd anlayışı; dünyayı, maddeyi aşmayı, cömertliğı, her türlü lüks ve israftan uzak bir yaşayışı, çalışmayı, hâlisâne bir şekilde ilâhî hududa riâyet etmek suretiyle güç ve yetenekleri yaratılış gayesine uygun olarak kullanmayı ve neticede imanda yakine ulaşmayı, ibadet ve taatlarda ihlası gözetmeyi, bütünüyle davranışlarda istikametten ayrılmamayı gerekli ve zorunlu görmüştür.<sup>379</sup>

İslâm'ın insanları çağırdığı zühd, zevklerde itidal, insanın Rabbini ve âhiretini unutacak düzeyde aşırıya gitmemesi tarzında ifade edilir. Bu tavrın gerçek anlamda en

<sup>372</sup> Mekki, II, 451.

<sup>373</sup> Buhârî, Nikah 1, Savm 55-57, Teheccüd 7; Müslim Nikah 5, Sıyam 181-193.

<sup>374</sup> Fussilet, 41/6; İsrâ, 17/93; Kehf, 18/110; Furka, 25/7-9; Ahkaf, 46/9;

<sup>375</sup> Buhârî, Rikak 18; Tirmizî, Birr ve's-Sıla 60; Müslim, İlim 7.

<sup>376</sup> Buhârî, İman 29.

<sup>377</sup> Ahmet Yıdırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, 134.

<sup>378</sup> İbn Mâce, Fiten 23.

<sup>379</sup> Yetik, 130.

güzel örnekleri Hz. Peygamber tarafından verilmiş, bütün ashâb tarafından da benimsenmiştir. Tâbiîler de azami ölçüde bu değerleri hayatlarına geçirmeye çalışmışlardır.<sup>380</sup>

#### 2.2.2.2. Ashâb-ı Kiram'ın Zühd Hayatı

Hz. Peygamberi görme ve onun şerefinden nasiplenme bahtiyarlığına eren sahâbeler her konuda Hz. Peygamber'in izini takip etmişler ve sonrakilere güzel örnekler bırakmıştır.

Ashâbın zühdi hayatlarının esasları, daha çok kılık kıyafet, yeme-içme, barınma mekânı gibi dünya nimetlerine değer vermemek; zikir ve nâfile ibadetle meşgul olmak, ibadet ve tefekkür için تنها yerleri tercih etmek, Allah'a karşı teslimiyet ve tevekkül içinde olmak şeklindeki rûhânî ve manevî fillerle tevhid konusundaki sözler ve duygulardan oluşmaktaydı. Tasavvufun esasları sayılan zühd, takvâ ve rûhânî hayatın Hz. Peygamber'in hayatında özellikle yakın çevresindeki sahâbelerde derin izler bırakmıştır.<sup>381</sup>

Hz. Peygamber sohbet meclislerinde konuşurken, başlarını önlerine eğmekte, derin bir huşu ve sükuta dalmakta, kendilerinden geçmekte, gözleri yaşarmakta, kalpleri titremekte, sanki başlarına konan kuşu uçurmamanın hareketsizliği içinde bulunmaktaydı. Başta dört halife, aşere-i mübeşşere olmak üzere Ebu'd-Derdâ, Ebû Zerr el-Gıfârî, Huzeife b. Yemân, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre, Bilâl-i Habeşî, Selmân-ı Fârisî, Sühayb, Mus'âb b. Umeyr, Abdullah ibn Mes'ud, Abdullah İbn Abbas, Osman b. Maz'ûn, Ammâr (r.a) gibi meşrep ve mizacları itibari ile fakr, zühd ve takvâyı şiar edinen sahâbeler, sûfilerin model olarak benimsedikleri örneklerdir. Kısaca, zühd onların döneminde cemiyet halinde yaşanan bir hâldi.<sup>382</sup> Sahâbelerden bazılarınınca, mücâhede ve riyâzete daha önem gösteren, dünya ve dünya nimetlerine karşı tamamen yüz çeviren, zühdde aşırılığa kaçan durumlar da yaşanmıştır, ancak bu sahâbeler

<sup>380</sup> Affî, 98.

<sup>381</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 87.

<sup>382</sup> Kadir Özköse, "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım)", *CÜİFD*, 6 (1), Sivas 2002, 175-194; Louis Massignon, "Tasavvuf", *İA*, MEB, İstanbul 1979, XII, 26-31

zamanında bizzat Hz. Peygamber tarafından uyarılmış, aşırılığa gitmekten menedilmişlerdir.<sup>383</sup>

Sahâbelerin maddî imkanları doğal olarak değişiyordu. Bazı sahabeler zengin bazıları orta halli ve bazıları da fakir idiler. Zengin olanlardan bir kısmı tüm servetlerini İslâm'a hizmet yolunda harcamışlardır. Sahabenin bir kısmı dinî görevlerini yerine getirirken bir taraftan da dünya işleriyle de uğraşmışlardır. Bu sahâbeler dünya ve nimetlerine karşı müspet tavır alıp servet edinmeyi sakıncalı görmemişler ve onu İslâm'a hizmet için kullanmayı, İslâm'ın güçlenmesini benimsemişlerdir. Ancak bu işlerle meşgul olurlarken ibadetlerini aksatmamış, gönüllerini dünyaya kaptırmamış, kalplerinden dünyaya yer vermemişler ve hep infak etme tutkusuyla hareket etmişlerdir. Mallarını hayır işlerinde, ordunun savaşa hazırlanmasında, fakir ve muhtaç kimselerin ihtiyaçlarını karşılamada harcamışlardır. Şahsî ve aile hayatlarında ise nimetleri saçıp savurganlık yapmamışlar, sade, gösterişten ve gururdan uzak mütevazı bir hayat yaşamışlardır.<sup>384</sup>

Hz. Ebû Bekir (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.v.)'in en yakın arkadaşı olmuştur ve Kureyş'in en büyük tüccar ve servet sahiplerinden biri olmasına rağmen oldukça sade ve mütevazı bir hayat sürmüştür. İslâm'ın güçlenmesi ve hicret esnalarında bütün servetini infak etmiştir.<sup>385</sup> Öyle ki Medine'ye hicret ederken sahip olduğu ne kadar dirhem varsa, ailesine bırakmadan hepsini götürmüştür ve İslâm'a hizmet yolunda harcamıştır.<sup>386</sup>

Servetini Allah yolunda harcayıp eski elbiseler giydiği için “Zü'l-Hilâl”, çok sefkatli ve merhametli olduğu için “Evvâh” lakaplarıyla da anılan<sup>387</sup> Hz. Ebû Bekir, “dünyanın ve dünyaya ait şeylerin, kendisiyle meşgul olacak kadar değeri olmadığını” söylemiştir.<sup>388</sup> Dünya malında gözü, gönlü olmayan bu önder insan bütün mal varlığını İslâm'a hizmet için Hz. Peygamber'in önüne sermiştir. Hz. Aişe'den şöyle nakledilmektedir: “Allah'a yemin ederim ki, Ebû Bekir geriye ne bir dinar ve ne de bir dirhem bırakmamıştır. Ölmeden önce kendine ait ne varsa hepsini alıp Beytü'l-Mal'e

<sup>383</sup> Buharî, Nikah 1, Savm 55-57, Teheccüd 7; Müslim Nikah 5, Sıyam 181-193.

<sup>384</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitabü'z-Zühd*, 141-162, 74-75; M. Yusuf Kandehlevî, *Hayatu's Sahabe*, (Haz. Ömer Lütfi Erdal), Işık Yayınları, İstanbul 2008, II, 25-31.

<sup>385</sup> Kandehlevî, II, 25.

<sup>386</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Meârif, Beyrut ts, V, 179; Ebû Nuaym, I, 59.

<sup>387</sup> Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 103-108.

<sup>388</sup> Hucvirî, 132.

teslim etmiştir.”<sup>389</sup> Onun bu zâhidane hayatı Hz. Peygamber’den sonra halifelik hayatında da değişmemiştir. Bu nedenle Ebû Bekir, zühd ve zâhidlik hayatı konusunda sünnî tasavvuf düşüncesinde ashâb içerisindeki önderlerinden sayılmıştır.<sup>390</sup>

Hz. Ömer (r.a) de zühdî yaşayışın bir simgesidir. O, Hz. Peygamber’in izinde zâhidâne bir hayat yaşayan, cömert ve adaletiyle meşhur olan sahabelerdendir. Bir gün oğlu Abdullah’ın yanına girmiş, bir de bakmış ki, yanında bir parça et var. Hemen oğluna: “Bu et de neyin nesi?” demiş. Oğlu da: “Canım çekti de” cevabını verince Ömer: “Sen her canının çektiği şeyi yermisin? Kişiye israf olarak her canının çektiğini yemesi yeter”<sup>391</sup> demiştir.

Gerçekten hayatı boyunca dünyaya değer vermeyen Hz. Ömer, halife olduğu zaman bile üstündeki on iki yaması bulunan bir hırkayla halka imamlık yapmıştır. Dünyaya meylederek yüksek ve süslü ev yapanları uyaran Ömer, dünyayı bir çöplük gibi görmüştür.<sup>392</sup> Daha sonraki sûfiler zümresi, her hususta bütün halka imam olduktan sonra hırka giyme ve dinî salabet konusunda Hz. Ömer’e tabi olmuşlardır.<sup>393</sup>

Hz. Osman da Hz. Ebû Bekir gibi servet sahibi sahabelerden ve Kureys’in en büyük tüccarlarından biridir.<sup>394</sup> İslâm’ı kabul ettikten sonra Hz. Peygamber’e en sıkıntılı zamanlarında servetiyle destek olmuş ve mal varlığını İslâm’a hizmet yolunda harcamış cömertlerdendir.<sup>395</sup> Servet sahibi olduğu halde kıymeti düşük bir âba giyindiği, halka en güzel yemekleri yedirdiği halde kendisi evinde sirke ile zeytin yağı kullandığından bahsedilmektedir.<sup>396</sup> Sûfilerden İbnü’l-Cellâ’ya “fakîr-ı sâdik” sorulduğunda demiştir ki: “Onun eşyaya dahil olması nefsi için değil, başkaları içindir.” İşte bu durum Hz. Osman’ın özelliğidir. Çünkü o şöyle demiştir: “İslâm’da açılan bir gediği kendisiyle kapamaya yarayacağını bilmesem bu malı biriktirmezdim.” Nitekim o pekçok hizmetçisi olduğu halde bahçelerinden birinden odun destesini sırtıyla taşımıştır. Görenler, “niye bu işi kölelerinden birine yaptırmıyorsun” diye sorduğunda: “Evet bunu onlara yaptırabilirdim, fakat nefsimi acaba bundan acizlenecek mi diye sınamak istedim” demiştir. Bu olay aynı zamanda nefsinin yokluk ve hiçliğini elden

<sup>389</sup> Ahmed b. Hanbel, 142.

<sup>390</sup> Hucvirî, 133.

<sup>391</sup> Ahmed b. Hanbel, 155.

<sup>392</sup> Tûsî, 145; Ahmed b. Hanbel, 150, 156.

<sup>393</sup> Hucvirî, 134.

<sup>394</sup> İsmail Yiğit, “Osman”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 436-443.

<sup>395</sup> İbn Kesîr, V, 4-10; Ebû Nuaym, I, 59-65.

<sup>396</sup> Kandehevî, II, 76.

bırakmadığını, sahip olduğu mala aldanıp kalmasın diye nefsinı riyâzetle eğittiğini gösterir.<sup>397</sup>

Hız. Ali, hadîsin ifadesiyle “İlim şehrinin kapısı”<sup>398</sup> olarak bahsedilmiştir. Hız. Ali, derin bir ilim sahibi olmanın yanında zühd ve takvâ sahibiydi, halifelîğî sırasında da hep zühd yörüngeli hareket etmiştir. O, fazla servet sahibi olmamasına rağmen, son derece cömert olup devamlı muhtaçlara yardım etmiştir. Hız. Ali'ye ait olduğu rivâyet edilen şu söz onun zühd anlayışını ortaya koymaktadır. “Sizin için en çok korktuğum iki şeyden birisi tûl-i emel, diğeri ise hevâya tabi olmaktır. Tûl-ı emel (dünyaya ait tükenmek bilmeyen arzu ve istekler) size âhireti unuttururken, hevâya tabi olmanız da sizi Allah'tan uzaklaştırır. İyi bilin ki dünya geçip gitmekte, âhiret ise size doğru yönelip gelmektedir. Her ikisinin de adamları vardır. Sizler ahiret adamı olun, dünya adamı olmayın. Zira bugün amel var, hesap yok. Yarın hesap var amel yoktur”<sup>399</sup> demiştir.

Hız. Ali'ye "zühd nedir?" diye sorulduğunda da: “Dünyayı ister müslüman, ister kafir yesin buna aldırnamandır”<sup>400</sup> demiştir. Kendisine "en temiz kazanç nedir?" diye soran kişiye: “Kalbinin Allah sevgisiyle zengin olmasıdır (yani gönül zenginliği)” demiştir. Allah'la zengin olan hiçbir kalp, elinde dünyanın ve maddî şeylerin bulunmaması sebebiyle fakir hale gelmez, onu eline geçirmesi de kendisini neşelendirmez. Bunun aslı ve hakikati fakr ve safvetle ilgilidir.<sup>401</sup>

Serrac Tusî bu dört halifenin vasfını şöyle özetlemektedir: “Dünyayı toptan terk edip sahip olduğu dünyalıklardan soyutlanarak fakr ve tecrîd yaygısı üzerine hiçbir bağı olmaksızın oturanların imamı Hız. Ebu Bekir'dir. Dünyanın birazından geçip birazını çoluk çocuğuna, akraba ve hak sahiplerine ayıranların imamı Hız. Ömer'dir. Allah için mal biriktiren, verdiğinde de, vermediğinde de, infak ettiğinde de Allah için hareket edenlerin imamı Hız. Osman'dır. Dünya malını talep etmeyen ve istemeden gelen dünyalığı reddedip ondan kaçanların önderi ise Hız. Ali'dir.”<sup>402</sup>

Hız. Peygamber ve dört halifenin zühd hayatı ve dünyaya yaklaşımları sahabe ve tabiinin hayatında da müşahede edilmiştir.

<sup>397</sup> Tusî, 147-148.

<sup>398</sup> Tirmizî, Menâkıb 20.

<sup>399</sup> Ahmed b. Hanbel, 162-163.

<sup>400</sup> Kelâbâzî, 142.

<sup>401</sup> Hucvîrî, 136.

<sup>402</sup> Tusî, 151.



Gerek Mekke muhacirlerinden gerekse daha sonra İslâm'ı kabul edip Medine'ye hicret edenlerden yoksul, bekâr ve yakını bulunmayan sahâbîler Mescid-i Nebevî'nin giriş kısmında kalıyordu ve onlar “*Ashâbü's-Suffe/Ashâb-ı Suffe*” veya “*Ehlü's-Suffe/Ehl-i Suffe*” diye anılıyorlardı.<sup>403</sup> Ashâb-ı Suffe, vakitlerinin tamamını Hz. Peygamber'in mescidinde ilim öğrenmekle geçirirlerdi. Bunlar çiftçilik, hayvancılık, ya da ticaret gibi bir işle meşgul olmazlar, Mescid-i Nebevî'de yiyip içer, orada yatıp kalkarlardı.<sup>404</sup>

Ashab-ı Suffe'nin tasavvufî hayatın ilk nüvesini teşkil ettiği, hatta sûfî ve tasavvuf kelimelerinin suffe kökünden geldiği de öne sürülmüştür.<sup>405</sup> *Ashâbü's-Suffe*, ahlâkî konularda, Allah Resûlü'yle aynileşecek bir ortamdaydılar. Müslümanlar arasında ilk tasavvuf yoluna düşenler onlar arasından çıkmıştır.<sup>406</sup> Suffe ehlinin dünyalık bir şeye sahip olmamaları, hayatlarını mescidde geçirmeleri, dünya meşgalesini tamamen terk edip ilim ve ibadetle meşgul olmaları, daha sonra tasavvuf döneminde ribat ve tekkelerde yaşayan sûfilere örneklik teşkil etmiştir.<sup>407</sup>

Suffe'dekiler Allah'ın kendilerini fânî birşeye güvenmekten koruduğu, fânîye aldanmak yerine, Allah'ın emirlerine sarılmayı prensip haline getirmiş kimselerdi. Bu halleriyle dünyaya değer vermeyenlere örnek olmuşlardı. Aileleri ve malları olmadığı gibi, kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoyacak bir ticaret ve meşgaleleri de yoktu. Dünya adına kaybettiklerine asla üzülmezler, ahiret adına kazandıklarına sevinmezlerdi.<sup>408</sup>

Ebû Hureyre bu hususu ifade sadedinde şunları söylemiştir: “*Suffa ashâbından yetmiş kadarını gördüm, giydikleri elbise namaz kılarken diz kapaklarına ulaşıyordu. Bu yüzden rukûa vardıklarında avret yerleri açılmasın diye elbisenin eteğini çekiştiriyorlardı.*”<sup>409</sup> Hz. Peygamber'in etrafında bulunan ashâb-ı suffenin bedenleri yokluk ve fakirlik timsâli, elbiselerisabır ve tevekkül, gıdaları da aşk ve muhabbetti.<sup>410</sup>

<sup>403</sup> Buhârî, Salât 58; Nesâî, Mesâcid 29.

<sup>404</sup> Tûsî, 151-152.

<sup>405</sup> Hasan Kamil Yılmaz, "Tasavvufî Açından Ashâb-ı Suffa", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (7), Ankara 2001, ss. 9-31.

<sup>406</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi I-II*, (Çev. Mehmet Yazgan) Beyan Yayınları, İstanbul 2011, I, 634.

<sup>407</sup> Sühreverdî, 150-151.

<sup>408</sup> Ebû Nuaym, I, 337.

<sup>409</sup> Buhârî, Salât 58.

<sup>410</sup> Cavit Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, 12.

Onlar, İslâm'ın ruh hayatını geliştirmek bakımından umûmiyetle büyük bir ehemmiyeti hâiz oldukları gibi, tasavvufî düşüncenin gelişmesinde de husûsiyetle büyük bir değeri haiz olan kimselerdi. Tabakat kitapları onların zühdî yaşayışlarıyla alakalı örneklerle doludur. Bu eserlerde zikredilen ashâbın, zühd, takva, zikir, fikir, hâl ve istiğrakları tasavvufî hayatın kaynağının ashâbın hayatındavar olduğunu gösteren bâriz delillerdir.<sup>411</sup>

Ashâb-ı suffeden Ebû Zerr (r.a.) zühd konusunda aşırı titizliği olan sahâbelerden biridir ve şöyle demiştir: *“Benim Allah için hakkı ikâmet etmem, çevremde dost ve arkadaş bırakmadı. Hesap gününden korkum sebebiyle de vücûdumda et kalmadı. Allah'ın sevabına olan yakîn duygum evimde bir şey bırakmadı. Beni henüz idrak etmediğim günün kaygısıyla yaşamak öldürecek.”* Nedir o kaygı? diye sorulunca: *“Emelim ecelimi aştı. Allah'ın beni, yaprakları dökülen bir ağaç olarak yaratmasını isterdim”* demiştir. Bir seferinde Habîb b. Mesleme, Ebû Zerr'e bin dirhem götürmüş, fakat o bunları kabul etmeyip geri çevirdi ve dedi ki: *“Bizim sütünü sağdığımız bir keçimiz, sırtına bindiğimiz bir merkebimiz var. Bundan başkasına ihtiyacımız da yoktur.”*<sup>412</sup>

Ebû Zerr, kalb katılığına karşı orucu şiddetle tavsiye eder, kendisi de bizzat oruca devam ederdi. Ayrıca o, itikâfı da tavsiye ederdi.<sup>413</sup> Döneminde Muaviye ve benzeri zengin idarecileri mal biriktirmedeki hırslarından dolayı cesaretle tenkit etmiştir. Bu tavrı idarecileri rahatsız etmiş ve onların da cehpe almaları sonucu halkın içinden çekilip “Lebeze” denilen تنها bir yerde ikâmet etmesine sebep olmuştur.<sup>414</sup>

Ebu'd-Derdâ dünya algısı ise şu ifadelerinde belirtilmektedir: *“Allah'ın dünyayı hakîr addettiğini en iyi gösteren şey şudur ki; Allah'a ancak orada isyan edilir ve dünyayı terk etmedikçe Allah'tan hiç bir şey elde edilmez.”*<sup>415</sup>

Huzeyfe b. Yemân, Talha b. Ubeydullah, İbn Abbas gibi sahâbeler de zühd konusunda birer öncüler olarak bilinmektedir.<sup>416</sup> Günlük yaşantısını, zâhidane sürdürme

<sup>411</sup> Cengiz Gündoğdu, “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 1 (1), 1997, ss. 41-61.

<sup>412</sup> Tûsî, 142-143.

<sup>413</sup> Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, (Çev. Mehmed Ali Aynî, Sadeleştiren ve İlavelerle Yayına Hazırlayanlar: Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu), Ataç Yayınları, İstanbul 2006, 41.

<sup>414</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 42-43; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 97; Ayrıca Bkz.: Adullah Aydın, “Ebû Zer el-Gifârî”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, X, 264-269.

<sup>415</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 40.

hususunda, sahâbeler arasında belli kişiler örnek gösterilse de, sahâbelerin genelinin bu anlayışla yaşadıklarını söylemek abartılı olmayacaktır.<sup>417</sup>

İbn Haldûn, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ashâbın en zâhidi ve en çok ibadet edeni olarak görür ve Hz. Peygamber ve ashâbın zühdünün temelini, Allah'a yönelme, Allah'ın sevgisi ve rızası, dünyaya değer vermeme, dünyanın süs ve zevklerinden yüz çevirme, mal-makam arzusu taşımama, kendini ibadete vermenin oluşturduğunu, genel olarak sahâbelerin, zühd ve mücâhede konusunda örnek alınacak kimseler olduğunu ve ashâbın tabîînin yaşayışlarıyla ilgili kaydedilen haberlerin buna tanıklık ettiğini anlatmaktadır.<sup>418</sup>

### 2.3. ZÜHDE DAİR EĞİLİMLERİN ORTAYA ÇIKIŞI VE ZÂHİDLER

Hz. Peygamber'in hayatında kullukta yoğunlaşma şeklinde görülen zühdî hayatın, ashâbın yaşayışı üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Ashâb'da tesirli olan bu etki onların halefleri olan tâbiîn üzerinde de kendini gösteriyordu. Ancak Hz. Peygamberden sonra risalet devri geride kaldı. Vahiy kesildi, Resûlullah'ın nübüvvet nuru gözlerden uzaklaşmaya ve gizlenmeye başladı. Çeşitli görüş ve akımlar ortaya çıktı. Herkes kendi fikirleriyle yetindi ve gruplar oluşmaya başladı. İlim kaynakları hevâ ve heves kiri ile bulandı. Takva ehlinin oluşturduğu güzel çevre ve haller bozuldu. Zühd sahiplerinin azim ve gayretleri zayıfladı, niyetler karıştı, insanları cehâlet kapladı, gönüller katılaştı. Dünya insanlara süslü göründü ve ona talip olanlar çoğaldı.<sup>419</sup> Neticede bu olumsuz yönelimlere karşı tepki hareketi olarak zühdî eğilimler ortaya çıkmaya başladı.

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki zühdî eğilimlerin ortaya çıkışının dinî, siyâsî ve sosyal birtakım nedenlerinden söz etmek mümkündür.

1. İslâmî öğretinin kendisi: Tasavvufî düşüncenin amelî vechesi olan zühd, esasen mü'minin yaşam tarzıdır. Zühd, dünyaya, onun sesine, arzu, istek ve onun tadlarına; nefse ve onun tamahlarına karşı özel bir tavidir; insanın çeşitli ruhî ve bedenî riyâzet ve

<sup>416</sup> Tûsî, 142-44; Selman Başaran, "Huzeyfe b. Yemâm", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 434-435; Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 44.

<sup>417</sup> Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya 2001, 30.

<sup>418</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Yayınları, Ankara 2004, II, 677.

<sup>419</sup> Sühreverdî, 98.

mücâhedelerle nefsinin dizginlemesidir. Bu manada Kur'ân ve sünnet olarak zühd düşüncesi, İslâm'ın kendisi tarafından da teşvik edilmiştir.<sup>420</sup>

2. Müslümanların mevcut siyasî ve sosyal düzen karşısındaki ruhî başkaldırmaları:<sup>421</sup> İslâm topluluğunun süratle genişlemesi, bunun sonucunda karşılaşılan çeşitli kültür ve medeniyetler; siyasî kavgalar ve savaşlar sırasındaki sosyal hadiseler, idarecilerin baskı ve zulümleri, müslüman halkta zâhidlik eğilimini arttıran sebepler olarak görülür. Gerçekten de Hz. Osman zamanında başlayıp, Hz. Ali döneminde alevlenen siyasî kavgalar, ileri gelen müslümanların bile birbirine düşmesi, dünyadan nefreti körüklemeye yetip artacak sebeplerdendir. Emevî saltanatından itibaren ise, başta idarî kademede olmak üzere müslümanlarda bir lüks, israf ve sefâhet düşkünlüğü dikkati çeker.<sup>422</sup> Bu durum, İslâm devletinin temellerinin oluşumu ve şahlanması, nice zorluk ve eziyetlere göğüs gererek vesile olan bazı sahâbelerde ve onları takiben tâbiî ve daha sonraki nesillerde, insanların İslâm'dan kopmaları ve dinî hassasiyetlerinin gevşemesi endişesini doğurmuştur.<sup>423</sup> Bu endişe İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren farklı şekilleriyle vücut bulmuş, uhrevî hayata ağırlık verilmesi, dünya meşgalelerinin azaltılarak terk edilmesi şeklinde tezahür etmiştir.<sup>424</sup>

İşte bu bahsettiğimiz aşırı zevkperestlik ve dünya bağlılığına karşı bir tepkinin doğması tabiî idi. Bu tepki öncelikle zâhidlerden gelmiştir.<sup>425</sup> Allah'ı ve âhiret azabını her zaman hatırında tutan takva sahibi zâhid kimseler yalnızca kendilerini dünyadan uzaklaştırmak ve zâhid olmakla yetinmemişler, insanları da bu hedefe çağırmak görevini sırtlanmışlardır. Özellikle, bir kısım çağdaşlarının dünya ve nimetlerine meylettiklerini, müslüman toplum arasındaki sosyal ve ekonomik dengenin bozulduğunu görmelerinden sonra, bu davet daha da önem kazanmıştır. Bu çağrı, müreffeh ve zengin sınıflara karşı açık bir direniş haline gelinceye dek devam etmiştir.<sup>426</sup>

Bütün bunlar müslümanların kalbine korku ve endişe salıp emniyette oldukları hissini yok etti ve insanların bunlardan kurtulmak ve gönül huzuru elde edebilmek için

<sup>420</sup> Affi, 63.

<sup>421</sup> Affi, 63-65.

<sup>422</sup> Mehmet Demirci, "Zâhidlik Nedir, Dünya-Âhiret Dengesi Nasıl Kurulur?", *DEÜİFD*, (4), İzmir 1987, ss. 104-128.

<sup>423</sup> Mahir İz, *Tasavvuf*, Rahle Yayınları, İstanbul 1969, 21.

<sup>424</sup> Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 57-58.

<sup>425</sup> M. Demirci, 111.

<sup>426</sup> Affi, 101.

sosyal hayattan uzaklaşma ve uzlete meyiletme dürtülerini harekete geçirdi. İnsanlar aradıklarını zâhidlerin uzletinde, âbidlerin halvetinde buldular.<sup>427</sup>

İşte bu dinî, sosyal problemlere, siyasî kargaşalara karşı zühd eğilimi veya tasvvufun başlangıcı da diyebiliriz ki hicrî I. asırda görülen zühd ağırlıklı bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Birinci asır zühdünün esası, İslâm'ın emirlerine hassasiyetle dikkatin yanında fakr, benliği inkar, dünyayı terk, en azından küçümsemekten, gönülden yer vermemekten ibaretti. Asrı saâdetten hicrî II. asrın sonuna kadar olan âbid ve zâhidlerin zühdî hayatı, daha çok mutedil ve münferit bir yaşantıydı. Marifetten çok âmele, ilhamdan fazla ibadete, kerâmetten çok istikâmete, kısaca, nazariyeden fazla uygulamaya önem verilmekteydi. Bu dönemde zühd hayatından maksat, tahalluk, riyâzât ve ahlâkî olgunluğa erişmek idi. Dönemin zâhidleri, içtimaî hayata katılıyorlar, maişetlerini temin için çalışıyor, güçleri yettiğinde dinin emirlerine riâyet ediyor ve bu emirleri canla başla muhafaza ediyor, gözü yaşlı, bağıryanık tutumları ile çevresindeki insanlara öğütler veriyor, zühd hayatını öngören âyet ve hadîsler üzerinde duruyorlardı. Ulaşmak istedikleri gaye, Allah'ın rızasını kazanmak ve O'nun gazabından kurtulmaktı.<sup>428</sup>

Bu dönem zühd anlayışının en belirgin özelliği, bir felsefî düşünce sisteminin savunmasını yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tavır takınmak ve bu tavıra uygun bir hayat yaşamaktır. Fakat bu basit zühd hayatı süratli bir şekilde kaideleri, düzenli bir hayatı ve şeyhleri olan derin ve kompleks bir zühde dönüştü. İlk zâhidlerden sonra kendilerini “bekkâ” (ağlayanlar), “kussâs” (kıssa anlatanlar) olarak isimlendiren başka zâhidler ortaya çıkmıştır. Bu kimselerin, vaaz verdikleri, kıssa anlattıkları ve insanları bilgilendirdikleri halkaları vardı. Bu halkalar birinci asırdan biraz sonra oluşan zühd medreselerinin çekirdeğini teşkil etmişlerdir. Böylece zühd, manastır hayatlarına benzeyen hangâhlarda ve ribatlarda, düzenli sosyal bir düşünce hâline geldiği gibi, bir taraftan da dinî bir hareket ve özel bir dünya görüşü hâlini almıştır.<sup>429</sup>

<sup>427</sup> Affî, 66.

<sup>428</sup> Mustafa Türköz, *Kur'ân ve Hadis Bağlamında Zühd Hayatı*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, 35-36.

<sup>429</sup> Affî, 79-80.

## 2.4. ZÜHD EKOLLERİ, TASAVVUF MEKTEPLERİ VE TARİKATLAR

Hız. Peygamber döneminde ibadette yoğunlaşma ve ahlakî bütün nitelikleri içeren takvâ çerçevesinde yaşanan manevî hayat, onun vefatından sonra çeşitli nedenleriyle sarsılmaya başlamıştır ve bunun sonucu dünyevîliğe tepkisel bir hareket olarak zühd eğilimleri ortaya çıkmıştır. Bu eğilimler daha sonra ortaya çıkacak zühd ekollerin çekirdeğini oluşturmuştur.

Ruhanî yolda yoğunlaşanlar dünyaya ve dünyevî değerlere karşı zühdü tercih ettiler. Böylelikle kendilerinde apayrı bir lisan, bambaşka bir irfan ve yepyeni bir iman oluştu<sup>430</sup> ve zühd hayatı, daha önce cemiyet halinde tabîi olarak yaşanan bir hâl iken, diğer fertlerden ayrı olarak bazı grupların yaşadığı bir hayat tarzı hâlini aldı. Çeşitli isimlerle anılan bu guruplara mensup kişiler, ibadete, azla yetinmekle zühde yönelip, dünyadan ve gururundan yüz çevirerek genel hayattan ayrı, hususî bir yol tuttular.<sup>431</sup>

İçinde yaşadıkları sosyal veya bireysel hayatın kültürel, toplumsal, psikolojik ve siyasî yapısı, zühdü bir hayat tarzı haline getirmeye meyilli insanlar üzerinde daha etkili olmuştur. Zira genel itibarıyla insan bir taraftan, sosyal yapıyı oluşturan fertlerden biri iken diğer taraftan arzuları, sevgileri, ümitleri ve korkuları olanduysal bir varlıktır. Bu sebeple bazı insanlar, içinde yaşadıkları toplumda meydana gelen problemler karşısında içe yani kendisine yönelir; çözümü akıldan ziyade hislerinde, dinî duygu ve tecrübelerinde arar. Böylece insan bazen sadece mâna boyutunda, bazen buna maddî/fizikî yönünü de katarak her şeyden uzaklaşır; ibâdete, tefekküre ve riyâzete dalar.<sup>432</sup>

Hız. Peygamber'e ve sahâbe nesline uyarak tâbiîn'in ileri gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri, zühd düşüncesinin Basra'dan Kûfe'ye, Bağdat'tan Horasan'a kadar yayılmasını sağlamıştır.<sup>433</sup>

Hicrî II. asrın sonuna kadar olan dönem genellikle zühdün ferdî olarak yaşandığı bir dönem olmakla birlikte bazı bölgelerde belli başlı zâhidlerin açtığı bir zühd çıkışı

<sup>430</sup> Sühreverdî, 98-99.

<sup>431</sup> Aydın, 45-46.

<sup>432</sup> Hüseyin Kahraman, "Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hadis Râvîlerinin Zühd Hayatına Yönelik İlgileri -Kûfe Örneği-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (1), 2007, 37-63.

<sup>433</sup> Semih Ceyhan, "Zühd", *DİA*, XLIV, 530-533.

gözlenmekte idi.<sup>434</sup> Bu çığır giderek daha da yaygınlaşarak zümreşelmeye dönüşmüştür. Böylece zühdi ekoller ve mektepler ortaya çıkmıştır.

III./IX. yüzyıl başlarında Basra ve Kûfe, İslâm dünyasındaki zâhidane ve tasavvufî yaşam tarzının merkezi konumundadır. Hasan Basrî'nin halkasının geliştirdiği tasavvufî fikirler, buralardan yayılarak İslam'ın yeni başkenti Bağdat'a kadar ulamıştır. Daha sonra bu fikirler, İslam dünyasının diğer bölgelerine de yaymıştır.<sup>435</sup>

#### 2.4.1. Zühd Ekolleri

Basra Ekolü: Basra'da başka yerlerde rastlanmayacak ölçüde ileri dereceli düşünceler ortaya çıkmıştır. Bu ekolde zühd, ibadet ve havf/hüzün konularında mübalağa hakimdi. Basra ekölüne mensup zâhid ve sûfiler, nefislerini temizlemek, onun afetlerinden kurtulmak ve onu yüce âlemine yönlendirmek maksadıyla ibadet ve hâllere fazlaca önemi verme mahiyeti arzeden yöntemler kullanarak bedene eziyet etme ilkesini benimsemişlerdir.<sup>436</sup>

Basra'da korku ve hüzüneydayalı zühd ekolünün başt emsilcisi ve kurucusu, dünyaya sırt çevirmiş meşhur zâhid Hasan Basrî (ö. 110/728)'dir.<sup>437</sup> Hasan Basrî'nin hareket noktası, geçici olan bu dünya hayatından yüz çevirip yalnız Allah'a yönelip dayanmak ve O'ndan her an korkmaktır. Bu yüzden O, hayatı boyunca sürekli korku ve hüznün içinde bulunmuş, bu korkunun salih ameller işlemekte büyük rolü olduğuna inanmıştır.<sup>438</sup> Hasan Basrî zühd ile birlikte tefekkür ve tezekküre dayalı bir tasfiyeyi benimsemiştir. Ancak onun bu derin ruh hayatı, hüznün, havf ve fakra ait söz ve tavırları, zahidliği bir gaye venihâî amaç haline getirmek değil, aksine bir hayra erişmek ve bir şerden kurtulmak içindir. Erişmek istediği hayır, cennet ve rıza-i ilahi; kurtulmak istediği korku, cehennem ve gazab-ı ilâhîydi.<sup>439</sup>

<sup>434</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 101.

<sup>435</sup> Knysh, 45.

<sup>436</sup> Affi, 100.

<sup>437</sup> Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, 77; Affi, 100; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 103.

<sup>438</sup> Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, 14; Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948, 52.

<sup>439</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 104; Ayrıca ana kaynaklar ve geniş bilgiler için Bkz.: Ebû Nuaym, II, 131-133; Hucvîrî, 152; Attâr, 82.

Hicrî II. asırda Basra’da sevgiye dayalı zühhd ekolünün ilk temsilcisi Râbiatü’l-Adeviyye (ö. 185/801)’dir. Basra’lı kadın sûfî olan bu zâhîde’nin<sup>440</sup> hareket noktası cehennem korkusu ve cennet arzusu değil, doğrudan doğruya Allah aşkıdır. O, Allah’ı sırf Allah olduğu için sevmeyi ve kendi varlığını Allah’ın varlığında eritmeyi, böylece Allah’ın cemâline kavuşmayı prensip edinmiştir.<sup>441</sup> Râbia da Hasan Basrî gibi sürekli hüzn içinde ağlayarak yaşardı. Fakat onun bu ağlayışı cehennem korkusundan değil Allah’a olan muhabbetinden kaynaklanıyordu.<sup>442</sup>

Kûfe Ekolü: Kûfe, ehl-i beyt taraftarlarıyla Şî’a mensuplarının Şam’daki Emevî hanedanına karşı savaş verdikleri bir merkezdir.<sup>443</sup> Hz. Hüseyin’in şehadetinden sonra meydana gelen pişmanlık sebebiyle, bu bölge insanlarından bir gurup,üzüntü ve gözyaşı ile kendilerini zühhd ve ibadete verdiler. “Bekkâûn” (Ağlayanlar) adıyla anılan bu guruba, pişmanlıkları sebebiyle “Tevvâbûn” (Tevbe edenler) adı da verilmiştir. Siyasî kargaşanın âmil olduğu bu zühhdî hayat, bazı araştırmacıların ifadesiyle Yemen halkının “misalî ve sembolî” özelliğini taşır.

Hicrî ikinci asrın Şîî zâhid sûfilerinden Kilab, Küleyb, İbn Kintaş Abde sadece nebatî besinlerle yaşamayı prensip edinmişlerdir. Yine bu asrın zâhidlerinden biri olan Dâvûd et-Tâî (ö. 165/775) de yirmi sene münzevî bir hayat geçirdikten sonra tasavvufta karar kılmıştır.<sup>444</sup> Bunun gibi farklı kültür, mezhep, kabile ve mesleğe mensup daha nice zâhid ve sûfî kimseler Kûfe’de yaşamıştır. Bununla beraber Kûfe, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi ilâhî din mensuplarını diğer taraftan da Mazdeizm, Mecûsîlik, Maniheizm, Hinduizm, Budizm, Gnostisizm gibi düşünce sistemlerini benimsemiş insanları da barındırmıştır.<sup>445</sup> İslâm tasavvuf tarihinde bilinen ilk tekke ve medreseler de bu bölgede ortaya çıkmıştır.<sup>446</sup>

Horasan Ekolü: İbrahim b. Ethem (ö.161/777), Fudayl b. İyaz(ö.187/802), Şakîk el-Belhi (ö.194/809) bu bölgeden yetişen ilk zâhidlerdir. Horasan asıllı olan bu zâhidler, daha sonra Basra ve Bağdat civarına gelerek, o bölgedeki tasavvufî cereyanların tesiriyle yetişmişlerdir. Bu yüzden Horasan bölgesi ilk zâhidlerinde, Basra mektebinin

<sup>440</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 105; Hülya Küçük-Semih Ceyhan, “Râbia el-Adeviyye”, *DİA*, XXXIV, TDV. Yayınları, 380-382.

<sup>441</sup> Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, 16; Türer, 79.

<sup>442</sup> Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, 16; Türer, 79.

<sup>443</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 103.

<sup>444</sup> Massignon, 54.

<sup>445</sup> Kahraman, 43.

<sup>446</sup> Câmî, 67-68; Afîfî, 31.



zühhd, fakr, ibadet, Allah korkusu gibi bariz vasıfları göze çarpmaktadır. Horasan zâhidleri Basra ekolünden ayrıca “tevekkül” konusundaki fikirleriyle farklı bir tablo sergilemişlerdir. Onlar tevekkülü, “Allah’ın vaadine karşı nefsin tam bir itmi’naniçinde olması” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>447</sup> Horasan ekolünün mümeyyiz vasfı, “kesbi inkâr” anlayışıdır. Bu kaidenin manası, nazarî açıdan insanın bir şey arzu ve kesb edebileceğini inkar etmek; pratikte ise isteyerek dilencilik yapmayı kabul etmektir.<sup>448</sup>

#### 2.4.2. Tasavvuf Mektepleri

Hiz. Peygamber’in irtihalinden sonraki en büyük ahlakî problem, hepsine birden “dünya” denilen mal, mülk, servet ve şöhret düşkünlüğüdür. Zühhd hareketi bu ahlakî zaafa karşı mücadeleyi ön planda tutmuştur.<sup>449</sup> İlk iki asırda zâhidlik sadece dışa ait yani Allah’ın rızasını kazanıp cennete girmek ve Allah’ın cemâlini müşâhede gayesine yönelikti. Hicrî III. ve IV. asırlarda, dışa ait olan bu ibadet şekli, içe yönelmiş, “nefs”, “nefsin afetleri, hastalıkları” ve “nefsin tezkiyesi” gibi konular gündeme gelmiş bu haliyle tasavvuf psikolojik bir özellik kazanmış ve insan rûhunu değişik boyutlarıyla tetkik ederek rûhen kemale ermenin yolları araştırılmış, ruh tasfiyesi ve Allah’la birleşme gaye edinilmiştir.<sup>450</sup> Böylece önceki asrın devamı niteliğindeki bu zühhd hareketi, III./IX. asırdan itibaren İslâm’a sirâyet eden yeni fikirlerin etkisiyle gelişmiş, IV./X. asırda da olgunlaşmaya başlamış<sup>451</sup> ve belli riyâzatve mücahede tarzları ile belirli bir takım kaidelere dayalı, sistematik bir rûhî hayata dönüşmüştür.<sup>452</sup>

Hicrî ilk iki asrın zâhid-sûfîleri genellikle Basra, Kûfe ve Horasan’dan yetişmişlerdir. Fakat hicrî III. ve IV. asrın mutasavvıfları İslâm memleketlerinin hemen her tarafından, tasavvufun değişik boyutlarıyla temayüz edip yetişmişlerdir. Basra, Kûfe ve Horasan, tasavvufî canlılığın sürdürürken, Mısır, Nişabur, Şam ve özellikle Bağdat bu asırlarda büyük mutasavvıflar yetiştirmiştir. Basra’da Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), Kûfe’de İbn Semmâk (ö. 183/799), hicrî üçüncü yüzyılın

<sup>447</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 107.

<sup>448</sup> Massignon, 127.

<sup>449</sup> Konur, 21.

<sup>450</sup> Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, 170-171; Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, 11.

<sup>451</sup> Gündoğdu, a.g.m., 51.

<sup>452</sup> Affî, 103.

mutasavvıfları arasında sayılırken Horasan'da Ahmed b. Harb (ö. 234/848), Hâtim-i Esamm (ö. 237/851), Ahmed b. Hadreveyh (ö. 240/854), Ebû Tûrâb Nahşebî (ö. 245/859) Ebû Abdullah Siczî gibi sûfiler “tevekkül” ve “fütüvvet” ağırlıklı Horasan tasavvufunun temsilcilerini oluşturur. Horasan'da bu yıllarda gelişen “fütüvvet” genellikle “şecaat”, “mürüvvet”, “sehâvet” ve “kerem” anlamları taşımakla birlikte, “îsâr”, kendini hizmete fedâ, başkalarına eziyet vermemek, iyiliği yaymak, sızlanmayı bırakmak, makam tutkusundan uzaklaşmak ve nefisle savaşmak gibi anlamlar kazanmıştır.<sup>453</sup>

Netice olarak bu dönemde, tasavvuf ilminin ana konuları tesbit edilip işlenmiş, sûfiler toplum içerisinde müstakil bir sınıfı temsil eder hâle gelmiş, belli yerlerde tasavvuf ekolleri ve mektepleri ortaya çıkmış, böylece tasavvuf, İslâm toplumunda yerini alarak İslâm kültür ve düşünce tarihine artık damgasını vurmuştur.<sup>454</sup> Sûfiyane düşünce ve yaşayışın sistematik bir hâle getirilmesi bakımından birer mektep mahiyetini taşıyan bu mektepler daha sonraları tarikat denen kurumsal müesseselerin ortaya çıkmasına da kaynaklık etmiştir.<sup>455</sup>

Nişabur mektebi: Bu mektebin en önemli temsilcisi Yahyâ b. Muâz'dır. O, fakirliği zenginlikten üstün gören, vera' sahibi olmayanın zâhid olamayacağı, zâhidliği az uymak, az konuşmak, aza yemek ve halvetle tamamlanabileceği görüşündedir.<sup>456</sup>

Nişabur mektebinin diğer bir temsilcisi Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 270/883)'dır. O, fütüvvet hakkında “fütüvvet, başkasına adalet ve insafla muamele etmek, fakat onlardan adalet ve insafla muamele beklememektir” (iyilik yapmak fakat ona karşılık beklememek)<sup>457</sup> diyerek fütüvvetin sözle değil, fiil ve tatbikatle gerçekleştirilebileceğini söylemiştir.<sup>458</sup>

Nişabur mektebinin bir başka önemli temsilcilerinden bir de “melâmet” esasına dayalı bir sistem geliştiren Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884)'dır.<sup>459</sup> Melâmet, Horasan bölgesinde sûfiler ve tasavvufun bazı uygulamalarına tepkisel bir hareket olarak hicrî II. asrın sonunda zuhur etmeye başlayan ve hicrî III. asırda tamamıyla kendini gösteren bir

<sup>453</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 109-110; Osman Çetin, “Horasan”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 234-241.

<sup>454</sup> Türer, 83.

<sup>455</sup> Gündoğdu, a.g.m., 55.

<sup>456</sup> Kuşeyrî 132.

<sup>457</sup> Hucvirî, 224; Kuşeyrî, 134.

<sup>458</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 112.

<sup>459</sup> Hucvirî, 125, 292; Kuşeyrî, 116, 387; Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, 175.

anlayış ve harekettir.<sup>460</sup> Melâmet, giyim kuşam, zikir, ayin gibiyerleşmiş âdet ve törenlere önem vermeyip nefsi devamlıyırmeyi, kınamayı, böylece halkın iltifatından uzaklaşarak Hakk’a yaklaşmayı esas alan anlayıştır.<sup>461</sup>

Hicrî III. yüzyılda Merv, Herat, Belh ve Nîşâbur şehirlerini içine alan Horasan’da ortaya çıkıp özellikle Nîşâbur’da yaygınlık kazanan ve etkisini günümüzdede sürdüren bu tasavvuf anlayışını benimseyenlere ehl-i melâmet, melâmî, melâmetî; bu akıma da Melâmetiyye, Melâmiyye (Melâmetîlik) denilmiştir.<sup>462</sup>

Melâmetiyye mektebi III./IX. yüzyıl boyunca, bir olağandışı rûhsal arınmanın manevî tecrübesini gerçekleştirmenin savunuculuğunu yapmıştır. Melâmetiyye'nin asıl amacı, kişinin, ruhsal ve manevi kazanımlarının toptan içe dönük bir duruma ulaşmasıdır. Tasavvufî bir yol olarak Melâmetiyye'nin, aşırı zühd anlayışına sahip ve III./IX. yüzyıl Horasan’ında muazzam bir etkisi olan hareketlere karşı keskin, fakat ince ve iyi tasarlanmış bir reaksiyonu temsil ettiğine şüphe yoktur. Bizzat Melâmetî reaksiyonun kendisi, İslâm'ın başlangıcından itibaren belli çevrelerde mevcut olan zühd karşıtı eğilimin devamı durumundadır.<sup>463</sup>

Şam mektebi: Bu mektep genellikle “açlık eğitimi” ve “gece ibadeti” özellikleriyle öne çıkmıştır. Bu yüzden de “cûiyye” ve “ehlü'l-leyl” adıyla anılan sûfilerce temsil edilmiştir. Bu mektebin temsilcilerinden biri olan Dârânî, tasavvuf tarihinde “ehlü'l-leyl” kelimesini ilk kullanan kişidir.<sup>464</sup> Ona göre, “bekâr insanın hissedebileceği kalbî teslimiyetin huzurunu ve kulluğun tadını evli insan asla hissedemez.” Onun: “Ne bu, ne öteki dünyada hiç bir şey yoktur ki Allah’tan uzaklaşmaya değsin; ister aile, isterse evlat olsun, insanı Allah’tan uzaklaştıran her şey bir felaket olarak değerlendirilmelidir” sözü zahidane yaklaşımını göstermektedir.<sup>465</sup>

Bağdat mektebi: Bağdat mektebinin teorileri, tevhid ve marifetullah, ilahi sevgi, fenâfillah, bekâbillah, nefis ve afetleri, vecd, şevk, kurb, ünsiyet, gaybet, huzur, îsar,

<sup>460</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul ts., 24.

<sup>461</sup> İlhan Ayverdi, *Kübbealtı Lugatı/Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe SözlükI-III*, (3. bsk), MAS Matbaacılık A.Ş. İstanbul 2008, II, 2017.

<sup>462</sup> Nihat Azamat, “Melâmet”, *DİA*, TDV. Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 24-25.

<sup>463</sup> Sara Sviri, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî” (Çev. Salih Çift), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, 445-468.

<sup>464</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 114.

<sup>465</sup> Knysh, 45.

zikir, tevbe ve Allah'ı hem dünyada hem de ahirette görme gibi birçok tasavvufî hal ve makamlar etrafında yoğunlaşmıştır.<sup>466</sup>

Bağdat mektebinin ilk temsilcisi sayılan Maruf Kerhî, fütüvvet, vera, zühd ve inabe ile de anılmıştır.<sup>467</sup> Ebû Süleyman Dârânî'nin, "Allah'a itaat etmek isteyenler buna nasıl muaffak olabilirler" sorusuna: "Ancak dünyayı kalplerinden çıkarmakla muaffak olabilirler. Kalplerinde dünyadan zerre bile kalsa secdeleri sahih olmaz" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine kalpten nasıl çıkarılabileceği sorusuna: "Sevginin (vüdd) saflaşması ve güzel muamele ile" demiştir.<sup>468</sup>

Maruf Kerhî'den sonra Bağdat mektebinin baş temsilcilerinden biri, daha önce delikanlılığında bir soyguncu çetesinin üyesi olan <sup>469</sup> Bişr b. Hâris (ö. 227 /841)'dir ve "yalın ayak" anlamına gelen "Hafî" lakabıyla meşhurdur. Bişr, zühd ve vera' ile tanınmıştır.<sup>470</sup>

Bağdat sûfîlerinden biri olan Hâris b. Esed Muhâsibî (ö. 243/857) de *Zühd, vera', marifet, sıdk, ihlas, fütüvvet, muakabe ve rıza* konusundaki görüşleriyle kendisinden sonra gelenlere ışık tutmuştur.<sup>471</sup> Ayrıca Muhâsibî'nin iç dünya ile ilgili temel aldığı en önemli kavram *nefs* kavramıdır. Nefs kavramı ve çerçevesindeki görüşleri, temel olarak "insan nedir?" sorusuna bir İslâm aliminin, derin bir tasavvufî boyutu içeren, fakat diğer yaklaşımları da tamamen dışta bırakmayan cevabı niteliğini taşımaktadır. Sorunun cevabı dünyevîleşme sürecinin devam ettiği bir ortamda aranmaktadır.<sup>472</sup>

Ebu'l-Hüseyn Nûrî (ö. 295/907)'nin yolu ise mücahedeye devam, nefse müsamahayı def ve müdahaneyi terk esasına dayanıyor.<sup>473</sup> Vecd içinde ayaklarını kesen kamışların sebep olduğu yaralar sebebiyle kan kaybından ölen Nûrî, sık sık vecde gelip kendini kaybetmesiyle şu ana kadar ele alınan sûfîlerden farklı bir portre çizmektedir.<sup>474</sup>

Bağdat mektebinin öncü sûfîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'nin amel ve görüşlerinin merkezi; "ilâhî birlik"tir. Cüneyd'in tevhîd anlayışı onun "misak" ve "fenâ"

<sup>466</sup> Affî, 107.

<sup>467</sup> Hucvirî, 212-213; Sülemî, 85.

<sup>468</sup> Sülemî, 85.

<sup>469</sup> Knysh, 56.

<sup>470</sup> Erginli, *Bağdat Tasavvuf Mektebi*, 54-55; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 115.

<sup>471</sup> Erginli, *Bağdat Tasavvuf Mektebi*, 56-57.

<sup>472</sup> Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefs Kavramı*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2008, s. 115-121.

<sup>473</sup> Hucvirî, 232.

<sup>474</sup> Erginli, *Bağdat Tasavvuf Mektebi*, 70; Knysh, 66.

nazariyesine dayanır.<sup>475</sup> Cüneyd, şükür ilkesinin zıddı olarak sabır ilkesini savunmuştur. Ona göre şükür kötüdür, çünkü o bir sūfînin normal halini dağıtır ve akıllılık ve kendini kontrol edememeye yol açar. Tevekkül ise Allah'la alakayı “elest bezmi”ndeki gibi devam ettirmektedir.<sup>476</sup>

Bu dönemin en önemli sūfîlerinden biri de Hüseyin b. Mansur el-Hallâc (ö. 309/921)'dir. “Ene'l-Hakk” (Ben Bakk'ım) sözünü söylediği için zındıklık ithamıyla yargılanan Hallâc araya giren siyasî sebeplerin de etkisiyle acımasızca idam edilen ilk sūfîlerdendir.<sup>477</sup> Hallâc'ın zühhd konusundaki şu sözleri çok dikkat çekicidir: “*Dünyadan geçmek nefis zühdü, ahiretten geçmek rûh zühdü.*”<sup>478</sup> Hallâc'a göre, dünya zevklerinden yüz çevirip nefisini terbiye ve kalbini tasfiye eden, yavaş yavaş Allah'a yaklaşır; daha sonra O'nun dostu olur ve en nihâyette nefisini yok ederek beşerî sıfatlardan sıyrılır; ve Hz. İsa'da olduğu gibi, Allah'ın ruhu ona hulûl eder. Bu takdirde o, artık, Allah olur ve her şey, artık, onun emrine boyun eğir.<sup>479</sup>

Bütün bunlar gösteriyor ki bu asırlarda tasavvuf yeni bir tavra girmiş, tekamül etmiş, riyâzet ve mücâhede hududunda durmayan, müşâhede ile kanaat etmeyen yeni bir şey olmuştu. Tasavvuf bütün bunları aşıyor ve enyüce gaye olan insanın kendinden fânî olması, Rabbi ile bekâ bulması ve O'nunla ittihad etmesi hedefine ulaşıyordu. Böylece bu ekoller velîler yetiştiren müritlerin hatt-ı hareketlerine ibadetve taatlerine, zikir ve virdlerine özel düzenler koyan birer mektep haline gelmişti. Başlangıçta seçkin kimselerin etrafında sohbet için toplananlara “sahib”adı verilirken zamanla “mürîd” tabiri kullanılmaya başladı. Mürîd, bu yolun kurallarını üstadından alır ve ona tam bir teslimiyetle bağlanırdı. Böylece mürşidsiz yola gidilemeyeceği kanaati yaygınlaştı. Hatta Bâyezîd-i Bistamî: “*Mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır*”<sup>480</sup> dedi. Bu ifade, tasavvufunbu dönemde girift bir hâl aldığı ve rehber olmadan anlaşılmasının ve yaşanmasının bir takım sakıncalar getireceği gerçeğinden hareketle söylenmiş, daha sonraki dönemlerde de bu yola sülûk edenler için bağlayıcı olmuştur.<sup>481</sup>

<sup>475</sup> Gündoğdu, a.g.m., 59.

<sup>476</sup> Gündoğdu, a.g.m., 59.

<sup>477</sup> Kevser Yeşiltaş, *Hallac-ı Mansur En-el Hak Gizli Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 2016, 15-16; Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XV, 377-381.

<sup>478</sup> Yeşiltaş, 16-17, 54.

<sup>479</sup> Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, 49-50.

<sup>480</sup> Kuşeyrî, 592; Sühreverdî, 123.

<sup>481</sup> Gündoğdu, a.g.m., 60.

## 2.5. KURUMSAL YAPI: TARİKATLAR

Hicrî ilk iki asrı içine alan zühd döneminden sonra, tasavvufun gerçek mânada kemale ulaştığı ve müesseseleşmeye başladığı bir dönem olarak bilinen III./IX. ve IV./X. asırda sûfîler, biri diğerinin şeyhi veya müridi, ya da biri diğerinin devamı şeklinde bir silsile oluşturmuşlardır. Böylece onlar, tarikat bünyesinde yürütülen sülûkün sistem temellerini atmış, yanî daha sonraki tarikat teşekküllerinin çekirdeklerini oluşturmuşlardır. Aslında ilk sûfîler tarikat kurmaya özenmiş değillerdi. Bunlar halkın, zâhidzümrenin çok hürmetini kazanmış kimselerdi. Bunların etrafına toplanıp sohbetlerini dinleyenler, öğütlerini tutanlar bunların ibadetlerini, virdlerini, tesbihlerini, zikirlerini aynen yapmaya, kendilerini bunlara benzetmeye çalıştılar. Böylece kendiliğinden o kimselerin adına tarikatler doğmaya başladı. Zira hamur artmış onu yoğuracak insanlara şiddetle ihtiyaç duyulur olmuştu.<sup>482</sup>

Tarikatlar dönemi genelde VI./XII. asırdan başladığı bilinse de tasavvufta daha sonraki yaygın anlamıyla olmasa bile, tarikat kelimesinin aslında III./IX. ve IV./X. asırlarda kullanılmaya başladığı görülmektedir. Eser veren müellif mutasavvıflar gibi, eser vermeyen fakat talebe yetiştiren, sözleri ve uygulamaları nesilden nesile an'anevî olarak intikal eden bazı önemli şahsiyetler de bu dönemde yetişmiştir.<sup>483</sup>

Hucvirî (ö. 465/1072) bu asrın sûfîlerini on iki fırka olarak tasnif eder: Muhâsibîyye, Kassâriyye veya Melâmetîyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Harrâziyye, Hafîfiyye, Seyyâriyye, Hallâciyye ve Hulûliyye.<sup>484</sup>

Burada şunu da ifade edelim ki ilk dönem sûfîlerine nispet edilen bu teşekküller gerek Hucvirî, gerekse başkaları tarafından birer tarikat olarak nitelendirilirlerse de bunlar bugünkü anladığımız mânada teşkilatlı tarikatlar değildir. Bunlar daha ziyade sûfîlerin yollarını gösteren ve onların etrafında oluşan tasavvufî teşekküller diğer bir tabirle tasavvufî mekteplerdir. Yanî ilk beş asırda tasavvufî hayat vardır, tekke vardır, sûfî, derviş ve şeyh vardır, fakat bu düşünce tarikat adı altında henüz müessese haline gelmemiştir.<sup>485</sup> Gerçek anlamda teşkilatlı tarikatların kuruluşu daha sonradır.

<sup>482</sup> Gündoğdu, a.g.m., 60.

<sup>483</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 81, 121.

<sup>484</sup> Hucvirî, 232, 283; Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, 46-47.

<sup>485</sup> Gündoğdu, a.g.m., 61.

Hicrî V. asır, İslâm coğrafiyasının genişlediği, Bağdat'da bulunan Abbâsî hilafetinin siyâsî nüfuzunun azaldığı İslâm dünyasının doğu bölgelerinde Büyük Selçuklularla, diğer bazı beyliklerin Fatımîlerle, Endülüs'te Emevîlerin hakim olduğu yıllardır. Bu asır ilk sûfilerin dünyadan göç ettiği, yeni neslin geldiği, çok değişik yapıya sahip mutasavvıfların yetiştiği bir dönemdir.<sup>486</sup>

Hicrî V. asır, daha önceki asırlara göre tasavvufun şiirle de ifade edilmeye başlandığı dönemdir. Daha önce her türlü sanat endişesinden uzak olan tasavvuf şiiri, bu asırdan itibaren mecaz, kinâye, teşbih ve istihare gibi edebî sanatlarla süslü tasavvufî remz ve mazmunları taşıyan sanat eserleri haline dönüşmeye başlamıştır. Aynı zamanda bu devir, sûfilerin genellikle eserleriyle tasavvufu savundukları ve ehl-i sünnet çizgisinde bir tasavvufu hakim kılmaya çalıştıkları ve mezhep tartışmalarına girmedikleri bir dönemdir. Sûfilerin münzevî hayatları ve nezih tavırları, halkın ve idarecilerin sevgisini kazanmalarını sağlamıştır.<sup>487</sup>

Tarikat dediğimiz tasavvufun kurumsallaşmış yapıları gerçek anlamıyla VI./XI. asırda ortaya çıkmaya başlamıştır. Abdülkâdir Geylânî (ö. 562/1166) tarafından kurulan Kâdiriyye,<sup>488</sup> Ahmed Yesevî tarafından kurulan (ö. 562/1166) Yeseviyye,<sup>489</sup> Ahmed Rîfâî (ö. 578/1182) tarafından kurulan Rifâiyye<sup>490</sup> ve Muhammed Bahâuddin Nakşibend (ö. 791/1389), tarafından kurulan Nakşibendiyye<sup>491</sup> ve daha pekçok tasavvufî yollar ve tasavvufun kurumsallaşmış yapılarının tarih sahnesine çıkışı VI./XII. yüzyıl ve sonrasındır.

Tarikatlar, genellikle daha önce III./IX. ve VI./X. asırlarda ortaya çıkan tasavvufî mektep ve yollara dayanır ve bu vasıtayla Hz. Ali'e kadar uzanır. Hz. Ebû Bekr'den de sûfiler tarikat teselsül ettirirlerse de, bu ancak, bir manevî intisaptan ve bir teberrükten ibarettir.<sup>492</sup> Böylece tarikatta silsilenin Hz. Peygamber'e kadar çıktığını ve manevî yolun Hz. Peygamber'den ulaştığına inanırlar.

Böylece asr-ı saadette dünyevîliğe tepkisel zühhd hareketi olarak başlayıp sonra gelişerek tasavvufa dönüşen düşünceler, ekoller ve mekteplere zamanla daha sonra

<sup>486</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 122.

<sup>487</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 125.

<sup>488</sup> Nihat Azamat, "Kâdiriyye", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 131-136.

<sup>489</sup> Necdet Tosun, "Yeseviyye" *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 487-490.

<sup>490</sup> Mustafa Tahrallı, "Rifâiyye", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2010, XXXV, 97-103.

<sup>491</sup> Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 335-342.

<sup>492</sup> Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, 47, 108.

tasavvuf müesseselerinin en güçlüsü olan ve tarîkat ismini alan teşkilatları doğurmuştur. Tarîkatlar, çeşitli yönleriyle müslümanların olduğu her yerde ortaya çıkarak sosyal hayatın bir parçası haline dönüştü ve günümüze kadar ulaşmışmıştır.<sup>493</sup>

Sözlük olarak, “*gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve gidiş*” anlamındaki tarikat, terim olarak da, “*Allah’a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış*” demektir.<sup>494</sup> Tasavvuf literatüründe “*Allah’a yaklaşmak ve O’nun hoşnutluğunu kazanmak maksadıyla takip edilmesi gereken yol, Allah’a kavuşturan yol*” demektir. Bu şekilde özel bir yol takip eden kimseye “*Sâlik*” denir. Sâlik bu yolculuğunda Allah’a ulaşmaya kadar çeşitli menziller ve makamlar kateder.<sup>495</sup> Tarikat, bir disiplinidir. Tasavvufun, şariat esaslarına riâyatle, dinin özüne varma riyâzetinin, belirli disiplin içerisinde gerçekleşmesini amaçlayan bir kuruluştur.<sup>496</sup>

Tarikatın İslâm tasavvufunda ıstılah olarak birbirini takip eden iki mânası olmuştur: Birincisi III./IX. ve VI./X. asır arasında öteki dünyayı kazanmak için, bu dünyadan yüz çevirerek, ruhî kuvvetleri terbiye, nefsi ve tabii istekleri yenme, içi (bâtın) temizleme ve zâhidane bir yaşayış yolu idi. İkincisi ise, V./XI. asırdan sonra bu kelime, kurulmaya başladıkları bu tarihten itibaren muhtelif müslüman tarikatlarında müşterek yaşayış için, ruhî riyâzetle pek ziyade iltizam olunan menâsikin bütünü ifade eder.<sup>497</sup>

İslâm tasavvufunun en büyük özelliklerinden birisi, sadece nazarî planda kalmayıp, tarikatlar yoluyla pratik hayata uygulama sahasına geçirilmiş olmasıdır. Nazariyatta “tasavvuf” diye adlandırılan bu akımın pratik hayatta aldığı isim “tarikat” olmuştur. Tasavvuf başlangıçta da pratik yönü çok ağır basan “zühd” hareketinden doğmuştur. Yine tasavvufun pekçok konularının yeterince kavranabilmesi için nazarî bilginin yeterli olmadığı, ibadet, zikir, mücâhede ve riyâzetlerle kalbin o konuları idrak edecek berraklığa ulaştırılması gerektiği kabul edilmiştir. Bundan dolayıdır ki tasavvuf, “kâl ilmi değil, hâl ilmi” denmiştir. Tasavvufun fiilî yaşantıyı esas alan bu özelliğindendir ki, bir taraftan onun nazariyesi yapılırken, diğer taraftan da tarikatlar denen topluluk teşekkül ederek bu yaşantının kuralları tespit edilmiştir. Başlangıcında

<sup>493</sup> İz, 15-17.

<sup>494</sup> Reşat Öngören, “Tarikat”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2011, XL, 95-105.

<sup>495</sup> Cürçânî, 60.

<sup>496</sup> Eraydın, 312.

<sup>497</sup> Louis Massignon, “Tarikat”, *İA*, MEB, İstanbul 1979, XII, 1-17; Evariste Levi-Provençal, “Tasavvuf”, *İA*, MEB, İstanbul 1979, XII, 1-18.



ferdî bir hareket tarzı görünümünde olan tasavvufî hayat, giderek kollektif bir hâl almaya başlamıştır. Zühd ve ilmiyle meşhur olan şahsiyetler etrafında sohbet halkaları teşekkül etmiş, onların sohbetine iştirak edenler yaşantılarında da onların tavsiyelerine uymuşlardır.<sup>498</sup> Zühd düşüncesinin ortaya çıkmasından sonra Mısır'dan Afganistan'a kadar yayılır. Geniş coğrafyadaki zâhidler birbirlerinden bazı farklı yönleriyle ayrılmalarda terk-i dünya olarak adlandırılabilirler ortak bir noktada buluşurlar. III./IX. yüzyıla gelindiğinde ise sûfiler, kendilerini Allah'a götüren yollarla ilgili teoriler geliştirmeye başlar. Geliştirilen teoriler neticesinde çeşitli tarikatlar ve öğretiler oluşmaya başlar.<sup>499</sup>

Hicrî V. asır bir yandan Abbasî hilafetinin her geçen gün siyasî nüfuz ve istikrarını kaybetmesi, diğer yandan Batı'dan gelen haçlı saldırılarıyla Doğu'dan gelen Moğol istilâsı, İslâm dünyasını târumâr etmişti. Bu yıllar Anadolu'da Anadolu Selçukluları ve beyliklerin, Mısır'da Memlûklerin, Irak ve Suriye'de yine muhtelif beyliklerin hüküm sürdüğü bir dönemdir. Siyasî oteritenin zaafa uğradığı bu yıllarda halkın manevî oteritelere sığındığı ve onların ruhanî himayesinde ferahladığı dikkat çekmektedir. Halkın ve yöneticilerin V/XI. asırdan itibaren sûfilere gösterdikleri hürmet ve saygının bu asırlarda giderek arttığı görülmektedir. Selçuklu hükümdarları, sûfilere samimî bir hüsn-i kabul göstermiş fethettikleri bölgelerde onlar için tekkeler inşâ ederek vakıflar tahsis etmişlerdir.<sup>500</sup> Böylece hicrî III. ve IV. asırlarda bu tür meşhur şahsiyetler etrafında tarikatlar doğmaya başlamıştır.

Sosyolojik açıdan baktığımız zaman tarikat cemaatleri, şeyhin etrafında toplanmış bulunan gruplardır. Tarikatın merkezinde bulunan şeyhin çevresinde onunla yakın temasta bulunan bir halka mevcuttur. Bu halkanın dışında şeyhi zaman zaman ziyaret eden, diğer zamanlardakendi iş ve meslekleriyle uğraşan ve genellikle zaviyenin gelirinin büyük bir kısmını sağlayan müritlerin oluşturduğu daha geniş bir halka yer almaktadır.<sup>501</sup>

Tarikatların genel esaslarını özetle şu şekilde ifade edebiliriz: Tarikatın başında bir şeyh vardır. Bu şeyh ta'lim şeyhi değil, terbiye şeyhidir. Sohbet şeyhi değil, sülûk

<sup>498</sup> Türer, 97-98.

<sup>499</sup> Annemarie Schimmel, "Sufizmin İlk Dönemleri", (Çev. Ali Ayten), *İslam Kültürü*, (5), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2008, 489-517.

<sup>500</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 126.

<sup>501</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, 280.

şeyhidir. Bir anne veya baba çocuğunu nasıl terbiye etme hakkına sahipse şeyh de o şekilde mürid ve dervişlerini terbiye etme hakkına sahiptir. Şeyhin etrafında bir müridler topluluğu vardır. Müridler ve dervişler şeyhlerine mutlak olarak bağıdırlar, ona tam olarak teslimiyet gösterirler. Muhib ve tâlib belli bir hazırlık döneminden ve test edildikten sonra belli bir törenle müridliğe alınır. Her tarikatın belli bir dua ve Arapça metinlerden oluşan bir evrâdı/ahzâbı vardır. Bir çok tarikatta semâ, hadre, deverân hatme ve zikir meclisi denilen farklı şekillerde toplu zikir yapma geleneği vardır. Her tarikatın mutlaka bir silsilesi vardır. Bu silsile Hz. Peygamber’e kadar ulaşır. Tarikatlarda, tasavvuf yoluna yeni giren bir müridi bir takım işlerle yükümlü tutmak, hatta bazen denemek, bazen yetişmesini sağlamak, bazen de cezalandırmak için zor ve çetin işler gördürmek, ağır ağır işler yaptırmak genellikle başvuru bir terbiye yoludur. Tarikat mensupları genellikle zâviye, ribat, hankah, dergah ve tekke gibi özel olarak inşa edilen mekanlarda zikrullahı toplu olarak icra ederler. Dergah ve tekkede icra edilen âyinlerde ney, kudum, def, gibi musikî enstürümanlarını kullanmak, semâ/raks ve deverân etmek tarikatların çoğunda mevcut olan bir husustur. İlk sûfilerden her birinin işi, bir mesleği vardı. Geçimini bu yoldan temin ederdi, vakıf malından faydalanmayı düşünmezler, zorunlu olmadıkça kimseden bir şey iztemezlerdi. Son dönemde şeyhlik bir meslek, bir geçim yolu haline gelmiştir. Tekke ve dergahlara yapılan bağışlar ve vakıflar meşayihin ve dervişanın geçim kaynağı olmuştur.<sup>502</sup>

Sûfiler, insanı Allah’a ulaştıran yol manasında anlaşılan tarikatların belli sayılarla sınırlandırılmayacağını ifade etmişlerdir. Bu konuda Necmüddin Kübra (ö. 618/1221) *“Usûlu Aşere”* adlı risalesinde, *“Allah’a ulaşan yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır”* diyerek başlamaktadır. Aslında bu söz Necmüddin Kübra’dan daha önce yaşayan sûfilerce de değişik şekillerde ifade edilmiştir. İlk sûfilerden olan Ebû Bekr Tamestanî (ö. 340/951): *“Allah’a ulaşan yollar yaratıkların adedi kadardır”* derken, Ebu’l-Hasan Müzeyyin (ö. 328/939): *“Allaha varan yolların yıldızların sayısınca”* olduğunu söylemiştir.<sup>503</sup> Bu yolda esas olan teveccüh yani hâlis niyetle Hakk’a yönelmektir. Yol alışıdaki metot farklılığı esasa taalluk etmez.<sup>504</sup> Bu yönüyle tasavvufî düşüncede tarikatın çokluğuna bir zenginlik olarak bakılmıştır.

<sup>502</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, I, 233-240.

<sup>503</sup> Kübrâ, 33.

<sup>504</sup> Türer, 99.

Tarikata giriş kişinin kendi rızasına dayanır; ancak o kişinin tarikata kabulü şeyhin kararına bağlıdır. Sözlükte “*yaşlı/ihtiyar*” anlamına gelen şeyh, tasavvuf ıstılahında, “*müride doğru yolu gösteren ve irşad eden kimse*” için kullanılır. Ayrıca şeyh, “*velî, pîr, mürşid, üstad*” gibi isimlerle de anılır.<sup>505</sup>

Tarikata girmek ve mürid olmak isteyen kimseye “*talib, (isteyen/dileyen) ve muhib (seven/sevgi besleyen)*” denir.<sup>506</sup> Mürid (irade eden/irade sahibi), “*iradesini Hakk’ın ve şeyhin iradesine teslim eden kimse*” demektir ve tarikata kabul edilen kimseler için kullanılır. İlk sûfler mürid terimini, “Hakk’a giden yolda kararlı ve sağlam bir irade ortaya koyan kişi” anlamının yanı sıra “*iradesi olmayan kul*” mânasında da kullanmışlardır. Çünkü kişinin Hakk’a giden yolu tutması artık bundan sonra bu yolda Hakk’ın iradesine göre yürümesi, bu iradenin bulunduğu yerde kendi iradesini terketmesi demektir. Mürid olmak, manevî yolda yeni bir hayatın başlangıcıdır.<sup>507</sup> Tasavvuf yoluna yürüyen, mesafe kat eden müride de “*sâlik (yolcu)*” denilir.<sup>508</sup>

Tasavvufta müridin, bir şeyhin nezaretinde Allah’a vuslat için çıkılan manevî yolculuğa<sup>509</sup> veya başka bir deyişle tarikatlardaki eğitim ve terbiye işinegenellikle “*seyr u sülûk*” denir. Sözlükte, seyr “*gezmek*”, sülûk de “*yürümek, gitmek, yola girmek, yol almak*” anlamına gelir. Tasavvuf ıstılahında seyr, cehâletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücûdundan Hakk’ın vücûduna doğru hareket, demektir. Sülûk de tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk’a vuslata hazırlayan ahlâkî eğitimidir. Bir başka ifadeyle seyr u sülûk, tasavvuf ve tarikata giren kimsenin manevî makamlarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği safahata verilen isimdir. Seyrin başı sülûk, sonu ise vusûldür.<sup>510</sup>

Tarikatların yaygınlaşması ve tekke kurumunun önem kazanması şeyh-mürid ilişkisinin daha düzenli ve disiplinli hale gelmesine vesile olmuş, bunun sonucunda

<sup>505</sup> Tûsî, 475-476; Reşat Öngören, “Şeyh”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 50-52; Eraydın, 116; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 183.

<sup>506</sup> Ethem, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (3. bsk), Anka Yayınları, İstanbul 2005, 443, 625.

<sup>507</sup> Süleyman Uludağ, “Mürid”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 47-49; Eraydın, 114; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 185.

<sup>508</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 319; 290; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 185.

<sup>509</sup> Cebecioğlu, 565.

<sup>510</sup> Tûsî, 456; İz, 124; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 183; Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 127-128.

şeyhin mürid üzerindeki gözetimi artarken mürid şeyhine daha bağımlı hale gelmiştir.<sup>511</sup> Böylece bir şeyhten edep (ve tasavvuf) öğrenmek mürid üzerinde bir vacip olarak görülmüş ve şeyhi olmayan müridin hiç bir zaman felah bulamayacağı, bir üstatsız sülûkun tehlikeli olacağı düşünülmüştür. Bu konuda Bâyezid-i Bistamî'nin “*Şeyhi/üstadı olmayanın rehberi şeytandır*” sözü nakledilmektedir.<sup>512</sup>

Bir tarikata girmek isteyen kimse o tarikatın şeyhine bey'at/biat etmesi gerekir.<sup>513</sup> Bir talibin tarikata giriş merasimine genellikle “bey'at” denilir; Türkçe'de “biat” şeklinde kullanılmıştır. Sözlükte, “*satmak, satış muamelesi*” anlamına gelen bey'at tasavvufta, mürid adayı/talibin şeyhe ve onun vereceği emirlere bağlı kalacağına söz vermesi anlamında kullanılır. Ayrıca tarikata girme, bir şeyhe bağlanma anlamlarında “intisab, mubâyaa, ahid, inabe, ahz-ı yed/el almak, intima, ikrar, ahz-ı tarîk, telkin-i zikir” gibi terimler de kullanılır. Zira müridi yüksek mertebelere ulaştıracak bu bağlılıktır. Mürid, şeyhe verdiği ahde, sıkıntılı ve rahatlık zamanlarında aynı derecede sadakatle bağlı kalıp asla ahdi bozmaz, biatta sebat gösterir.<sup>514</sup>

Tasavvufun ilk dönemlerinde sûfler arasında merasimli bir biat töreni uygulaması yoktu. Ancak bu dönemlerde hırka giyme töreni biat yerine geçmekteydi.<sup>515</sup> Hırka giymek, şeyh ile mürid arasında bir bağlantı kurmak; müridin, nefsi ile kendisi arasında şeyhinin hakemliğini kabul etmesi ve şeyhine ait bir elbise ile talibin nefsinde hakimiyet tesis etmesi demektir.<sup>516</sup> Hırka giymek, ilk dönemlerde zâhid ve sûflilerin, tarikatların teşekkülünden sonra da tarikat mensuplarının zühd ve takvâ sembolü olmuştur. Hırkanın şekli zamana, mekâna ve tarikatlara göre değişmiş ve pek çok çeşidi ortaya çıkmıştır.<sup>517</sup> Biat uygulaması ise tarikatlar döneminde yaygınlaşmıştır.<sup>518</sup>

Mutasavvıflar ve tarikat ehli biatın Kur'an ve sünnete dayandığı görüşündedir. Kur'an'da biata ve taşıdığı öneme işaret edilen âyetler bulunmaktadır.<sup>519</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber'in İslâm'a girmek isteyen kişilerden, hicret ve cihad gibi önemli

<sup>511</sup> Süleyman Uludağ, “Mürid”, *DİA*, XXXII, 47-49

<sup>512</sup> Kuşeyrî, 592; Sühreverdî, 123.

<sup>513</sup> İz, 123.

<sup>514</sup> Osman Türer, “Biat”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, VI, 124-125; Süleyman Uludağ, “Ahid”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1988, I, 533-534.

<sup>515</sup> Osman Türer, “Biat”, *DİA*, VI, 124-125.

<sup>516</sup> Sühreverdî, 122.

<sup>517</sup> Süleyman Uludağ, “Hırka”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 373-374.

<sup>518</sup> Osman Türer, “Biat”, *DİA*, VI, 124-125.

<sup>519</sup> Tevbe, 9/111; Feth, 48/10; Mümtetine, 60/12.

faaliyetlere karar verirken sahâbelerden, iyi ve temiz bir dinî hayat yaşamak isteyenlerden biat alması, tarikatlarda şeyh ile murid adayları arasında akdedilen bir çeşit bağlılık yemini kabul edilen biat için örnek teşkil etmiştir.<sup>520</sup>

Aralarında önemsiz ayrıntılar bulunmakla birlikte biatin şekli ve gayesi bütün tarikatlarda hemen hemen aynıdır. Tarikata girmek isteyen talib/mürîd adayının intisaba ehil olup olmadığı araştırılır. Araştırmalar sonucu olumlu görülürse talib bir deneme ve mürîdliğe hazırlık dönemi geçirir. Bu dönemde boy abdesti alır, temizlenir, iki rek'at namaz kılar, üç gün oruç tutar, istihare eder, Allah rızası için sadaka verir. Yatsı namazından sonra şeyhin yanına giderek yüzü kibleye gelecek şekilde huzurunda diz çöker. Şeyh talibe bütün geçmiş günahlarından tevbe ve istiğfar etmesini söyler. Üzerinde kul hakkı varsabunları ödeyeceğine veya helal ettireceğine dair ondan söz alır. Sonra şeyh sağelini uzatıp muridle musafaha eder. Farz olsun nâfile olsun bütün şer'î hükümlerine getireceğine, dinine ve ahlâkesalarına bağlı kalacağına dair ondan söz alarak biat hakkındaki âyetleri okur.<sup>521</sup> Talibe şeyhinin dostuna dost, düşmanına düşman olmasını, refahta ve sıkıntıda ona itaat etmesini, hiç bir emrine karşı çıkmamasını tenbih ederek kelime-i tevhidi üç defa okur, peşinden talib bunu tekrar eder. Şeyh, "Allah'ı rab, İslam'ı din, Muhammed'i peygamber, Kur'an'ı rehber, Kabe'yi kible, efendimiz falan zatı şeyh, murebbi ve rehber olarak gönül hoşluğuyla kabul ettim" der. Talipde bunu tekrarlar. Sonra ellerini kaldırırlar, şeyh dua eder, murid de "amin"der. Bu merasimden sonra talip mürîd olarak ihvan arasına girer, sohbetlere katılır. Biat sırasında murşidin talibe verdiği öğütlere vasiyet (tavsiye) denir. Biat merasimine genellikle ağyar alınmaz. Kadınların biati musafaha yapılmadan sözlü olarak yerine getirilir.<sup>522</sup>

Böylece bir tarikate intisab eden mürîd, bundan sonra intisab ettiği tarikatın âdâbına uygun biçimde seyr u sülûke başlar; farz ibadetlerin yanında kendisine tayin edilen nâfile ibadetleri yerine getirmek, günün belli zamanında evrâd ve ezkâr okumakla yükümlü olur.<sup>523</sup>

<sup>520</sup> Osman Türer, "Biat", *DİA*, VI, 124-125.

<sup>521</sup> Tevbe, 9/111; Feth, 48/10; Mümtetine, 60/12.

<sup>522</sup> Osman Türer, "Biat", *DİA*, VI, 124-125.

<sup>523</sup> Süleyman Uludağ, "Mürîd", *DİA*, XXXII, 47-49.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### BUDİZM VE İSLÂM TASAVVUNDAKİ ZÜHD ANLAYIŞININ MUKAYESESİ

#### 3.1. BUDİZM VE İSLÂM TASAVVUFUNUN KESİŞTİĞİ COĞRAFÎ VE TARİHÎ ARKA PLAN

Tarihten günümüze kadar birtakım araştırmacılar (özellikle batılı oryantalistler) kesiştiği coğrafi, tarihî arka plan/ilişkiler ve birtakım benzer fikirlerden hareketle İslâm tasavvufuna Hint, İran, Yunan/Yeni Eflatuncu, Yahudilik, Hristiyanlık gibi yabancı mistik düşüncelerin kaynaklık ettiği konusunda tezler öne sürmüşlerdir. Biz burada konumuzla ilgili olarak Hint-İran ve İslâm tasavvufunun kesiştiği noktaları ele alacağız. Hint inançlarından olan Budizm düşüncesi ile İslâm tasavvuf düşüncesi arasındaki ilişkinin mahiyetini anlamak için, öncelikle sürecin İslâm öncesi kesiştiği coğrafi ve tarihî arka planından başlamak istiyoruz.

Hint-Budist kültürü birçok inanç ve kültürlerle birlikte İslâm'dan önce Orta Asya, Mâverâünnehir, İran bölgelerinde etkin olmuş ve bu bölgelerde birçok Budist tapınakları kurulmuştur.<sup>524</sup> Hatta Çin'e doğru Budizm'in Orta Asya üzerinden girdiği anlaşılmaktadır.<sup>525</sup> Düşünce alışverişi çok yönlüdür. M.Ö. VI. asırlardan yanî Budizm'in doğduğu dönemden M.S. VI. asır yanî İslâm'ın doğuşuna kadar olan dönemde Hindistan, Çin, Roma ve İran arasında çeşitli yönlerden sürekli artan bir ticaret söz konusu olmuştur. Dolayısıyla uzun süren ticarî ilişkiler, kültürel etkileşimlere de zemin hazırlar ve yerel mitolojilerin yalıtılmış durumda kalamayacağı bir dereceye varır.<sup>526</sup> Bununla birlikte İslâm öncesi Arap yarımadasında körfez sahillerinde de ikamet eden pek çok Hintli yerleşimcinin yaşadığı; bunlardan ve İran, Irak bölgelerinden ticaret için gelip Medine'de kalanlarının da olduğu bilinmektedir. Onlardan Necd bölgesinde yaşayanlardan bazılarının İslâm'ın yaygınlaşmasına kadar kendi inançları üzerine kalanları ve Ridde savaşlarında inkarcılara ve müşriklere yardım eden, destek sağlayanları da olmuştur. Anlaşıldığı üzere Hint, Fars ve Araplar arasında durum, ticarî

<sup>524</sup> Birûnî, 3; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 116; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, 52, 55; Afifi, 76.

<sup>525</sup> Nambar, 275; Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçlarında Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Rağbet Yayınları, (5. bsk), İstanbul 2009, 159.

<sup>526</sup> Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi*, (Çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 2003, 277.

ilişkileri ile sınırlı olmayıp, aksine ilişkilerin dinî boyutunun da bulunduğu görülmektedir.<sup>527</sup> Dolayısıyla Hint-Budist düşüncelerinin İslâm öncesinde Araplar arasına kadar uzandığını anlaşılmaktadır.<sup>528</sup>

Müslümanların Hint-Budistlerle ilişkileri ise ilk önce tüccar ve tebliğcilerle başlamıştır. Sonra Emevîlerin fetihleri izlemiştir.<sup>529</sup> Fetihler ise Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde İran tarafına yapılan seferlerle başlamıştır. Sasanî İmparatorluğu ordusunun önce Kadisiye'de yenilmesi (14/636) ve daha sonra da Nihavend meydan savaşıyla (21/641) İmparatorluğun yıkılması üzerine Hemedan, Kazvîn, Rey, Azerbaycan, Merv, Belh ve Nişabur dahil bütün Horasan fethedilmiştir (21-22/641-642). Kirmân, Mekkân ve Sistan da yine Hz. Ömer döneminde fethedilen (23/643) yerlerdendi.<sup>530</sup> Böylece müslümanların Orta Asya, Mâverâünnahre doğru ilerlemeleri daha da hızlanmıştır.<sup>531</sup>

Fethedilen bu bölgeler birçok inançlarla beraber Budist inançlarının da yaygınlık kazandığı bölgelerdi. Belh şehri ise birçok Budist tapınağı ile birlikte Nevbahar<sup>532</sup> isimli

<sup>527</sup> Ali Abdulfettah el-Mağribî, “Kadim Doğu Düşüncesi ile İslâm Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, (Çev. İbrahim Aslan), *Kelam Araştırmaları*, 2, (2), 2004, ss. 125-154. Ayrıca Bkz.: Yitik, *Budizm*, 307.

<sup>528</sup> Araplar, zamanla, bölgede yaşayan Hintli yerleşimcilerin dini düşüncelerinden tabii olarak etkilenmiş ve hatta bazıları da onların dinî düşüncelerini benimsemiştir. İslâm’dan önceki Arap inançları sınır oldukları ülkelere göre çeşitlilik arz ediyordu. Bizi ilgilendiren tarafı, bazı Arapların benimsedikleri kadim doğu inançlarıdır. Araplar içerisinde Sabiîliğe eğilim gösteren ve kasırgaların devrine astrologların *Devriyye* (ruhların döngüsellik) inancına benzer telakkisi olanlar vardı. Dahası onlar hiçbir şeyin kasırga olmadan hareket etmediğine inanıyor, “yağmurumuz da kasırga iledir” görüşünü dile getiriyordu. Arapların *Abd-i Şems*, *Abd-i Lat* ve *Abd-i Şîr* şeklindeki isimlendirmeleri, onların yıldızlara tapındıklarını da ifade etmektedir. Yine bazı araştırmacılara göre, Mecusîlik özellikle “*Temim*” kabilesi arasında, Zındıklık ise “Kureys” içinde yaygınlık kazanmıştı. Araplar içerisinde yaratıcı fikrini kabul etmekle birlikte yeniden dirilmeyi inkar eden çevreler olduğu gibi, kendi kabilelerine özel olarak kabul edilen putlara ve cin ve meleklerle tapanlar da vardı. Arap ve Hint dualistlerin yedi heykeli arasında da bir yakınlaşma olmuştur. Araplar içerisinde puta tapanların ‘*Yedi meşhur heykeli*’, aslında, Hintlilerin sözü edilen yedi gezegen yıldızının niteliksel karşılığıydı. Geniş bilgi için Bkz.: Mağribî, 125-154.

<sup>529</sup> Aziz Ahmed, *Hindistan’da İslâm Kültürü Çalışmaları*, (Çev. Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 110; Ayrıca Bkz.: K.A. Nizami, “Hindistan-Din”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 85-92.

<sup>530</sup> M.Hanefi Palabıyık, “Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler”, *EKEV Akademi Dergisi*, 11, (33), 2007, ss. 67-94; Ayrıca Bkz.: Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, TDV. Yayınları, Ankara 2010, 121; Azmi Özcan, “Hindistan-Tarih”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 75-80.

<sup>531</sup> Hamilton Alexander R. Gibb, *Orta Asyada Arap Fetihleri*, (Çev. Hasan Kurt), Çağlar Yayınları, Ankara 2005, 29.

<sup>532</sup> Adından söz ettiğimiz Belh şehrindeki Budist Nevbahar tapınağı, bu sıralarda Hindistan, Toharistan, Türkistan, Irak, İran ve Şam gibi çeşitli bölgelerden büyük ve şerefli Budist insanlar tarafından ziyaret edilen önemli bir mâbetti. Bu tapınağın adı, Zerdüş kutsal metni Avestâ’da “Nevbahar-ı Belh” şeklinde geçmektedir. Budistlerce “Neva-Sangharam” veya “Neva-Vihara” şeklinde ifade edilir ve çok

büyük bir Budist tapınağı bulunan Budacı bir başkentti.<sup>533</sup> Buralarda Sanskritçe “Vihara” ve Türkçe “Buhar” veya “Bihar” diye adlandırılan Budist tapınaklarında keşişler, Budizm’in propagandalarını yapmışlardır.<sup>534</sup> Buhara şehri aslında adını bu tapınaklardan aldığı düşünülmektedir. Belh gibi Buhara da bu dönemde Budizm’in merkezi olmuştur.<sup>535</sup> Miladi 630’larda buraları ziyaret eden Çinli seyyâh Hiuen Tsang (ö. 664) Seyahatnâmesinde buralarda pek çok Budist Viharalara ve keşişlere rastladığını ifade etmiştir.<sup>536</sup> Bütün bunlar, bu bölgelerde Budizm’in ne denli etkinlik kazandığını göstermektedir.

Hız. Ömer’den sonra Hız. Osman (ö. 35/656) döneminde, Afganistan’a seferler başlamış, bu seferler Hız. Osman’dan sonra da devam ederek Afganistan ve Pencap 44/664 yılında fethedilerek, akınlar Hindistan’a yönelmiş ve 87-97/705-715 yılları arasında Buhara, Semerkand, Fergana dahil bütün Maverâünnehr, Kaşgar ve bazı Afgan ve Hint şehirleri fethedilip Multan içlerine kadar girilmiştir.<sup>537</sup>

Böylece müslümanlar gittikleri bu bölgelerde çeşitli inançlarla beraber Budistlerle karşılaşmış ve ilişkiler kurmuşlardır. Bilindiği kadarıyla VIII. yüzyılın başlarında Budizm’in yoğun olduğu Tibet, Emevîlerle askerî ittifak içerisinde bulunmuştur. Bu dönemde Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) tüm Emevî mütteliklerinin İslâm’ı benimsemesini istemiştir. Buna karşılık Tibet hükümdarı ittifakı bozmamanın uygun bir yolu olarak, Tibet’e İslâm’ı tanıtacak bir din adamı tayin edilmesini önermiştir. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, Selit b. Abdullah el-Hanefî’yi göndermiştir.<sup>538</sup>

Bundan sonra kayıtlara geçen Budistlerle müslümanların ilişkisi VIII. yüzyılın ortasından sonra iktidara geçen Abbâsî Halifeliği sırasında meydana gelmiştir. Bu

---

ithişamlı olan bu tapınağın yapılış tarihi milattan önceye uzanmaktadır. Nevbahar tapınağında Buda’nın dişi, leğeni ve süpürgesiyle çok değerli mücevherlerin bulunduğu da söz edilmektedir. Bu tapınağın Budist uygulamaları, Horasan ve Belh’in Hız. Osman döneminde Ahnef b. Kays tarafından tamamen fethedildiğinden sonra yasaklanmıştır. Geniş bilgi için Bkz.: Shaiquallah Erkin, *İslâmlaşma Sürecinde Belh Şehri*, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005, 27-30.

<sup>533</sup> Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 16; Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, 55.

<sup>534</sup> Emel Esin, *İslâmiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978, 59-60.

<sup>535</sup> Mirza Bala, “Buhâra”, *İA*, MEB, II, 761-771; Ramazan Şeşen, “Buhara”, *DİA*, TDV. Yayınları, VI, 363-367; Günay-Güngör, 159-160, 168; Şeker, 103.

<sup>536</sup> Bu dönemde, Orta Asya’da Budizm’in yaygın olduğuna dair geniş bilgi için Bkz.: Gürhan Kırilen, *Budizm ve Orta Asya: Xuan Zang Seyahatnamesi*, Gece Kitaplığı Yayınevi, Ankara 2015.

<sup>537</sup> Palabıyık, 69-70; Şeker, 124.

<sup>538</sup> Gibb, 39; N. Chang-Kuan Lin, “Tibet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2012, XLI, 123-125.



dönemde Halife Mehdi (ö. 166/785) ve devamında Harun Reşid (ö. 190/809) Hindistan'dan ve Belh'teki Budistlerin meşhur Nevbahar tapınağındaki Budist âlimleri Bağdat'taki Beytü'l-Hikmet'e davet etmiştir. Burada onları öncelikli olarak tıp ve astronomi metinlerini Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme etmeleri için görevlendirmiştir. IX. yüzyılda Arap bir hekim olan İbnü't-Tanûhî, tıp ilimiyle ilgili çalışmalar yapmak üzere Hindistan'a gitmiştir. İlaçlar, zehirler ve yılanlarla ilgili birçok Sanskritçe risâleleri Arapça'ya tercüme etmiştir.<sup>539</sup> Ancak bu dönemde sadece tıp ve astronomi gibi fen ilimleriyle ilgili tercümelerin haricinde Buda ve Budizmle ilgili metinlerin de tercüme edildiği dikkat çekmektedir. Örneğin, IV./X. Yüzyılda İbn Nedîm'in (ö. 385/955) *el-Fihrist* isimli eserinde o dönemde Arapça'ya çevirilen Buda'nın yaşamı ve Budist ahlâk hakkındaki Budist metinlere de yer verilmiştir.<sup>540</sup>

Halife Mehdî-Billâh (775-785), Tibet Kralı Ha Horn ile iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Çin'in T'ang hânedanının (618-906) ilk dönemlerine ait kaynaklar da Araplar'ın Tibetliler'le iyi ilişkiler kurduğunu doğrulamaktadır. Ancak 785'te Orta Asya'da Araplar'la Tibetliler arasında sınır çatışmaları meydana geldi 805 yılı civarında Semerkant Emîri Râfi b. Leys, Halife Hârûn Reşîd'e karşı ayaklandığında topladığı ordunun içinde Tibetli askerler de bulunmuştur. Ya'kubî'ye göre Halife Me'mûn zamanındaki (813-833) Tibet kralı İslâm'ı kabul etti ve bunu kanıtlamak için sarayındaki altından yapılmış Buda heykelini halifeye göndermiştir; halife de onun müslüman olduğunu halka göstermek amacıyla heykeli sergilemiştir.<sup>541</sup>

Ne ilginçtir ki müslüman bilginlerinden IV./X. ve V./XI. yüzyılda doğuya seyahet eden, Hint-Budist gelenekleri inceleyen, bu konuda eser bırakan Mesûdî (ö. 345/956) ve Birûnî (ö. 440/1048) Hint-Budist mistisizmi ile İslâm tasavvufu arasında ilişki olduğundan söz etmişlerdir. Bu bilginler, eserlerinin çeşitli yerlerinde Hint-Budist mistisizmi ile İslâm tasavvuf düşüncesi arasında bir benzerlik olduğunu ve bazı konularda aynılık arzettiğini ifade etmişlerdir.<sup>542</sup> Ancak tasavvufu savunan birtakım

<sup>539</sup> Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, 153-154; Ayrıca Bkz.: S. Maqbul Ahmad, "Hindistan", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 73-75.

<sup>540</sup> Bkz.: Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Yakû b. İshâk İbn Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*, (Tah. İbrahim Ramazan), Beyrut 1994, 399-410

<sup>541</sup> N. Chang-Kuan Lin, "Tibet", *DİA*, XLI, 123-125.

<sup>542</sup> Mesudî'nin eseri için Bkz.: Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2004, Birûnî'nin eseri için Bkz.: Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Tahkiku Mâ Li'l-Hind*, (Çev. Kıvameddin Burslan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.

araştırmacılar, bu bilginlerin sağlam bilgilere dayanmadığını ve iki sistem arasındaki sathî benzerliğe takılarak iki düşüncenin aynı olduğunu ileri sürmekten ibaret olduğunu açıklamışlardır.<sup>543</sup>

İslâm'ın zamanla geniş coğrafyalara yayılması, çeşitli millet, ırk ve insanların İslâm'ı kabul etmesi, farklı kültürlerin İslâm'la karşılaşması sonucu İslâm'ın içinde uzlaşarak devam ettiği veya zâhirde gizlendiği düşünülebilir. Şahıslar ve zaman üzerinde ortaya çıkan bir olayın nedenini tarihsel arka plan üzerinden okumak doğaldır.

İslâm tasavvufunun doğuşunda bir Hint-Budist menşei arayanlar iddialarını, İslâm tasavvufundaki fenâ nazariyesi ile Budizm'deki nirvana kavramları arasında var saydıkları paralellik ve İslâm tasavvufundaki vahdet-i vücûd öğretisi ile Hint-Vedanta anlayışı arasında kurdukları benzerlik gibi unsurlara dayandırırılar. Bir kısım oryantalistlere göre Hint kaynaklı olan tasavvufun müslümanlara ulaşması İran yoluyla gerçekleşmiştir.<sup>544</sup> Oryantalistler, Arapların mistik düşünceye kabiliyetli olmadıklarını hesaba katarak tasavvufî düşüncenin onlara ancak dışarıdan geldiğini özellikle Hint-İran kaynaklı olduğunu düşünmüşlerdir. Nitekim tasavvufî düşüncenin asıl doğuş ve gelişme yeri İran bölgesi olmuştur.<sup>545</sup> Tasavvufî düşüncedeki öncü zâhid ve sûfilerin, zühdî ekol ve mekteplerin çoğunluğu genelde bu bölgelerde ortaya çıkmıştır.

Zâhidlerin ilklerinden sayılan, Basra'da “korku” ve “hüzün” ekolünün temsilcisi Hasan Basrî (ö. 110/728) Medine'de doğmuştur. Ancak babası Yesâr, Irak'ın fethi sırasında Basra yakınlarındaki Meysân kasabasından Medine'ye getirilen esirlerden olduğu bilinmektedir.<sup>546</sup> Yine Basra'da “sevgi” ve “aşk” ekolünün ilk temsilcisi ve kadın sûfî olan Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801)'de Basra'lıdır.<sup>547</sup> Hz. Peygamber'in çağdaşı olduğu halde birtakım sebepler nedeniyle onu görme şerefine erişemeyen Üveys el-Karanî (ö. 37/657) ve sûfî lakabıyla ilk anılan Cabir b. Hayyân (ö. 150/767) veya Ebû Haşim (ö. 150/767) de Kûfe'de ortaya çıkmıştır.<sup>548</sup> Yine bu bölgelerde ortaya çıkan Fudayl b. İyâd (ö. 187/802), Şakîk-ı Belhî (ö. 194/809), Bâyezid-i Bistâmî (ö. 261/874),

<sup>543</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 44; Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeiine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademik Dergisi*, (s. 1), 2016, ss. 15-48.

<sup>544</sup> Yaman, 21.

<sup>545</sup> Güngör, 41; İz, 85; Mehmet Bayrakdar, “Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi”, (Haz. Çoşkun Yılmaz), *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, 92.

<sup>546</sup> Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, 291-293.

<sup>547</sup> Hülya Küçük-Semih Ceyhan, “Râbia el-Adeviyye”, *DİA*, XXXIV, 380-382.

<sup>548</sup> Câmî, 66-67; Afîfî, 100.

Hüseyin b. Mansur el-Hallâc (ö. 309/921) ve bunun gibi daha pekçok tasavvufî düşüncenin ilk temsilcilerini sıralamak mümkündür. Bununla birlikte *Şikeftiye* (mağarada yaşayanlar), *Seyyâhîn* (gezginler), *Gurebâ* (garipler), *Fukarâ* (fakirler) ve *Nuriyye* (Nurlular) gibi isimlerle anılan kişiler veya gruplar<sup>549</sup> da ilk bu bölgelerde görülmüştür.

Zühd ekolleri ve tasavvufî düşüncenin ortaya çıktığı İran bölgelerinin İslâm öncesi tarihî arka planına bakıldığında uzun zamandır Hint bölgesiyle inanç, kültür ve dil bakımından yakından bir ilişki sürdürdüğü bilinmektedir. Bu yönüyle Hint mistiği ile İran'ı ilişkilendirmek mümkündür. İran kelimesinin kökü Hint bölgesinde yaklaşık M.Ö. 3000 yılına kadar uzanan tarihte yaşayan Arî/Aryanlarla ilgili olduğu da söz konusudur. Vedalar ve Hint geleneğinin tüm kutsal edebiyatı Sanskritçe yazılmıştır. Bu dil, hiç şüphesiz Farsça'ya çok yakın bir Hint-Avrupa dilidir.<sup>550</sup> Farsça'da Hint-Avrupa dil ailesinin bir koludur ve yaklaşık M.Ö. 1500 yılına kadar Hintçe ile birlikte tek bir dil halinde idi. Hint ve İran milletlerinin birbirinden ayrılmasıyla İran dili müstakil bir dil olarak gelişmiştir.<sup>551</sup> İran'ın eski dini Zerdüş'tün Avesta'sının yazıldığı dil de Sanskritçe'dir. Bu bakımdan İran ve Hint medeniyetlerinin aynı kökten geldiği kabul edilir.<sup>552</sup>

Misitik düşüncenin öteden beri yaygınlık kazandığı ve uygulandığı yer Hint bölgesidir.<sup>553</sup> Hint mistisizmi tarih itibarıyla, söz konusu mistik düşüncelerin hepsinden önce gelmektedir.<sup>554</sup> Tarih farkı göz önüne alınınca birincisinin ikincisine tesir ettiği kolayca akla gelebilir. Fakat benzerliklerin mutlaka bir “kültür difüzyonu” olayını temsil etmeleri şart değildir. Arapların Hint'le ticarî ilişkileri bulunmakla birlikte Hint düşüncesiyle temaslarının oldukça geç tarihte ortaya çıktıkları görülmektedir. Bu düşünce temaslarına kadar İslâm tasavvufu bir hayli yol almış bulunuyordu. Hallâc Mansûr'un Kuzey Hindistan'a kadar bir yolculuk yaptığı bilinmektedir. Hint tesiri muhtemelen karadan ziyade Basra körfezi yoluyla gelmiş olabilir. Oryantalistler Hint'le doğrudan bir alış-veriş hâli tespit edemedikleri için, İran'ın bu hususta bir aracı

<sup>549</sup> Kelâbâzî, 53-54; Sühreverdi, 97.

<sup>550</sup> Arvon, 11-12.

<sup>551</sup> Tahsin Yazıcı-Mürsel Öztürk, “İran”, *DİA*, TDV. Yayınları, XXII, 113-116.

<sup>552</sup> A. Naci Tokmak, “İran”, *DİA*, TDV. Yayınları, XXII, 116-124.

<sup>553</sup> Henri Serouya, *Mistisizm*, (Çev. Nihal Önal), Varlık Yayınevi, İstanbul 1967, 13.

<sup>554</sup> Güngör, 42.

olduğunu iddia etmiş<sup>555</sup> ve İslâm tasavvufunu, Hint mistisiminin İslâm toplumundaki bir uzantısı olarak görmüşlerdir.<sup>556</sup>

Hint-Pakistan altkıtasının batı eyaletleri, Sind'in ve Multan'ın kuzeyindeki komşu eyaletlerin Araplar tarafından fethedildiği 92/711 yılında İslam imparatorluğunun bir parçası haline gelmişti. Bu bölgedeki Müslüman dindarlar, görünüşe bakılırsa ilk yüzyıllarda esas olarak hadis derlemekle ve (matematik, 'Arap' rakamları, astronomi, astroloji ve tıp alanlarındaki) bilimsel bilgileri Hindistan'dan merkezdeki İslâm beldelerine aktarmakla uğraşmışlardır; bununla birlikte dinsel duyguları zaman zaman tasavvufî deneyimin doruklarına ulaşmış da olabilir. Müslümanlarla, hem Budacı azınlık hem de -ortodoks Hinduizmin ana akımının biraz dışında kalan- geniş Hindu kesim arasında ruhani temasların kurulmuş olması mümkündür; ancak tasavvufu, Vedanta felsefesinin ya da yoganın İslâmlaştırılmış bir biçimi olarak açıklamaya çalışan Avrupa kökenli ilk kuramlar bugün geçerliğini kaybetmiştir.<sup>557</sup>

İslâm ve Hindu gizemciliklerinin karşılıklı etkileşimlerinin boyutu ve olasılığı sorunu, Doğulu ve Batılı bilginlerce sık sık tartışılmıştır. Aslında Hindistan, büyüsel uygulamaların ülkesi olarak tanınmıştı; Hallac'ı suçlayanlara göre, o bile Hindistan'a "büyü öğrenmeye" gitmişti. Bu durumda, Hindistan'daki velayetnamelerde sûfi velilerle yogiler arasında büyü yarışmalarından veya sufilerin gizemli bir şekilde Hintli yogilerin dinlerini değiştirmelerinden bahsedilmesi olağanüstü bir şey değildir. Veliler ve mûtekellimin, yogilerin deneyimlerinin ne ölçüde gerçek olduğu sorununu veya bunların şeytani veya en azından büyüsel bir temeli olup olmadığını ele almışlardır. Genellikle yogilerin gösterdikleri belirli kerametlerinin olabilirliğini kabul ediyorlardı; ancak gerçek kerametler göstermek için İslâm'ın yolunda gitmenin önemine inanıyorlardı. Hindistanlı mutasavvıf, Çiştî tarikatı şeyhi Gîsûdırâz (ö. 825/1422)'ın dediği gibi şeriat ilâhî sırdır; XVIII. yüzyıl gibi geç bir tarihte bu görüş, en zorlu züht uygulamalarının ve bir yoginin gösterdiği kerametlerin, mümin bir Müslümanda tecelli eden ilâhî lütfün en küçük işaretiyle bile tam olarak kıyaslanamayacağı şeklinde açıklanmıştır.<sup>558</sup>

<sup>555</sup> Güngör, 42.

<sup>556</sup> Bu konuda Bkz.: Robert Charles Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, The Athlone Press, London 1960.

<sup>557</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 335-336

<sup>558</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 347.

Başka bir sorun da, Hintli velilerin züht uygulamalarını ne ölçüde yoga uygulamalarının etkisi altında geliştirdikleriydi. Hamideddın Nagûrî ve başkaları gibi kimi Hintli sûfilerin sıkı vejetaryenliklerinin, Hindu çilecilerle ilişkilerine yorulabileceği iddia edilmiştir. Ancak Attâr'ın Râbiatü'l-Adeviye hakkında anlattığı bir hikâye bunu açıklığa kavuşturur; kadın veli, hayvansal ürünlerden tümüyle uzak durarak hayvanların artık kendisinden kaçmamalarını başarmıştır. Benzer menkıbeler Kuzey Afrikalı veliler hakkında da anlatılır ve çok eskiden beri bazı zahitler böcekleri bile öldürmekten kaçınmışlardır; böyle bir eğilim Magrip'te de vardır ki, burada Hindu veya Cain etkisinin olma olasılığı yoktur. İlk sûfilerin zikir sırasında önerdikleri nefes denetiminin ne ölçüde Hint âdetlerinin etkisi altında geliştiği tam olarak kestirilemez. Bu, 'ters çile' (çile-i ma'kûse) gibi tasavvuf uygulamalarının, İslâm'ın Hindistan'a yayılmasından önce doğu İranlı sûfiler arasında mevcut olduğu bilinmektedir. Ne var ki daha sonraki dönemden itibaren Hindu komşularının zühd uygulamalarına yönelik derinleştirilmiş bir ilginin Hint sûfî hayatının kimi yönlerini renklendirmiş olabileceğini varsayabiliriz. Hint-Müslüman alimlerince, yoga uygulamaları hakkında bazı kuramsal yapıtlar yazılmıştır ve bu alanda yazılan birkaç seçkin Sanskritçe yapıt Moğol döneminde Farsçaya çevrilmiştir.<sup>559</sup>

Her din ve kültürün bir mistik, batınî boyutu vardır. Mistik kelimesinin aslı, sırlar ve batınî bilgilerle ilişkileri kapsayan Yunanca bir deyimden gelmektedir.<sup>560</sup> Tasavvuf, İslâm'ın mistik boyutunun adı olarak adlandırılmaktadır.<sup>561</sup> Ancak tasavvuf öncelikle dinî bir mistisizmdir. Bu anlamda diğer mistik sistemlerden ayrılmaktadır.

İslâm tasavvufunun yerli (İslâmî) kaynakları gerek düşünce gerek tatbikat itibariyle tamamen Kur'ân ve sünnete dayandığı açıklanmıştır. Bu eserlerin pekçoğu mutasavvıflar tarafından yazılmış olduğu için, onların meseleye tenkitçi tarih açısından bakmaları beklenemezdi. Bununla beraber tasavvufa açıkça cehpe alan bazı müslüman müellifleri, mutasavvıfların birtakım görüşlerinin dine yabancı bulunduğunu söylemekle birlikte, bu yabancılığın menşeyini göstermiş değillerdir.<sup>562</sup>

Oryantalistlerin söz ettiği gibi tasavvuf dışındaki mistisizmlerin tasavvufta yer alan birçok konuyu içermiş olmalarına rağmen hepsi de tasavvuftan ayrı disiplinlerdir.

<sup>559</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 347-349.

<sup>560</sup> Serouya, 8; Cavit Sunar, *Mistisizmin Anahatları*, AÜİF Yayınları, 1966, 4.

<sup>561</sup> Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev. Fahreddin Arslan), Ribat Yayınları, İstanbul 1982, 23; Güngör, 15.

<sup>562</sup> Güngör, 41.

Alışıl gelmiş mistisizm sınıflandırmalarını ele alıp tasavvufu bunlardan birine bağlamak, meseleyi, daha başlangıçta çıkmaza sokmak olur. Tasavvufu Batı ya da Doğu mistik sistemleriyle aynı saymak mümkün olmamakla birlikte bu sistemlerle benzerlikleri olduğunu kabul etmek gerekir. İnsan ruhu, Allah, tabiat, hayat ve olayların mistik açıdan gözlenmesini esas almaları itibarıyla bu sistemlerin ortak yanları elbette olacaktır. Çünkü mistisizm insanlığın ortak malı, ortak tavrıdır.<sup>563</sup>

Bu konuya Muhammed İkbâl'in şu ifadesi açıklık getirmektedir: "Herhangi bir bölgedeki bir olgunun zuhûrunu sadece dış âmillere dayandırarak, dâhilî sebepleri ihmal etmek doğru değildir. İnsanlar üzerinde etki eden her düşünce onlara tam ulaşmadan değer kazanamaz. Hâricî bir âmil onu uyandırabilir, fakat yoktan var edemez. Müsteşrikler tasavvufun aslını araştırmaya giriştiklerinde onu çeşitli dış âmillere dayandırmak istediler. Bir toplumda ortaya çıkan aklî bir fenomen veya gelişimin anlaşılmasının ancak o olgunun ortaya çıktığı toplumun yaşadığı siyasî, sosyal, zihnî ve dinî şartlara bağlı olduğunu unuttular."<sup>564</sup> Yine bu konuda söz eden önemli bir şahıs İngiliz asıllı müslüman yazar Martin Lings'tir (Ebû Bekir Sirâceddîn). O, tasavvufî düşüncenin asılının herhangi bir kaynaktan gelmediğini, asıl kökeni ve nedeninin İslâm'ın kendisi ve vahiy kaynaklı olduğunu söylemiştir. Ancak sonra kendi yeterliliği içinde zaman ve yer açısından başka kültürlerden birtakım alış-verişler olabileceğini ifade etmiştir.<sup>565</sup>

Tasavvuf, İslâm'ın batınî yönünü temsil ettiğine göre, doktrin de öz olarak, Kur'an'ın tasavvufî bir yorumudur. Kur'ân kelimelerinin birçok batınî anlamları da vardır. Bu konuda Hz. Peygamber'in sözlerinin de batınî tarafı vardır.<sup>566</sup> Tasavvufî din anlayışının belirgin vasıfları, Kur'ân ve hadîste zâhirden ziyade batına önem vermek; Yaradan ile yaradılan arasında varlık itibarıyla ayrılık bulunmadığını, çünkü Allah'tan başka varlık olmadığını kabul etmek; insanın Allah'tan geldiği gibi yine Allah'a gideceğini, ancak bunun için mutlaka ölümü beklemek gerekmediğini, nefsi tertemiz etmekle ezeldeki birliğe daha hayatta iken dönüleceğini iddia etmektir.<sup>567</sup>

<sup>563</sup> Öztürk, *Kurân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 41; Ayrıca Bkz.: Serouya, 8-18.

<sup>564</sup> Affî, 54.

<sup>565</sup> Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, (Çev. Harun Şencan), Akabe Yayınları, İstanbul 1986, 14-15.

<sup>566</sup> Burckhardt, 51.

<sup>567</sup> Güngör, 19; Öztürk, *Kurân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 36.

Louis Massignon, "Mistisizm bir ırkın, bir dilin, bir milletin tekelinde ve yalnız ona has bir müessese değil; aksine, beşerî bir fenomen, ruhsal bir disiplin olup sınırları kesinlikle dondurulmamıştır" demekte ve çeşitli mistik sistemlerdeki benzerliği duygusal imaj (image sensible), evrensel insanî tecrübe (experience humaine universelle) olarak ele alıp tasavvfun bazı mistik sistemlerin etkisiyle oluşmuş bir disiplin olduğu yolundaki iddiaları birer birer red etmektedir.<sup>568</sup>

Kültür benzerlikleri arasında illiyet bağı aramak her zaman geçerli bir yol değildir. Herhangi bir zamanda herhangi bir yerde görülen bir kültür unsuruna başka bir zamanda ve başka bir yerde de rastlandığında, bu ikisinin bir kültür difüzyonu yoluyla birbirine bağlantılı olduğunu iddia etmek bizi çok defa gereksiz zorlamalara götürebilir.

Ayrı ayrı kültür ve medeniyete mensup kişiler aynı şeyleri düşünebilir, aynı noktaya varmış olabilirler. Ayrıca bir takım dış benzeyişlere aldanarak, birbirinden büsbütün ayrı menşeilere gelen ve çok defa mahiyetleri de birbirinden ayrı olan şeylerin ayniyetine hükmederek, bundan yanlış ve umumi neticeler çıkarmamak icap eder.

Bilakis, yan yana yaşayan, birbirleriyle ilişkisi olan bütün kültürler birbirlerinden bir şeyler alırlar. Bu, inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak hiçbir kültür dışarıdan aldığı unsurları olduğu gibi bırakmaz, kendi potasında yoğurur. Kültür temasları ve alışverişleri dünyanın her çağında ve her yerinde görülmüştür; hiçbir cemiyet bundan kaçınamaz. O kadar ki, İslâmiyet'i bir inanış sistemi olarak benimsemeyen ilim ve fikir adamları bile, onun bu konudaki fevkalâde anlayışı karşısında hayranlıklarını belirtmektedirler. Zira İslâm yeni bir dünya görüşü ve yeni bir sosyal nizâm getirirken insan cemiyetinin yapısı ve işleyişini dâima hesaba katmış, hem idealist hem gerçekçi olmuştur. Çünkü Kur'ân, genel manada "İslâm"dan, bütün semavî dinleri anlar. Bu evrensellik, değişik pek çok elemanın İslâm bünyesi içinde eritilmesini ve özel manada İslâm'ın, değerlendirilişinde, önceki değişik düşünce form ve dillerin de değerlendirilmesiyle anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu, sûfî düşüncüyü ifade için muhtelif kültür verilerinin kullanılmasını mümkün hale getirmektedir. Tasavvuf, tarihi seyri içerisinde gelişirken, mutasavvıfların düşünce ve adetlerinin, doğrudan veya dolaylı olarak, bazı yerel adet ve inançlar ile İslâm kültür ortamı dışından gelen düşünce ve davranışlardan etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Fakat

<sup>568</sup> Öztürk, *Kurân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 41.

yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu tesirler tasavvufun özü ve menşesine taalluk eden hususlar değildir. Bunlarla ne birçok şarkiyatçının yaptığı gibi tasavvufun menşei açıklanabilir, ne de tasavvuf gayr-ı İslâmîdir denilebilir. İnsanın insan olarak sahip bulunduğu ortak özelliklerden doğan birtakım neticeler vardır ki bunların başkalarından kopya edilmesi gerekmez. İnsanlık bir bütündür. Bütün insanlık müesseseleri birbirine benzer. Çünkü realite tektir ve insanoğlu hatalı da olsa realiteyi yakalamak için çabalamaktadır. Realiteyi Yaratıcı Kudret olarak yani kaynağında ve doğrudan kucaklamanın disiplini olan mistik yaklaşım ise zamanı, mekânı ve sergileyeni ne olursa olsun aynıdır. Eğer mistik düşünceye ortak bir kaynak aranıyorsa bu kaynak büyük dinlerin beyanları olup İslâmiyet bu beyanların en mükemmel sentezi halinde karşımızdadır.<sup>569</sup>

Coğrafi ve tarihî kesişmelerden hareketle Ignaz Goldziher (1850-1921) başta olmak üzere birtakım oryantalistler ilk dönem sûfilerinden İbrahim b. Ethem (ö. 161/777) hayatı ile Buda'nın hayat hikayeleri arasındaki benzerliğe dikkat çekerler. Böylece İbrahim b. Ethem'in Budizm'den etkilendiğini, hatta Buda'nın hayat hikayesinin bir tekrarı olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>570</sup> Bununla birlikte Goldziher, sûfilerin tesbih kullanma, nefis terbiyesi, murakabe gibi birçok şeyi Budist rahiplerinden öğrendiğini, bu yönden Budizme çok şey borçlu olduğunu söylemektedir.<sup>571</sup>

Buda ve İbrahim b. Edhem'in zühd hayatına geçiş açısından benzerlikleri elbette vardır. Ancak hiçbir tarihi kayıta İbrahim b. Ethem'in Buda'dan etkilenecek tacını tahtını terk ettiğine dair kesin bilgi yoktur. Kesin bir delilsiz Buda'nın hayatına benzetilmesi de bir anlam ifade etmez. Budizm'den hiç haberi olmayan bir sûfinin düşünceleri, hayat öyküsü Buda'nın düşünceleri ve hayat öyküsüne benzeyebilir.

İbrahim b. Edhem'in Buda'ya benzetilmesi veya görüşlerini ondan aldığı şeklindeki yorumlar, tamamen bir yanlış anlaşılma ve yetersiz tetkiklerin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir.<sup>572</sup> Çünkü her dinde kendini zühde veren, dünyadan uzaklaşan kimselerin olması çok doğaldır. İbrahim b. Edhem'in kendini hakir görmesi, her dert ve

<sup>569</sup> Öztürk, *Kurân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 42.

<sup>570</sup> Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 16-17.

<sup>571</sup> Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 16.

<sup>572</sup> Halime Gül, *İbrahim Bin Ethem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, 77.



cefayı gönül hoşluğu ile karşılaması, onun rıza, tevekkül ve mücâhede anlayışının bir sonucudur. Buda'nın düşüncesindeki çilecilik ise çok farklıdır. Buda'nın amacı, kişinin yaşam hevesini öldürerek nirvana'ya ulaşması ve böylece tenasühten kurtulmasıdır. İbrahim b. Edhem için ise Allah'ı hoşnut etmek, Allahın rızasını kazanmak ve gerçek mümin olmaktır. Bir Budist için ahlak, bizzat kendisi bir değerdir. Bir sûfî için ise ahlakı kazanmak ancak Allah'ı bilme ve O'nu sevmekle mümkündür.<sup>573</sup>

Tasavvuf kaynaklarında anlatılan bilgilere göre İbrahim b. Ethem de tıpkı Buda gibi gençliğinde zahidane yaşayamı tercih etmesine sebep olan bazı müşahedelerle karşılaşmıştır. Bu sebeple bütün dünyevî mal varlığını, ailesini ve saltanatı terk etmiştir. İbrahim b. Ethem'in derin bir zühd dönüşü yapmasına sebep olan olaylar da Buda'nın hayatında olduğu gibi tasavvuf klasiklerinde çeşitli renkleriyle menkıbevî bir şekilde anlatılmaktadır.<sup>574</sup>

İbrahim b. Ethem daha sonra İslâm geleneğinde, özellikle tasavvuf alanında gerçek fakirlik, verâ ve tevekkülün unutulmayacak örnek sembollerinden biri sayılmıştır. Sonradan, doğudaki İslâm ülkelerinde anlatılan pekçok dindarlık menkıbesine konu olmuştur.<sup>575</sup>

İbrahim b. Ethem gibi Budizm'den etkilendiğinden söz edilen ilk dönemin büyük sûfîlerinden biri de Şakîk-ı Belhî (ö. 194-810)'dir. O, takvâ, tefekkür ve tevekkülü ile tanınan meşhur tasavvuf önderlerinden biridir ve tevekkülün mahiyeti konusunda söz söyleyen ilk sûfîlerdendir.<sup>576</sup>

Şakîk, önceleri ticaretle uğraşan zenginlerden biri iken daha sonra ticaret için gittiği seyahatlerinden birinde karşılaştığı Budist keşişlerle aralarında geçen konuşma sonucu tevbe ederek zühd hayatına yöneldiği nakledilmektedir. Rivâyetlere göre Şakîk-ı Belhî, ticaret için Türkistan bölgesine (bir başka rivâyete göre Hindistan'a), gittiği bir seferinde puthaneye girer ve burada putlarla ilgilenen biriyle karşılaşır. Şakîk ona, “herşeyi yaratan, rızık veren, âlim ve kâdir bir mabudun var olduğunu; kendisine hiçbir faydası, zararı olmayan cansız putlara tapmaktan vazgeçip O'na (Allah) iman etmesini” söylemesi üzerine, putperest: “Eğer durum dediğin gibi, o mabud kendi şehrinde sana rızık vermeye kâdir ise, bunca sıkıntılara katlanarak rızık peşinde buralara kadar neden

<sup>573</sup> Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 17.

<sup>574</sup> Hucvirî, 169-171; Kuşeyrî, 96-97; Attâr, 145-148; Câmî, 106-107.

<sup>575</sup> Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, 55.

<sup>576</sup> Ali Bolat, “Şakîk-ı Belhî”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 305-306; Knysh, 40.

geldiniz?” diye karşılık vermiş. Bu konuşmadan etkilenerik mânên uyanan Şakîk herşeyi terk etmiş ve zühd yolunu tutmuştur.<sup>577</sup> Bu rivâyetlerden hareketle birtakım oryantalistler Şakîk-ı Belhî'nin Hint-Budist mistisizminden etkilendiğini ileri sürmüştür.<sup>578</sup>

Bütün bu tarihsel arka planı göz önünde düşündüğümüzde İslâm'a kadar bu bölgelerin pek çok şeyi içinde sindirmiş olması kaçınılmazdır. Daha sonra İslâm'ın buralarda yayılışıyla birtakım fikir ve geleneklerin karıştığı, alış-verişte bulunduğuş düşünölebilir. Fakat İslâm tasavvufuna kaynaklık ettiğı ve tamamen etkilediğini söylemek mümkün değildir.

Zühd anlayışı Budizm ve İslâm tasavvufunun her ikisinde de çok önemli bir yer teşkil eder ve öğretilerinin temellerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla zühd, Budizm ve tasavvuf ehlinin dünya görüşü ve yaşam tarzlarını düzenlemektedir. Aslında tarihsel olarak baktığımızda, zühd düşüncesi yanî insanların dünyaya aldanıp gerçek hakikati, yaratılış gayesini, ahireti unutmaması ve dünyaya dalıp gönölden yer vermemesi gerektiğı, insanlığın yaratılışından itibaren hep yaratıcı tarafından hatırlatılmış ve sakındırılmıştır. Bu anlayışa tarihte büyük şahsiyetler önderlik etmişlerdir ve bu düşüncüyü gerçekleştirmede insanlar doğru veya yanlış farklı yöntemler izlemişlerdir. Burada bizim hedefimiz, İslâm tasavvufunun Budizm'den etkilenmesi açısından değildir; zaten böyle bir görüşün doğru olmadığını yukarıda ifade etmiştik ve her ikisini ayrı ayrı disiplin olarak ele alıp benzerlikleri mukayese etmektir.

### 3.2. BUDA VE HZ. MUHAMMED

Anlatılana göre Budizm, kurucusunun kendini ne tanrının bir peygamberi, ne de onun temsilcisi ilan ettiğı, üstelik tanrı, yüce varlık düşüncesini bile reddeden tek dindir. Ama Buda kendisinin “*Uyanmış/Aydınlanmış*” olduğunu söyler ve bu noktadan hareketle ruhanî rehber ve üstad olduğunu ileri sürer. Onun tebliğı insanların kurtuluşunu amaçlar. Bu soteriyolojik kurtuluş yolu çağrışı bir din haline getiren ve tarihsel Siddharta kişiliğini oldukça erken bir dönemde tanrısal bir varlığa dönüştüren de onun bu “kurtarıcılık” ünüdü. Budist din alimlerinin bu spekülasyonlarına ve

<sup>577</sup> Kuşeyrî, 124-125; Attâr, 267; Câmî, 115; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğuş'da Marjinal Süfîlik: Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999, 7-8.

<sup>578</sup> Ali Bolat, “Şakîk-ı Belhî”, *DİA*, XXXVIII, 305-306.

masallaştırma çabalarına, Buda'yı mitsel bir kişilik veya bir güneş simgesi olarak gören Avrupa kaynaklı kimi yorumlara karşın, bu kişiliğin tarihselliğini inkar etmek için bir neden yoktur.<sup>579</sup> Birtakım Budist rahipler bile Buda hakkındaki anlatımların saptırıldığını söylemektedir.

Budist kaynaklarında geçen Buda'nın doğum sırasında tertemiz olması, annesinin doğum sancısı çekmemesi ve ayakta doğurması, doğar doğmaz etrafına ışık yayması gibi birçok sıradışı mucizevî olayların yaşandığı anlatılır. Bununla beraber dönemin birtakım bilge insanları da yıldızlara bakarak veya bir çeşit bilgilere dayanarak Buda'nın dünyaya geldiğinde bir kurtarıcı ve büyük bir rehberin geldiğini söylediğine dair efsanevî bilgiler aktarılmaktadır.<sup>580</sup>

İslâm geleneğinde Hz. Peygamber için benzeri birtakım anlatımlara rastlanır. Hz. Peygamber'in annesi onu dünyaya getirirken asla doğum sancısı çekmeyecektir, melekler onu yıkayacaklar ve iki omuzu arasına risalet mührünü vuracaklardır. Hz. Peygamber'in dünyaya teşrif sırasında ve çocukluğunda da yeni bir yıldızın doğması, Kisra sarayının direklerinin yıkılması, Sâve gölünün çekilmesi, bereket ve bolluğun gelmesi, göğsün yarılıp temizlenmesi, sıcaklarda bir bulutun başının üzerinde gölgelik yapması gibi birçok sıradışı mucizevî olayların yaşandığı ve bununla beraber birtakım Yahudi ve Hristiyan bilginlerinin insanlığa yol gösterecek bir rehberin geldiğini söylediği pekçok İslâmî kaynaklarda anlatılır.<sup>581</sup>

Bu bağlamda yine Osho şunları dile getirmektedir: Hz. Muhammed ne zaman çölde yürürse onu korumak için başının üzerinde bir bulutun yürüdüğü söylenir. Arap çöllerinde olmak demek ateşte olmaktır! Bu tarihsel bir gerçek değildir. Hiçbir bulut bunu yapamaz. İnsanlar bile Muhammed'i anlamıyor zavallı bulut nasıl anlasın? Buna benzer Buda ne zaman gelse ve nereye gitse ağaçların mevsiminden önce çiçek açtığı, uzun zamandır ölü olan ağaçların yeşil yapraklarla donandığı söylenir. Bunların tarihsel olduğunu düşünmüyorum, ama yine de önemli, bir gerçek olmayabilir ama bir doğrudur. Metaforlar güzeldir.<sup>582</sup>

Buda'yı o dönemin bazı inanç sistemleri ve gelenekler tatmin etmemiştir. Bu nedenle küçüklüğünde veya gençliğinde karşılaştığı müşahedeler sebebiyle o sürekli bir

<sup>579</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 86.

<sup>580</sup> Bkz.: *Dialogues of the Buddha*, "Mahapadana Sutta", II, 24-18; Bayasgalan, 13-17.

<sup>581</sup> Hamidullah, I, 50.

<sup>582</sup> Osho, *Buddha*, 25-26.

hakikat arayışı içinde olmuştur. Bir taraftan bolluk, saltanat içinde olması ve bir taraftan hayatın gelecekteki neticesi onu çok düşündürmüştür. İnsan ne ile yaşasa yaşasın yarın hastalanacak, yaşlanacak ve sonunda ölüp gidecek. Peki bunun amacı nedir? Böylece o şaşkın şaşkın yıllarca düşünmüştür. En sonunda dayanılmaz hale gelince artık herşeyi terk edip gerçek huzuru aramaya koyulmuştur. Neticede altı yıllık bir inziva hayatının sonucunda aydınlanmıştır.

Hız. Peygamber'i de yaşadığı dönemin inanç sistemi, insanların dünya ile ilişkisi tatmin etmemiştir ve peygamberlik öncesinde Arap müşriklerinin dinlerindeki yanlışlığı görmüştü. Karşısında yer alan Yahudilik, Hristiyanlık gibi iki dinin çıkırından çıkmış bir inanç olduğunu sezmişti. Aynı zamanda Araplar arasındaki haniflikten tatmin değildi. Fakat girilmesi gerekli olan ve soyut akıl ile idrak edilip kavranması mümkün olmayan hak din ve öğretinin ne olması gerektiğini, dünyayı sarmış olan bunalımın içinde nasıl çıkılıp da gerçek huzuru erişileceğini belirlemede şaşkın ve hayret içinde olmuştur. Nitekim Kur'an'da: *"Sen, yol bilmez şaşkın iken seni alıp da doğru yola koymadı mı?"*<sup>583</sup> buyurulduğu üzere ilahî hidâyetten habersizdi. İşte burada peygamberlikten önce ve çocukluk çağlarındaki bilmezlik ve şaşkınlık hallerine işaretler.<sup>584</sup> Bundan başka birtakım âyetlerde de bu konudan bahsedilmektedir.<sup>585</sup>

Buda ve Hız. Peygamber'in her ikisi de daha erken yaşlarından itibaren hakikat arayışı içinde olmuşlardır. Bu arayışa sebep olan temiz fitratları mı ya da kâinattaki veya karşılaştıkları müşahedeler mi? Kur'an'da: *"Muhakkak ki bunda kalbi olan yahut şahid olarak; yani dikkatini toplayarak kulak veren kimse için öğüt vardır."*<sup>586</sup> Burada geçen "*şâhid*" huzûr-ı kalble demektir. Yine: *"Şahidlik edene ve şahidlik edilene andolsun"*<sup>587</sup> buyurulmaktadır. Bu konuda sûfilerden Ebû Saîd Harrâz (ö. 277/890): *"Kalbiyle Allah'ı müşâhede eden O'ndan başkasından geri durur. Allah'ın azameti karşısında herşey kaybolur ve gaybet halinde kulun kalbinde Allah'ın dışında hiçbir şeyin izi kalmaz"* demiştir.<sup>588</sup>

<sup>583</sup> Duhâ, 93/7.

<sup>584</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), (Sadeleştirenler; Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, X, 25.

<sup>585</sup> Yusuf, 12/3; Ankebut, 29/48; Şura, 42/52.

<sup>586</sup> Kâf, 50/37.

<sup>587</sup> Bûrûc, 85/3.

<sup>588</sup> Tûsî, 67.

Bu bağlamda tasavvufta zühdle anlam yakınlığı olan kavram olarak kullanılan tehannüsten söz edebiliriz. Tehannüs sözlükte “*İbadet etmek, inzivaya çekilmek, günah işlememek ve günahattan kaçınmak*” anlamlarına gelir ve terim olarak da, “*kişinin kendisini şirkten, günahlardan arındırma, uzaklaşma ve korunma ameliyesi, inzivaya çekilip kendini ibadete vermesi*” demektir.<sup>589</sup>

Hız. Peygamber’in risâletinden önceki dönemlerde dedesi Abdülmuttalip vaktiyle ramazan aylarında Hira mağarasında inzivaya çekilirdi. Hız. Peygamber de zamanı gelince kendisini çalkantılı ruhunu yatıştırmanın çaresini böyle bir hayatta buldu. Böylece zaman zaman Hira mağarasına inzivaya çekildi. Orası derin bir sükûnet içinde, rûhânî bir tefekkür ve murâkabe için uygun bir yer idi.<sup>590</sup> Hira’da inzivaya çekilmesi hakkında hadîs kitaplarında “*tehannüs*” ve “*tehannüf*” ifadelerine yer verilir.<sup>591</sup> Tehannüf, “*hanîf din*” olarak kabul edilen Hız. İbrahim’in tebliğ ettiği hak dinin öngördüğü ibadetleri icra etmektir.<sup>592</sup> Hız. Peygamber’in Hira mağarasına çekilip ibadet ettiğini anlatan rivâyette, “*O (Hız. Peygamber), Hira mağarasına çekilir ve orada birkaç gün tehannüs ederdi*” şeklinde geçmektedir.<sup>593</sup>

Hız. Peygamber risâlet öncesinde henüz toplumu değiştirecek tebliğ görevini üstlenmediği için dışa dönük değil, içe yönelik gayret ve uğraş veriyordu. Böylece zaman zaman halvete çekiliyor, tek başına teemmül ve itibara (derin düşüncelere) dalıyor, her şeyden ibret almaya çalışıyordu. Bu dönem onun hayatının arınma safhasını oluşturmaktaydı.<sup>594</sup> Hız. Peygamber’in Hira mağarasına çekilerek ibadetle meşgul olmasını, daha sonraları İslâm âleminde ortaya çıkan zâhidlerin, âbidlerin ve mutasavvıfların yaşayış tarzını oluşturan ilk tohum saymak mümkündür. Hız. Peygamber’in bisetten önce başlayan bu hayatı bisetten sonra daha da yoğunlaşarak devam etmiştir.<sup>595</sup>

<sup>589</sup> İbn Manzûr, III, 353-354; Cevziyye, II, 24; Üneys ve diğer., I, 201. Ayrıca tehannüs için Bkz.: Mustafa Çağrıç, “İslâm’dan Önce Araplar’da Din”, *DİA*, TDV. Yayınları, III, 316-321.

<sup>590</sup> Hamidullah, I, 75-76; Ali Himmet Berki ve Osman Keskiöğlü, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hız. Muhammed ve Hayatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000, 59.

<sup>591</sup> Mehmed Efendioğlu, “Müdreç”, *DİA*, TDV. Yayınları, XXXI, 474-475.

<sup>592</sup> Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *DİA*, TDV. Yayınları, XVI, 33-39.

<sup>593</sup> Buhârî, *Bed’ü'l-Vahy* 1; Müslim, *İmân* 252.

<sup>594</sup> İlyas Çelebi, “Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi”, *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı-II*, İFAV Yayınları (No: 149), İstanbul 1998, ss. 85-107.

<sup>595</sup> Gündoğdu, 41.

Buda da aydınlanma öncesi şaşkınlık içerisinde derin derin düşünürken bazen seyahetlere çıkıyordu ve bu seyahetlerde dünyaya, olaylara ibretle bakmaya, hakikati anlamaya çalışıyordu. Böyle devam ederken sonunda ruhu dinç bir münzevî ile karşılaşması sonucu 29 yaşında artık herşeyi bırakarak inzivaya çekilmiştir ve 35 yaşında aydınlığa kavuşmuştur. Bu sıralarında Buda'nın aşıkâr rüyalar gördüğü, rüyasında beyazlaşan kuşlar gördüğü, ona bazı bilgiler verdiği ve öğretilerinin böylece bilinçli 5 rüya sonucunda ortaya çıktığından söz edilir.<sup>596</sup>

Manevî yolda sükûnet ve seyahat çok önemlidir. Bu yola henüz başlamamış müridlerin, manevî bir rehber, bir şeyh bulmadan önce bu kimselerin hâricî olduğu kadar dâhilî olarak da uzlete çekilerek yola başlamaları gerekir. İnsanın iç dünyasında gerçekleşen dâhilî uzlet, zikir ya da bir diğer ifadeyle yüce Allah'ın varlığını hatırdâ tutmak süresince kalbin başka şeylere değil de bizzat kendi hallerinde yoğunlaşmasından ibarettir. Hissî, zâhirî uzlete gelince (manevî bir arayış içerisinde bulunan müridin) henüz yolun başında, ilk hallerinde insanlardan ve alışkın olduğu topluluklardan ya bizzat kendi evinde ya da yüce Allah'ın arzında münzevî bir halde dolaşarak tümüyle uzaklaşmasından (sıkça dağlara, sahillere ve insanlardan uzak yerlere gitmesinden) ibarettir.<sup>597</sup> Böylece karmaşık maddî dünyamızın altında gizlenmiş bâtinî realiteleri daha derinden kavramak için kalp gözlerini ve kulaklarını açmak gerekir.<sup>598</sup>

Buda'nın bir incir ağacın altında nasıl uyandığı/aydınladığı konusunda olduğu gibi Hz. Peygamber'in de bir mağarada nasıl vahiy'e kavuştuğunu ve orada meleğin gelip Hz. Peygamber'e “oku” emrini tekrarlaması, Hz. Peygamber'in de okuma bilmediğini söylemesi, bunun üzerine meleğin Hz. Peygamber'i sıkınca hemen bir aydınlanış hissettiğini ve hemen okumaya başlamasıyla ilgili meseleleri karşılaştırmaktadır.

Buda deyince aklımız ilk önce her şeyini terk eden ve halktan sıyrılan münzevî biri gelebilir. Ancak Buda'nın hayatını ve tebliğini anlatan Budist kaynaklara baktığımızda Buda, aydınlanma sonrası halkın içine dönerek kavuştuğu huzuru başkalarına ulaştırmaya çalışmıştır. İnzivaya çekilen, sadece kedisini kurtarmaya çalışan münzevî biri olmamıştır. Aydınlanmasından hayatının sonuna kadar 45 yıllık sürecinde

<sup>596</sup> Manuel, 27-32.

<sup>597</sup> James Winston Morris, *Kalp Aynası/İbnü'l-Arabî'nin Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sinde Manevî Aklın Keşfi*, (Çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, 43-44.

<sup>598</sup> Frager, 49.

maksadı hep diğer insanların kurtulması, huzura kavuşması, hayatın hakikatini kavraması ve sosyal problemlerin çözünürlüğe kavuşması olmuştur. Buda, zengin, fakir, kadın, erkek, güçlü, zayıf ayrımı yapmaksızın her tür insana kavradığı hakikati (öğretisini) açıklamıştır. Ona göre, kim olursa olsun her insanın aydınlanması ve öğretiyi yaşaması mümkündür. Böyle bir eşitlikten söz etmesinden dolayı halk tarafından çok büyük destek ve katılım görmüştür. Bu sayede onun öğretisi gelişerek genişlemiştir ve başta kendi müritleri olmak üzere taraftarları genel olarak ona tam bir teslimiyet göstermiştir.<sup>599</sup> Buda, müritlerine sosyal ortamda gönlü geniş tutmasını, kucaklayıcı ve dönüştürücü olmalarını ve onun için sabır, tahammül ve sevgi, şefkat gerektiğini önermiştir. Buna “kapsamlılık” da denir.<sup>600</sup> İslâm’da bunun karşılığı “hoşgörü”dür.

Hiz. Peygamber’den önce Arabistan’da Hindistan’daki gibi kast sistemi olmasa bile inançla beraber birtakım sosyal sıkıntılar söz konusudur. Soyu ile övünme, kölecilik, rüşvet, sahtekarlık, güçlünün zayıfı ezmesi, özellikle kadınlar için büyük sıkıntı vardı, bunun en açık örneği, kız çocuklarının diri diri gömülmesi vb. sosyal problemler sıralanabilir. Bu problemler karşısında Hiz. Peygamber de vahiy sonrası hiç pasif kalmamıştır. Vahiy sonrası yirmiye aşkın yıllık hayatında hep diğer insanların imana gelmesi, hakka ulaşması ve yarınki ebedî hayatını kurtarması, insanlığın yüceltilmesi, yaşatılması yolunda çaba sarf etmiş ve güzel bir ahlâk sergilemiştir. Zaten Hiz. Peygamber’in gönderiliş gayesi de rahmet<sup>601</sup> ve güzel ahlâkı tamamlamaktır.<sup>602</sup> O, Hiz. Peygamber’in tebliğinin büyük destek görmesinin bir sebebi de bütün insanlara merhametli, şefkatli, kucaklayıcı ve güzel ahlâklı olması,<sup>603</sup> insanlar arasında ayırım yapmaması ve insanları hep eşit değerlendirmesidir.

Budizm’de söz ettiğimiz Buda’dan sonra kurtarıcı bir Buda’nın daha geleceğine inanılır ve onun ismi Maitreya’dır (Palice: Metteyya). Maitreya, Sanskritçe’de “arkadaş, dost” anlamına gelen “mitra” ya da “sevecen” anlamındaki “maitri” kökünden gelmektedir.<sup>604</sup> Bununla beraber “takdis olunmuş, mesut, hamdeden”

<sup>599</sup> Irons, 140; Bançen Lubsançoyjijansan, *Bagşiig Tahihuy*, Jabzandamba Hutagt Töb, Ulaanbaatar 2012, 130.

<sup>600</sup> Hanh, 170.

<sup>601</sup> Enbiya, 21/107.

<sup>602</sup> Muvatta, Hüsnü’l-Hlûk, 8; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2, 381.

<sup>603</sup> Âli İmran, 3/159.

<sup>604</sup> Nambar, 24-26; Irons, 326.

mânalarını da içerdiği söylenir. Bu mânalar sebebiyle bazı müslüman yorumcular Maitreya'nın Hz. Muhammed olduğu ve Buda'nın buna işaret ettiğini düşünölmektedir.<sup>605</sup>

Kur'ân'da ve hadîslerde Buda hakkında doğrudan ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat dolaylı yoldan az da olsa çeşitli yorumlar, fikirler mevcuttur. Eski ve yeni bazı kaynaklarda birtakım akademisyen ve tefsirciler Budizmle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'in şu âyetlerine göndermede bulunmaktadırlar: “*Andolsun İncir'e ve Zeytin'e; Andolsun Sîna Dağına; Andolsun şu emin Belde'ye ki...*”<sup>606</sup> Âyette geçen “*Şu Emin Belde*”, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in doğduğu şehir olan Mekke'ye işaret etmektedir. “*Sina Dağı*”, ister istemez Musa (a.s.)'yı hatırlatmaktadır. “*Zeytin Ağacı*” denince de herkesin aklına Filistin'deki Zeytin Dağı ve İsa (a.s) gelmektedir. “*İncir Ağacına (Tîn)*” gelince bazı müfessirler, burada söz konusu edilenin, yabanî bir İncir Ağacı altında kendisine vahiy gelen/ilhama kavuşan Buda olduğunu ileri sürmüştür. Kur'ân'ı yorumlayan bazı bilginlerin ince zekâsı sayesinde, Zu'l-Kıfl peygamberden bahsedilirken, Budizm'in de Kur'ân'da geçtiğı ortaya çıkarılmıştır. Kur'ân'da geçen ve başka bir şekli bilinmeyen bu isim, “Kif'li veya Kıfl'e mensup” anlamına gelmektedir ve tefsir bilginleri bu isimle Buda'nın doğum yeri olan Kapılavastu şehri arasında bir ilişki kurarlar. Arapça'da “P” harfi olmadığından Zu'l-Kıfl (Kapıla'lı) adındaki peygamberin isimlendirilmesine sebep olduğu da belirtilmektedir. Zu'l-Kıfl hakkında Kur'ân'da sadece iki âyette<sup>607</sup> özet bilgi verilmekte, hadîs ve diğer İslâm kaynaklarında ise fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kur'ân'da ayrı sûredeki iki âyette de Zülkıfl'in anılması istenmekte, onun sabreden ve iyilerden olduğu hatırlatılmaktadır ki bunun Buda olduğu düşünölmektedir.<sup>608</sup> Ancak kesin olarak, bir peygamber olduğunu da söyleyemeyiz.

Kur'an-ı Kerîm'de Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında çok genişçe bilgiler bulunmaktadır. Budizm'in Kur'ân-ı Kerîm'in indiğı ve İslâm'ın yayıldığı dönemdeki yaşayan büyük inanç sistemlerinden biri olması itibariyle Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîslerde Budizm'le ilgili bilgilerin bulunması gerektiğini düşünöyoruz. Bu konuda

<sup>605</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, “Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivâyet” *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, (4) Sevinç Matbaası, Ankara 1980, ss. 77-90.

<sup>606</sup> Tîn, 95/1-3.

<sup>607</sup> Bkz.: Enbiya, 21/85; Sâd, 38/48.

<sup>608</sup> Hamidullah, I, 540-541; Küçük ve diğer., 228.



ilim dünyasında ve Kur'ân araştırmalarında daha derin araştırmaların yapılarak aydınlığa kavuşturulmasını istiyor ve öyle olacağını da ümit ediyoruz. Çünkü Allah, Kur'ân'da müjdeleyici ve uyarıcı olarak her millete elçi gönderdiğini, elçi gönderilmeyen hiçbir milletin olmadığını bildiriyor.<sup>609</sup> Bununla birlikte Kur'ân'da, elçi gönderilmeyen hiçbir milletin cezaya dâhil olmayacağını bildiriyor.<sup>610</sup> Bu âyetlerden insanoğlunun olduğu her yere ve her millete Allah tarafından bir peygamberin gönderildiğini anlıyoruz. Dolayısıyla Budizm'in doğduğu Hindistan tarafına da bir veya birçok peygamberin geldiği veya oralara da bir peygamberin tebliğinin ulaştığını düşünmek mümkündür.

Biz, milattan önce yaşayan Buda hakkındaki bilgileri bir kenara bırakalım. Buda'dan çok sonra yaşayan Hz. İsa (a.s)'nın hayatı ve onun peygamberliği hakkındaki bilgiler bile Kur'ân olmasaydı yine doğru bir şekilde sahih olarak bugüne kadar ulaşmayacaktı. İnsanlar arasında bir çok tartışmalara yol açacaktı ve birbirinden farklı bilgiler meydana gelecekti, vahiy (Kur'ân) vasıtasıyla Allah'ın ilettiği bilgilerin dışındaki bilgiler zaten öyle olmuştur da. Hatta bozulmamış, korunmuş bir kitabı olmasına rağmen son din İslâm'ın bile içinde farklı insanlar tarafından birtakım uydurmalar, farklı anlatımlar ve görüş ayrılıkları, itikadî ve amelî birçok mezheplere bölünmeler meydana gelmiştir daha ilerisi bu konuda savaşlar bile yaşanmış ve kan dökülmüştür. Müslüman olmayan birisi uzun ve iyi bir araştırma yapmazsa, kafası karışır ve farklı anlayabilir. Bunun gibi, daha milattan önceye dayanan, vahiy yoluyla değil insanlardan insanlara önce sözlü daha sonra yazılı olarak aktarıla gelen Buda ve öğretileri hakkındaki bilgilerin o günden bugüne kadar bozulmadan, değişikliklere, art niyetlere maruz kalmadan, sahih olarak ulaşması çok zordur. Budizm'de İslâm'daki gibi Allah inancı, bir peygamber inancı olmadığı için durumlar farklı algılanıyor ve farklı anlatılıyor olabilir. Şimdi burada bize, en doğrusunu Allah bilir demek düşüyor.

Buda'nın peygamberlikle ilgili benzer yönü olduğu gibi, onun kurduğu Sangha topluluğu, keşişler/bikşular ile Ashab-ı Suffe, sahâbe arasında da bir benzerlik görülmektedir.

Sangha'nın kuruluşu, eğitim hizmetleri, ihtiyaçlarının karşılanması gibi birçok yönü Ashab-ı Suffe'ye benzemektedir. İlk Sangha üyeleri anlaşıldığına göre tamamen

<sup>609</sup> Bkz.: Fatır, 35/24; Nahl, 16/36; Yunus, 10/47.

<sup>610</sup> İsrâ, 17/15.

halktan uzaklaşan münzevîler değildir. Buda ile birlikte öğretiyi daha iyi anlamaya ve sonra başkalarına ulaştırmaya çalışan Buda'nın birer takipçileri olarak görülmektedir. İlk Sangha'daki keşişler/bikşular pek çok öğrenci yetiştirmişlerdir. İlk yapılan viharalar da suffe'ye veya tekkelere benzemektedir. Ancak Sangha'da kabul görülen, dünyadan tamamen el etek çekmek, bir tapınağa kapanmak, hiç evlenmemek, dilenmek gibi ruhbanlık anlayışının İslâm tasavvufunda yeri yoktur. Fakat Sangha'daki bu ruhbanlık anlayışının daha sonraları sistemleştiğini düşünebiliriz.

Hz. Peygamber birçok amaçla Ashâb-ı Suffe'yi kurmuştur. Ashâb-ı Suffe tasavvufta zühd açısından önemli bir yere sahiptir. Ashab-ı Suffe'nin tasavvufî hayatın ilk nüvesini teşkil ettiği, hatta sûfî ve tasavvuf kelimelerinin suffe kökünden geldiği de öne sürülmüştür. Hz. Peygamber döneminde civar kabilelerden muallim istendiğinde bunlar arasından seçip gönderiliyordu. Bu yüzden Ashâb-ı Suffe tekkenin de medresenin de İslâm tarihindeki ilk nüvesi sayılmıştır.<sup>611</sup>

Suffe, İslâm'daki ilk "üniversite" olarak da görülmüştür. Hz. Peygamber burada bizzat ders verirdi. Suffe ashâbının öğrendiklerinin başında okuma yazma, Kur'ân okuma, hadis ezberleme ve diğer dinî bilgiler gelir. Ahlâkî konularda ise onlar, Allah Resûlü'yle aynîleşecek bir ortamdaydılar. Müslümanlar arasında ilk tasavvuf yoluna düşenler onlar arasından çıkmıştır.<sup>612</sup> Suffe ehlinin dünyalık bir şeye sahip olmamaları, hayatlarını mescidde geçirmeleri, dünya meşgalesini tamamen terk edip ilim ve ibadetle meşgul olmaları, daha sonra tasavvuf döneminde ribat ve tekkelerde yaşayan sûfîlerin örnek alması bakımından önemlidir. Ribat ve tekkelerdekilerin durumu Ashâb-ı Suffe'ye benzemektedir. Suffe ehli dünyayı tamamen terk ettikleri için, ekip dikecek tarlaları, bakıp sağılacak sürüleri ve ticaret yapacak ticarethaneleri yoktu. Bu sebeple içlerindeki kin ve düşmanlık zail olmuştur. Tekke ve ribatlarda yaşayan sûfîlerin durumu suffe ashâbına benzetilmiştir. Çünkü onlar da aynı dava, aynı gaye ve aynı hâl için bir araya gelmişlerdir.<sup>613</sup>

<sup>611</sup> Yılmaz, "Tasavvufî Açısından Ashâb-ı Suffa", 9-31.

<sup>612</sup> Hamidullah, I, 634-636.

<sup>613</sup> Sühreverdî, 150-151.

### 3.3. ÖĞRETİLERİN ZÜHD AÇISINDAN MUKAYESESİ

Buda, zühd esaslı kurtuluş öğretisini *Dukkha/Istırap*, *Samudaya/Arzu*, *Nirodha/Vazgeçmek* ve *Marga/Yol* olarak dört başlık altında toplamıştır ve bu dört öğretinin sırasıyla gerçekleşmesi sonucunda nihaî hedef olan Nirvanaya ulaşılacağını vurgulamıştır. Sanskritçe asıllı olan bu dört başlık, Türkçe olarak *ıstırap*, *arzu*, *vazgeçmek* ve *izlenmesi gereken yol* şeklinde ifade edilmeye çalışılsa da çok geniş kapsamlı birer öğretilerdir. İlk öğreti dünyanın nasıl algılanması gerektiğiyle ilgilidir. İkinci öğreti dünyaya yönlendiren amilleri başka bir ifadeyle kurtuluş yolunun engelleri hakkındadır. Üçüncü öğreti dünyaya yönlendiren amiller veya engellerin kaldırılması hakkındadır. Dördüncü öğreti Budizm’de nihaî hedef olan nirvanaya/kurtuluşa ulaşmak için izlenmesi gereken yol hakkındadır.

Şimdi Budizm’deki zühd esaslı bu dört temel öğreti ile İslâm tasavvufundaki zühdi öğretilerin benzerliklerini ayrı ayrı başlıklar altında mukayese etmeye çalışacağız.

#### 3.3.1. Dünyanın Mahiyet ve Hakikati

Budizm ve İslâm tasavvufunun madde karşısındaki tavrının genel olarak dünyaya değer vermeme şeklinde tezahür etmesi, dünya algısının her iki düşünce sistemi açısından konumlandığını görmemiz gerekmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Budizm ve İslâm tasavvuf düşüncesinde dünya kavramı, insan bilincinin farklı seviyelerine göre farklı şekillerde anlaşıldığı görülmektedir. Buna göre kişinin bilinç düzeyi değiştikçe dünya kavramı, bir bilgi ve buna bağlı olarak bir varlık algısı haline gelmekte ve bu algı tipleri birbiriyle iç içe geçmekte, birleşmektedir.

Buda, her şeyin cismanî olmadığını düşündüğünden, insan hayatına giren hiçbir şeyi hafifsemez, bilakis oldukları gibi kabul eder ve aydınlığı aramaya yarar alet olduğunu söyler. Ona göre bu dünya mânasız ve karışıklıkla dolu olarak ve aydınlık dünyasını da çok mânalı ve refahiyetli olarak düşünmemelidir. Bilakis, bu dünyanın her meselesinde aydınlık yolunu görmelidir. Bir adam cehâletle, donuk dar görüşle dünyaya bakarsa, hata ile dolu bulur; fakat açık bilgelik/marifet ile bakarsa, aydınlık dünyası olarak görür ve hakikat de böyledir. Hakikatte, birisi mânasız ve diğeri mâna dolu, veya iyi ve kötü iki dünya mevcut değildir. Dünya birdir. Yalnız insanlar ayırd edici

kabliyetlerinden dolayı iki görürler. Eğer insanlar bu ayırt etmekten kurtulup kalplerini bilgelik nuru ile saf tutabilirlerse, her şeyi mânalı olarak tek bir dünya olarak görebilirler.<sup>614</sup>

İslâm tasavvufunda özellikle İbn Arabî düşüncesinde, insanın kâinatı hissî ve aklî olarak idrak ederken onu ikiye böldüğüne fakat onun, seyr-i sülûk sonucu da bunların bir ve aynı olduğu idrakine vasıl olmakta ve böylece sonsuz hakikati bölmeksizin, bir ve bütün olarak idrak ettiğine vurgu yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle akıl, ‘sonsuz olan hakikat’i idrakten ve bu ‘hakikat’i tam manasıyla dil ve ilim ile tavsif ve anlatmak konusunda aciz ve kifâetsizdir. Bu durumda İbn Arabî, bu hakikati insanlara (onların akıllarına) ancak tezathî ifâdelerle anlatmaktadır.<sup>615</sup>

Buda bu dünyayı geçici bir bulut gibi görür. Ona göre her katî şey, hayaldir. O bilir ki kalbin aldığı ve bıraktığı şey esaslı değildir. İnsanlar kendi uygunluk ve rahatları için her şeye yapışırlar; servet, hazine ve şerefe yapışırlar, dünya hayatına bağlı kalırlar. Onlar varlık ile yokluk, iyi ile fena, doğru ile yanlış arasında keyfî fark yaparlar. İnsanlar için hayat bir bağlantı sürüsü olup, bundan dolayı onlar acılık ve ıstırap hayalini üzerlerine almağa mecburdurlar. Bir şeyin suretine bakarak ona bağlanmak aldanmanın başıdır. Surete bağlanmadıkça ve yapışmadıkça bu yalan hayal ile gülünç aldanma doğmaz. Aydınlanma bu hakikati görmek ve böyle ahmak aldanmadan hür olmaktır. Bu dünya hakikaten rüya gibidir ve dünyadaki hazineler cezbedici seraptır. Resimde görüldüğü mesafe gibi, eşyanın gerçekliği yoktur ve yalnız pus gibidir. Herşey bir sürü sebep ve şartlar vasıtasıyla yaradıldığından eşyanın gösterişleri daima değişir; yani hakiki madde gibi bir koyuluğu yoktur. Bu gösterişin daimi değişmesi yüzünden eşya serap ve rüyaya teşbih edilir. Fakat bu gösterişteki daimi değişmeye rağmen, asli manevî tabiat ile eşya daimî ve değişmezdir. Böyle, eşya “var” da “yok” da denilemez bir hayal gibidir. Bu hayal gibi dünya dışında, ne hakiki dünya ne de sürekli ve değişmez dünya mevcut olmadığından bu dünyayı ya hayalî dünya veya hakiki dünya olarak görmek de hatadır. Akıllı adam bu hikmeti anlayıp, hayali hayal diye tanıdığından bu gibi hataya düşmez. İnsanlar bu hatanın başı bu dünyada diye görürler. Fakat bu dünya bir hayalden ibaret olunca onda insanları hataya götürür kalp mevcut değildir. Hata, bu hikmeti anlamayan, hayali veya hakiki dünya

<sup>614</sup> Kyokai, 209-210.

<sup>615</sup> M. Fatih Demirci, “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l-Hikem’inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştiri”, *Kelam Araştırmaları*, 12:1, (2014), s. 260.

diye düşünen insanların kalbinde doğar.<sup>616</sup>

İslâm tasavvufunun önemli simalarından bir olan İbn Arabî'nin paradoksal düşünce sisteminin merkez kavramlardan birisi de hayâldir. Onun bu kavramla ilgili açıklamaları ile yukarıda Buda'ya nisbetle verdiğimiz bilgilerin karşılaştırılması, hakikat arayıcılarının dünya algıları konusunda benzeşen yönlerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Mesela “Varoluş tümüyle hayâl içinde hayâldir” diyen İbn Arabî'nin, bu cümlesini A. Avni Konuk şöyle tercüme ve şerhetmektedir:<sup>617</sup>

“Emr, bizim sana takrir ettiğimiz vech üzere oldukta, bil ki sen hayâlsin. Bütün idrâk edip hakkında “sivâ”, yanî “gayr”, “ben değilim” dediğin hayâldir. İmdi vücûdun küllisi, hayâl içinde hayâldir. Yanî takrir olunan hakâyıkı anladıktan sonra bil ki, âlemin vücûdu nasıl mütevehhem ise, sen de öylece mütevehhem olan bir hayâlsin. Ve idrâk edip hakkında “Hakk'ın sivâsı ve gayridir; ve o benim vücûdum değildir” dediğin cemî-'i eşyâ-yi müdreke, hep hayâldir. Senin vücûd-i müstakıll tasavvur ettiğin eşyânın kâffesi hayâl içinde hayâldir. Zîrâ ayân-ı sâbitenin zıllidir. Şu halde bizim vücûdumuz zıllin zıllidir. Halbuki zıllin vücûd-i müstakıllı olmayıp, zî-zıll ile kâim idi. Biz ise, vücûdumuzun ve âlemin emr-i zâid ve kendi nefsiyle kâim ve Hakk'tan hâriç olduğunu tahayyül ederiz. Bu, ancak ma'nâ-yı hayâldir. Binâenaleyh zıll, hadd-i zâtında hayâldir. Vücûd-i hakîkîye nisbet-i ittisâliyyesinden başka onun vücûdu yoktur. İmdi eşyâ-yı müdreke zıllin zıllı olunca, hayâl içinde hayâl olur. Meselâ gece insanın gölgesi duvara düşer. O gölge aynı zamanda odadaki âyine içinde mün'akis olan duvar üzerinde de görünür. İşte bu zıll, hayâl içinde hayâl olur. Çünkü duvara düşen zıll hayâl idi; âyineye akseden sûretler dahî hayâldir. Binâenaleyh âyinedeki gölge hayâl içinde hayâl olur. Kevnde olan her bir şey ya vehim veya hayâldir. Yâhut âyinelerde olan akisler veya gölgelerdir. Şems-i hüda, sivâ zıllinde parladı, beyâbân-ı dalâlde hayrân olup kalma! Âdem kimdir? Lem-yazel nûrunun aksidir. Âlem nedir? Lâ-yezâl deryâsının mevcidir.<sup>618</sup> İbn Arabî bu hayâl kavramıyla ilgili olarak, her ne kadar paradoksal bir biçimde de olsa *Fusûs*'ta manzumen şöyle demektedir: “Varlık ancak bir hayâldir.

<sup>616</sup> Bkz: Kyokai, 52-57

<sup>617</sup> Ali Vasfî Kurt, “İbn Arabî’de Hayâl ve Vücûd Paradoksu Özelinde el-Futûhâtü'l-Mekkiyye ile Fusûsu'l-Hikem’in Karşılaştırılması”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, 9, (23), (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 516.

<sup>618</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın), İFAV Yayınları, İstanbul 1997, II, 250-251.

Halbuki o gerçekte haktır. Bunu anlayan kişi hakikatin sırlarını elde etmiştir.”<sup>619</sup>

Budizm’e göre her şey bileşik (skandha) olduğundan geçicidir. Sürekli bileşenlerine ayrılan, hiçbir şeyin kalıcı olmadığı, dolayısıyla bu dünyada bağlanmaya değer hiçbir şey bulunmadığı ve herkesin her türlü endişelere ve acılara katlanmaya mahkum olduğu düşünceleri, sonuçta benliğin yokluğu ilkesine temel teşkil etmektedir. Peki bu kalıcı olmayan şeylerden nasıl kurtulabiliriz? Ya da endişe ve acıları nasıl aşabiliriz? Çünkü yaşamaya böyle devam edemeyiz. Bu işkenceden kurtulmanın bir çıkar yolunu bulmalıyız. İşte bu noktada Buda, bu bileşik olanların geçiciliğini, acı dolu olduğunu ve her şeyin benliksiz olduğunu kendi bilgeliğiyle kavrayanın arınma yolunu bulduğunu bildirmektedir. Bu bakış açısı esasen varlıkların geçiciliğine vurgu yapmaktadır. Yani varlıkların kendi özlerinden kaynaklanan mutlak bir hakikatleri yoktur. Ya da böyle bir hakikati taşıyan bağımsız bir cevhere de sahip değillerdir. Bütün bunlar insan için de geçerlidir. İnsan kendinde bağımsız maddi ya da manevi ontolojik bir cevherin bulunduğu yanılgısına kapılmamalıdır.<sup>620</sup>

İslâm düşüncesine göre dünya hiçbir zaman mekân değildir. Nitekim üzerinde yaşadığımız küre mânâsına Kur’ân “arz” kelimesini kullanır. Dünya haller, düşünceler, mânâlar yekûnudur. Dünya terkedilmesi gereken, süfli bir bütündür. Arz ise ibretlerle dolu, güzel; tetkiki, dolaşılması istenen bir mekândır. Dünya Kur’ân tarafından sıfat olarak kullanılmaktadır ve “denî, âdî, süfli” mânâlarına gelmektedir. Tasavvufi düşünceye göre de dünya, mülk âlemine âit yönlerimizin tümü, ukba ise melekut âlemine ait yönlerimizin bütünüdür.<sup>621</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de muhtelif âyetlerde dünya hayatının bir oyun, eğlence, metâ, süs (ziynet) ve aldanış (ğurûr) vesilesi olduğu belirtilmiştir.<sup>622</sup> Mesela Hadîd suresinin 57/20. âyetinde insanoğluna şöyle hitap edilmiştir: “*Bilin ki (ey insanlar), dünya denen bu hayat sadece bir oyundan (la’ib), geçici bir eğlence ve güzellikten, birbirinizle büyüklük yarışına girmenizden, daha fazla servet ve daha fazla çocuk sahibi olma hırsınızdan ibarettir. Bu (dünyevî hayatın) durumu tıpkı şuna benzer: Yağmurun yeşerttiği bitki çiftçilere sevinç verir; ama sonra gözlerinin önünde sararır ve nihâyet (çürüyüp) toprağa karışır.*” La’ib/oyun, Kur’ân sözlüklerinde “sahih bir maksada matuf

<sup>619</sup> İbnu’l-‘Arabî, *Fusûs* (2. Baskı), (Tahk. Ebu’l-Alâ Afifi), Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Beyrut/Lübnan 1980, I, 159.

<sup>620</sup> Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizm’de Mistik Yaşam*, 33.

<sup>621</sup> Öztürk, *Kuran-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 298-299.

<sup>622</sup> Câsiye 45/5; Muhammed 47/6; Hadîd 57/20.

olmayan her türlü fiil” şeklinde tanımlanmıştır. Çeşitli müştakları “dolap çevirmek, bir işte hile ve sahtekarlık yapmak” gibi anlamlar da içeren la‘ib kelimesinin Kur’ân’daki bu kullanımı, dünyevî hayatın aldanış vesilesi olmasına bağlanmıştır. Dünya hayatına “oyun” sıfatının layık görülmesine dair, “Oyun çoluk çocuk işidir. Kaldı ki oyun ve eğlencenin finali çoğu kez sadece bir hayıflanmadan ibarettir” diyen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), bu âlemdeki fânî hayatın sonunda da çok acı bir nedamet duygusunun hakim olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>623</sup>

Kur’ân’da Hz. Peygamber’e dünya nimetlerine gözünü dikmemesi ve bu nimetlerden mahrum oluşuna hayıflanmaması gerektiği belirtilmiş; ayrıca âhiretin onun -ve dolayısıyla tüm müminler- için dünyadan mutlak surette hayırlı olduğu bildirilmiştir. Diğer taraftan ezvâc-ı tâhiratın daha rahat ve konforlu yaşamla ilgili bazı istekleri bir tür dünyevîleşme addedildiği için, “*Ey Peygamber! Eşlerine söyle: Eğer siz bu dünya hayatını ve onun câzibesini istiyorsanız, gelin size istediğinizi vereyim ve (sonra da) sizi güzelce kendi yaşamınızla baş başa bırakayım. Yok eğer Allah’ı, elçisini ve âhiret hayatını (güzelliklerini) istiyorsanız, (bilin ki) Allah, içinizden güzel işler yapanlar için büyük bir ödül hazırlamıştır.*”<sup>624</sup> şeklinde bir ilâhî ikaz gelmiştir.<sup>625</sup>

Hz. Peygamber dünya zînetlerine meyleden eşlerini bizzat Kur’ân’ın emrine uyarak ikaz etmiş, ya dünya hayatının süsünü, ya da onlardan Allah’ı, Resülünü ve âhiret yurdunu tercih etmelerini istemiştir. Bu ifadeler bir ruhbanlık çağrısı değildir. Nitekim dünyadan yüz çevirip rahipler gibi yaşamaya çalışanlara Hz. Peygamber: “*Vücudunun, nefsinin, hanımının, çocuğunun, arkadaşının ve Rabbi’nin senin üzerinde hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını ver.*” demiştir.<sup>626</sup> Keza Hz. Peygamber, bir grup sahâbenin kendisine gelerek dünya zevki namına hiçbir şeye iltifat etmemek üzere karar almalarını, tasvip etmemiştir. İşte bu ahlâkî ilke uyarınca Hz. Peygamber hayatı boyunca tam bir zâhit olarak yaşamış ve ashabını da dünyevîleşme tehlikesine karşı sık sık uyarmıştır. Örneğin, bir cuma günü ashâbın mescitte hutbe okuyan Hz. Peygamber’i bırakıp alışverişe koşmaları, Bahreyn’e gönderilen Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın cizye toplayıp Medine’ye döndüğünü haber alan sahâbelerin alışılmadık bir şekilde sabah

<sup>623</sup> Mustafa Öztürk, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (16), 2006, 67-68.

<sup>624</sup> Ahzab, 33/28-29.

<sup>625</sup> Öztürk, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, 78.

<sup>626</sup> Buharî, Savm 51, 55.

namazında mescid-i nebevîyi doldurmaları, Mekke'nin fethinden sonraki savaşlarda elde edilen ganimetlerin birtakım tartışmalara sebep olması gibi dünyevîleşme eğilimleri karşısında Hz. Peygamber, dünyanın Allah katında cılız bir oğlak leşi kadar bile değeri olmadığını ifade etme ihtiyacı duymuş, kimi zaman da dünyanın ve paranın kölesi (abdü'd-dünyâ ve'd-dirhem) ve dünyaperest (ebnâ-i dünyâ) olunmaması için çevresindekileri uyarmıştır. Diğer yandan Abdullah b. Ömer, Ebü'd-Derdâ ve Osman b. Ma'zûn gibi bazı sahâbelerin sürekli ibadetle meşgul olup kendilerini dünya nimetlerinden mahrum bırakma teşebbüslerine de müsaade etmemiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in dünyaya bakışı son kertede daima menfî ve mesafeli olmuştur. Dünyaya yönelik ilgisini, bir ağacın gölgesinde biraz soluklandıktan sonra yoluna devam eden bir insanla örneklendiren Hz. Peygamber çok kere de dünyayı zemmetmiştir.<sup>627</sup>

*“Eğer dünya, Allah katında sivrisineğin kanadı kadar değere sahip olsaydı, Allah hiçbir kâfire dünyadan bir yudum su bile içirmezdi.”*<sup>628</sup>

*“Dikkat ediniz! Şühpesiz dünya değersizdir. Dünyada olan mal, mülk de kıymetsizdir. Ancak Allah'ın zikri ve O'na yaklaştıran şeylerle, öğretici ve öğrenici olmak müstesnadır.”*<sup>629</sup>

*“Ademoğlu, malım malım deyip duruyor. Ey Ademoğlu! Yeyip tükettiğin, giyip eksittiğin veya sadaka olarak verip sevap kazanmak üzere önden gönderdiğinden başka malın mı var?”*<sup>630</sup>

Hz. Peygamber, dünyaya karşı ümetinin tavrı konusunda da endişe etmiş ve şunları söylemiştir:

*“Vefatımdan sonra sizin için, en çok dünyanın güzelliklerinin ve zinetlerinin yayılmasından endişe ediyorum.”*<sup>631</sup>

*“Şühpesiz her ümmetin bir fitnesi vardır. Ümmetimin fitnesi (imtihan vesilesi) maldır.”*<sup>632</sup>

*“Altın, gümüş, kumaş ve abaya kul olanlar helâk oldular.”*<sup>633</sup>

<sup>627</sup> Ömer Yılmaz, “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (18), 2007, 194.

<sup>628</sup> Tirmizî, Zühd 13.

<sup>629</sup> Tirmizî, Zühd 14; İbn Mâce, Züd 3.

<sup>630</sup> Müslim, Zühd 3-4; Tirmizî, Zühd 31.

<sup>631</sup> Buhârî, Zekât 47; Müslim, Zekât 121; Nesâî, Zekât 81.

<sup>632</sup> Tirmizî, Zühd 26.



*“Dünya tatlı, göz kamaştırıcı ve çekicidir. Allah onu sizin kullanmanıza verecek ve nasıl davranacağınıza bakacaktır. Dünyaya aldanmaktan sakının.”*<sup>634</sup>

*“Dünyaya karşı zâhid ol ki Allah tarafından sevilesin. İnsanların elindekilere karşı zâhid ol ki, insanlar tarafından sevilesin.”*<sup>635</sup>

*“Zenginlik malın çokluğuyla değil, gönlün tokluğuyla hesaplanır.”*<sup>636</sup>

Hadîste sübut kriterleri baz alındığında bu rivâyetlerden bir kısmının zayıf veya mevzu olduğuna ilişkin bir hükme ulaşılabılır. Fakat böyle bir hükme ulaşmak dahi Hz. Peygamber’in dünyaya birazcık olsun sıcak baktığı yönünde bir fikre kâil olmamıza imkan vermez. Çünkü Hz. Peygamber’in yaşadığı hayatın tam anlamıyla bir zühd hayatı olduğu, bizi birkaç rivâyetin şehâdet ve delaletine muhtaç kılmayacak kadar aşîkar bir hakikattir.<sup>637</sup>

Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerdeki ifadelere bakıldığında dünya hayatının çeşitli vasıflarla olumsuzluklarına dikkat çekilmekle beraber sonsuzluk, gerçeklik ve huzura, ahiret hayatında ulaşılabacağına, ahirete kıyasen dünyanın değersiz olduğuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Dünya hayatı bu kadar kötülenir ve yerilirken aslında insanların tamamen dünyayı terk etmesi değil ona karşı olan tutku, hırs ve uzun emelli olma arzusu kınanmakta, dünya nimetlerinden el çekme değil, o nimetleri Allah’ın kullarına hizmette kullanmak emredilmektedir.

Sûfîler genel olarak dünyanın ne olduğu ve neyi kapsadığı konusunda çeşitli görüşler beyan etmişlerdir. III./IX. yüzyılda yaşamış ve tasavvufî düşüncenin kurucu şahsiyetlerinden olan Muhâsibî, dünyanın zâhirî, yanî görünen, duyularla algılanabilen eşya, mal, mülk, para gibi unsurlardan ibaret olan yönüyle; bâtınî, yanî görünmeyen, duyularla algılanamayan, “nefislerde gizli olan hevâya uyma” olan iki yönünden söz eder. Dünyanın dış dünyadaki (âfâk) karşılığı herkese göre değişebilir. Bu etken kimine göre ömür, kimine göre para, kimine göre de çokluk ve böbürlenme olabilir. Bunlar dünyanın yerilen kısmını da oluşturur. Değişmeyen şey, kişinin kendi iç âleminde (enfüs) bu değişebilir etkenler yoluyla dünyaya bağlanmasıdır. Gazzâlî, dünyanın insan için haz unsuru taşıyan her şey olduğunu ifade etmiş, insan oğlunun dünya ile iki

<sup>633</sup> Buhârî, Rikak 10, Cihadd 70; İbn Mâce, Zühd 8.

<sup>634</sup> Müslim, Zikr 99; Tirmizî, Fiten 26.

<sup>635</sup> İbn Mâce, Zühd 1.

<sup>636</sup> Buhârî, Rikak 15; Müslim, Zekât 120.

<sup>637</sup> Öztürk, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, 79.

noktadan bağlantısına temas etmiştir; kalp ve beden. Kalbin bağlantısı dünyaya karşı sevgi beslemek ve bağlanmak, bedenin bağlantısı ise dünya malından ibarettir. Bu seviyede, kalbin bağlantısına batınî dünya, bedenin bağlantısına ise zahirî dünya denir. Batınî dünyanın tüm insanî eğilim ve tutumlarla, zahiri dünyanın ise maddi unsurlarla sıkı ilişkisi vardır.<sup>638</sup>

Hız. Peygamber ve ilk nesil Müslümanların dünyaya yönelik tavırları, tam anlamıyla “zühd” kavramına tetabuk etmektedir. Hasan Basrî (ö. 110/728) Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz’e yazdığı bir tavsiye mektubunda dünya hakkında şunları söylemiştir: *“Bu dünyaya karşı olabildiğince dikkatli ol. Çünkü o tıpkı bir yılan gibidir; dokunuşu yumuşak ama zehri öldürücüdür. Onun sana cazip gelen güzelliklerinden yüz çevir. Çünkü bu güzelliklerin pek azı sana yoldaşlık eder; dünyanın gam ve tasesına da aldırma; dünyadan ayrılacağını sakın unutma. Dünyanın zorluklarına bütün gücünle tahammül et. Seni ne kadar memnun ederse ondan o kadar sakın. Çünkü insan ne zaman kendisini bu dünyanın zevki içinde ve güvende hissederse, dünya onu bir belaya sürükler. Yine insan her ne vakit bir dünyalığa sahip olursa dünya onu ansızın baş aşağı eder. Dünyada sevinen aldanır, ondan faydalanan bir gün sonra zarar ve ziyana uğrar. Dünyaya özgü rahatlık belalıdır; çünkü onun bekası değil fenâsı vardır. Mutluluğuna hüznün bulaşmıştır. Dünyevî hayatın son evresi güçten düşmek, bitip tükenmektir. Bu yüzden dünyaya sıırıslıkam bir âşık gözüyle değil, Allah’a ısımarladık diyen bir zâhit gözüyle bak!”*<sup>639</sup>

Süfyân-ı Sevrî şöyle diyor: *“Ona dünya denmesinin sebebi denî, alçak oluşudur. Aynı şekilde dünya nimetlerine de mal denmiştir. Bu da onların insanı Allah’dan başkasına meylettirmesinden kaynaklanır.”* Yezîd b. Meysere ise şöyle konuşuyor: *“Şeyhlerimiz dünyaya denî, âdî derlerdi. Eğer onun için daha küçültücü bir ad bulsalar o adı kullanacaklardı...”* Aynı mânâyâ Ahmed b. Muhammed el-Âdemî (ö. 309/921) şöyle işâret ediyor: *“Dünya, âdî, sefil arzular bütünü”* demektir. *Nedir dünya? “Seni Mevlâ’ndan alıkoyan şeydir”,* diyor Hız. Ali. Mevlânâ da şöyle sesleniyor: *“Nedir dünya? Haktan gafil olmaktır. Kumaş, kadın, çocuk vs, değil.”* Bu, başlangıcından beri bütün tasavvuf ulularının paylaştıkları bir düşüncedir. İşte iki örnek: Abdullah b. Zeyd el-Cermî şöyle diyor: *“Karşılığında şükredebildiğin dünya sana zarar vermez.”* Ebû

<sup>638</sup> Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, 122.

<sup>639</sup> Öztürk, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, 82.

Safvân er-Rueynî'ye “Allah'ın kötülediği dünya nedir?” diye sorduklarında şu cevabı vermiştir: “Eline geçen imkânlarla dünyayı kasdettiğin an, o kasdettiğin şey dünya olur, eğer o şeylerle âhireti kasdedersen sahip olduklarının hiçbirisi dünya değildir. Hepsi bu kadar”.<sup>640</sup>

Dünya, eşyayı hakikatte olduğu gibi görmemizi engelleyen perdedir. Şems-i Tebrîzî diyor ki: “Peygamber'in “Yâ Rab, bize eşyayı olduğu gibi göster” duasının içyüzünü anlamayanlar, şu taş ve toprak âleminde rahat yaşarlar.” Seyyid Burhaneddin de şöyle diyor: “Senden geçip giden, kalmayan her neyse, o dünyandır. Her ne de zeval bulmazsa âhiretindir. Sen ona mukayyed olmaya bak. Dünya, cehennemnin tavanıdır. Orada çiçekler var, istekler var. Sen onları görüyorsun da içindeki azabı görmüyorsun.”<sup>641</sup>

Tasavvuf literatüründe dünya kavramı âfet, ibret ve nimet olarak üç kategoride ele alınmıştır, ancak ilk dönem tasavvuf klasiklerinde âfet yönüne çok daha fazla vurgu yapıldığı söylenebilir. Bu eserlerde dünyaya yönelik insanın zihninde olumsuz algı oluşturacak değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir. Mesela Allah'ın dünyayı binicilerin hayvanlarına ahır olacak şekilde hakir kıldığı, dünyanın gaddar ve âlemin ise fâcîr olduğu ifade edilmekte, “dünya; felaketler ülkesi, musibetler harabesi, gam sahası, hicranda kalanların ıstırap yeri ve bela kalesi” gibi menfi bir tutumu yansıtan ifadeler dikkati çekmektedir. Yine dünya, bela ve musibet temeli üzerine kurulmuş ve içinde sıkıntının eksik olmadığı bir ev; hata ve günahla dolu bir yer; insanların zincirlere vurulduğu bir tımarhane, içindekiler de delilere; köpeklerin toplandığı mezbeleliğe; İblis'in mekânına; üzerinde çok çeşitli boyaların ve ziynetlerin olduğu, çirkin, kambur ve saçları dökülmüş yaşlı bir kadına benzetilmiştir. Yine zâhidin yüzüne küçümseyici ve nefret edici bir tavırla baktığı, saçlarını yolduğu ve elbisesini yaktığı duvağı açılan bir gelin, âlimlerin kalplerini büyüleyen en büyük büyücü, aynı zamanda Allah'a şirk koşulan bir varlık imgeleri ile tanımlanmıştır. Hatta sûfiler içerisinde dünyayı muhdes (temiz olamayan şey), onun düşüncesini de hades (pislik) kabul edip onu gönlünden geçirdiğinde abdest alanlar olmuştur.<sup>642</sup>

<sup>640</sup> Öztürk, *Kuran-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 299.

<sup>641</sup> Öztürk, *Kuran-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 300-301.

<sup>642</sup> Kasım Kocaman, “Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1 (4), 2016, 565-566.

Tasavvuf literatüründe yer yer rastlanan bu değerlendirmelerle bir taraftan insanın dünyadan zihnen ve bedenen uzak durması öğütlenirken diğer taraftan menfi bir dünya algısı oluşturularak, insanın zihninde dünyaya karşı mesafe bilinci yerleştirilmek istendiği anlaşılmaktadır.

Tasavvufun temel klasiklerini kaleme alan sûfîlerin kötülediği şey, doğrudan doğruya dünyanın kendisi değildir. Onlar nezdinde de dünya kavramı coğrafi değil, ahlâkî nitelik taşıyan bir kavramdır. Tasavvuftaki dünya kavramını, bugün anlaşılan dünya tanımlarından ayıran şey, değer perspektifli bakıştır. Buna göre kötü olan dünyanın bizatihi kendisi değil, kişideki dünya algısı, dünyanın insan için ifade ettiği anlamdır. Başka bir deyimle, insanın şuur/bilinç alanında işgal ettiği yerdir.<sup>643</sup>

Yanî tasavvufun musibet, felaket gördüğü dünyadır, arz (yerküre) değildir. Arz bizim beşiğimizdir, onda beslenir, onda olgunlaşırız. Kötülenen; sonsuzun tükenmeyen karşısı olan dünyadır. Arz güzeldir, fakat arzdeki nimetlerle çekildiğimiz imtihanı kaybetmemiz dünyadır ki, işte o çirkinlerin en berbadıdır. Adi hayatı sonsuzluğa tercih etmek ise felaketlerin en korkuncudur.<sup>644</sup>

Buda, kast, soy ve millet ayrımı yapmaksızın insanların arasında hiçbir fark olmadığını herkesin eşit olduğunu ileri sürmüştür. Budda'nın bu anlayışı, Budizm'in kurtuluş anlayışında da kendisini göstermektedir. Sosyal düzey ayrımı yapmaksızın herkesin kurtuluşa erebileceğini iddia eden Buda'ya göre, karmalarından sorumlu bir varlık olan insan, kimsenin müdahalesi ve yardımı olmaksızın tek başına kurtuluşa erişebilmektedir. Bu kurtuluş tüm canlılar için de geçerlidir. Ancak insanın kurtuluşa erişebilmesi kendisinin hatalarını fark ederek dünyayı gerçek boyutlarıyla görebilmesine bağlıdır.<sup>645</sup>

Buda'nın amacı da dünyayı olduğundan daha kötü göstermek değildir. O, insanların dünyayı iyi ve kötü yanlarıyla, hiçbir yanılgıya kapılmadan gerçek şekliyle, olduğu gibi görmesini sağlamak için gözlerini açmaya çalışır. Onun karşı çıktığı şey, dünya değil, dünyanın algılanış ve yaşanış biçimidir. Yani Buda'ya göre kötü olan dünya değil, ona karşı beslenen tutkular ve bu tutkulardan doğan acılardır.

Budizm'e göre insan mutlu olmak istediği ve elinden gelen dünyevî imkanları kullandığı hâlde sürekli acı ve ıstırapla karşılaşır. Bunun nedeni, insanın dünya ile

<sup>643</sup> Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", 128.

<sup>644</sup> Öztürk, *Kuran-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 300-301

<sup>645</sup> Hacıoğlu, 51-52.

kendisi arasında kurduğu ilişkide ve bunları algılamadaki şu dört yaklaşım hatasından kaynaklanmaktadır:

1. Gerçekte ıstırap kaynağı olan şeyleri mutluluk kaynağı olarak görmek.
2. Gerçekte geçici olan şeyleri kalıcı olarak görmek.
3. Gerçekte saf olmayan şeyleri saf ve arzulanabilir olarak görmek.
4. Gerçek özü olmayan şeylere gerçek varoluş fikri yüklemek.<sup>646</sup>

Şimdi bu dört yaklaşım hatasında işaret edilen husuları iki başlık altında toplayarak İslam tasavvufunun verileriyle mukayese etmeye çalışalım.

### 3.3.1.1. Dünyanın Acı ve İstırap Kaynağı Oluşu

Budizm’de dünya, insanı sonsuzluktan uzaklaştıran ve hertürlü ıstıraba maruz bırakan bir unsur olarak görülür. Çünkü doğum acıdır, yaşlanmak acı, ölüm acı, ayrılık acı, çaresizlik acı, istemeyene/hoşlanılmayana maruz kalmak acı ve istediğin/arzu ettiğine ulaşamamak acıdır. Kısaca yaşam acılarıyla doludur ve acının başlangıcı da doğumdan/dünyaya gelmekten başlar.<sup>647</sup> Budizm’e göre kişi, dünya hayatını yeniden bedenlenmek suretiyle tekrar tekrar yaşamaktadır. Bu durumda ölüm, ıstırapın son bulma durumu değildir ve nirvanaya ulaşmadıkça ıstıraptan kurtuluş da mümkün değildir.

Budizm’de ıstırap, “*tatminsiz, güvensiz, keder, bunalım, mutsuzluk, rahatsızlık, hüznün, üzüntü, kaygı, sıkıntı, tadsızlık, sefalet, meşakkat*” anlamlara gelen Sanskritçe asıllı “Dukkha” kavramıyla ifade edilir.<sup>648</sup> Buda, dünya nimeti ve imkanlarının sonsuz huzura ulaştırmaktan yoksun ve sonunda ıstıraba, hüzüne maruz bırakacağını açıklar.<sup>649</sup> Bu ıstırap, iç âlemin dünyaya bağlılığından kaynaklanmaktadır.

Budizm’de ıstırapın erdirici yol olarak görülmesinden ziyade ıstırapın nedenlerine inme ve ondan kurtulma konusu üzerinde durulur.<sup>650</sup>

Buda’nın müşahede ettiği dört hakikatin birincisi ıstırapın ne olduğudur. Ona göre her şey işkencedir, ıstıraptır; doğum, yaşlılık ve hastalık, geçici olan her şey ıstıraptır.

İstıraplar dört gruba ayrılır:

<sup>646</sup> Gıyatso, *Zihni Dönüştürmek*, 23-24.

<sup>647</sup> Nambar, 38.

<sup>648</sup> Rahula, 17-18; Irons, 168.

<sup>649</sup> Nambar, 38; Bayasgalan, 164.

<sup>650</sup> Gıyatso, *Zihni Dönüştürmek*, 23, 25.

a) İnsanın kendisine zevk, diğerlerine ıstırap veren şeyler: Mesela kızarmış bir güvercinin lezzeti, güvercinin hislerinin unutulduğu nispette devam eder. Eğer kişi kendi arzuları için bir başkasının saadetini yıktıysa, başarı ve üstünlük sevinciyle beraber, şuuraltında bir suçluluk hissi de bulunur.

b) Sevindirici olmakla beraber, kaybetme korkusu ve muhafaza endişesine bağlı olanlar: Kişinin sahip olduğu zevk verici bir şeye, kaybetme korkusuyla bağlanması o kişiye ıstırap verir, çok sevdiği mücevheratının çalınabileceği korkusuyla uykularını kaçıran kimseler gibi, saadetini gölgeler. Ancak kendini bu bağlardan kurtarabilen kimse, korkuyu atar ve manevî saadete ulaşabilir.

c) ıstırap veren şeylerden daha kuvvetli bağlara sahip sevindirici şeyler: Kişinin hayatı ve vücudunu sevmesi gibi. Korkunç tecrübelerle rağmen insan vücudundan vazgeçmek istemez, ölüm yatağında bile bir saatçik fazla yaşamının yollarını arar.

d) Gönüldeki derin arzuları susturmaya yeterli olmayan dünyevi zevkler: İnsan ne kadar kendini tatmin etmeye çalışsa da, hayalin sonsuzluğunda gerçek tatmine ulaşamaz, zevklerin geçiciliği doyumsuzluğa yol açar, ruhu da rahatsız eder.<sup>651</sup>

Budizm’de dünyanın ıstırap olarak açıklanması dünya ile algı ve ilişkiyi düzenlemek içindir. Aydınlanma, ıstırapın içinden doğacağı için dünya hayatının ıstırap olması da bir anlamda iyi sayılmaktadır. Her ıstırap Buda/Aydınlanma tohumudur ve ıstıraplar bilgelik aramaya sevkeder.<sup>652</sup> Bu yaklaşıma göre kişi acının varlığını tanımalı, kabul etmeli ve ona dokunmalıdır. ıstıraptan kurtulmayı kendi başına gerçekleştiremiyorsa bir öğretmen veya Sangha’dan yardım almalı,<sup>653</sup> acıları şefkat, huzur ve anlayışa dönüştürebilmek için bir rehber veya bir arkadaşla birlikte bulunulmalıdır.<sup>654</sup>

Budizm’de her şeyden önce insanın kendisini tanımasına vurgu yapılır. Çünkü insanın kendisini tanıması onun nasıl acı ve sıkıntı çektiğini gösterir.<sup>655</sup>

Buda, karmadan söz etmiştir. Ancak onun karma anlayışı, Upanişad filozoflarından farklıdır. Upanişad filozofları karmayı, bireyleri kötülüklerinin etkilerinden arındıracak dinsel bir ayin olarak kavramakta ve kullanmaktadır. Buda ise

<sup>651</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2004, 164.

<sup>652</sup> Red Pine, *Bodhidharma’nın Zen Öğretisi*, (Çev. Nur Yener), Okyanus Yayınları, İstanbul 2003, 69.

<sup>653</sup> Hanh, 15.

<sup>654</sup> Hanh, 90-91.

<sup>655</sup> Hacıoğlu, 72.

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 Buda'nın karma anlayışı Upanişadlarınkinin tam tersi bir anlam taşır. Bunu en iyi Angulimala'nın öyküsü göstermektedir. Angulimala önceleri bir eşkiya iken sonradan Budist keşişi olmuştur. Birgün dilenmek için kente indiğinde insanlar onu taşlamaya koyulurlar. Angulimala Buda'ya giderek yakınır. Buda ise ona: "Sen yaptığın kötülüklerin acısını bu yaşamda çekiyorsun. Bunlara dayan, herşey yoluna girecek. Bu yaşamda küçük bir cezaya katlanmak, gelecek yaşamdaki daha büyük acılara göğüs germekten daha iyi değil mi?" karşılığını verir.<sup>656</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de: "Gerçekten biz insanı acı/meşakkat içinde yarattık."<sup>657</sup> "Şüphesiz ki insan hüsrân içindedir."<sup>658</sup> buyrulmaktadır. Bununla beraber insanın cennetten dünyaya sürgün edildiği,<sup>659</sup> şeytanla insanın birbirine düşman olarak yeryüzüne kovulduğu, onun için bir savaş dünyasında olunduğu<sup>660</sup> dünya hayatının geçiciliği, aldaticılığı; kalıcı olanın sadece kulluk niyetiyle yapılan iyi ameller ve rıza-ı ilâhî olduğu,<sup>661</sup> müminlerin ancak ahirette ıstırap ve üzüntüsüz bir hayat yaşayacağı<sup>662</sup> hakkında pekçok âyet bulunmaktadır.

Dünyayı mümin için bir zindan<sup>663</sup> olarak tasvir eden Hz. Peygamber, bir başka hadîsinde şöyle demektedir: "Cennet zorluklarla/acı ve çilelerle kuşatılmıştır. Oraya girebilmek bunları aşmakla mümkündür. Cehennem ise şehvet ve arzularla kuşatılmıştır. Oraya girmek için de bunlara sahip olmak gerekir."<sup>664</sup>

İslâm tasavvufunda da dünya, ıstırap ve hüznün yeri olarak tasvir edilir. Ancak tasavvufta ıstırap ve hüznün, Allah'a giden yolda kulun kaçırdığı kemâller ile bunu ortaya çıkaran sebepler ve elde etmek için yapılan hazırlık<sup>665</sup> olarak görülür.

<sup>656</sup> Rahul Sankrityayan, Debiprosat Chattopadhyaya Y. Balaramamoorthy R.B. Sharma M.R. Anand *Budizm ve Felsefe*, (Çev. Sibel Özbudun), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998, 53.

<sup>657</sup> Beled, 90/4.

<sup>658</sup> Asr, 103/2. Ayrıca Bkz.: Bakara, 2/155; Âl-i İmrân, 3/186; Muhammed, 47/31; Enbiya, 21/35; Tevbe, 9/111.

<sup>659</sup> Bakara, 2/36.

<sup>660</sup> A'râf, 7/24; Tâ-hâ, 20/122-123.

<sup>661</sup> Hadîd, 57/20; Kehf, 18/46.

<sup>662</sup> Bakara, 2/38; En'âm, 6/48; Yûnus, 10/62.

<sup>663</sup> Müslim, Zühd 1; Tirmizi, Zühd 16; İbn Mâce, Zühd 3.

<sup>664</sup> Buhârî, Rikak 28; Müslim, Cennet 1.

<sup>665</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 203.

Yanî sûfiler hüznün konusunu, dünyevî imkânlarâ önem vermediği için bunların yokluğundan veya elden gitmesinden dolayı üzülmeye olarak ele almamışlar; aksine kulun Allah ile ilişkisi açısından ele almış, bu suretle hüznün kavramını “dünyevî veya nefsanî bağlar yüzünden Allah’a yakınlaşamayan, O’nunla ünsiyet kuramayan sâlikin bu ayrılıktan duyduğu acı ve keder” anlamına gelecek tarzda kullanmışlar, hüznün ve ıstırapın ölüm korkusu, ayrılık gibi birçok sebepleri üzerinde durmuşlardır.<sup>666</sup>

Acı/ıstırap tasavvufta erdirici sır olarak algılanır. Ayrılık bizi perdeleyen şeylerin ortadan kaldırılmasıyla bitecektir. Engelleri aşmak, perdeleri kaldırmak lazım. İşte bunu yaparken sarfedeceğimiz gayret ve karşılaşacağımız güçlükler ıstırapı doğurur. Kur’ân-ı Kerîm buna bazen Belâ-İptilâ, bazen Musibet, bazen Dârra, bazen de Fitne vs. demektedir. Bunların hepsi, ıstırap gerçeğinin değişik ifadeleridir.<sup>667</sup>

Mutasavvıflar dünyayı rahat edecek bir yer olarak görmemişlerdir. Atâ Horasanî (ö. 135/752): “Mü’minin bir günü sürûrla geçmez.”<sup>668</sup> Ebû Musa el-Eş’arî (ö. 42/662): “Dünyadan beklenen sadece her türlü hüznün veya gelecek olan fitnedir” demiştir. Onlara göre dünya, insana sadece ve sadece hüznün, üzüntü, gam, tasa, insanı sıkıntıya sokacak bela ve musibetten başka bir şey getirmez. Bu yüzden dünya ve dünyalığa bu tür musibetlerle mücadele etmek zorunda bırakmayacak kadar değer verilmelidir.<sup>669</sup>

Gazzâlî dünyanın ıstırap oluşunu, bir adamın evini çok güzel süsleyip sonra davetiyle gelen misafirlerine sadece koklayıp geri vermesi için içi güzel kokulu bir altın tabak takdim etmesine benzetir. Oysa tabağı alan bunun kendisine verildiğini sanar ve artık kendisinin bilir. Fakat sonra tabak kendisinden alınınca üzüntü ve ıstırapa maruz kalır. Tabağın sadece koklanması için verildiğini bilenler tabağı koklar ve sonra gönül hoşluğu ile geri verir, üzüntü de çekmez.<sup>670</sup>

Mevlânâ’ya göre dünya hayatı, anne karnındaki çocuğun hayatına benzetilmektedir. Nasıl ki anne karnındaki çocuk o pis kokulu, iğrenç yerde içtiği kana tama’ ederek dünya nimetlerinden habersiz yaşadığı gibi; ıstıraplarla, kederlerle, bin türlü sıkıntılarla dolu bu dünya hayatının ötesinde, çok geniş, çok hoş, manevî

<sup>666</sup> Mustafa Çağrı, “Hüznün”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1999, XIX, 73-76.

<sup>667</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 187-188.

<sup>668</sup> Beyhakî, 139.

<sup>669</sup> Vekî b. Cerrâh Ruâsî, *Kitâbü’z-Zühhd/Zâhidler Kitabı*, (Trc. Ahmed Yıldırım ve Nuri Tuğlu) Semarkand Yayınları, İstanbul 2012, 56.

<sup>670</sup> Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Din*, III, 490-500.



güzelliklerle dolu bir hayatın bulunduğundan insan habersiz yaşamaktadır.<sup>671</sup> Mevlânâ'ya göre dünya Hakk'ı bilmemek ve Hak'tan gafil olmaktır. Gafletin olduğu yer zifiri karanlık bir zindandır. Üstelik çok da dardır. Dar olduğu içindir ki gafletle ona perestiş edenler, menfaatlerin önünde iki büklüm olurlar. Onun için dar olan zindandan/dünyadan kurtulmak için çare ve hile aramak gerekir. O çare de dünya zindanının duvarını delip oradan çıkmak ve kurtulmaktır.<sup>672</sup>

İbn Arabî, dünyayı istemenin bazı durumlarda kötü, bazı durumlarda iyi olabileceğini söylemiş, ayrıca dünya kavramının önemli bir boyutunu teşkil eden mal kavramının, temel insanî niteliklerden biri olan meyl olgusuyla ilişkisine temas etmiştir. dünya hayatının uyku olduğu konusunu ayrıntılı olarak işlemiştir. Kalbleri Yunus Peygamber kalbi üzere olan muhasebe ehlerinden bir gruba göre dünyanın bir köprü ya da set (cizr) olduğunu da söylemiştir. Bu yaklaşım, insanı esir alma tehlikesi bulunsu bile maddenin, yanî dünyanın manevî yükseliş basamaklarının ilki olduğu kabulüne işaret etmektedir. Gazzâlî de bir yandan dünyaya bağlılığın, insan tabiatından gelen doğal bir eğilim olduğunu ve belli yollarla frenlenmesi gerektiğini ifade ederken, diğer yandan insanoğlunun dünyayı imar etmesini sağlayan hususun da esasen bu olduğunu ve insanın ahiret konusunda gaflete düşmesinin, dünyanın iman için gereklilik arz ettiğini vurgulamıştır. Bu durumda Gazzâlî, sanıldığı gibi, dünyaya karşı ahireti tercih etme şeklinde açıklanabilecek bir yaklaşımdan ziyade, insanın kolayca kapılabileceği dünya karşısında uyanık olması uyarısında bulunmuş, aynı zamanda bu durumun son derece doğal, hatta yeryüzünün imarına katkı sağlayan bir gerçeklik olduğunu ifade etmiştir.<sup>673</sup>

İlk dönemlerden itibaren zâhid-sûfiler dünya arzusuna düşmemek ve Allah'a daha yakın olmak için dünyaya karşı çok mesafeli davranmışlar, cehâlet ve gafletten uyanık olmaya dikkat etmişlerdir.

İslâm düşüncesi “ezelî ve ebedi ıstırap” anlayışına karşıdır. Hristiyanlığın ve bundan esinlenerek Batı düşüncesinin anladığı ve dile getirdiği ıstırap, hem başlangıç ve bitişi, hem de mahiyeti itibarıyla tamamen farklıdır. Kur'ânî telâkki başlangıç ve bitişin mutlu olacağını gösterir. ıstırap, başlangıçla sonun arasında, fakat mutlaka tanımamız gereken bir gerçek... İkincisi: “Kur'ân'ın beyanında ne sadece iyimserlik, ne de sadece

<sup>671</sup> Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (I-VI), Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, III, 12.

<sup>672</sup> Can, I, 82-83.

<sup>673</sup> Erginli, a.g.m., 128, 130.

kötümserlik vardır. Onun yolu tekâmülü esas alan orta bir yoldur.” Nihai bedbahtlık yoktur ama tekâmül ve ilerlemenin de gerçekleştirilmesi gerekir. O halde geçici sıkıntılar, acılar olacak; kısaca, başı ve sonu iyi olan yolculuğun ortalarında zorluklarla karşılaşacağız. Bütün yüce oluşların, aydınlatıcı, erdirici gelişmelerin temelinde ıstırap vardır. ıstırap, fâniden kaçma arzusunu, ölümlü ile tatmin olmama duygusunu da dile getirir. Yaratıcı kudret, sonsuzluğu, sonsuza ait nimetleri ıstıraptan bir kabuğun içine, geçici, aldatıcı, bayağı zevkleri de şehvet ve zevkten bir kabuğun içine saklamıştır. Birinci kabuğun içinde mutluluk, sonsuzluk vardır. Fakat kabuğu kırıncaya kadar acıya kutlanmak icabeder. İkinci kabuk süslü püslü, kırılışı kolay, eğlenceli bir kabuktur, fakat kırılınca içinden pislik, ümitsizlik, hayal kırıklığı fişkirir.<sup>674</sup>

### 3.3.1.2. Dünyanın Geçici ve Özsüz Oluşu

Budizm’e göre dünya hayatında fiziksel veya zihinsel her şey kararsız, devamsız, değişken, sahte, geçici ve sürekli bir devinim içinde olan bir sürgün hayatıdır. Buda, dünyevî hayat, mal-mülk, saltanat daha doğrusu dünya hayatı içinde olan herşeyin geçici olduğunu, değersiz olduğunu, neticesinin acı ve kedere götüreceğini vurgulamıştır.<sup>675</sup> Ona göre her şey parçalardan oluşur ve varoluşları dışsal koşullara bağımlıdır. Ortaya çıkar, sonra değişmeye, çürümeye ve kaybolmaya mahkumdur.<sup>676</sup> Onun için geçiciliği anlamak gerekir ancak o zaman huzur bulunabilir. Buda’ya göre geçicilik bizi kalıcılıkla temas etmemiz veya kalıcılığı bulmamıza yardımcı olan uygulamadır.<sup>677</sup>

Budizm’de dünya ıstırap yeri ve geçici olarak açıklamakla birlikte *özsüz/ruhsuz*, *gerçek olmayan (anatman)*, *boş, boşluk ve hiçlik (sunnyata)* olarak da ifade edilir. Genel olarak dünyada her şeyin gerçek varlığı ve doğasından yoksun olduğu düşünülür. Bu özsüz ve hiçlik dünyayı anlamak için kullanılır.<sup>678</sup> Aslında geçici, acı ve özsüz olan şeylere istek duyulmaması gerekir. Çünkü bunlar yanılgı sonucu bağımlılıktan

<sup>674</sup> Öztürk, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, 188-189.

<sup>675</sup> Bayasgalan, 175-178.

<sup>676</sup> Nambar, 38; Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 15; Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 32.

<sup>677</sup> Hanh, 115.

<sup>678</sup> Christopher W. Gowans, *Buddhist Moral Philosophy: An Introduction*, Routledge Publication, New York 2015, 69; M.M. Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 1085; Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge Publication, New York 1989, 68-69.

doğmaktadır.<sup>679</sup> İşte Buda'nın öğretisinin mücadelesi burada başlamaktadır. Acıları durdurmak için önce cehâlet halledilmelidir. Onun için Budizm'e göre bilincin açılması, zihin özgürlüğü için bir farkındalık yaratılmalıdır. İnsan gaflet uykusundan uyanıp farkındalık haline döndüğünde ve bütün bağımlılıklardan özgürleştiğinde acının kaynağına inebilir.<sup>680</sup>

Boşluk (Sunnyata) kavramı, üzerine metafizik öğretinin inşa edildiği bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Temelde ontoloji ile ilgili olarak ortaya çıkan bu kavram, kendisi olmaksızın nesnelerin ne iseler o olmayacakları kabûlünü temel almaktadır.<sup>681</sup> Budizm'de Boşluk kutuluşun ilk kapısı olarak görülür fakat bizim düşündüğümüzden farklı bir şekilde varoluşu bildirir. Boşluk varolan ile varolmayan arasında bir orta yoldur. Bu nedenle boşluk derinlemesine nüfuz ettiğimiz ve var olan her şeyin birbirine bağlı ortak doğuşunu ve birlikte varolan doğasını kavradığımız zaman bir kurtuluş kapısı olur.<sup>682</sup>

Budizm'de dünyanın geçiciliği dış tarafında yangın çıktığı hâlde evin içinde yangından habersiz oynayan çocukların oyununa benzetilir. Çocuklar kapıyı kilitleyip oyuna kendilerini o kadar kaptırmış ki dışarıdan “yangın var” diye bağırانların sesini hiç dikkate almamaktadırlar.<sup>683</sup>

Geçici dünya Budist öğretilerde birbiriyle bağlantılı sürekli değişen bir halka çerçevesinde şekillenmektedir. İnsan, geçici dünyayı cehâletinden dolayı değerli, kalıcı görür. Bu nedenle dünyaya duyulan arzular acıya, ıstıraba maruz bırakır. Onun için kişinin aydınlanmaya ulaşması için fark etmesi gereken ilk şey algılarının yanlış olduğunun farkına varmasıdır. Buda'nın amacı da dünyayı olduğundan daha kötü göstermek veya insanları ruhbanlığa yönlendirmek değildir. O, insanların dünyayı iyi ve kötü yanlarıyla, hiçbir yanılgıya kapılmadan gerçek şekliyle, olduğu gibi görmelerini sağlamak için gözlerini açmaya çalışır. Buda'nın karşı çıktığı şey, dünyanın algılanış ve yaşanış biçimidir.<sup>684</sup> Yanî kötü olan dünya değil, tutkularımızdır.

<sup>679</sup> Oyunchimeg B., *Buddin Sargaalig Sudalj Aç Tusig n Hürtehüy*, Datakart Heblel, Ulaanbaatar 2015, 96-97.

<sup>680</sup> Gıyatso, *Zihni Dönüştürmek*, 7.

<sup>681</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 179.

<sup>682</sup> Hanh, 129.

<sup>683</sup> Nambar, 46.

<sup>684</sup> Nambar, 44.

Dünyevî hayat, mal-mülk, saltanat daha doğrusu dünya hayatı içinde olan herşeyin geçici olduğunu, değersiz olduğunu, neticesinin acı ve kedere götüreceğini vurgulayan Buda, hayatta ulaşılan ve yaşanan mutlu bir duygu, hayatta mutlu bir durum olduğunu fakat hiçbir şeyin kalıcı ve sonsuz olmadığını, er veya geç herşeyin değişip yok olacağını, bu değişim ve yok olmanın acı ve mutsuzluk doğuracağını söylemiştir.<sup>685</sup>

Mesela Buda, bir erkek çocuğu dünyaya geldiği müjdesini aldığı anda o bu habere sevinmemiş, önüne bir engelin daha çıktığını düşünmüş ve oğluna “engel” veya “zincir” anlamındaki “Rahula” ismini vermiştir.<sup>686</sup>

Buda, asıl ruh/benliği, nefsi ortadan kaldırıp yok etmek istiyordu. Ona göre benliğe takılıp kalmak onun kalıcı değişmez bir şey olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise kişinin benliğine değer vermesi demektir. Benliğine değer vermek, ona takılıp kalmak ise kişiyi iç özgürlüğüne, aydınlanmaya eriştirmez.<sup>687</sup>

Dünya hayatı çok süslü ve çekicidir. İnsan bu çekici hayatı gerçekten kendi iradesiyle mi yoksa kendini kaptırıp ona esir düştüğü için mi tercih ediyor? Buda’ya göre her ne olursa olsun insan sonucun kötü veya tehlikeli olabileceği işleri bilmeli ve tercihini hiçbir şeyin etkisinde veya esaretinde kalmadan özgürce yapmalıdır.<sup>688</sup>

Brahmanlar, kendi benliklerini sevdikleri için onu kötü saydıkları dünyadan kurtarmak istiyorlardı. Halbuki Buda, kişinin benliğini sevmesini aslında var olmayan bir şeyi sevmeye benzetmekteydi. Herşeyin gelip geçici olduğunu söyleyen Buda, kişinin değişmeden kalan öz/ben ya da ruhunun varlığını yadsıyordu. Buda; "Bir baba, oğlunu kendisinin bir parçasıdır diye sevmemelidir, bir koca karısını kendisinin eşi olduğu için sevmemelidir” derken amacı, kişiler arasında sevgisizlik yaratmak değildi. Amacı bütün bunlardan vazgeçip kurtuluşa erişmeye çalışmak için gayret göstermek; her şeyi terk ederek içsel olarak yalnız yaşamaktı.<sup>689</sup>

Onun dünya hayatı ve varlığının değersiz, kötü olduğunu vurgulaması, dünyayı tamamen terkedip münzevîliğe çekilme gerektiği anlamına gelmez.<sup>690</sup> O dünyanın ve dünyevîleşmenin yanî mal, mülk ve eş, dost, evlat sahibi olmanın, aile bağları

<sup>685</sup> Rahula, 19; Manuel, 23.

<sup>686</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Mahapadana Sutta”, II, 20-22; Sangharakshita, 43-44; Osho, *Buddha*, 30-33.

<sup>687</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 130-131.

<sup>688</sup> Rahula, 18.

<sup>689</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 131.

<sup>690</sup> Bayasgalan, 175-178.

kurmanın, bolluk içinde yaşamının, dünyaya değer vererek bağlanmanın insana gerçek mutluluk getirmedğini anlamış ve bunların bir geçim aracı hizmeti görmesi gerektiğini vaaz etmiştir.<sup>691</sup>

Bu konuda bir Budist bilgin olan Osho şunları söylemektedir: Buda'nın tamamen dünyadan feragat ettiğini söylemek doğru değil. O sadece dünyanın geçici ve kalıcı olmadığını gerçek boyutuyla anlayan biridir. Bir şeyin sahte olduğunu, bunca zaman taşıdığın taşların gerçek elmas olmadığını anlasan, onlara ne yaparsın? Onları bırakmak ve fırlatıp atmak için büyük bir cesaret gerekmez. Onlardan kurtulmak için de üstün bir zeka gerekmez, ellerinden düşüverir. Sen o taşlara değil, onların elmas olduğu fikrine tutunmuşsundur. Sen yanılgına, illüzyonuna tutunmuşsundur. Buda dünyadan feragat etmedi, dünyaya dair illüzyonlardan feragat etti.<sup>692</sup>

Buda'ya göre dünya, mal, servet değil ona bağlanmak kötüdür. Bu hususa, Buda ile servet sahibi biri arasında geçen şu konuşma açıklık getirmektedir. Bir gün Anathapindika isimli servet sahibi bir adam Buda'ya gelir ve şöyle der: *“Senin Tathagata (Kutlu olan Buda) olduğunu görüyorum ve bütün aklımı sana açmak istiyorum. Bana ne yapmam gerektiğini söyle. Hayatım çalışma dolu ve büyük servet kazandığım için etrafım sıkıntı ile çevrilidir. Yine de işimi seviyorum ve bütün gayretimle çalışıyorum. İşimde pekçok insan çalışıyor, ekmek kazanıyor ve hepsi de işlerimin başarısına bağlı. Şimdi duyduğuma göre, senin müridlerin münzevî mutluluğunu överek dünyanın huzursuzluğunu suçluyorlarmış. Tathagata kutsal olan krallığı ve mirasını terk edip doğruluğun yolunu buldu ve nirvanaya nasıl erişileceği konusunda bütün dünyaya örnek oldu, diyorlarmış. Kalbim doğru olanı yapmayı ve hemcinslerime yardımcı olmayı arzuluyor. Şimdi bana söyle misin, servetimi, evimi ve işlerimi bırakıp, dinsel bir hayatın mutluluğuna ulaşmak için senin gibi yollara mı düşeyim?”*<sup>693</sup>

Bu sorulara Buda cevaben şöyle der: *“Dinsel hayatın mutluluğu, Sekiz Aşamalı Yüce Yolda yürüyen herkes tarafından edinilebilir. Servete bağlanan kimse, onunla kalbini zehirleyeceğine en iyisi servetini kaldırıp atsın, terk etsin. Fakat servete bağlanmayan ve onu doğru bir şekilde kullanan kimse hemcinslerine bir nimettir. İnsanı köle yapan hayat, servet ve iktidar değildir; hayata, servete ve iktidara bağlanmaktır.*

<sup>691</sup> Nambar, 10.

<sup>692</sup> Osho, *Buddha*, 33.

<sup>693</sup> Arıtan ve diğer., 55-56.

*İşsiz güçsüz boş bir hayat sürmek için dünyadan el-etek çeken bıkşu'nun hiç bir kazancı yoktur, çünkü tembel bir hayat iğrençtir ve enerji yokluğu hor görülmelidir. Tathagata'nın Dharma'sı kişinin evini barkını terk etmesini ya da dünyadan tamamen el-etek çekmesini gerektirmez. Eğer ki o kişi böyle yapmaya çağrıldığını hissetsin, fakat Tathagata'nın Dharma'sı, kalbini temizlemesini, zevk susamışlığını terk etmesini ve doğru bir hayat sürmesini gerektirir. İnsanlar ne yaparlarsa yapsınlar, ister dünyada sanatkar, tüccar, kralın subayı olarak kalsınlar, ister dünyadan el çekip kendilerini dinsel bir tefekkür hayatına hapsedsinler, işlerine bütün kalplerini koymalı, gayretli ve enerjik olmalı ve eğer suda yetiştiği halde suyun dokunmadığı lotus çiçeği gibi iseler, hasta ya da nefret beslemeden hayatla mücadele ediyorlarsa, dünyada bir benlik hayatı değil de bir gerçek hayat yaşıyorlarsa, o zaman kuşkusuz sevinç, huzur ve mutluluk ruhlarında yer edecektir.*"<sup>694</sup>

Buda'nın bizzat kendisi aydınlandıktan sonra tekrar halkın içine dönmüş ve mutedil bir yaşam sergilemiştir. Aydınlanma sonrası babası, eşi ve oğluyla tekrar görüşmüştür. O, her şeyden tamamen ilgiyi kesen ne gezginci bir münzevî, ne de özel bir yere çekilen yerleşik bir münzevîydi. Aksine, insanları cehâletten, nefretten, yanılgıdan aydınlatmaya ve hayatın gerçek anlamını kavratmaya çalışmıştır. Böylece hayatının sonuna kadar tebliği devam etmiştir ve öğrenci yetiştirmiştir. Bu anlamda Buda'ya dünyadan el-etek çekerek tek başına bir hayat süren bir ruhban gözüyle bakmak doğru gözükmemektedir.<sup>695</sup>

İslâm düşüncesinde Allah dışındaki tüm varlıklar fânidir. Dünyanın geçici/fânî oluşu hususunda Kur'ân'da: "... Allah'ın zâtı/yüzü hariç her şey helak/yok olur..."<sup>696</sup> "Her şey fânidir."<sup>697</sup> "Bilin ki, dünya hayatı oyun (le'ib), oyalanma (lev), süslenme (zinnet), aranızda övünme (tefâhür) ve daha çok mal ve çocuk sahibi olmaktan ibarettir. Bu, yağmurun bitirdiği, ekicilerin de hoşuna giden bir bitkiye benzer; sonra kurur, sapsarı olduğu görülür, sonra çerçöp olur. Ahirette çetin azap da vardır. Allah'ın hoşnutluğu ve bağışlaması da vardır; dünya hayatı ise sadece aldatıcı bir geçinmedir (meta, gurur)."<sup>698</sup> buyrulmaktadır.

<sup>694</sup> Arıtan ve diğer., 56-57.

<sup>695</sup> Bayasgalan, 64-66; Arıtan ve diğer., 58-61, 155-156.

<sup>696</sup> Kasas, 28/88.

<sup>697</sup> Rahman, 55/26.

<sup>698</sup> Hadid, 57/20.

Bu bağlamda Hz. Peygamber de şöyle demektedir: *“Dünyadan bana ne ki? Benim ve dünyanın misali, bir yaz günü yolculuk yapıp da, bir ağaç altında dinlenen, sonra kalkıp yoluna devam eden kimseye benzemektedir. Dünyada kimsesiz yalnız veya bir yolcu gibi ol.”*<sup>699</sup>

İslâm tasavvufunda dünya, insanı Allah’tan uzaklaştıran ve gaflete düşüren her şey olarak tarif edilmiştir.<sup>700</sup> Dünya ile ilişkileri “zühd” bağlamında değerlendiren mutasavvıflar genelde onun fani ve geçici olduğu dolayısıyla baki olan âhirete nazaran daha az kıymet ifade ettiği üzerinde durmuşlardır. Yanî mutasavvıflara göre zühd dünyadan tamamen yüz çevirmenin amacı olarak değil, âhirete rağbet göstermenin aracıdır.<sup>701</sup> Bu bağlamda İbnü’l-Cellâ (ö. 306/918) zühdü tanımlarken şöyle demiştir: *“Zühd, gözümde küçük görünsün de yüz çevirmek kolay olsun diye dünyaya zevâl gözü ile bakmandır.”*<sup>702</sup>

İslâm tasavvufunda üzerinde durulan bir diğer husus da zühdde esas olanın, gerçek anlamda maddî dünyayı ve elde olanı terk etmek değil, dünyaya olan tutku ve hırsı terk etmek, ondan vazgeçmek ve gönülde dünya sevgisinin bulunmamasıdır. Bu anlamda zühdden söz eden sûfilerden Ruveym b. Ahmed (ö. 330/941)’e göre *“zühd, dünyanın tamamından nefse ait hazları terktir.”*<sup>703</sup> Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) ise şunları söylemektedir: *“Zühd, elde bulunmayan şeyin gönülde de bulunmamasıdır. Zühd, dünyayı küçük görmek ve kalpteki eser ve tesirlerini silmektir. Zühd, elde malın, kalpte mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır.”*<sup>704</sup>

Mekkî de, insan dünyanın geçiciliğini tam idrak edemediği ve yakîn zayıflığı nedeniyle ona değer verdiğini, tam idrak ettiğinde geçici olana iltifat etmeyip, aksine ebedî olana sarılacağını, bunun sonucunda zühdün oluşacağını ifade etmiştir.<sup>705</sup>

Gazzâlî’nin yapmış olduğu şu derecelendirme sûfilerin zühd/terk ile ilgili yaklaşımlarını özetlemektedir: 1. Terkin en düşük derecesi ki, nefsi dünyaya iltifat edip kalbi ona meyleder ve kendisi de dünyalığı arzu ederken, mücâhede ile dünyadan îrâz etmektir. 2. Umduğu cennete nispetle dünyayı hakir görerek gönül hoşluğu ile dünyalığı

<sup>699</sup> Buharî, Rikak 3; Müslim, Zekât 3; Tirmizî, Zühd 25.

<sup>700</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 155.

<sup>701</sup> Yılmaz, “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, 191-203.

<sup>702</sup> Kuşeyrî, 209.

<sup>703</sup> Tûsî, 46.

<sup>704</sup> Kuşeyrî, 208-209; Kelâbâzî, 142; Sühreverdî, 608.

<sup>705</sup> Mekkî, II, 429-430.

terk etmektir. 3. En üstün derecedeki zühd ki, ne elem ne kederlerden kurtulmak, ne de zevklere ulaşmak için değil, ancak Allah ve Allah'a ulaşmak için yapılan zâhidliktir.<sup>706</sup>

Demek oluyor ki zühd, en son mertebesinde Allah'tan başka her şeye yüz çevirmek şeklinde tecelli eder. Bu bir anlamda Allah dışındaki her şeyi, benliğimiz dahil, sıfırlamaktır. İşte buna sûfiler “*terk*” demişler. Ancak terkin tam hedefine varması için terk etmiş olma düşüncesinin de terk edilmesi gerekir.<sup>707</sup>

İslâm literatüründe genel olarak; dünyanın fanî olduğu, maddi âlemin ruhu hapsettiği, Allah'a köle ruhlu âbidler değil, özgür âşıklar olarak ibadet etmek için ilkin dünyaya yüz çevirmekle (terk-i dünya) işe koşulacağı, en başta Kur'ân âyetlerine, ardından Hz. Peygamber'in hadîslerine ve sonrasında tarikatların şahı olarak bilinen Ali b. Ebi Talib'in “*Benim gözümde dünya, bir keçinin burnundan akan su kadar değerli değildir*” ile “*Allah'a and olsun ki, sizlere yönetici olmak, bu yırtık ayakkabım kadar değerli değildir*” şeklindeki sözlerine dayandırılmaktadır.<sup>708</sup>

Bu âlemde, hiçbirimizin bir şeyi yoktur. Çünkü bırakıp gidiyoruz. O halde emanetçi, bekçiyiz. Dâva, bu bekçiliği kimin hesabına yaptığımızdır. Fanî zevkler uğruna mı bekçilik ediyoruz, sonsuzluk uğruna mı? Sonsuzluktan gelen ses bize şöyle fısıldıyor:<sup>709</sup> “*Şüphesiz ki Allah, hak yolunda öldürmekte ve öldürülmekte olan mü'minlerin canlarını ve mallarını -mukabilinde onlara cenneti vermek üzere satın almıştır.*”<sup>710</sup>

Gazzâlî, dünyayı Allah'ın ve dostlarının düşmanı kabul etmiş, onu eleştiren hadîslerden bir kısmını sıralayarak bunları açıklamayı denemiştir. Dünyaya bağlanılmaması gereğinin gerekçesi olarak da onun geçiciliğini göstermiştir. Ancak o, daha çok dünyanın ve dünyalığın kötülüğünü zikretmeyi tercih etmekle meşhur olan Vehb b. Mühebbih'in, nispeten mütedil görünen şu sözünü nakletmekle, dünyanın bizatihi kendisinin kötü görülmesinin doğru olmadığına da işarete bulunmuştur: “Bazı kitaplarda okuduğuma göre dünya akıllı kişilerin ganimeti, cahillerin ise gafletidir. Bunlar, dünyadan ayrılıncaya kadar dünyanın ne olduğunu anlayamazlar.” Böyle bir sözün ele alınması, dünyanın bizatihi kötü olduğu düşüncesi yerine, insanın dünya

<sup>706</sup> Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, IV, 417.

<sup>707</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 219.

<sup>708</sup> Muharrem Yıldız, Mehmet Mekin Meçin, “Dinlerde İç Yolculuklar Riyazetin Kökenine Dair”, *Tarih Okulu Dergisi*, 7, (17), 2014, 247.

<sup>709</sup> Öztürk, “Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, 198.

<sup>710</sup> Tevbe, 9/111.



karşısındaki donanım eksikliğine vurgu yapacak bir kapı aralama arzusundan kaynaklanmış gözükmetedir.<sup>711</sup>

Dünyaya bağlanmayı afet olarak gören yaklaşım tarzları yanında, dünyanın bir ihtiyaç, dünya için çalışmanın farz olduğu gerçeği de sûfiler tarafından göz ardı edilmemiştir. Kelâbâzî eserinde, bu konuda Cüneyd'in, çalışmanın da Allah'a yaklaştıran bir amel olarak ele alınması gerektiği görüşünü örnek vermektedir. Bu da sufilerin, dünya için çalışıp kazanmayı mekruh saymak şöyle dursun, gerekli gördüklerini, ancak bu gerekliliğin, alışılmıştan farklı güdülerle yerine getirilmesi gerektiğine dikkat çektiğini göstermektedir. Çalışıp kazanmanın hedefi, diğer insanların ihtiyaçlarını karşılamak, bu yolla dünya konusundaki açgözlülüğün ortadan kaldırılmasını sağlamaktır. Hedef iç dünyadır, ancak bu iç dünya sûfinin kendi iç dünyasıyla sınırlı kalmamakta, diğer insanlara yapılan yardımın da toplumdaki açgözlülüğü gidereceği fikrini içinde taşımaktadır. Şu cümle, dikkat çekici ve değer içeren bir sosyal perspektifi de içermektedir: “Çalışıp kazanmanın hedefi ‘ben’ değil, toplum olmalıdır.”<sup>712</sup>

### 3.3.2. Nefsin/Benliğin Mahiyet ve Hakikati

Budizm’de dünyaya yönlendiren ve hakikat yolunda en büyük engel olarak, arzular (samudaya) gösterilir. Buda ilk öğretisinde dünya ve hayatı yanî maddeyi tanımayı, olduğu gibi görmeyi açıkladıktan sonra ikinci hakikat olarak acının kaynağı olan benliği/nefsi tanımak, bilmek üzerinde durmuştur. Çünkü Buda’ya göre nefis/benlik doyumsuzdur ve hiç bir zaman tatmin olmaz. Bu yüzden en tehlikeli düşman ve nirvana yolunun en büyük engelidir.<sup>713</sup>

Budizm’e göre her şey derin bir şekilde birbirine bağımlıdır, bir şey, diğerleri olmadan var olamaz, bu da demektir ki hiçbir şeyin, geri kalan diğer şeylerden ayrı bir varlığı yoktur ve sonsuza dek de var olmaz; bu nedenle şeyler her an bir değişime tabidir. Bir şey, sadece geçici bir süre için vardır, bir süre sonra başka bir şey olabilir. Hiçbir şey sonsuza dek değişmeden kalmaz. Fakat kişi kendisini her şeyden ayırmış gibi düşünür, kendisini çevresinden kopartarak dünyaya, “Ben” ve “geri kalan diğer

<sup>711</sup> Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, 124-125.

<sup>712</sup> Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, 125

<sup>713</sup> Bayasgalan, 167; Nambar, 38; Yılmaz, *Budist Metafizigi*, 98.

şeyler” gözüyle bakar. “Ben”, denilen şey de evrendeki geçici bir kavrama verilen isimdir. "Ben" bir kavramdır, bir düşüncedir, bu düşünce kişinin yalnızca kendi zihninde vardır. İşte bu düşünceyi gerçeklik varsaymak, Budizm’e göre kişinin kendisini anlamak yolunda düştüğü en büyük yanılgıdır. İnsan kendinden hareketle evreni ve Tanrı'yı yorumlamaya kalktığında, kendisi hakkındaki varsayımları yanlış olunca evren ve Tanrı varsayımları da yanlış olur.<sup>714</sup>

Buda’ya göre kişisel benliğimizin varolmadığını anladığımız zaman, acı çekmekten kurtuluruz, çünkü acı ancak acı çekecek biri varsa varolur. Öte yandan Buda, indirgenemez ve yok edilemez bir benliğin varlığını reddettiye, bunun nedeni benliğe inancın sonu gelmez metafizik tartışmaları beraberinde getirdiğini ve bunun da entelektüel kibri kıskırttığını bilmesiydi. Bu inanç sonuçta uyanışın elde edilmesini engelliyordu. Buda, acıya son verilmesini ve bunun yollarını öğütüyordu. Benlik beşeri arzuların toplamı olarak görülmektedir. Dolayısıyla o, bir takım arzulardan, ruhî eğilimlerden oluşmaktadır ve bunların ortadan kalkmasıyla son bulur, yok olur. Onun için ruhun samsara/tenasühüne ait endişeler yersizdir. Çünkü yaşayan; nesilden nesle geçen şey, karmanın/fiillerin etkileridir. İnsan, ancak, karmayı/fiillerini kontrol etmek sayesinde kurtuluşa erer. Sonuçta benlik ve nirvananın niteliği üzerine sayısız tartışmanın gerçek cevaplarını ancak uyanış deneyimini yaşayanlar bulacaklardır. Bu tartışmaların düşünceyle ve sözle çözülmesi ihtimali yoktur.<sup>715</sup> Dolayısıyla yapılması gereken tartışmalara yönelmek değil, uygulamayla gerçeğe giden arınma yoluna girmektir.<sup>716</sup>

Buda, Brahman düşüncesindeki ruhu/benliği maddi dünyadan soyutlamalarına, ayırmalarına ve evrensel benlikle kendi benliklerinin aynı olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Buda, asıl ruhu/benliği, nefsi ortadan kaldırıp yok etmek istiyordu. Ona göre benliğe takılıp kalmak onun kalıcı değişmez bir şey olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise kişinin benliğine değer vermesi demektir. Benliğine değer vermek, ona takılıp kalmak ise kişiyi iç özgürlüğüne, aydınlanmaya erişirmez.<sup>717</sup>

Aslında Budizm, arzuların ve çeşitli insani niteliklerin taşıyıcısı anlamında bir insani benliği kabul etmektedir. Nitekim bir çok Budist eserlerde bu anlamda insanın

<sup>714</sup> Çodran, 45-50.

<sup>715</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 110-111.

<sup>716</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 100.

<sup>717</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 130-131.

benliğinden, kişiliğinden bizim günlük dilde kullandığımız anlam da dahil olmak üzere söz edilmektedir. Ancak asıl hedef bu benliğin yok edilmesinde yoğunlaştırılmaktadır. İslâm da dahil olmak üzere bu konuda dinlerin genel tutumunun benliğin veri olarak peşinen kabul edilmesi, daha sonra onun arındırılması veya yok edilmesi hatta daha üst bir benlik düzeyine çıkarılması şeklindedir. Oysa Budizm daha baştan onu yok sayarak yola çıkmayı tercih etmiş görünmektedir. Ancak daha sonraki metinlerde ve mezheplerin yaklaşımlarında diğer dinlerin formülasyonlarına uygun kavramsallaştırmalara rastlamaktayız. Bu bakımdan Budizm’de benliğin varlığı başlangıçta veri olarak kabul edilmekte en sonunda bu benliğin çözülmesi ile benliksizliğe ulaşılmaktadır. Her ne kadar benliğin en sonunda çözülmesi gerekse de, aynı zamanda benliksizliğe varmamıza yardım etmesi için bu benliğe gereksinim duyarız. Tıpkı bir bebeğin yürümeden önce emeklemesi gibi, öz-doğamızı bulmadan önce sıradan benliğimizle başlamalıyız. Uygulama aşamalarıyla bu noktadan bilgelığe doğru ilerleriz. Bu yüzden uygulamaya neden sıradan, bencil benimizle başladığımızı anlamalıyız. Onu küçümsememeliyiz; o bizi benliksizliğe götüren araçtır.<sup>718</sup>

Günlük dilde kullandığımız anlamda bir benliğin varlığı ve yokluğundan çok onun ne olduğu ya da olması gerektiği önemlidir. Budizm bu benin varlığı değil de hakikati konusunda kuşkusuz olumsuz düşünmektedir. Bensizlik öğretisi benlik fikrini tanınamaktan öte, benlik fikrinin kendisinin bir illüzyon olduğunu belirtiyor. Bu sınırlı tekil varlıklar dünyasında yaşadığımız sürece bireysel ego fikrini korumaktan kendimizi alamayız. Ama, bu da egonun ya da benliğin gerçekliği ve özlüğü için bir kanıt sayılmaz. Benlik kavramı, ardında, günlük işlerimizi gördüğümüz yararlı bir varsayımdan başka bir şey değildir. Benlik sorunu ise metafizik alanına girer. Bunun için de gerçeğin, prajna (bilgelik) sezgisinin de rol oynadığı daha büyük bir alanına girmek gerekmektedir. Duyular ve akıl alanında hareket ettiğimiz sürece bireysel benlik fikrinin tutsağı kalırız ve sürekli benliğin gölgesi ardından koşarız. Ama benlik, ele geçirilemeyecek kadar kaypak bir şeydir. Onu yakaladığımızı sandığımızda görürüz ki boş bir yılan derisinden başka bir şey değilmiş; gerçek benlikse bambaşka bir yerde. İşte Budizm’de bilgelik sonuçta insanı bu yanılsamadan kurtarır ve asıl gerçek benliğe ulaştırır. Ancak bunun nasıl gerçekleşeceği doğrudan uygulamanın ve dini tecrübenin konusudur ve çoğu kere bu konuda fazla konuşulduğunu söylemek pek doğru

<sup>718</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 100-101.

değildir.<sup>719</sup>

Bu noktada Budizm'deki manevî tecrübenin diğer dinlerdeki ile ortak olduğu ancak Buda'nın bu tecrübeyi yaşamakla birlikte yorumlamaktan kaçındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bazı dinlerde birlik, mutlak benlik ve Tanrıyla birlik şeklinde yorumlanan bu tecrübenin Budizm'de benin yokluğu ve nirvana ile benzerliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>720</sup>

Budizm'de insanda benlik hissi uyandıran, kibir oluşturan, bizi duyuşal dünyaya hapseden her türlü varlık fikrinden özgürleşmek hedef edinilmiştir. Benlik bu özgürlüğün önündeki en büyük engeldir. Kuşkusuz Buda'nın amacı "ben"i kurtarmak değil, silmek yok etmektir. "Ben"i kurtarmaya değil bizi "ben"den kurtarmaya çalışıyordu. Ölüme çare bulduğunu söylediği zaman kuşkusuz amacı "ben"i öldürmektir. "Ben" ölsün ki başkaca ölecek, ölümden sakınacak bir şey kalmasın. Ölümsüzlüğe erişebilmek için tek bir yol olduğunu anlatmak istiyordu.<sup>721</sup>

İnsanın bireysel varlığını bütün içinde eritip, bütünle bütün olması, benlikten soyunması, değişip duran koşulların, nedensellik bağlarının ürünü olan "ben" in değişmez, kalıcı bir şey olduğu yanılgısından kurtulmasıdır. İnsanların "ben" gidince geriye bir şey kalmayacak diye endişe duymaları gereksizdir. Zira insan "ben"i aşınca onun sınırlarından taşınca, sonsuza kadar büyüyor, bütünle bütünleşmiş oluyor.<sup>722</sup> Bu bağlamda Buda'ya isnad edilen şu ifade oldukça açıklayıcı görünmektedir: "Uyanıklık/farkındalıkta huzuru bul, aklını/zihnini iyi muhafaza et, çamurlu bataklıktan bir filin kendini çekip çıkarması gibi, kendini alçak/bencil benliğinden çek ve çıkar."<sup>723</sup> Dolayısıyla Budizm'de "ben" in yok edilmesi ile ortaya yeni bir benliğin, gerçek benliğin çıktığı da söylenmektedir. Gerçek benliği bulmak için insanın kendisini yitirmesi gerekir. Bunun için bir meditasyon uygulayıcısının kendisi hakkında, sağlığını iyileştirmek ya da sınırsız özgürlüklere sahip olmak gibi düşüncelerden uzak olması gerekir. Budizm'e göre bu anlamda benlik üç zehirden türer: şehvet, öfke ve cehâlet. Bu zehirlerden arındıkça, bilgelik kazanılır ve yanlış benlik kavramı çözülür, böylece gerçek benlik açığa çıkar. O noktada, benliğin gerçek doğasının benliksizlik olduğu

<sup>719</sup> Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, 34.

<sup>720</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 101.

<sup>721</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 123.

<sup>722</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 147.

<sup>723</sup> Mehmet Ali Işım, *Dhammapada-Budist Vecizeleri*, Gün Yayınları, İstanbul 1997, 76.

keşfedilir. Bu aşamaya varıldığında, benliğin gerçek doğasının ne olduğu bilinir.<sup>724</sup>

Tasavvufta terk edilmek istenen “ben” ile sahip olunmak istenen “ben” arasındaki farka dikkat çekilir ve biri yerilen diğeri yüceltilen iki “ene/ben”den söz edilir.<sup>725</sup> Fenâ haline eren kâmil sûfî, izâfî benliğinden kurtularak, kendi beninin hiçliğini tecrübe ederek küllî ve ezeli benliğe (mutlak Ben’e) yükselmiş olur. Sûfî bu mertebede gerek izâfî benin gerekse objektif dünyadaki varlıkların sınırlılıklarından kurtulduğu için obje-suje ayrımı da dâhil olamak üzere her hangi bir ikiliğe düşmeden mutlak tevhidi tecrübe eder. Tasavvufî tecrübeyi yaşamadan önceki benlikle fenâ ve bekâ hâline erişildikten sonraki benlik bilinci birbirinden farklıdır. Benin hakikatine eren sûfînin kendisine ve dış dünyaya bakışı vahdet merkezlidir. Ferdî benin varlığı insan ile Vücûd’un gerçekliği arasına epistemolojik bir mesafe koyar. Oysa varlığın hakikati, aracılar olarak ancak bu tecrübî benlik yok edildiğinde, yani ben bilinci Hakikat bilinci içerisinde eritildiği zaman kavranabilir. Tasavvufî tecrübeye ben bilincinin bütünüyle ortadan kalkmasını ifade eden fenâ tecrübesine atfedilen büyük önem işte buradan gelmektedir.<sup>726</sup>

Esasında sûfilik tadrîcî olarak mevhum benlikte öterek mutlak benlikte dirilmektir. Can ve tenden oluşan ben, Mutlak Varlık denilen Ben’in cüzleridir. Yani günlük dilde kullanılan “ben” ve “sen”, esasında Hakikat’in arazlarıdır. Hukemânın iddia ettiği gibi “ben, yalnızca rûhâ işâret eden bir şey değildir” diyen Şebüsterî, ben’in hakikatinin kavranmasını kevn ü mekândan geçerek insanın kendi varlığından kurtulmasına bağlar. Kevn ü mekân denilen şey isimler ve sıfatlardan oluşan mazharlar âlemidir.<sup>727</sup>

İnsan bedeninin gereksinimlerinden kaynaklanan benlik algısı, Mevlânâ’ya göre insanın, hakikî ve ezeli benliğini bulmasının önündeki en büyük engeldir. Çünkü çoğu insan, bu sûret varlık düzleminde kalarak varlığının hakikatinden perdelenmektedir. Hatta Mevlânâ, bunu, bir tür putperestlik olarak niteler. Bir putperest, taptığı şeyde hakikî ulûhiyet olmayışına rağmen onda mevhum bir ulûhiyetin var olduğuna inanarak bu inancı nedeniyle gerçek/saf imandan yoksun kaldığı gibi, hakikî varlık karşısında

<sup>724</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 104.

<sup>725</sup> Süleyman Uludağ, “Ene”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1995, XI, 232-233.

<sup>726</sup> Toshihiko Izutsu, “İslam’da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), (2. bsk.), İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 27, 30.

<sup>727</sup> Muammer Cengiz, *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, 261-265.

sûrete ilişkin bu mevhûm varlık düzleminde kalanlar da Mevlânâ'ya göre bir putperesttir. Ona göre insan, kendi aslî, zorunlu ve ezelî benliğini teşkil eden varlığının üzerindeki sûrete ilişkin mümkün benliğini terk edince, varlığının derûnundaki ene-yî ezelîsi ile yüzleşecektir. Mevlânâ, bunu paradoksal bir ifadeyle, “Kendini bulmak isteyen, hemen kendinden geçmeye çalışsın” yani asıl benliğini bulmak isteyen, mevhûm ve mahdût benliğinden vazgeçsin şeklinde dile getirir.<sup>728</sup>

Budizm’de Samudaya (Arzu/İstek) kavramı aslında ilk önce câhilliğin (avidya) harekete geçirdiği sonra bütün duyumların destek verdiği benliğin çok güçlü harekete geçmesini ifade eder. Öğretide de “susuzluk, susamışlık, harareti tutku, hırs, devamlı özlem, çok kuvvetli arzu/istek ve dünya sevgisi” anlamlarında ifade edilir. Hareret, susuzluk giderilmedikçe tutuşur, yanar durur.<sup>729</sup> Bu ihtiraslar dinmedikçe ıstırap ve sıkıntı da bitmez, doğum-ölüm sürekli döner durur.<sup>730</sup>

Buda’ya göre hayatın ve yaşamın acıları, zorlukları, kederleri insanın gönlünü, aklını işgal eden nefsânî arzu, istek, sevgi ve hırsın meydana gelir. Arzularımız ve isteklerimiz ise, doyumsuz olan nefsin dünyaya, hayata, yaşama, aşırı alışkanlıklara yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>731</sup> Bu nedenle o, insanların öncelikle nefsin arzu-isteklerinin üstesinden gelip kurtulmaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre hayatta önemli olan yaratılış sırrındaki hakikati kavramak sonra benliğin arınmasıyla nirvanaya (nihaî kurtuluşa/sonsuz huzura) doğru yol almaktır.<sup>732</sup>

Kur'an’da nefsin isteklerine tabî olmama konusunda uyarı yapılmış ve uyanlara ne dost ne de bir yardımcının bulunmayacağı,<sup>733</sup> kendi haline bırakıldığında nefsin dâima kötülüğü/şehveti/zevki isteyeceği<sup>734</sup> bildirilmiştir. Bununla beraber insanların nefsiyle oyalandığı<sup>735</sup> hatta insanların öyleleri vardır ki nefsini/hevasını ilah yanî rehber edindiği<sup>736</sup> ifade edilmiştir. Buna benzer Kur’ân’a daha nice âyetlerde nefsin bitmeyen, tükenmeyen arzu/istek ve kötülüklerin kaynağı olduğu anlatılmıştır.

<sup>728</sup> Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, 47-48.

<sup>729</sup> Rahula, 29; Bayasgalan, 167.

<sup>730</sup> Nambar, 38.

<sup>731</sup> Oyuncimeg, 96-97; Badral, *Zam Mör-Jam İos*, 8-9.

<sup>732</sup> Püreviin Badral, *Nirvaan*, Nepko Heblel, Ulaanbaatar 2014, 6.

<sup>733</sup> Bakara, 2/120, 145; Maide, 5/77; En’âm, 6/56, 119; Ra’d, 13/37; Kehf, 18/28.

<sup>734</sup> Yûsuf, 12/53.

<sup>735</sup> Enbiya, 21/3.

<sup>736</sup> Furkan, 25/43; Câsiye, 45/23.

Nefsin kötü vasıflardan arındırılmasıyla ilgili Kur'ân'da: “*Nefsini kötülüklerden (kötü arzu/istek) arındıran kurtuluşa ermiştir, onu kötülüklerle gömen de (arzu/istekleriyle başbaşa bırakan) ziyan etmiştir.*”<sup>737</sup> “... Kim nefsin hursından korunursa işte onlar felaha erenlerdir”<sup>738</sup> buyurulmaktadır.

Aslında dikkat edersek bu âyetlerde nefsin tabiatı kötülüğe kabiliyetli, daima kötülüğü istemekle birlikte iyiliğe de kabiliyetli olduğu, eğitilebilir, kötülükten arınabilir bir yanı olduğu da ifade edilir.<sup>739</sup>

Hız. Peygamber, *nefsin isteklerin bitmeyeceğini, bir vâdi dolu altını olsa ikincisini isteyeceğini ve onu topraktan başka bir şeyin doyurmayacağını yani ölünceye kadar bitmeyeceğini*<sup>740</sup> ve “*en büyük cihadı, nefsin cihadı*”<sup>741</sup> olarak bildirmiştir.<sup>742</sup>

Buna benzer şekilde Budizm’de de nefisle mücadele nice savaşların kazanılmasından daha üstün olarak görülür: “*Kendine galip gelen kişinin zaferi, nice savaşlarda galip gelen kişinin zaferinden çok daha üstündür. Çünkü, zaferlerin en büyüğü kişinin kendine karşı kazandığı zaferdir. Ne gökyüzündeki tanrılar ne de yerin dibindeki şeytanlar böyle bir insanın zaferini bozguna uğratamaz. Kişinin kendine galip gelme yolunda harcadığı bir anlık zaman, o kişinin yıllar boyu tanrıya sunduğu nice kurbanlardan daha üstündür. Kişinin kendine galip gelme yolunda harcadığı bir anın değeri, o kişinin nice yıllarca yaptığı ibadetinden daha üstündür.*”<sup>743</sup>

İslâm tasavvufunda, nefis kavramı daima merkezi bir nokta oluşturmuş, sufiler düşüncelerini büyük ölçüde bu kavrama yükledikleri anlam çerçevesinde şekillendirmişlerdir. Onlar, bütün kötülüklerin başı dünya sevgisinden, dünyaya duyulan arzu/istekten başladığını söylemişlerdir.<sup>744</sup> Dolayısıyla tasavvufta nefis kavramının ana eksenini, onun kötülüğe eğilimli olması oluşturmaktadır. Bu eksen, referansını Kur'ân ve hadislerden almakla beraber, tasavvufî düşünce içinde bir gelişim, açılım ve derinlik göstermiş, bir disiplinin özel bir algısı haline gelmiştir. Sûfî düşüncenin ürünü olan

<sup>737</sup> Şems, 91/10.

<sup>738</sup> Haşr, 59/9.

<sup>739</sup> Yunus Kaya, *Tasavvuf Nefsi Arıtma ve Donatma*, Uzakülke Yayınları, İstanbul 2009, 26.

<sup>740</sup> Buhârî, Rikak 10; Müslim, Zekât 116.

<sup>741</sup> Tirmizî, Cihad 2.

<sup>742</sup> Ebu'l-Leys Semerkandî, *Tenbihü'l-Gafilîn*, (Çev. Salih Uçan), Çelik Yayınevi, İstanbul 1990, 306. Ayrıca bu konuyla ilgili Bkz.: Bakara, 2/35-36; A'râf, 7/19-24; Tâ-Hâ, 20/116-123.

<sup>743</sup> *Dhammapada*, 62-63; Ayrıca bkz.: Derin, *Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*, 153.

<sup>744</sup> Mekkî, I, 356.

eserlerde, ‘nefs’e, başlı başına kavramsal bir anlam yüklenmesinin yanında, kavramın, bir kelime olarak hiç kullanılmadığı mevzularda dahi, öz meselenin daima insanın nefsiyle olan mücadelesiyle ilgili olduğunu görülmektedir. Bu anlamda, insanda Allah’ın ona yerleştirdiği bir güç olarak bulunan nefis, tasavvufun tamamına rengini veren bir kavram olarak değerlendirilmiştir.<sup>745</sup>

Sûfinin nihaî hedefinin Allah’a ulaşmak olduğu sabitesinden hareketle, bu hedefin önündeki en büyük engelin nefis olduğu görülmektedir. O halde, bir sûfinin tasavvuf yoluna attığı ilk adımdan son adıma kadar sürekli mücadele içinde olacağı bir düşmanı vardır. Tasavvufî düşüncenin özünü oluşturan realite budur; adeta diğer bütün kavramlar, riyâzetler, sûfinin bu düşmana karşı kuşandığı silahlar ya da bu düşmanı tanımak ve ona göre gardını almak üzere kendini ve fikriyatını emanet ettiği kılavuz gibidirler. Sûfiler, nefse yükledikleri anlamı, Kur’ân ve sünnet bağlamında nefsin kötülüğü emredici özelliğini dikkate alarak değerlendirmiş, bu insanî gerçeklik üzerinden kurgulamışlar ve üzerinde ısrarla durmamışlardır. Bir bakıma kavram, lügat anlamının çeşitliliğinden, Kur’ân ve sünnette kullanılan diğer anlamlardan sıyrılarak, “kötülük” kavramıyla özdeşleşen, ıstilahî bir anlam kazanmış, tasavvuf terminolojisinde kendine ayrı bir yer bulmuştur.<sup>746</sup>

İlk âbid ve zâhidler zühdi hayata yönelişlerinde önlerinde en büyük engel olarak şeytan ve nefsi, yani nefsin süflî/aşağı arzularını, hevâ ve hevesini görmüşler, bazan nefisten “*içimizdeki şeytan/düşman*” diye söz etmişler ve dikkatlerini bunun üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Onlara göre kötülük işlemeye hevesli olan nefis ibadetten ve hayırlı işlerden ısrarla kaçır. Bu sebeple zühd hayatında sürekli olarak nefse muhalefet etmek ve hiçbir şekilde onunla barışık olmamak esas alınmış, hayra ve kurtuluşa ermek için onu alt etmenin ve aşmanın gereğine inanılmıştır.<sup>747</sup>

Muhâsibî (ö. 243/857), nefsin isteklerinin riyânın, hertürlü fitnenin, kötülüğün kaynağı olduğunu ve şeytanın da ancak nefsin tutkusundan aldığı güçle insana zarar

<sup>745</sup> Mehmet Uyar, “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (40), 2016, 168.

<sup>746</sup> Uyar, 174.

<sup>747</sup> Süleyman Uludağ, “Nefs”, *DİA*, XXXIII, 526-529.



verebileceğini söylemiştir. Ona göre dünyada yapılacak en güzel amel, ona karşı zâhid davranmak ve ahireti ona tercih etmektir.<sup>748</sup>

Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778): “İstek ve beklenti içindeki bir insanın razı olması erişilemez bir hedeftir” demiştir.<sup>749</sup> Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983), nefesine hakim olanın şu dört iyi haslete erişeceğini ifade etmiştir: 1. İbadet etme gücü artar. 2. Dertleri/acıları az olur. 3. Az şeyle tatmin olur. 4. Kalbi nurlanır. Nefsine hakim olamayanın da 1. Tembelleşme, 2. Acı/Dertlerin çoğalması, 3. Doyumsuzluk, 4. Kalbin kararması gibi dört şeyle cezalanacağını söylemiştir.<sup>750</sup>

Mekkî'nin, nefsin cibilliyetini gaflet olarak görmesi ve nefsin doğuştan gelen cibilliyet adı verilen zayıflık, cimrilik, şehvet ve cehâlet olmak üzere dört özelliği olduğunu<sup>751</sup> ifade etmesi; Kuşeyrî'nin nefsi, kötü vasıf ve yerilen huy ve filler olarak tanımayı<sup>752</sup> salık vermesi; Kelâbâzî'nin, nefsi hakir görülmesi gereken şey<sup>753</sup> olarak ele alması, Muhâsibî'nin nefsi dizginlenebilir ve dizginlenmesi gereken<sup>754</sup> bir şey olarak görmesi, Ebû Nasr Serrâc'ın nefsi son derece kötülüğü emredici, her türlü kötü ahlâk sahibi, inkarcı ve cibilliyeti de şüpheli<sup>755</sup> olarak nitelemesi, Sühreverdî'nin, nefsi kötü vasıfların yeri olarak göstermesi ve nefsin kötülüklerinden temizlenince ancak kalbin aynasının parlayacağını ifade etmesi<sup>756</sup> Hakîm Tirmizî'nin onu kötülük ve fücurla dolu, zulmanî bir şey olarak nitelemesi, nefsin, kötülükle yakın ilişkisine dair müşterek kanaatten kaynaklanmaktadır. Şu halde, nefis kötüdür. Nefse kötülük yükleyen unsurlar ise kombinasyonlarla alakalıdır. Yanî nefsin kötü bir yanının bulunması yanında, onu kötülüğe sevk eden sâiklerle karşılaşması da mevzu bahistir.<sup>757</sup>

Nefsin en bariz ikinci özelliği, yukarıda değindiğimiz kötülük özelliği ile yakından ilgili olarak, onun eğitilebilir, terbiye edilebilir ve dizginlenebilir oluşudur. Mekkî, nefse ait, kibir, hilekârlık, hasedçilik ve dünyaya düşkünlük gibi özellikleri saydıktan sonra, onun ubûdiyyet sıfatlarını da haiz olduğunu, korku, tevazu gibi

<sup>748</sup> Ebu Adullah Haris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah/Kalb Hayatı*, (Haz. Abdulhakim Yüce), Işık Yayınları, İstanbul 2013, 320.

<sup>749</sup> Beyhakî, 164.

<sup>750</sup> Semerkandî, 308-309.

<sup>751</sup> Mekkî, I, 311, 345, 350.

<sup>752</sup> Kuşeyrî, 222.

<sup>753</sup> Kelâbâzî, 31.

<sup>754</sup> Muhâsibî, 241.

<sup>755</sup> Tûsî, 351.

<sup>756</sup> Sühreverdî, 454.

<sup>757</sup> Uyar, 176.

hasletlerle de hareket edebileceğini belirtir.<sup>758</sup> Kuşeyrî, nefis gadaba gelince, onun hâline göz kulak olup tedbirler almak lâzım gelir<sup>759</sup> derken, Muhâsibî de, benzer şekilde şu ifadeleri kullanır: “Eğer, fikrini nefisini korkutmaya vakfedersen, korkun güçlenir, onu reddeder, ona başkaldırır ve arzularını terk edersen, nefsinin bu adetleri kesilir, arzuları ölür ve istemeyi bırakır.”<sup>760</sup>

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle diyebiliriz ki, sûfî düşüncede, nefis-kötülük arasındaki ilişki; dünya ve eğilimle ilgilidir. İyilik ise tercih ve mücadele ile. Hiçbir şey yapmamak –kötülük de buna dâhil- nefse uyum anlamına gelecektir. Yani nefis, doğası gereği dünyaya uyumludur. Onun bu uyum için ekstra bir çaba harcamasına gerek yoktur, çünkü olduğu haliyle, kendini dünyaya ait hissetmektedir. O halde, bir insan için, dünyada olmak, bir bakıma kötülüğün tam içinde olmak, biraz da kötü olmak demektir. Nefsin kötü oluşu onun doğal haliyle bırakılmasında, iyiliği ona müdahale edilmesinde aranmalıdır. Nefis, sakini olduğu bedene, hırsları ve iştahlarıyla yön verir ve onun maddî yönünü kışkırtır. Yine bu bedende, başka güçler ve latifeler de vardır; insan yalnız bu dünyaya ait maddi bir varlık değildir. Söylenmesi gereken şudur ki, maddi yön, oldukça ağırlıklıdır ve ciddi bir engeldir. Adeta düzenek insanın aleyhine işlemektedir ve insan bu düzeneğe karşı koymak zorundadır.<sup>761</sup>

Said Havva, nefsin temizlenmesi ve eğitilmesinde ibadetler, zikir, tefekkür, mücahede gibi güzel işlerle meşgul edilmesi ve şeytanın nefse giriş yollarının tanınması ve yollarının kesilmesi gerektiğine vurgu yapar.<sup>762</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye nefsi, kalb ile Yaratıcı arasındaki duvar olarak niteler ve bu duvarın kaldırılması veya aşılması gerektiğini vurgular.<sup>763</sup>

Budist metinlerde zincir veya köstek olarak adlandırılan engellerin büyük bir kısmının tasavvufta nefis ile karşılandığını söylemek mümkündür. Tasavvufta nefis kişinin yolculuğunda büyük bir engel olarak durur.<sup>764</sup> Ancak o, insanın eğitilebilir kısmını de teşkil eder ve mutlak anlamda kötü değildir. Her ne kadar başlangıçta, insanı her kötü arzu ve isteklere sevk etmeye çalışsa da, belli bir eğitimden sonra iyi, doğru ve

<sup>758</sup> Mekkî, I, 350.

<sup>759</sup> Kuşeyrî, 222.

<sup>760</sup> Muhâsibî, 242.

<sup>761</sup> Uyar, 176-177.

<sup>762</sup> Said Havva, *İslâm'da Nefis Tezkiyesi*, (Çev. Bekir Ali Bilgiç), Petek Yayınları, İstanbul 1987, 24.

<sup>763</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nefis Terbiyesi*, (Çev. Osman Arpaçukuru, Mehmet Ali Kara, Alim Yücer), Polen Yayınları, İstanbul 2006, 94.

<sup>764</sup> Derin, *Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*, 149.

güzele de yönelebilir. Arzu ve isteklerin meşru ölçü ve sınırları içerisinde tutmayı başaracak hale gelebilir.<sup>765</sup> Mesela nefs-i emmâre, hep kendi çıkarını düşünür ve bencil davranır. Ona uyan insan kötü ahlâk sahibidir. Kendisi madde olmamakla birlikte, daha çok maddî bünyemizle ve ihtiyaçlarımızla ilgilidir. Yeme, içme, uyku ve cinsî münasabet gibi bedenî ihtiyaçlar konusunda ölçüsüzdür. Sürekli bunlarla uğraşmak ister. Bu nedenle ondan kurtulmak için söz konusu hususlarda onu sınırlamak gerekir.<sup>766</sup>

Nefse karşı koymak birtakım sûfilerce bütün ibadetlerin başı olarak değerlendirilmektedir.<sup>767</sup> Nefsin herhangi bir şeyini güzel görmek o kimsenin helak olmasına yol açacağı için onu devamlı aşağılamalı ve karşı koymalıdır.<sup>768</sup> Buda'nın öğretilerine göre de insan acının kaynağı olan nefsi ve onun arzu/isteklerini tanımalıdır. Nefsini, acının kaynağını tanıdıktan sonra ondan vazgeçer ve artık nirvana yoluna düşer. Bileşik olan herşey geçici ve kararsızdır, acı doludur, herşey benliksizdir. Bir insan bunu kendi bilgeliğiyle kavradıktan sonra artık acılı dünyaya değer vermez. Arınma yolu budur.<sup>769</sup>

Gerçekten de bir insanın nefsanî arzular ve bedensel (süflî, bayağı) hazlar denilen canının istediklerinden vazgeçmesi veya bunları belli bir seviyede tutması veyahut da ertelemesi ve ötelemesi kolay bir iş değildir. Bir durum düzenli, planlı, disiplinli, inançlı, bilinçli ve kararlı bir eğitim neticesinde gerçekleşebilir. Buna nefis mücahadesi ve nefis terbiyesi denir. Ciddi bir nefis terbiyesi neticesinde ulaşılan zühd, aynı zamanda erdem, erginlik ve yetişkinlik anlamına da gelir. Mutlu ve huzurlu uhrevî ve ebedî hayat zühde kazanılır.<sup>770</sup>

### 3.3.3. Hakikate Ulaşmada Engeller

Budizm'de acıyı doğuracak ahlâkî ve zihinsel kirlilik ya da bir hastalık hatta zehir olarak görülen şehvet, öfke ve cehalet birbirine indirgenebilen temel varoluşsal örtüler olarak görülmüştür.<sup>771</sup> Bu ahlâkî ve zihinsel hastalıklar, dünyevî arzu, istekler, zihnin kandırılması ya da zihni yanlış yola sevk etme, aldatma, temiz olanı kirlletme, beyaz

<sup>765</sup> Konur, 45.

<sup>766</sup> Konur, 46-47.

<sup>767</sup> Hucvirî, 260; Sülemî, 239.

<sup>768</sup> Sülemî, 239.

<sup>769</sup> Suzuki, 34.

<sup>770</sup> Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik*, 75.

<sup>771</sup> Çoyma, Ş., Yanjinsüren, S., *Setgeliig Ariusgahuy*, Tegş Tümen Zoos HHK, Ulaanbaatar 2014, 61.

olanı lekeleme, incitme, kötü niyet, nefret, dalkavukluk, kaba konuşma, kibir, yanlış görüş, şüphe, küstahlık, tembellik, cimrilik, bencillik ve doyumsuzluk gibi davranışlardan oluşur.<sup>772</sup>

Bütün olumsuz nedenler, var olma arzusundan kaynaklanır. Varolma arzusu beden bulma isteğidir. Bu istek hırs ve emeldir. Tensellikten, arzudan, şehvetten üzüntü ve korku doğar. İnsan benlikten, tensellikten, sahiplenmeden ve bağımlılıktan kurtulursa korku ve üzüntüden de kurtulur. Arzulardan kurtulmak bir anlamda var olmaktan yani karma biriktirmekten kurtulmaktır. Onun için var olmaya susamışlık damarını kökünden kesmek, harareti kökünden söndürmek gerekir. Fakat Buda'ya göre varolma isteğini, benlik arzusunu kökünden söküp atmak çok zordur. Çünkü kökleri derindir ve kökleriyle birlikte koparılmazsa tekrar ortaya çıkabilir. Nasıl ki kökleri zarar görmemiş ve kuvvetli duran bir ağaç kesilse bile tekrar çıkabilir, büyüyebilir, onun gibi dünyevî arzuların kökleri de dibinden koparılmadıkça acılardan kurtulmak da zordur. Çünkü acı ve ıstırapların kaynağı kesilmedikçe tekrar tekrar geri dönerler.<sup>773</sup>

Buda, dünyaya bakışın şöyle olmasını tavsiye etmiştir: “Gözlerini arza bir köpük parçasına bakıyormuş gibi, bir rüya görüyormuş gibi çeviren, ölümün pençesinden kurtulur. Dünyevî sevinçten elem ve korku doğar. Sevinçten yakasını kurtaranlar için elem yoktur. Sevinç istekten doğar, istekten kurtaranlar için elem yoktur.” Buda'nın müritleri de derler ki: “Biz kin ve düşmanlıkla dolu olan bu âlemde, düşmansız ve kinsiz olarak tam bir sevinç içinde yaşıyoruz. Kin ve düşmanlıkla dolu insanlar için de biz, düşmansız oturuyoruz. Hastalar arasında tam bir sevinçle ve sıhhatle yaşamaktayız. Hasta insanlar arasında biz hastalıksız yaşamaktayız. Yorgun insanların ortasında tam bir saadetle ve yorulmadan yaşıyoruz. Biz, bütün insanların arasında yorulmadan yaşıyoruz. Hiçbir şeye malik olmadığımız halde tam bir huzurla yaşıyoruz. Huzur, parlak tanrılar gibi bizim ebedî gıdamızdır.”<sup>774</sup>

Buda'nın ortaya koyduğu hakikat öğretilerinden üçüncüsü ıstırapın yokluğuna sebep olacak olan dünyevi arzuların kaldırılmasıdır. Bütün acılar, doymak bilmez arzulara boyun eğmek yüzündendir, yaşama arzusundandır. Nirvanaya erişmek bu arzuların dizginlenmesine, ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Yoksa fanî, devamsız işler sürüp gidecektir. Yaşamaya karşı olan susamışlık ise, dünyanın dört temel fenalığını,

<sup>772</sup> Çodran, 45.

<sup>773</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 119.

<sup>774</sup> Cemil Sena Ongun, *Buda ve Konfoçyus*, Tefeyyüz Kitapevi, İstanbul 1941, 65-66.

yani şehvanî zevkleri, varolma zevklerini, yanlış inanç ve cehaletleri kaldırmakla giderilir. Bu sürekli tekrarlanan devirlerden kurtulmanın yolu nirvana'dır.<sup>775</sup>

Budizm'de “Dünyadan yüz çevirmek, insanın dünyaya olan hırsını terk etmesi, arzusundan vazgeçmesi, benliğin terk edilmesi ve içindeki istek/tutku ateşini söndürmesi, acının kaynağının kesilmesi”<sup>776</sup> anlamında “nirodha” kavramı kullanılmaktadır.<sup>777</sup>

İslâm tasavvufunda bu öğreti genellikle “dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütünü”<sup>778</sup> ifade eden “zühd” kavramına karşılık gelmektedir. Yukarıda ayrıntılarıyla işlediğimiz gibi zühd, tasavvufî düşünceye kaynaklık eden temel ahlakî erdemlerden sayılmaktadır.

Nirodha ile zühd kavramı “vazgeçmek/terk etmek”<sup>779</sup> anlamında örtüştüğü gibi ıstilahî olarak da “arzu, hırs, tutkularının terk edilmesi, yok edilmesi” ve “sonsuzluk yoluna dönülmesi” anlamında örtüşmektedir.<sup>780</sup> Zühd ve Nirodha her iki öğretilerde de ruhsal arınma yolunun niteliklerini taşımaktadır. Tasavvufta zühd gerçekleşmeden manevî yoldaki diğer makam ve hâllerin gerçekleşmesi mümkün görülmez. Budizm'de de nirodha öğretisi gerçekleşmeden acı/kederin dinmesi ve nirvanaya ulaşılması mümkün değildir.

Budizm'de Nirvana'ya ulaşma yolunda temel engeller olarak kişinin beş “bireylik sıfatı” (skandhalar) gösterilmektedir: 1. Beden (rûpa), 2. Duyumlar (vedanâ), 3. Düşünceler (samjñâ), 4. Arzular (samskâra), 5. Bireysel bilinç (vijñâna). Bunlar acıların kaynağı olan cehâlet (avidya/moha), şehvet (raga/lobha), öfke (dvesha)'ye maruz kalmanın nedenleridir. Buda'ya göre insan dört temel hakikatin ilk üçünü gerçekleştirdikten sonra dördüncü hakikat olan sekiz aşamalı yüce yolu izlemekle

<sup>775</sup> Günay, “Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi”, 178.

<sup>776</sup> Nambar, 38; Peter Harvey, An Introduction to Buddhist Ethics, Cambridge University Press, 2000, 36-37.

<sup>777</sup> Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 55.

<sup>778</sup> Reşad Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, TDV. Yayınları, XL, 119-126.

<sup>779</sup> Gansüren, 41; İbn Manzûr, VI, 97-98; Cürçânî, 118; Üneys ve diğer., I, 403.

<sup>780</sup> Nambar, 38; Harvey, An Introduction to Buddhist Ethics, 36-37; Tûsî, 46; Kuşeyrî, 208-209; Kelâbâzî, 142; Sühreverdî, 608-609; Ebû Nuaym, VI, 386-387; Mekkî, II, 453; Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn* II, 14.

egoizmi (skandhalar) aşabilir ve tutkuları (kleshalar) yenebilir. Böylece samsara/doğum-ölüm döngüsünün köleliğinden kurtulur ve nirvanaya kavuşur.<sup>781</sup>

Budizm’de nirvanaya giden yolda en büyük üç engel sayılan cehâlet, şehvet ve öfke, *üç yangın* veya *üç zehir* olarak da ifade edilmiştir.<sup>782</sup>

İslam filozofları<sup>783</sup> ve mutasavvıflar da benzer şekilde, Hakk’a vasıl olma yolundaki engeller olarak nefisin üç gücünden bahsetmişlerdir:

**Düşünme (nutk) gücü:** Bu, düşünme, akledilir şeyleri algılama, iyi ve kötü fiilleri ayırt etme ve olayların gerçek nedenleri hakkında akıl yürütme gücüdür.

**Öfke (gazap) gücü:** Bu, tehlikeler karşısında gözü peklik ve atılganlık ile her çeşit zararı def etme ve her şekilde otorite ve üstünlük kurmayı, şeref kazanmayı arzu etme gücü olarak tanımlanır.

**Arzu (şehvet) gücü:** Bu da faydalı olduğu düşünülen şeyleri arzu etme, başka bir deyişle, yeme-içme, cinsellik ve benzeri zevk verici bedeni arzuların gerçekleşmesini isteme gücüdür.

Bu üç gücün en aşağısı, arzu gücüdür ve buna bazen hayvani nefis de denir. Öfke gücü orta düzeyde görülür; en üstün görülen de düşünme gücü veya düşünen nefistir. İnsanların şereflipleri, düşünen nefis güçleri daha kuvvetli olanlar, bu gücün yönlendirmelerine göre hayatlarını idare edenlerdir. Bunun yerine, öteki iki gücünden birinin kendisine hâkim olduğu insanlar, bu hâkimiyetin gücü nispetinde, olgun ve kâmil insan olma derecesinden aşağı doğru düşerler.<sup>784</sup>

Kur’ân’da, nefsin insana sürekli kötülüğü emrettiği, hep dünyaya karşı arzu/istekli olduğu,<sup>785</sup> bazı insanların heva/arzularının peşinden gittiği (tanrılaştırdığı),<sup>786</sup> zulme

<sup>781</sup> Giatso, *Zihni Açmak*, 30-31; Steven M. Emmanuel, *A Companion to Buddhist Philosophy*, John Wiley & Sons Publication, USA 2013, 587-588; Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 55-57. Budizm’de kişiyi nirvana yolundan alıkoyan ve samsaraya(doğum-ölüm döngüsü) mahkum eden nedenler şu şekilde de tasnif edilmiştir: Öz/Ruh hakkındaki yanılğı; yanlış görüş; Tereddütlü düşünceler; Gelenek ve dinî seremonilere bağlılık; Şehvî arzular; Öfke/nefret; Dünyevî yaşama bağlılık; Nirvana arzusu/cennet arzusu; Gurur ve kibir; Kendini beğenmişlik; Cehâlet. Bu engellerin tamamı aşan ermiş/arhat sayılır ve nirvanaya ulaşmış olur. M.L. Joshi, “Buddhist Meditation and Mysticism”, *Buddhism*, (Ed. G.C. Pande), Punjabi University Press, Patiala/India, 1969, 72.

<sup>782</sup> Silva, 1-3.

<sup>783</sup> Birûnî’ye göre kötülüğün dalları/türleri çoktur. Ama biz onları hırs (tamah), öfke (gazap) ve cehâlete indirgeyebiliriz. Eğer kökler kesilirse dallar da kurur. Bkz: Birûnî, 40.

<sup>784</sup> Mehmet Aydın, “Ahlâk-İslâm Felsefesi”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1989, II, 10-14. Ayrıca bkz. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet: Muthuluğun Formülü*, (I-II), (Çev. Ali Arslan), Hikmet Neşriyat, Ankara 2004, II, 543; *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, III, 375.

<sup>785</sup> Yûsuf, 12/53.

(karanlığa) saplananların da bir bilgiye dayanmadan hep heva/arzularının peşinden takıldıkları,<sup>787</sup> böyle heva/arzusunu ilâhlaştıranların (rehber edinenlerin) Allah'ın bilgisine rağmen kalbi kilitlenmiş hiç hissetmez, kulağı sağırcasına hiç duymaz, gözü körçesine hiç görmez, önüne de perde çekmiş gibi gidenler hakkında<sup>788</sup> anlatılmış ve *“Nefsini kötülüklerden (kötü arzu/istek) arındıran kurtuluşa ermiştir, onu kötülüklerle gömende (arzu/istekleriyle başbaşa bırakan) ziyan etmiştir”*<sup>789</sup> buyurulmuştur. Bunun gibi Kur'ân'da birçok âyet, dünya hayatına kapılmadan iç hallerimizi güzelleştirerek her şeyin üstünde sonsuz bir saadete, gerçek bir huzura ulaşmamızı emreder.

Bu tür eğilimlerin ahirete yönlendirilmesi gerektiği düşüncesini savunan İslâm mutasavvıfları nefsin başı boş bırakılırsa mutlaka dünyaya yönele bilecek yapıda ve sürekli kontrol isteyen zayıf niteliklere sahip bir varlık olduğunu sıkça vurgulamışlardır. Bu eğilimden hareketle Gazzâlî, tipik bir "antropolojik" yaklaşım içerisinde insan varlığındaki temel eğilim ve güçlerin tanımıyla işe başlamaktadır. Buna göre, insana ait iki temel duygu olan yararlı ve hayatın sürdürülmesine yönelik temel ihtiyaçları elde etmeyi sağlayan arzu (şehvet) ile zararlı ve hayatı tehlikeye sokacak şeylerden kaçınmayı sağlayan öfkenin (gazab) ayırd edilebilmesi, önce bilgi, daha sonra da bu bilgi doğrultusunda eyleme geçmeyi sağlayacak güç ve araçlarla mümkündür. Gazali nefsin bu üç kuvvetinin (ilim, gazap, şehvet) işleyişinden hikmet, şecaat, iffet ve adalet olmak üzere dört temel faziletin ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre nefsin güçlerinin itidali, faziletleri; ifrat veya tefriti ise reziletleri doğurur.<sup>790</sup> Hem Gazzâlî, hem de İbn Arabî, genel sûfî eğilimlerine uygun bir tarzda, insanın bu arzularının tatmininin ilahi kudretin etkisiyle tabii olarak gerçekleştiğini de ifade etmektedirler.<sup>791</sup>

Ebu Talib el-Mekkî şu üç şeyin kötülüğün kaynağı olduğunu söylemektedir: “cehâlet”, “tamah”, “dünya sevgisi”. Ona göre bu üç şeyin kalpte yer etmesi, kuvvetlenmesi veya zayıflaması nispetinde, nefsanî düşünceler de zayıflar veya kuvvetlenir.<sup>792</sup> Hasan Basri ve Muhasibi de dünyadan çok ona bağlılığa sebep olan “heva” ve “tamah”a vurgu yapmaktadırlar. Hasan Basri'nin “kalbe nüfuz eden hastalık”

<sup>786</sup> Furkân, 25/43.

<sup>787</sup> Rûm, 30/29.

<sup>788</sup> Câsiye, 45/23.

<sup>789</sup> Şems, 91/10.

<sup>790</sup> Konur, 59-61.

<sup>791</sup> Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, 129.

<sup>792</sup> Mekkî, I, 471.

olarak nitelendirdiği “heva”, bazı süfîler tarafından nefsin özü, bazılarınca da sıfatı olarak nitelenmektedir. Gazali de, akıllı insandaki şehvetin, hayvanlardakinden farklı bir tarzda ortaya çıkması, sonu gelmez bir tamaha dönüşmemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>793</sup>

Bu değerlendirmelerden sonra şimdi de nefsin üç gücü ile ilgili yaklaşımları mukayeseli olarak görmeye çalışalım.

### 3.3.3.1. Nefsin/Benliğin Üç Gücü: Cehâlet, Şehvet ve Öfke

#### 3.3.3.1.1. Cehâlet

Buda’nın öğretilerine göre insan cehâlet, gaflet ve yanılığından dolayı madde ve yaşamı olduğu gibi doğru tanımamakta, bu sebeple de nefsin arzu/isteğine tabi olmaktadır.<sup>794</sup> Cehâlet olarak çevirilen Sanskritçe’deki *avidya* ve *moha* kavramları sadece cehâlet değil *gaflet*, *yanılgı* gibi anlamları da bildirir.<sup>795</sup> On iki halkalı bağımlı varoluş yasasının ilki *cehâlettir* (*avidya/moha*). Bu yasada cehâlet nedenselliğin yani her türlü kötülüğün ve yanlış eylemin başı olarak görülür. Onun için insanı mahvedecek zehir olarak değerlendirilir.<sup>796</sup>

Cehâlet, yanlış olanı insana doğru, doğru olanı da yanlış olarak gösterir ve iyiyi kötü, kötüyü de iyi olarak bildirir. Câhil insanlar inceliği, gizli olanı, işin arka yüzünü kavrayamazlar hatta açık olanı, görünüşü bile yanlış anlarlar, yanlış görürler ve yanlış tanımlarlar.<sup>797</sup>

Cehâleti bilgi ortadan kaldırır. Gita’da şöyle geçmektedir: Duyu temasından doğan zevkler acının kaynağıdır; bunların başı ve sonu vardır. Bu nedenle bilge kişi bunlara kendini kaptırmaz.<sup>798</sup> Bu aşamaya ulaşıncı (prajna) acılara sebep olan şeyler yakîn bilgiye dönüşür.<sup>799</sup>

<sup>793</sup> Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, 129.

<sup>794</sup> Nambar, 38.

<sup>795</sup> Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 1996, 73; Robert E. Buswell Jr, and Donald S. Lopez Jr, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, New Jersey/USA 2013, 546.

<sup>796</sup> Nambar, 38.

<sup>797</sup> Gıyatso, *Gegeereld Hüreah Mör*, 18-19.

<sup>798</sup> Bhagavadgita, 58(V/22).

<sup>799</sup> Birûnî, 45.



Budizm'deki acı kavramı geçici/değişken dünyanın içinde ve yine geçici/değişken bir yapıda yer alan insanın bilinci ile ilişkilidir. Bilinç, sürekli olarak yenilenen dünyaya karşı bir arzu ve istekte bulunur. Ancak değişim, bir süreklilik gösterdiğinden bilincin arzu ve istekleri sürekli bir değişim içine girer. Böylece kişi kendisini sonu gelmez bir arzu hissinin içinde bulur. Buda, bunun sebebini değişkeni, kalıcı olarak gören insanın *cehaleti* olarak görür. İnsandaki cehalet acıya yol açar. Cehâletin üstesinden gelmenin ilk şartı *farkındalıktır*. Kişi her an tam bir farkındalık halinde olmalıdır ki dünyanın geçici görüngülerden ibaret olduğunu anlayabilsin.<sup>800</sup>

İslâmî terminoljide bilmemek, bilgi ve görgüden yoksun olmak anlamına gelen cehâlet, Kur'ân'da birçok âyette çeşitli kalıplarda geçer ve genellikle cehâletin fenalığı, câhillerin yanlışları, kötülük ve zararları üzerinde durulur. İnsanın zâlim ve câhil olmasının başka bir açıklaması ise mazhar olduğu emânetin farkında olmamasıdır: “Biz Emanet’i göklere, yere ve dağlara teklif ettik, ama onlar onu yüklenmekten kaçındılar, onun sorumluluğu altında ezilmekten korktular; ne var ki insan onu yükledi. İnsan, gerçekten çok zalimdir, (ölçme ve değerlendirmelerinde hataya, ayrıca haksızlığa çok meyyal, sorumluluğunun hakkını yerine getirmede pek zayıftır); çok cahildir (gerçek bilgiden mahrum ve hareketlerinde nefsine mağlûptur).”<sup>801</sup> Şu halde insanın câhil olmasının başka bir açıklaması ise mazhar olduğu emânetin farkında olmamasıdır. Birçok çağdaş araştırmacı cehâletin, özellikle câhiliye dönemindeki kullanımına dayanarak cehlin esas olarak "azgınlık, serkeşlik, arzuların etkisinde kalma, hayvanî içgüdülere boyun eğme" anlamlarına geldiğini belirtmişlerdir.<sup>802</sup>

İslam mutasavvıflarına göre cehâlet, gaflet ve kula fayda vermeyen dünya metâ taleb etmektir.<sup>803</sup> Mutasavvıflar cehâleti, zulmet/karanlıkla aynı olarak görür ve bu karanlığın içinde insanın gözünün ona hiçbir fayda sağlamayacağı ifade ederler.<sup>804</sup> Burada söz edilen cehâlet manevî câhalettir.

Gazzâlî, gerçeği bilmeyen veya bilip de farkına varamayan, aslından habersiz olan kimseleri gafil aynı zamanda cahil olarak niteler. İnsanların çoğunun gaflet ve cehâlet sebebiyle Hak'tan uzak olduğuna vurgu yapar ve onun için öncelikle bir

<sup>800</sup> Derin, *Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*, 103.

<sup>801</sup> Ahzâb, 33/72

<sup>802</sup> Mustafa Çağrı, “Cehâlet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1993, VII, 218-219.

<sup>803</sup> Mekkî, I, 489.

<sup>804</sup> Mekkî, IV, 70.

farkındalık/uyaniş yaratmak gerektiğini ifade eder. Bütün peygamberlerin insanları gaflet uykusundan uyandırmak için gönderildiğini Kur’ân ve Hz. Peygamber’in de gaflete düşenleri uyarmak için gönderildiğini hatırlatır.<sup>805</sup>

İnsanın cahil olmasının medhe açık bir tarafı da vardır ki bu şöyle yorumlanır: İnsan zâlimdir çünkü nesfânî arzularını bastırır ve onları dizginler, câhildir çünkü Hak’tan başkasını tanımaz ve Hakk’ın dışındakileri unuttur.<sup>806</sup>

### 3.3.3.1.2. Şehvet

Budizm’de kişiyi dünyaya yönlendiren ve hakikat yolundaki büyük engellerden biri şehvet olarak gösterilir. Şehvet kelimesinin karşılığı olarak Sanskritçe’de *raga* veya *lobha* kavramları kullanılır ve bu kavramlar aşırı arzu/istek, açgözlülük, bencillik, kıskançlılık ve zevk düşüncünlüğü gibi geniş bir anlam ifade eder.<sup>807</sup>

Budizm’de şehvetine yanî bedenî arzularına uyan kişiler aydınlanma yolunun gerekliliklerini yerine getiremeyeceklerinden şehvete uyma, kişiyi tehlikeye sürükleyen bir davranış olarak görülmüştür. Şehvet, genel olarak cinsel arzu manasında kullanılığında kadınlar, insandaki şehveti uyandıran en büyük tehlike olarak görülür. Buda, bikşuların kadınlara bakmamasını, mecbur olup baksalar bile konuşmamalarını, konuşmaya da mecbur kaldıklarında da dikkatli ve uyanık olmalarını önermiştir.<sup>808</sup>

Budist metinlerde erkeklerin çoğunun gözünü kör eden ve arzularını zorlayan şehvetin terk edilmesi gerektiği, bu yolda çok dirençli ve sabırlı olunması gerektiği ifade edilir.<sup>809</sup> Buradan hareketle Sangha’yı temsil eden bikşuların evlenmelerine hoş bakılmaz. Buda, müritlerine dünyevî her şeye bağılıktan uzak durmalarını, zira varlığı dünyaya bağlayan her şeyin neticesinde gözyaşı ve hüsrân olduğunu anlatır. O yüzden bikşular için evlilik demek, aşkla dünyaya bağlanmak demektir. Oysa Buda: “Dünyada sevecek hiçbir şeyi olmamak demek, neşe ve ıstıraptan âri olmak demektir” demiştir.<sup>810</sup>

Buda diyor ki: “İnsanlar hayatta pek çok şeye nüfuz etmeye çalışır. Dünyaya ve cinselliğe/shhvete duyulan arzu bir tür nüfuz etmedir. Ama bu bir başkasına nüfuz

<sup>805</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, II, 679-681.

<sup>806</sup> Cengiz, 365.

<sup>807</sup> Buswell Jr. and Lopez Jr., 59.

<sup>808</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Maha Parinibbana Sutta”, II, 154.

<sup>809</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Maha Govinda Sutta”, III, 277.

<sup>810</sup> Senail Özkan, *Ölüm Felsefesi (Mısır’da, Upanşidlar’da Budizm’de ve Hristiyanlık’ta)*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2013, s. 210.

etmedir. Aynı nüfuz etme kendi benliğine de olmalıdır; kendine nüfuz etmek zorundasın. Bir başkasına nüfuz edersen o sana anlık bir görüntü verebilir. Ama kendine nüfuz ettiğin takdirde, her zaman varlığını sürdüren evrensel, kozmik orgazma ulaşabilirsin.”<sup>811</sup>

Tasavvufta da nefsin kötü huylarından ve sahibini cehenneme sürükleyici âfetlerden sayılan<sup>812</sup> şehvet, cinsel arzularla birlikte yeme, giyim ve bakışı da içine alan insanın tüm istek ve arzularını kapsamaktadır.<sup>813</sup>

Kelime mânâsı, “şiddetli arzu, arzulanan şey için atılmak” olan şehvet, en mükemmel unsurlarla en yıkıcı belâları bünyesinde taşıyanesrarlı bir keyfiyettir. O halde şehveti bir çırpıda kötü olarak nitelendirip reddedemeyiz. Allah, şehveti insanoğluna boşuna vermemiştir. Menfaate koşmak, emel ve heves gibi şeyler, hep ondan kaynaklanır. İnsan ve hayvanın nev’inin devamı da şehvet sayesinde. Eğer şehvet olmasaydı yeryüzü harabe, insanlar arası muameleler hükümsüz ve nesil kesilmiş olurdu. Şehvet insanın iç ve dışahengini, sosyal hayatın düzenini bozmadığı sürece Allah’ın kullarına bir lütûf ve ihsanıdır. Aksine, genel ahlâk ve kamu düzenini ihlâl ettiği zaman akl-ı selimin güdücülüğünden çıkarak çirkin bir hal alır ve sahibini din ve kanun nazarında suçlu ve mahcup hale getirir. O halde insan şehvetten kaçınmak yolunda bütün kuvvet ve iradesini sarfetmeli, bu yolda görülecek zorlukların yine nefis ve şehvetini cadı olduklarını bilmelidir. Bütün arzular kötü, bütün istekler çirkin değildir. Bunları bir ölçüye göre ayırmalı ve kötüsünü atıp makbul olanlarının peşinden gitmelidir. Şehvetin faydalı ve zararlı çeşitlerini ayırmak için sâdık ve yalancı şehvet ölçüsünü kullananlar vardır. Bunlara göre sâdık şehvet beden için zarurî olan şeylere duyduğumuz arzu, yalancı şehvet ise beden için lüzumsuz şeylere yönelen arzudur. Adlarına ne dersek diyelim Kur’ân, şehvetin makbul ve çirkin olanlarına işaret etmektedir.<sup>814</sup>

*“Kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma güzel atlara, muhtelif hayvanlara, ekinlere yönelen ihtiras dolu şehvet insanlar için süslenip*

<sup>811</sup> Osho 8; Buswell Jr. and Lopez Jr., 398; Nattier, 71.

<sup>812</sup> Mehmet Zahid Kotku, *Nefsin Terbiyesi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, 202.

<sup>813</sup> Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 176.

<sup>814</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 127-128

*bezenmiştir. Bunlar dünya hayatının birer faydasıdır. Allah'a gelince en son dönülüp varılacak yerin bütün güzelliği O'nun yanındadır...*<sup>815</sup>

Burada sayılan şeylerin hepsi helâl dairesindeki şeylerdir. O halde onlara duyulan arzu, ihtirasla dolu ve haddi aşan tipten olunca kötü ve çirkindir. Şu âyetler ise şehvetin sadece kötüsüne işaret etmektedir: *"Allah sizin tevbelerinizi kabul etmek ister. Şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir meyille yoldan sapmanızı isterler."*<sup>816</sup> *"...Sonra arkalarından öyle kötü bir nesil geldi ki namazı bıraktılar, şehvetlerine uydular. İşte bunlar azgınlıklarının cezasına uğrayacaklardır."*<sup>817</sup>

Tasavvuf ehlinin reddettikleri şehvet işte bu şehvettir. Bu şehveti yenmek en büyük zaferdir ve sülûkün gayelerinden biridir. Şehvet, evvelâ varlık ve olayları olduğu gibi görmemizi engeller. Yanî bakışı saptırır. Mevlânâ şöyle diyor: *"Gazab ve şehvet kişiyi şaşı yapar. Çünkü onlar ruhu istikametinden saptırırlar."* Mâlik b. Dinar (126/743) diyor ki: *"Dünya hayatına ait şehvetlere galip gelenin, şeytan, gölgesinden bile korkar."* Mücâhid b. Cebr (101/719) de şöyle konuşuyor: *"Şu iki nimetten hangisi daha kıymetli diye düşünür dururum: İslâm'la şereflemek, şehvetlerden kurtulmak"* Mücâhid böylece şehvete galip gelmeyi dinin biricik gayesi sayıyor ve şehvete esaretin, bulunduğu yerde dinden söz edilemeyeceğini belirtmiş oluyor.<sup>818</sup>

İbn Arabî de şehveti ikiye ayırmış ve tabi olunması yasak olan şehvetin arızî şehvet olduğunu söylemiştir. O, dünyanın fitne olduğu konusundaki âyeti<sup>819</sup> ele alırken, fitne kavramını bir kötülük olarak değil, bir ayırt edicilik ölçütü olarak açıklamayı tercih etmiştir. Bu ayırt ediciliğin ortaya çıkmasında karşılaşılan temel insanî dürtü olarak şehveti ise nefsin bir illeti olarak ele almış, nefsin arzu ettiği herhangi bir şeyi yücelterek o konuda hataya düştüğünü ifade etmiştir. Buna göre şehvet, arzu ettiği şeyden lezzet alma isteği olarak karşımıza çıkmaktadır. Geylanî'nin, Muhâsibî'nin tamahla nefis arasında gördüğü ilişkiyi hatırlatacak tarzda tamahı gaflet temeline dayandırması da, nefsin özellikleriyle alakalıdır. İnsanın dış dünyaya bağlanmasının içindeki temel dürtülerin doğal sonucu olduğunu gösteren bu yaklaşımlar

<sup>815</sup> Al-i İmran, 3/14-15.

<sup>816</sup> Nisa, 4/27.

<sup>817</sup> Meryem, 19/59.

<sup>818</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 128-129.

<sup>819</sup> Tegabün 64/15.

göstermektedir ki, temel hedef, dünyayı kötölemek ve ondan kaçmak değil, dünyaya bağlanmaya sebep olan bu iç güçleri kontrol altına almaktır.<sup>820</sup>

### 3.3.3.1.3. Öfke

Öfke/kızmak insanda bulunan duygulardan biridir. İnsandaki diğer duygulara üstün gelirse insanın ahlâkını bozar ve onu kötü huylu hale getirir. Aslında her insanda bulunan bu duygu kontrol altına alınır, yerinde ve ölçülü olarak kullanılabilirse insanın iyiliğinedir. İnsan yanlış, kötü ve çirkin şeylere kızmaz ve tepki göstermezse bunları değiştirmek ve düzeltmek mümkün olmaz. Ancak yanlışla karşı tepki gösterirken ölçüyü kaçırsa, kaş yapayım derken göz çıkarır ve haklı davasında haksız duruma düşer. Yanlış düzeltilmesi mümkün olmadığı gibi daha büyük yanlışlara da yol açar.<sup>821</sup>

Budizm’de aydınlanma yolundaki üç zehir veya üç ateşten biri de öfkedir (dvesha). Öfke (Sanskritçe: dvesha) kavramı aslında kötü irade/niyetle ilgili *gurur*, *kibir*, *nefret* ve *kin* gibi kötü vasıfları ve hastalıkları ifade eder.<sup>822</sup>

Hastalık, normal olmayan, bozulma, problemlî, acılı olan demektir. Hastalık sonradan olur yani insan sağ iken hastalanır. Zehir ise hasta edici, öldürücü ve farkına varmayanı helak eder. Şehvetin tedavisi vazgeçmek, söndürmek, öfkenin tedavisi merhamet, cehâletin tedavisi farkına varmak, gerçeği kavramaktır.<sup>823</sup> Budist uygulamadaki faydalı iyi kökleri yıkması ve iyi kökleri kötülüğe çevirmesi nedeniyle zehir olarak değerlendirilen öfke, ayrıca büyük felaketlere de neden olur. Bunun için, Budist uygulayıcılar özellikle öfkenin karşıtı olarak sabır ve merhameti vurgularlar.<sup>824</sup>

Tasavvufta öfke, nefsin kötü huylarından biri ve kişiyi felâkete sürükleyen bir âfet olarak görülür. Kemâle erişme yolunun en büyük engellerinden sayılır ve aslı, ateşin mahsûlü olarak ifade edilir. Hased, kibir, ucûb, kin, iftihar, gurur ve alay gibi kötü huylar hep öfke/gazaptan ileri gelir. Öfkenin en büyük tehlikesi de imanı ifsad etmesidir.<sup>825</sup>

<sup>820</sup> Erginli, a.g.m., 130-131.

<sup>821</sup> Konur, 83.

<sup>822</sup> Nambar, 39.

<sup>823</sup> Çoyma-Yanjinsüren, 62.

<sup>824</sup> Gıyatso, *Gegeereld Hüreh Mör*, 18-19.

<sup>825</sup> Gazzâlî, *Kimyây-yı Saadet*, 543; Kotku, 196-197.

H. Peygamber: “Gerçek pehlivan, grete rakibini yenen değildir. Gerçek pehlivan fkelenendięi zaman öfkesine yenendir”<sup>826</sup> diyerek öfkenin ba edilmesi gereken en büyük rakip/tehlike olduğunu anlatmıştır.

Öfke tedavisi ve kontrolü mümkün olan manevî bir hastalıktır. Bu hastalıktan korunmak için öncelikle ona sebep olan duygu ve düşüncelerden uzak durmak gerekir.<sup>827</sup> Sühreverdi sûfilerin halleri ve tarikatlarından bahsederken onlar için en mühim esasın kalbin her türlü kin ve dmanlıktan temizlenmiş olmasına vurgu yapmakta ve Ŗunları aktarmaktadır: Ŗeyh Ziyeddin Eb Ahmed Abdulvehhb b. Ali, bize Ŗyle bildirmiştir: Hz. Enes b. Mâlik, Raslullah’ın kendisine! “Evldım, gücün yeterse, geceni gündüzünü kalbinde bi kimseye karşı en ufak bir kin ve dmanlık bulunmadan geçirmeye bak” dediğini, devamla; “ey evladım, bu benim snnetlerimden birisidir. Snnetimi tatbik ederek yaşayan beni yaatmı, ihya etmiş gibidir. Beni ihya eden ise cennette benimle beraberdir”<sup>828</sup> buyurduğunu rivâyet etmiştir. Sühreverdi devamla Ŗunları söylüyor: Sûfiler kalplerini her türlü kin ve dmanlıktan temizlenmiş olmalarından dolayı kıymetleri ortaya ıktı. Dünya hayatındaki zhdleri sebebiyle sünnetleri hakkıyla yerine getirmede ne geçtiler; dünya hayatını ise, ona sahip olmak isteyerek peşinde koanlara bıraktılar. Çünkü kin ve dmanlığın kaynağı, dünya sevgisiyle, insanların sahip olduğu makam ve mevkilere olan dnlktr. Sûfiler ise bunların tamamından el çekmişlerdir. Kalplerinden dünya sevgisi çıktıktan sonra onlar içlerinde hiç kimseye karşı hiçbir kin ve dmanlık olmadan yaşadılar.”<sup>829</sup>

### 3.3.3.2. Cehâlet, Ŗehvet ve öfkenin Sembolik Dille İfadesi

Budizm’de cehâlet, Ŗehvet ve öfkeden herbirinin sembolik bir değeri vardır. Bu bağlamda Cehâlet, domuzla; Ŗehvet, horozla; öfke, yılan metaforlarıyla temsil edilir.<sup>830</sup>

Bu  hayvanın, hayat çarkının tam merkezinde yer aldığı tasvir edilir ve samsara dünyası yan doğum-ölüm döngüsünün kendi eksenini etrafında dönmesini mümkün kılan günahları/kötülükleri sembolize ederler. Domuz, cehâlete karşılık gelir. Horoz

<sup>826</sup> Buhârî, Edeb 76; Müslim, Birr 107.

<sup>827</sup> Konur, 84.

<sup>828</sup> Tirmizi, İlim 16.

<sup>829</sup> Sühreverdi, 55-56.

<sup>830</sup> Gıyatso, *Zihni Açmak*, 30-31; M. Emmanuel, 587-588; Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 55-57.

şehvet/hırsı ifade eder ve yılan da öfkeye tekabül eder. Bunlar daire şeklinde bir döngüsel çevrimin içinde önce birbirlerinin kuyruğunu yemekte sonra da bu yediklerini kusmaktadırlar. Bu durum, sonsuz ve daimi bir dairesel döngü halinde sonsuza dek uzayıp gider. Bu üçlüden herhangi birisi, bir sonrakini yavrulayabilir. Bu insan hayatını zehirleyen, kendi kendini yiyip bitiren bir faaliyet olarak değerlendirilir<sup>831</sup> ve aldanan insanların görünürdeki umutsuz durumlarına işaretle genellikle birbirlerini yutarken tasvir edilir.

Benzer şekilde İslâm tasavvuf literatüründe de hayvan metaforlarının kullanıldığı görülür. Bu metaforları özellikle Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde sıkça rastlanmaktadır.

Budizm'de cehâletle ilgili geçen domuz metaforu, Türk edebiyatında akılla ilgili geçer ve aklın “domuz gibi inatçı” olmasından söz edilir.<sup>832</sup>

Sözlükte: “İğdiş edilmiş erkek sığır; (mecâzen) saf, kalın kafalı, kabiliyetsiz, görgüsüz, beceriksiz kişi” anlamlarına gelen öküz, tasavvufta metaforik olarak genellikle "yeme, içme, uyku ve cima' gibi hayvanî ve nefsanî sıfatlar"ı ifade etmek üzere kullanılır.<sup>833</sup>

Mevlânâ'nın öküz kelimesine yüklediği en yoğun metaforik anlamlardan biri nefistir. *Mesnevî*'de gündüzün otlayıp semiren ve geceleyinde yarınını düşünüp duran obur öküz, insanın manevî yükselişine engel olan, onu yoldan alıkoyan, saptıran, hakikati perdeleyen *nefsanîve bedensel* duyguları, tükenmez arzuları ifade etmek üzere kullanılmıştır. *Nefsinin esiri* olmuş kişiler ise, doymak bilmez bir açgözlü ve bu açgözlülüğü yüzünden de içine düştüğü nefsanî ve dünyevî kaygılar sebebiyle telef olup giden öküzle benzetilmiştir.<sup>834</sup>

*Mesnevî*'de, “Öküz ve eşeğin seyrine layık olan şey, ya yola dökülen saçılan samandır, yahut yolların kenarında biten çayır çimendir”<sup>835</sup> şeklindeki geçen ifadede nefesine düşmüş câhil insanların hakikatten anlamadığına vurgu yapılmıştır. Bununla

<sup>831</sup> Arıtan ve diğer., 102.

<sup>832</sup> Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, (Çev. R. Rahmeti Arat), Türk Tarih Kurumu Yayınları Ankara, 1988, 172.

<sup>833</sup> Ahmet Ögke, “Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde “Öküz” Metaforu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (22), 2008, ss. 9-22.

<sup>834</sup> Ögke, 12; Serpil Yılmaz, *Mesnevî'de Geçen Hayvan Metaforlarının Tasavvufî Yorumu*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011, 49.

<sup>835</sup> Can, IV, 561.

birlikte gaflet bir hastalık olarak görülmüş ve bu hastalığın insanı hak ve hakikate düşman yapacağı, bütün nimetin illete döneceği de ifade edilmiştir.<sup>836</sup>

Budizm’de üç zehirin ikincisi olan şehvet; açgözlülük, hırs, tutku ve kıskanç gibi nefsin olumsuz düşkünlüklerini kapsar ve horozla temsil edilir. Aynı şekilde Mevlânâ şehvet düşkünlüğü için horoz meteforunu kullanmıştır. *Mesnevî*’de, “Horoz, şehvete pek düşkündür, o, zehirli ve kötü şaraptan sarhoştur, eğer şehvet soy üretmek için lazım olmasaydı Hz. Adem ondan utandığı için kendini hadım ederdi” şeklinde ifadeler geçer ve şehvet, insanı yoldan çıkarmak için şeytanın kullandığı en büyük tuzak olarak tasvir edilir.<sup>837</sup> Horozla ilgili Türkçe’de “Horoz ölür, gözü çöplükte kalır” diye çok güzel ifade edilen bir ata sözü vardır. Gerçekten de şehveti düşünenin basireti kapanır. Bu yüzden başına her türlü musibet gelebilir.<sup>838</sup>

Budizm’de yılanla ilişkilendirilerek tasvir edilen ve üçüncü zehir olarak değerlendirilen öfke; kin, nefret, grur gibi olumsuz ateşli eylemlerin hepsini kapsar. Mevlânâ da nefsin vasıflarını anlatırken yılan ve ejderha metaforunu kullanmıştır. *Mesnevî*’de bir yilancının soğuktan donmuş bir ejderhayı diri sanıp halkın içine getirdiği ve sonra o ejderha güneşin altında kalıp ısınınca dirilip ortalığı harebeye çevirdiği anlatılır. Bu hikayeden sonra şu değerlendirmelere yer verilir: “Ey insanoğlu! Senin nefsin bir ejderhadır. Ölmüş görünse bile ölmemiştir; günah işlemek için eline fırsat geçmediği için gamdan uyumuş bir halde, donmuş gibi beklemektedir. Nefsin güçlense fırsat bulursa hemen Firavunluğa başlar, yüzlerce Musa’nın, yüzlerce Harun’un yolunu keser. Nefis ejderhası; fakirliğe düşerse, kuvveti küçülür. Fakat mal-mülk, mevki yüzünden nefis sivrisineği çaylak kesilir. Sen nefis ejderhasını ayrılık karları altında tut; aklını başına al da, onu güneşin altına getirme. Dikka et ki, ejderhan donmuş bir halde kalsın; eğer o canlanırsa sen onun bir lokması olursun!”<sup>839</sup>

Diğer taraftan Budizm’de cehâlet, şehvet ve öfke nirvana yolunda çok tehlikeli yangın olarak görülürken<sup>840</sup> İmam Gazzâlî de, şehvet ve öfkeyi kalpte olan birer ateş olarak değerlendirmiştir. Ancak o, öfkenin, insanın onu silah edip kendisine zarar

<sup>836</sup> Can, III, 232.

<sup>837</sup> Can, V, 21-23.

<sup>838</sup> Yılmaz, *Mesnevî’de Geçen Hayvan Metaforlarının Tasavvufi Yorumu*, 109-111.

<sup>839</sup> Can, III, 76-78.

<sup>840</sup> Giyatso, *Zihni Açmak*, 30-31; M. Emmanuel, 587-588; Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 55-57.



veren şeylerden korunmak için şehvetin de faydalı şeyleri celbetmeye vasıta olarak yaratıldığını belirtmiştir.<sup>841</sup>

### 3.3.4. Hakikati Aramak: Amelî Erişme Yolu

Gerek Budizm gerekse İslâm tasavvufu kişisel gelişimi ve içsel arınmayı merkeze alan subjektif yönü ağırlıkta olan birer düşünce sistemi olarak değerlendirilebilir. Budizm’de ve İslâm tasavvufunda içsel arınma hususunda dünya ile ilgili olarak aşılması gereken engeller için kullanılan yöntem ve teknikler arasında kısmî benzerlikler görülse de her iki sistemin kendine özgü yöntemleri ve hedeflerinin olduğu görülmektedir.

Buda’nın nirvanaya ulaşmak için ortaya koyduğu dört temel hakikat öğretisinin dördüncüsü benliğin arındırılmasıdır. Bu yol ne tamamen bir dünyevî hayattır ne de tamamen münzevî bir hayattır. Benliği arındıran bu yolun ismi orta yoldur. Bu orta yol sekiz aşamalı yüce yolu da içine alır.

Şimdi Budizm ve İslâm tasavvufunda benliği arındırmada öngörülen yöntem ve uygulamaları karşılaştırmalı olarak görmeye çalışalım.

#### 3.3.4.1. Orta Yol/İstikamet

Buda, ulaştığı “Hayat Kanunu”nu (Dhamma olarak adlandırılan öğreti) ilan ettiğinde verdiği ilk vaazı “Kanun Tekerleğini Döndürmek” şeklinde açıklamıştır. Bunun için tekerlek Budizm’in sembolü olmuştur.

Buda gerçeğe ulaştıktan sonraki ilk vaazını, Kuzey Hindistan’ın entelektüel ve felsefi merkezi olan Benares (bugünkü Varanasi)’deki Geyik Parkı’nda vermiştir. Burada ilk müridlerine söylediği sözlerin özünü, iki aşırılıktan uzak durmaya çağrı oluşturmuştur: *“Kardeşlerim! Aydınlanmak isteyen kimsenin önce bırakması gereken iki aşırılık vardır. Birincisi, arzulara kaptırılmış/aldanmış bir hayat yanî arzu-isteklerin ve şehvî duyguların peşinde giden bir yaşam/ömür. Böyle bir hayat geçicidir ve sonucun da insanı alçaltıcıdır, derin acılara maruz bırakır, üzüntü verir. İkincisi ise tamamen katı riyâzet ve çileye adanmış bir hayattır ki bu da acı verici, sıkıntılı ve yararsızdır. Kardeşlerim! Ben bu iki aşırılığı terk ederek huzura götüren orta yolun bilgisine*

<sup>841</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, II, 543-544.

*ulaştım. Bu yol ki hikmete götürür, hakikati kavramayı sağlar, iç sükûneti ve bilgiyi getirir, gerçek mutluluğa ulaştırır.*"<sup>842</sup>

Bu orta yolu gösteren başka bir anlatıda da Buda, daha önce müzisyen olan bir öğrencisine: "*Eğer aletin teli çok gevşekse ne olur?*" diye sorar. Öğrencisi: "*Çaldığın zaman ses gelmez*" der. Buda: "*Peki aletin teli çok sıkı olursa ne olur*" diye sorar. Öğrencisi: "*Kopar*" cevabını verince buna karşılık Buda: "*İşte bu yolu uygulamak da aynıdır*" demiştir.<sup>843</sup> Buda'ya göre iki aşırılık ıstırap iken, "Orta Yol"da bilgi, kurtuluş ve mutluluk vardır. Bu orta yol, kişiyi elem ve keder denizi olan bu dünyadan, bir kere daha dönememek üzere, kurtararak nirvanaya ulaştıracak yoldur.<sup>844</sup>

Bu yaklaşım İslâm'da Kur'ânî bir kavram olarak karşılığını bulan istikâmetten başka bir şey değildir. Sözlükte "*doğru, düzgün, dengeli, sabit, kararlı olma ve orta yol*" gibi anlamlara gelen "*kavm*" kökünden türemekte olan istikâmet, "*doğruluk, dürüstlük, adalet, itidal, itaat, sadakat ve dürüstçe yaşama*" mânalarında kullanılmaktadır. Arapça sözlüklerde *istikâmet* kelimesiyle ilgili olarak genellikle "*dini ve ahlakî hükümlere uygun bir hayat sürme, her türlü aşırılıktan sakınma, Allah'a itaat edip Hz. Muhammed'in sünnetine uyma*" şeklinde özetlenebilecek açıklamalar yapılmıştır.<sup>845</sup>

İslâm'da ölçülülük ilkesi olarak da ifade edebileceğimiz istikâmet, kişinin her türlü aşırılıktan sakınarak doğruluk üzere bulunması anlamında kullanılan ahlakî ve tasavvufî bir terim olarak da kullanılmıştır.<sup>846</sup>

Kur'ân'da mü'minin herhangi aşırılığa düşmeden istikâmet üzere olması (ölçülü, orta yolu tutması), haddi aşmaması ve orta yolda bir hayat yaşaması gerektiği ifade edilir.<sup>847</sup> Kur'ân'ın ilk suresinde inananların itidal sahibi olmak için yapmaları gerekenler bildirilmiştir. Bu "*ihdina's-sırata'l-müstakîm (Bizi doğru yola eriştir)*"

<sup>842</sup> Nambar, 54-55; *Dhamma-cakka-pavattana Sutta*, (Translated by U Ko Lay) Sukhi Hotu Dhamma Publication, Malaysia 1998, 16; Arıtan ve diğer., 88-89.

<sup>843</sup> Hanh, 90-91.

<sup>844</sup> Hacıoğlu, 13-14.

<sup>845</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 57-58; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 258-259; Mustafa Çağrırcı-Süleyman Uludağ, "İstikamet", *DİA*, XXIII, 348-349.

<sup>846</sup> Mustafa Çağrırcı-Süleyman Uludağ, "İstikamet", *DİA*, XXIII, 348-349; Mustafa Çağrırcı, "İtidal", *DİA*, XXIII, 456-57.

<sup>847</sup> İlgili âyetler için Bkz.: Fatiha, 1/6; Hûd, 11/112; Ahkâf, 46/13; Fussilet, 41/30; Bakara, 2/143, 185, 256; Nisa, 4/171; Mâide 5/66, 77; İsra, 17/29; Cîn, 72/16.

niyazıdır.<sup>848</sup> Âyette geçen *müstakîm* lafzı muvazene, ölçü, denge, adalet, maksat, mizan ve orta yol anlamlarına gelmektedir.<sup>849</sup> Âyetin devamında: “*Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet...*”<sup>850</sup> ifadeleri geçmektedir. Kur’ân’da doğru yolda olmak insanlara en öncelikli ilkelerden biri olarak sunulmakta, bir anlamda insanlara yürüyecekleri istikâmet hakkında bilgi verilmektedir.

İstikâmetin, düzgün ve doğru hareket etmek, bir şeyin tam hakkını vererek yapmak ve dosdoğru olmak şeklindeki anlamın<sup>851</sup> Kur’ân’da şu şekilde ifadesini bulmuştur: “*Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru (istikâmet üzere) ol. Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar. Hak ve adalet ölçülerini aşmayın. Şüphesiz O yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir.*”<sup>852</sup> “*Şüphesiz Rabbimiz Allah’tır’ deyip sonra da dosdoğru olanlara hiçbir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.*”<sup>853</sup>. Bu âyetlerde zikredilen “istikâmet üzere olmak/dosdoğru yolda olmak” yanî ölçülü ve dengeli bir hayat sürmek, Allah’a imandan sonraki en önemli ahlakî ilke konumundadır. Bu âyetlerin anlamlarına bakıldığında doğru yolda olunması, hak ve adaletle belirlenen ölçülerin aşılmaması, heva ve hevese uyulmasından sakınılması, doğru yolda, dosdoğru olmanın gereği olan dengeli, aşırılıklardan uzak bir hayatın yaşanması açıkça emredilmektedir. Doğru yolda olma emredildikten sonra adalet ve hak ölçüsüne göre hareket edilmesinin emredilmesi oldukça manidardır.

Benzer anlayış Hz. Peygamber’in hadîsinde de ifadesini bulmuştur. Sahâbeden biri Hz. Peygamber’e gelip: “*Ey Allah’ın Resûlü, bana İslâm hakkında öyle bir bilgi ver ki, artık başka kimseden İslâm hakkında sormaya hacet bırakmasın*” dediğinde “*Allah’a inandım de, sonra da dosdoğru ol*”<sup>854</sup> buyurmuştur. Ancak istikâmet üzere olmanın gerçekten zor bir iş olduğu Hz. Peygamber tarafından şöyle ifade edilmiştir: “*İstikâmet üzere olunuz, ancak layıkıyla istikâmet üzere olmaya gücünüz yetmez.*”<sup>855</sup>

<sup>848</sup> Fatiha, 1/6.

<sup>849</sup> Mustafa Çetin, *Kur’ân-ı Kerîmde Ölçü ve Denge*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996, 3.

<sup>850</sup> Fatiha, 1/6.

<sup>851</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 182.

<sup>852</sup> Hûd, 11/112

<sup>853</sup> Ahkaf, 46/13.

<sup>854</sup> Müslim, İman 62; Tirmizî, Zühd, 47. Ayrıca hertürlü aşırılıktan sakınma ve orta yolu tutma hakkında Bkz.: Buharî, Rikâk 18, İman 29, Nikâh 1, Savm 55-57, Teheccüd 7; Müslim, İlim 7, Nikah 5, Sıyam 181-193; Tirmizî, Birr ve’s-Sıla 60, Tefsir 56.

<sup>855</sup> İbn Mâce, Tahârat 4.

Hız. Peygamber ahlakî davranışlar kadar ibadetler konusunda da itidal üzerine olmayı tavsiye etmiş, aşırıya gidilmesinin yasak olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda şu hadîsleri görebiliriz: *"Ey insanlar, takat getireceğiniz/gücünüzün yettiği kadar işleri yapın. Zira siz (dua etmekten) usanmadıkça Allah da sevap yazmaktan usanmaz. Allah'a en hoş gelen amel, az da olsa devamlı olanıdır."* *"Orta yolu tutun, iyiliğe yakın olanı arayın, sabah ve akşam vaktinde, bir miktar da gecenin son kısmında yürüyün (ibadet edin), ağır ağır hedefe ulaşabilirsiniz. Unutmayın ki sizden hiç kimseye, yaptığı amel, cenneti kazandırmayacaktır."* *"Sen de mi (amelinle cennete gidemiyeceksin) ey Allah'ın Resulü?"* diye sorulduğunda *"Evet, Allah affı ve rahmeti ile muamele etmezse ben de!"* buyurmuştur. *"Bu din kolaylıktır. Kimse (aşırı gayretle) dini geçmeye çalışmasın, (başta çıkamaz, yine de yapamadığı eksiklikleri kalır ve) galibiyet dinde kalır."*<sup>856</sup> buyrulmuştur.<sup>857</sup>

Müslüman düşünürler İslâm'ın *sırata'l-müstakîm* anlayışına uygun buldukları için Aristoteles'den gelen orta-itidal ve bunun gerçekleşmesinden doğan adalet anlayışını benimsemişler ve bu konudaki düşüncelerini Platon'un görüşleriyle birleştirerek Platoncu-Aristotelesçi geleneğin devamı olacak şekilde geliştirdikleri erdem anlayışı doğrultusunda açıklamaya çalışmışlardır. İslâm ahlak felsefesinde orta noktanın erdemleri, bunun iki yanındaki ucun reziletleri, erdemlerin itidal noktasında gerçekleşmesinden adalet erdeminin ortaya çıktığı hatırlanırsa, Aristoteles'ten gelen itidalde, dengede olma anlayışının, ölçülü davranmak olarak niçin müslüman filozoflar tarafından kabul gördüğü, önemli bir ahlakî erdeme dönüştüğü daha iyi anlaşılır. Nitekim Osmanlı dönemi ahlâk düşünürü Kınalızâde Ali Efendi'ye göre yukarıdaki âyetlerde geçen doğru yol (*sırata'l-müstakîm*) ifadesi ahlak felsefesindeki erdem noktası olan itidalde olmak demektir.<sup>858</sup>

Ahlâk ve tasavvuf kitaplarında istikâmet insanın bütün yükümlülüklerine riâyet etmesi, yeme, içme, giyinme ve her türlü dini-dünyevî konuda itidal çizgisini takip etmesi, görevlerini yaparak günahlardan uzak durması, dinin ve aklın irşadına göre

<sup>856</sup> Buhârî, İmân, 16-29, Ezan 81, Rikâk18; Müslim, Salât 283; Muvatta, Salâtu'l-Leyl 4.

<sup>857</sup> Cafer Sadık Yaran, "İslam Ahlakında Evrensel İlkeler, Haklar ve Ödevler", İslam Ahlak Esasları (9. Ünite), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2016, 13-16.

<sup>858</sup> Mustafa Çağrıçı-Süleyman Uludağ, "İstikamet", *DİA*, XXIII, 348-349; Yaran, "İslam Ahlakında Evrensel İlkeler, Haklar ve Ödevler", 13-16. Bu konuda geniş bilgiler için bkz: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2003, 72-94; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, (Çev. Muhammet Çelik), Mana Yayınları, İstanbul 2015, 323-540.

ubudiyyet yolunda ilerlemesi gibi değişik şekillerde açıklanmıştır. Bununla birlikte istikâmetin dilin istikâmeti, hâl ve hareketlerin istikâmeti, nefsin veya kalbin istikâmeti şeklinde başlıca üç çeşidinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hakîm et-Tirmizî; “Nefis istikamet sahibi olursa kişinin ahlâkını doğruluk ve dürüstlüğe yöneltir.” demiştir.<sup>859</sup>

Sûfilere göre hal ve hareketleriyle istikamet sahibi olmayan bir kimsenin bütün gayretleri boşuna harcanmıştır. Ahlâkî nitelikleri ve huyları düzgün olmayan kişinin mânevî dünyasında gelişmesi, davranışlarının güzelleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple Ebû Ali el-Cüzcânî şöyle der: “Kerâmet derdine düşme, istikamet sahibi olmaya çalış; çünkü nefsin seni kerâmet talebine zorlarken Rabbin senden istikamet beklemektedir.”<sup>860</sup> Gazzâlî, tasavvuf yolunun iki özelliği bulunduğunu belirterek bunları kulun Allah’a karşı istikâmet sahibi olması, insanlarla ilişkisinde barışı gözetmesi şeklinde gösterir. Allah’a karşı istikamet sahibi olan kimse nefsinin Allah’ın buyruğuna adar; insanlarla barış içinde olan kişi, meşrû olduğu sürece insanların her talebini karşılamaya çalışır.<sup>861</sup>

İstikamet aynı zamanda insanın bütün eylemlerinin değerini belirleyen ahlâkî bir özürdür. Çünkü iyilikler onunla mükemmellik kazanır ve onun ortadan kalkmasıyla bütün iyilikler kötülüğe dönüşür.<sup>862</sup>

İbn Arabî, ahlâkî hayatla ilgili istikamet kavramının yanında bir de ontolojik anlamda istikametten söz eder. Buna göre insanı uhrevî kurtuluşa götüren birinci mânadaki istikamet kısaca Hz. Muhammed’in yolunu izlemektir. İbn Arabî’nin “mutlak istikamet” dediği ontolojik anlamdaki istikamet ise her varlığa sirâyet eden ilâhî-kevnî bir sıfattır, diğer bir ifadeyle Allah’ın hikmetinin bütün evrendeki yansımasıdır. Buna göre bir şeyin istikameti o şeyin varlık veya yaratılış amacına uygunluğudur. Bu anlamdaki istikamet, bütün evreni kapsayan genel bir hikmeti ve dolayısıyla yasayı ve düzeni ifade eder. Şu halde evrende sadece istikâmet vardır.<sup>863</sup>

Erken dönem sûfilerinden itibaren mutasavvıfların kaleme aldığı tasavvuf klasiklerine bakıldığında itidal çizgisinde tasavvuf anlayışına bir özlem duyulduğu,

<sup>859</sup> Mustafa Çağrıçı-Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *DİA*, XXIII, 348-349.

<sup>860</sup> Kuşeyrî, 350-351.

<sup>861</sup> Mustafa Çağrıçı-Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *DİA*, XXIII, 348-349.

<sup>862</sup> Kuşeyrî, 350-351.

<sup>863</sup> Mustafa Çağrıçı-Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *DİA*, XXIII, 348-349.

tasavvufun asıl çizgisini koruması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu noktada yapılan çalışmalar tasavvufta bir iç tenkit geleneğinin mevcudiyetini ortaya koymaktadır.<sup>864</sup>

Muhâsibî *er-Riâye* adlı eserinin “ibadet ve amel ile aldananlar” bölümünde zâhid ve mutasavvıfların yanlışlıklarına şöyle dikkat çekmektedir: “Bir zümre vardır ki hakikatini bilmeden rıza, tevekkül, zühd ve muhabbetullah gibi konularda bir çabanın içindedirler. Bu kimseler dünyaya karşı zâhidliğin gereğidir, diye yemeği azaltır, basit şeyler giyinirler, hacca giderken yanlarına azık almaz, çalışıp kazanmayı bırakırlar, bu konuda tevekkülü rehber edinirler. Bazılarına cenneti özlediği vehmi gelir. Bazıları Allah sevgisini iddia eder, kendini buna kaptırır, bununla oturur, bununla kalkar, Allah zikredilince kendinden geçer. İşte bütün bunlar Aziz ve Celil olan Allah’la aldanmışlardır. Farkında olmadan Allah Teâlâ’nın razı olmadığı şeyler söylerler, gösteriş için amel ederler, büyüklenir ve kendilerini beğenirler. Genellikle zamanımızdaki kurrâ/zâhidler böyledir. Bunlardaki genel hâl ibadet ve zühdlerinde hevâ ve heveslerine uymaktır. Bunlar, cedel ehline göre Allah’ın rahmetine daha yakındırlar. Bununla beraber farkında olmadan bunlar da kısmen dünyaya dalmışlardır. Şu çağın insanlarında galip olan hâlin bu olmasından korkarım.”<sup>865</sup>

İbn Haldûn, yaptığı tasavvuf tanımlamasında bu hususa dikkat çekmiştir: “İbadet üzerinde önemle durmak, mâsivâdan alâkayı kesip tamamıyla Allah’a yönelmek, dünyanın zinetlerinden yüz çevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği maddî lezzet, mal, mevki hususunda zâhit olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmektir.”<sup>866</sup> Bu tanımlama tasavvufun müteahhirîn dönemi söz konusu olduğunda varlık ve bilgi konusunu inşa eden metafizik olmaktan çok, bir “tavır” olmasına işaret etmektedir. Bu tavır, ilk tasavvuf eserlerinin yazılış gayesi olan sapkınlık ve aşırılıklara karşı tasavvufun orta yol ve her çeşit aşırılıklardan korunmuş olduğunu ispatlamaktır. İbn Haldûn’a göre bu anlamdaki bir tavır, selef arasında da mevcuttur ve benimsenmesi gerekir. Müslümanlar arasında selef döneminin saf hâlini yaşamak kaygısıyla dünyadan ve dünyevî toplumdan uzaklaşma olan züht hareketleri meydana gelmiştir. Ancak aşırı zâhitlerin sosyal ve beşerî unsurlardan tamamıyla uzaklaşmaları, selefîn içtimaî

<sup>864</sup> Mehmet Benlioğlu, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: İmam-ı Rabbânî’nin Mektûbâtı Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2016, 11.

<sup>865</sup> Muhâsibî, 551; Benlioğlu, 12

<sup>866</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1113.

sülûküne ters bir görünüme sahiptir. Bu itibarla aşırı zâhitlik, toplumsal bütünlüğün inkırazına sebep olabilir. Zâhitlere bu anlamda istikamet mücahadesi tavsiye edilir.<sup>867</sup>

Aşırılıklardan uzak orta yol, İslâm'ın şiarıdır. Gazzâlî'ye göre göre insan tabiatında fazilet ve rezilete temel olan üç kuvvet vardır. Bunlar hilm, gadap ve şehvet güçleridir. İnsanı yükselten de, alçaltan da bu güçlerdir. İlmin fazileti hikmet, gadabın fazileti şecaat, şehvetin fazileti ise iffettir. Bu faziletlerin ifrat ve tefritleri hoş karşılanmamış ve birer rezilet sayılmıştır. Bu manada hikmetin ifratı cerbeze yani, bir takım mantık oyunları ile insanı yanıltmak, tefriti ise ahmaklıktır. Gadab kuvvetinin ifratı tehevür, yani saldırganlıktır ki, bir insanın kendisini düşüncesizce bir takım tehlikelere atmasıdır. Tefriti ise cebanet (korkaklık)'tır. İffetin ifratı, nefsi ve şehvi isteklere düşkünlük, tefriti ise hamud, yani aşırı isteksizlik, makul ve meşru yoldan arzuları tatminden kaçınmaktır.<sup>868</sup> Görüldüğü gibi bu yolla Gazzâlî ahlakta itidal esas almaktadır. Gazzâlî ahlâkda itidale iki yoldan ulaşılabileceği görüşündedir:

a. İnsan yaratılıştan bu hale sahip olabilir: Peygamberlerin herhangi bir eğitimden geçmeden Allah'ın lutfu ile örnek ahlakı yaşadıkları gibi, bazı insanlar da herhangi bir eğitimden geçmeden ahlaklı olabilir.

b. İradî bir çaba sarfıyla: Bu da şehvet ve gadap güçlerinin ifrat ve tefritlerinin ortası olan itidal çizgisini bulmak için gösterilecek gayretle mümkün olabilir. Bu noktada yürümek ancak güçlü bir iradeyle kazanılır. Gazali, ayrıca bu temel faziletlerle bağlı ve bunların içine aldığı bir takım faziletlerden daha bahsetmiştir ki, bunların belli başlıları şunlardır: Hikmet faziletinin içine aldığı tali faziletler; tedbirli olma, doğru düşünme, sağlam görüş; zanda doğru ve hayırlı olana isabet; hikmetin tefritine bağlı reziletler ise; bönlük, acemilik, budalalık ve deliliktir.<sup>869</sup>

Bu bilgilerden hareketle Buda'nın vurguladığı *orta yol* ile tasavvuftaki *istikâmet/itidal* anlayışının daha doğrusu İslâm'daki orta yolu tutma düşüncesinin bir benzerlik arzettiğini söylemek mümkündür.

Hem Budistler hem de müslümanlar için aydınlanma ya da kurtuluş yalnızca tarafımıza tevcih edilmiş meccanî bir hediye olmayıp şahsi çabamızı da gerekli kılar. Özellikle bu nokta yani aydınlanma ya da kurtuluş elde etmek amacıyla dindarlık, ahlâk

<sup>867</sup> Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlmi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (15), 2006, 51-82.

<sup>868</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, III, 127-128.

<sup>869</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, III, 129-130; Ahmet Coşkun, "Gazali'nin Ahlak ve İktisat Görüşü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), Kayseri 1989, 223-224.

ve ruhsallıktan yana bazı kişisel gerekliliklerin varlığı bu iki dini birbirine daha yakın kılmaktadır.<sup>870</sup>

### 3.3.4.2. Bilgelik, Ahlâk, İdrak

Budizm’de önce acı/dünya hayatı, sonra acının kaynağı/dünyaya arzu duyan nefis ve sonra vazgeçmek/zühd gerçekleşikten sonra aydınlanmaya yanî nihaî hedef nirvana’ya ulaşmak için takip edilmesi gereken yollardan söz edilir.<sup>871</sup> Bu yol yukarıda da değindiğimiz gibi “Sekiz Aşamalı Yüce Yol” veya “Orta Yol” olarak da isimlendirilir ve bu öğreti Buda’nın ortaya koyduğu dördüncü temel hakikattir.

Bu sekiz aşamalı yüce yolun, ilki kutsal gerçeğin kavranılmasını, ikincisinin anlaşılmasını, üçüncüsünün de gerçekleşmesini sağlar. İlk üç kutsal hakikat Buda’nın telkininin felsefî yönünü, dolayısıyla sadece aydınlara bakan yanını kapsar. Dördüncü kutsal hakikat ise Budizm’in ameli, ahlakî yönünü, halka bakan, kısacası onu din yapan veçhesini içinde bulundurur.<sup>872</sup> Fiziksel ve ruhsal uygulamaları kapsayan bu sekiz ilkenin sırasıyla izlenmesi gerekmez, fakat bunlar birbirleriyle o kadar ilişkilidir ki birinin doğru gerçekleşmeye başlaması diğerlerini de etkiler.<sup>873</sup>

#### 3.3.4.2.1. Bilgelik

Bütün dinler insanları iyiliğe, doğruluğu isteklendiriyorlar. Fakat Budizm diğerlerine göre daha akılcı bir gerekçe getirmiştir. Budizm’in gayesi hakikati kavramaktır. Nerede doğruluk varsa, orada bilgelik vardır. Bilgelik, gerçeği, yaşamın anlamını, nasıl yaşanması gerektiğini bilmektir. Gerçeği bilmenin içinde ötekiler zaten vardır. Gerçeği bilen kimse (bilge) kuşkusuz, yaşamın anlamını da, nasıl yaşanması gerektiğini de bilir.<sup>874</sup>

<sup>870</sup> Cafer Sadık Yaran, “Budizmle Mukayeseli Olarak İslâm ve İslâm Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloguna Bir Katkı”, (2004., "Islam and Islamic Mysticism in Relation to Buddhism: a Contribution to Muslim-Buddhist Dialogue", in *Milel ve Nihal* 2 (1), 13-34.), (Çev. Mehmet Atalay), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17), 2008, 253-273.

<sup>871</sup> Çelebi, 55.

<sup>872</sup> Nambar, 38; Bayasgalan, 168-169; Nasuh Günay, “Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi”, *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 1999, 179, ss. 173-193.

<sup>873</sup> Sumedho, 48; Rahula, 46; Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 121.

<sup>874</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 126-127.



Budizm’de zühdi yaşantıların, varmak istediği amaca göre değişen birçok türleri vardır. Bu amaçlardan biri her şeyi anlamak ve bilgelik derecesine yükselmektir. Budistlere göre Buda her şeyin bilgeliğine ulaşmıştır. Budizm’de bağımlı varoluşun yanî hayat döngüsü, ıstıraftan kurtulamamanın ilk nedeni cehâlet/bilgisizlik, yanılgıdır.<sup>875</sup> Hakikaten dünyayı olduğu gibi anlamak ve görmek çok güçtür. Doğru görünen şey yalan, yalan görünen şey de doğru/gerçek olabilir. Cehâletli insanlar dünyayı olduğu gibi anlayamaz ve göremez. Buda olmak yanî aydınlanmak dünyanın hakikî suretini anlamak ve görmektir.<sup>876</sup>

Budizm dünyayı bağlanmaya değer bulduğumuz sürece, hiç kuşkusuz yanılgı ve hayal kırıklığı içinde bir yaşam süreceğimizi anlatmaya çalışır. Hayata karşı bu olumsuz tutumdan kurtulmak istiyorsak arınma yolu olan bilgelikten (prajna) yararlanmak zorundayız. Dünyayı prajna gözüyle görmeliyiz, onu anlamsız diye reddetmek için değil, sıradan gözlemcilere kapalı kalan yanını anlamak için.<sup>877</sup>

Budizm, her şeyden önce insanı berrak bir bilince sahip olmaya ve dünyayı olduğu gibi görmeye odaklanmaktadır. Böyle bir bilinç, kişinin canlı bir dikkatle doğrudan deneyime yöneleşidir. Böylece alışılmış kalıp yargıların onu yanlış yöne sürüklemesine izin vermemiş olur. Dolayısıyla dünyayı, beden bulmayı, ıstırapı gerçek biçimiyle, içlerindeki gizemi görebilecek iç görüye, manevi göze sahip olmak da bu doğru düşünce ile mümkün olmaktadır. Bu birinci yol aynı zamanda acının ve kötülüğün ayırmacı, ben merkezci bir varlığı arzuladığı ve böyle bir “arzu”yu ve “ben”, “beni”, “benimle olan” gibi saplantıları yok etmeden kötülükten kişisel veya müşterek bir kurtuluş olmayacağını da ifade etmektedir.<sup>878</sup>

Bilgelik (Prajna), doğru görüş ve doğru düşünceyi içerir.

**Doğru Görüş ve Doğru Düşünce:** Bilgelğin iki temel esasından biri Doğru Görüş diğeri ise Doğru Düşünce’dir. Bu esaslar, eşyaya derinlemesine nüfuz ederek hakikati kavramayı ifade eder. Bu da ancak derin bir arınma, bilgi elde etme ile zihnin kötü düşüncelerden kaynaklanan anlayışları terk ederek, doğru anlayış etrafında zihni

<sup>875</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 109, 117.

<sup>876</sup> Kyokai, 23.

<sup>877</sup> D. Taitaro Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizm’de Mistik Yaşam*, (Çev. Serdar Athalip), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1991, 41.

<sup>878</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 122.

disiplin geliştirmekle mümkündür.<sup>879</sup> Doğru düşünme, doğru görüş/doğru bilgi ile uyum içinde olan bir düşünme, yolu bulmaya yardım eden bir haritadır.<sup>880</sup>

Budizm’de bilgi, hangi tohumların sağlıklı olduğunu görmek ve bu tohumların sulanmasını teşvik etmektir. Görüşlerin temelinde algılar (samjna) vardır. Ancak algılar aldatılabilir. Buda, her fırsatta algılarımızın çoğunun hatalı olduğunu ve acıların bu algılardan kaynaklandığını söylemiştir. Onun için farkındalıkta (smriti) yaşama uygulandığı zaman doğru görüş gelişir. Doğru görüş ilerledikçe sekiz yolun diğer unsurları da derinleşir.<sup>881</sup>

Bilgi/bilmek; birşeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat" gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir.<sup>882</sup>

Bilginin tanımlarında dikkat çeken husus, bilgi vasıtasıyla bir şeyin üzerinden onun hakikatini örten perdenin kaldırılması ve o şeyin olduğu gibi kavranmasıdır. Bir nesnenin olduğu gibi bilinmesi ise, hakikatinin bilinmesidir. Hakikat, tasavvufî literatürde zâhîrin ardındaki örtülü ve gizli mânâ” olarak ifade edilmiştir.<sup>883</sup>

Budizm’de “içgörü, ayrımcı bilgi” ya da “sezgisel endişe” olarak da ifade edebileceğimiz prajna (bilgelik) kavramı<sup>884</sup> her şeyi kendi biçimiyle içlerindeki gizemi görebilecek içgörüye, manevî göze sahip olmaktır ve bir Budistin hayatının yüksek seviyeye ulaştığı durumu yansıtır.<sup>885</sup>

Sekiz aşamalı yolun ilk ikisi olan *doğru görüş* ve *doğru düşünme* bilgeliğin temel zeminidir. İlk önce doğru görüş gerçekleşirse sonrakiler de doğru gerçekleşmeye başlar ve eylemler de doğru bir şekilde ortaya çıkar.<sup>886</sup> Cehâletten dolayı insanlar her zaman yanlış görür ve yanlış düşünür dolayısıyla doğru görüşü kaybeder.<sup>887</sup>

Doğru anlamak kişiye doğru görüş ile erdemli bir hayat yaşamasını sağlamakla birlikte kişinin sağlıklı köklerle sağlıklı kökleri ayırt etme yetisini de elde etmesini

<sup>879</sup> Yılmaz, *Budist Metafiziği*, 122.

<sup>880</sup> Hanh, 59.

<sup>881</sup> Hanh, 51.

<sup>882</sup> İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 109-114; İbn Manzur, XII, 417-418.

<sup>883</sup> Mehmet Demirci, “Hakikat-Tasavvuf”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1997, XV, 178-179.

<sup>884</sup> Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 218.

<sup>885</sup> Bayasgalan, 169.

<sup>886</sup> Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 81-82; Arıtan ve diğer., 76.

<sup>887</sup> Kyokai, 44.

sağlar. Doğru görüş bütün ıstıraplardan kurtulup dört asil gerçeği anlamak ve özgürlüğü elde etmektir. Doğru görüşün karşıtı ise yanlış görüştür. Bizim algılarımızın çoğu hatalı olduğu ve acı, ıstıraplarımızın geneli de bu yanlış algılardan kaynakladığı için olayları doğru bir şekilde görmemiz gerektiği vurgulanır. Doğru görüşün amacı ise varlığı aldatıcı düşüncelerden, yanlış anlamalardan ve kargaşalardan korumaktır. Kısacası, gerçeği doğru olarak anlamaktır. Doğru görüş, doğmalara bağlanmadan açık zihin ve esnek bir görüşle elde edilmelidir. Bizim algılarımız öznel olduğu için arzu, öfke, cehalet, önyargı gibi duygularla beslenmiştir. Ayrıca bütün görüşlerin derinine baktığımızda bu görüşlerin tamamının yanlış olduğunu da fark ederiz. Bir şeyi doğru görebilmemiz için o konuda hiçbir fikrimizin olmaması gerekir. Bu yol, varlığı engellerden ziyade özgürlüğe götürecek olan gerçek yoldur.<sup>888</sup>

Arzusuzluk, bilgeliktir. Bu ikisi farklı şeylerdir; aynı şeydirler. Arzusuzluk, zihni herhangi bir objeye doğru çevirmekten kaçınmaktır. Bilgelik herhangi bir objenin görünmemesi demektir. Başka bir deyişle, zat dışında herhangi bir şeyi aramamak, “bağlanmamak” ya da “arzusuzluk” demektir; zat’ı terk etmemek ise bilgeliktir. Bilgelik, doğanın dokusunun her şeyi ve herkesi kapsadığını bilmektir. Şu halde bilgelik hayat farkındalığımızdan doğar.<sup>889</sup>

Buda’ya göre zihin, hareketsiz duramayan, daima hareket halindeki, ele geçirilmesi ve zaptedilmesi çok zor olan bir kuvvettir. Bilge kişi zihnini düzene sokar ve kontrolü altına alır. Zihin görünmeyen ve anlaşılmayan bir güçtür, o hoşlandığı hayellerin peşinden koşup durur; fakat bilge kişi onu kontrol altına almış bir zihin büyük bir sevinç kaynağıdır. Ancak zihnini kontrol altına almış, tutkulardan kurtulmuş, iyinin ve kötünün üstüne yükselmiş huzur içindeki kişiler, uyanık ve korkudan kurtulmuş kişilerdir.<sup>890</sup>

Budistler acıların/yanlışlıkların nedeni olarak bilgisizlik, yanlış kavrayış/yanlış tanıma ve yanılmadan bahsederler. Bilgisizliğin tanımı istendiğinde de dört temel yanılışı sayarlar. Bunlar: 1. Sürekli ve kalıcı olmayan şeylerde sürekliliği ve kalıcılığı aramak. 2. Rahatsızlık ve huzursuzluk veren şeylerde rahatı ve huzuru aramak. 3. Gerçekte var olmayan benliğe sıkı sıkıya sarılmak. 4. Gerçekte çirkin ve iğrenç olan

<sup>888</sup> Hacer Tokyürek, *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2011, 44-45.

<sup>889</sup> Manuel, 66.

<sup>890</sup> Giatso, *Zihni Açmak*, 25.

şeylerde güzelliği, doyumunu aramak.<sup>891</sup> İşte bu yanlış kavrama ve tanımadan kurtulamayan yanlış yapmaktan ve acı çekmekten de kurtulamaz. Beşerî acıların üstesinden ancak dünyevî gerçekliğin ve bireysel benliğin yarattığı yanılsama perdesinin ötesine geçmek ve insanın mustarip olduğu bütün acılara yol açan sahte arzulardan ve baştan çıkarıcı tutkulardan arınmış bir kişilik geliştirmek suretiyle gelinebileceğini öne süren Buda'nın ardından izleyicileri, oldukça ayrıntılı bilgi, benlik, varlık ve dil kuramları geliştirmişlerdir.<sup>892</sup>

İslâmî terminolojide genel olarak *ilm* ve *ma'rifet* terimleriyle ifade edilen bilgi daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki, yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır.<sup>893</sup> Bilginin tanımı ve niteliği, bilgi meselesinin en temel konularından biridir. Bu sebeple kelâmcılar, felsefeciler ve muhakkik sûfiler, bu konuyla ilgili pek çok farklı görüş ileri sürmüşlerdir.<sup>894</sup>

Tasavvuf terminolojisinde bilgi kavramı genellikle marifet kelimesiyle münasebeti bakımından anlam kazanmıştır. Bilgiyi, bir rivâyetin aktarılmasına veya zihnî çıkarıma dayalı bir hüküm olarak görmekten ziyade "mânevî aydınlanmaya yahut kesinlik tecrübesine (yakîn) yol açan bir "nur" şeklinde tanımlayan tasavvuf ehli Allah'ın nurundan yansıyan bu ışığı "kalp gözü" dedikleri mânevî yeteneğin hakikati görmesi için zorunlu kabul etmektedir. Çünkü onlara göre insanı kemalin nihâyetine eriştirecek idrak araçlarının en latîfi ve şerefli basîret gözüdür. Bu durumda sûfiler tarafından mârifet olarak ifade eden bilgi, mânevî tecrübe (zevk) olarak yaşanan zâhidâne hayat tarzının, ahlâkî temizliğin arındırdığı insan ruhuna yansıyan bir aydınlanma süreci olarak değerlendirilebilir.<sup>895</sup>

Budizm'de görmek, alışlagelmiş anlamda bir görmek değildir; görece bilgiler aracılığıyla görmektir. Daha çok bilgelik gözü/kalp gözü/iç görü aracılığıyla görmek demektir. Gerçeğin ilk sebebine kadar nüfuz etmemizi sağlayan çok özel bir önsezidir bu. Prajna sezgisi kendi içinden gelir ve kendi içine geri döner. Akıl yoluyla yakalayamadığımız benliğe sonunda prajna sezgisi yetişir ve bu da öz varlığın kendisinden başka bir şey değildir.<sup>896</sup>

<sup>891</sup> Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 23.

<sup>892</sup> Cevizci, 22.

<sup>893</sup> Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, VI, 157-161.

<sup>894</sup> Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, 367.

<sup>895</sup> İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 109-114.

<sup>896</sup> Suzuki, 34, 36.

Buda'nın aydınlanmaya, kurtuluşa erişmek için gösterdiği sekiz dilimli yüce yol öğretisi rasyonalist bir biçimde elde edilecek veya düşünerek çıkarılacak bir bilgi sistemi değildir. Onun öğretisi kişinin içgörü yoluyla elde edeceği sezgisel bilgeliğin öğretisidir.<sup>897</sup> Bilgelik, gerçeği, yaşamın anlamını, nasıl yaşanması gerektiğini bilmektir.<sup>898</sup> Bilgelige (Prajna) sahip olan kimse doğruluk ve saf niyet üzere bulunur. Kötü istek ve huylardan uzaklaşır. Dharma çizgisinde ilerlemesi sadece nirvanaya doğru olur.<sup>899</sup>

Sûfilere göre mârifet, Hakk'ı tanımak ve hakîkati bilmek üzere iki nevidir.<sup>900</sup> Arif kişi Hakk'ı önce sıfat ve isimleri ile tanır, sonra Hakk ile olan muamelesinde sıdk ve ihlas üzere bulunur. Sonra kötü huylardan ve bu huylara ait âfetlerden temizlenerek arı hâle gelir. Bunların semeresi olarak Allah onun bütün hâllerinde sıdk üzere olmasını sağlar, o kimseden nefsin hevâcis ve havâtırı kesilir (nefis ona arzu izhar etmez hâle gelir), o kimse kendisini Allah'tan başkasına davet eden hiçbir şeye kulak vermez duruma gelir. Böylece kul; halka yabancı, nefsin âfetlerinden berî ve uzak olur. Allah'tan başkası ile sükûnet ve huzur bulma ve Hakk'tan gayrisini mülâhaza etme durumundan temizlenir. Böyle kimseye ârif denir. Onun bu hâli ise mârifet ismini alır. Mârifetin mukaddimesi de zühddür.<sup>901</sup>

Budizm'e göre her şey derin bir şekilde birbirine bağımlıdır, bir şey, diğerleri olmadan var olamaz, bu da demektir ki hiçbir şeyin, geri kalan diğer şeylerden ayrı bir varlığı yoktur. Hiçbir şey geri kalan diğer şeylerden ayrı olmadığı gibi, sonsuza dek de var olmaz. Bir şey, sadece geçici bir süre için bir "şey"dir, bir süre sonra başka bir "şey" olacaktır. Hiçbir şey sonsuza dek değişmeden kalmaz ve çevreden apayrı, sonsuza dek değişmeden kalacak bir varlık yoktur. Fakat kişi kendisini her şeyden ayırmış gibi düşünür, kendisini çevresinden kopartarak dünyaya "ben" ve "geri kalan diğer şeyler" gözüyle bakar. Oysaki dalganın, denizin sadece bir parçası olduğu gibi kişi de o olmadığını varsaydığı şeylerin bir parçasıdır, bir sonucudur. Dalga denilen şey, denizdeki geçici bir şekile verilen isimdir. İşte bu düşüncüyü gerçeklik varsaymak, Budizme göre kişinin kendisini anlamak yolunda düştüğü en büyük yanılgıdır. İnsan

<sup>897</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 121.

<sup>898</sup> Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 127.

<sup>899</sup> Badral, 53.

<sup>900</sup> Tûsî, 33.

<sup>901</sup> Kuşeyrî, 398-399.

kendinden hareketle evreni ve Tanrı'yı da yorumlamaya kalktığında, kendisi hakkındaki varsayımları yanlış olunca evren ve Tanrı varsayımları da yanlış olur. Dolayısıyla Budizm, her şeyden önce kendini tanımaya vurgu yapar. İnsanın kendisinin gerçekte ne olduğunu bilmesi onu korkutabilir, insan sonsuza dek var olmak ister, çünkü var olmamayı kabullenmesi zor gelir. Oysaki tam da bu nedenle, yani insanın gerçekliği reddetmesi nedeniyle Budizm insanların acı ve sıkıntılar çekmekte olduğunu öğretir.<sup>902</sup>

İnsan merkezli bir bilgi teorisini esas alan tasavvufî düşüncede insanın kendini tanıması temel bir ilkedir. Bundan dolayı olsa gerek her ne kadar tefekkürün alanı âlem ve insan olarak belirlense de insanın kendini bilmesi ile Rabb'ini bilmesi ilkesi üzerinde daha çok durulur. Çünkü sûfî, kendi nefsi hakkında edindiği bilgiden hareketle Hakk'ın bilgisine ulaşır. İnsanın Hakk'a dâir bilgisi nefesine dâir bilgisi nispetinde olduğundan, Hakk'ı daha iyi bilmek için nefsin/kendini bilmek durumundadır. Tasavvufta bu bilgi türü ma'rifet-i nefis olarak kavramlaştırılmıştır.<sup>903</sup>

İbn Sina, mutasavvıfların düşündüğü noktaya da yaklaşarak nefse tasavvufî bir mâna yükler. Nefsin (Nefs-i natika) özelliklerinin başında kendini bilme şuurunun yanında Tanrı'nın varlığının bilgisini de koyar. Bu nedenle Tanrı'nın varlığının bilinebilmesi için bil kuvve aklın bilfiil akıl haline gelmesi gerekir. Bilfiil akıl haline gelen nefis, cisimden farklı metafizik varlıkları kavrama melekesini kazanacaktır. Böylece nefiste benlik şuru oluşacaktır. Benlik şuru metafizik aleme açılan ilk kapıdır. “Nefsini bilen Rabbini bilir” ilkesinden hareketle nefis, kendini bilmekle birlikte benliğine erer ve Rabbini de bilir. İkbal'in düşüncesinde de iki yönlü benlik fikri vardır. Bunlardan biri, ontolojik bir alanda felsefi bir mana yüklediği ve atomdan kainata, varlık mertebelerinin tümünün bir “ben” olduğunu savunduğu, insanın “hür ben”, Allah'ın da bu mertebelerin üzerinde Mutlak Ben olduğunu savunduğu bir benlik. Diğeri, daha çok metafiziksel alanda, “nefsini bilen Rabbini bilir” sözünden hareketle, evliya ve hükemanın tasavvufî bir mâna yüklediği benlik anlayışıdır. Bu iki kategoriden hareketle genel manada benlik, insandan ve insanî tecrübeden yola çıkarak kendi varlığını tanıması, kendine güvenmesi, kendi kendisine saygı duyması, kendi imkan ve

<sup>902</sup> Manuel, 82-84; *Dialogues of the Buddha*, “*Maha Parinibbana Sutta*”, II, 175

<sup>903</sup> Cengiz, 299-300.

kabiliyetlerini ortaya koyması kendi kendine yetmesi ve kendini geliştirmesi çabasına girmesidir.<sup>904</sup>

### 3.3.4.2.2. Ahlâk

Budizm'deki sekiz aşamalı yüce yolun ikinci kısmı ahlâk (sila) ve eylemlerle ilgilidir. Bir disiplin ve riyâzet eğitimi olan ahlâk (sila), Budizm'de çok önemli bir erdem sayılır ve eylemleri meydana getirir. Eylemler kötü ise karmalar oluşur. Karmanın oluşması tekrar doğumun yanî acının sebebidir. Onun için nirvana yolcusu ahlâkına (sila) çok dikkat etmelidir.<sup>905</sup>

Budizm'e göre her kim bir başkasına eziyet ediyor, ahlâkî kötü işler yapıyor ve buna rağmen iyi bir yaşam arzu ediyorsa, o kişi bir sonraki yaşamında asla mutlu olmayacaktır. Her kim de diğerleriyle iyi anlaşıyorsa, ahlâkî iyilikler gerçekleştiriyor ve gelecekte iyi bir yaşam arzu ediyorsa, o kişi bir sonraki yaşamında mutluluk bulacaktır.<sup>906</sup>

İslâm tasavvufunda da ahlâkî faziletlerden bahsedilirken hikmet faziletinin içine aldığı tali faziletler arasında, doğru düşünme, sağlam görüş; zanda doğru ve hayırlı olana isabet gibi hususlardan bahsedilir. Doğru konuşma/dürüstlük, doğru hareket, peygamberlerin üstün vasıfları olarak zikredilir. Gazzâlî'ye göre bu vasıflar altı ayrı şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlar, sözde dürüstlük, iradede ve niyette dürüstlük, karar dürüstlüğü, kararında durma dürüstlüğü, amelde dürüstlük, manevî makamlarda dürüstlüktür.<sup>907</sup>

Sekiz aşamalı yüce yolun ahlâk kısmı, doğru konuşma (samyag-vak), doğru eylem (samyag-karmanta) ve doğru yaşam (samyag-ajiva)'dan oluşur.<sup>908</sup>

**1. Doğru konuşma:** Düşüncenin kendini yüksek sesle ifade ediş şeklidir ve doğru düşünmeye dayanır.<sup>909</sup> Bu öğreti, dil âfetleri ve konuşmayla ilgili yalan, iftira, küfür, dedikodu, çok konuşma, kaba konuşma, boş konuşma gibi hertürlü olumsuzlukların yok edilmesini, güzelliklere dönüştürülmesini, az konuşmayı, sessiz kalmayı ve sükût

<sup>904</sup> Cevdet Kılıç, "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1 (2), Ankara 1999, 50.

<sup>905</sup> Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, 11-12.

<sup>906</sup> *Bhagavadgita*, 109-110.

<sup>907</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Din*, IV, 694-695; Coşkun, 223.

<sup>908</sup> Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 81-82; Arıtan ve diğer., 76.

<sup>909</sup> Hanh, 76.

etmeyi ifade eder.<sup>910</sup> Bununla beraber doğru konuşma, sadece sözlü ifadeler değil bedensel hareketler, yalan ve olumsuz söylemeyi de kapsar. Bir şeyi olduğundan fazla veya eksik ifade etmek de yanlış konuşma sayılır.<sup>911</sup>

Buda'nın öğrencilerinden Sariputta, *doğru görüşü*, sağlıklı kökleri sağlıklı köklerden ayırt etme yetisi olarak tanımlamıştır. Hepimizin bilincinin derinliklerinde sağlıklı ve sağlıklı kökler vardır. Eğer sadık biriyseniz, bu içinde sadakat tohumu olduğu içindir. Fakat içinde ihanet tohumunun da olmadığını sanmayın. Eğer sadakat tohumunuzun sulandığı bir çevrede yaşıyorsanız sadık bir insan olursunuz. Fakat eğer ihanet tohumunuz sulanmışsa, sevdiklerinize bile ihanet edebilirsiniz. Bundan suçluluk duyarsınız, fakat eğer içindeki ihanet tohumu güçlenirse bunu yapabilirsiniz. Eğer sağlıklı bir şekilde edimde bulunursanız, mutlu olursunuz. Eğer sağlıklı bir şekilde edimde bulunursanız, içindeki arzu, öfke ve şiddet tohumlarını sularsınız. Doğru görüş, hangi tohumların sağlıklı olduğunu görmek ve bu tohumların sulanmasını teşvik etmektir.<sup>912</sup>

Söz ve düşünce, görülene, işitilene veya çıkarsanana uyar. Bilgiyi iletmek amacıyla söz söylenir. Ancak söylenen söz aldatıcı, karışık veya kısır değilse onu başkasına zarar vermek değil, iyilik yapmak için kullandığımız söylenebilir. Ama aldatmaca içermezse, karışık ve kısır olmasa bile sözün başka varlıklara zarar verdiği ortaya çıkarsa, o zaman o hakikat değildir; bir günahıtan ibarettir. Bu nedenle herkes söz etmeden önce büyük bir dikkatle düşünmeli ancak ondan sonra tüm varlıkların iyiliği için hakikati söylemelidir.<sup>913</sup>

Doğru konuşmanın temelinde doğru dinlemek ve doğru bilmek yatar. Budist kutsal metinlerinde muhatabı dinlerken şefkatin gözleriyle bakıp dinlememiz tavsiye edilir. Şefkatli dinleme şifa yaratır. Bu şekilde dinleyince karşıdaki rahatlama hisseder. İnsanlar doğru konuşsa bile çoğu zaman sevgi ve şefkatla sakin konuşma ve dinleme dikkatini kaçıırırlar. Onun için önce iyi bir dinleyici olmak için sessizlik çalışması yapılmalıdır.<sup>914</sup>

<sup>910</sup> Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 83, Rahula, 47; Arıtan ve diğer., 76.

<sup>911</sup> Gıyatso, *Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, 46.

<sup>912</sup> Hanh, 51.

<sup>913</sup> Mircea Eliade, *Yoga Ölümsüzlük ve Özgürlük*, (1991), (Çev. Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013, 79.

<sup>914</sup> Hanh, 77.



"Her şeyde doğru olma" anlamında Kur'anî bir kavram olan "Sıdk", "konuşanın inancı itibarıyla söz ve fiilinin birbirine uygun olması" anlamına gelmektedir. Bir va'din yerine getirilmesi bakımından sözün doğru olması "sıdk" olduğu gibi bir olayın haber verilmesi bakımından da sözün doğru olması "sıdk" dır. Sözde sadakat, dilin hakkı ve doğruyu söylemesidir.

Kur'an'da "sadakat", sözde, düşüncede, niyette, inançta, amelde doğruluğu içerisine alabilecek anlam genişliği çerçevesinde sunulur: "Firavun ailesinden imanını gizleyen mümin bir adam şöyle dedi: *"Rabbim Allah'tır dediği için bir adamı öldürüyor musunuz?" Oysa o size Rabbinizden kanıtlar getirmiştir. Eğer yalancı olursa yalanı kendi zararınadır. Eğer doğru söylüyorsa, size vaat ettiklerinin bir kısmı başınıza gelir. Şüphesiz Allah aşırı giden, yalancı kimseyi doğru yola iletmez.*"<sup>915</sup>

Hz. Peygamber, kendisine nasihat etmesini isteyen bir kimseye şöyle demiştir: *"Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol!"*<sup>916</sup> Yine bir defasında doğruluğun âhiretteki kazanımlarına dikkat çekmiştir: *"Size doğru olmanızı emrediyorum. Çünkü doğruluk iyi olmaya, iyilik de cennete götürür. İnsan doğrulukta sebat göstererek yaşarsa, sonuçta Allah katında "sıddık" diye yazılır. Sizi yalan söylemekten men ederim. Çünkü yalan kötülük işlemeye, kötülük de cehenneme götürür. İnsan yalan söyleye söyleye sonunda "yalancı" diye yazılır.*"<sup>917</sup> Müminlere doğru olmalarını, başkalarını da doğruluğa yönlendirmelerini tavsiye etmiştir: *"Doğru olunuz; doğruluğa yöneltiniz."*<sup>918</sup> İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)'e göre, yüce saadeti seçen ve onu izleyen kimselerin ilk olarak göz önünde bulundurmaları gereken esaslardan birisi, dürüst konuşup dürüst davranmaya alışmak, doğruluğa uyarak, yalan şeylerin etkisinden kurtulmaktır.<sup>919</sup>

Sözlerdeki doğruluk, dilin söylediklerinin dengeli ve tutarlı oluşudur. Doğruluk denilice çoğunlukla ilk akla gelen husus doğru konuşmak ve yalan söylememektir. Sözde/konuşmada, verilen haberde doğruluk, söylenen sözün gerçeğe uyması; kalpte olana ve hakkında haber verilen varlık veya olaya uygun düşmesidir. İnsanın düşünceleriyle konuşmalarının birbiriyle çelişmemesi, tutarlı olmasıdır; bildiği,

<sup>915</sup> Gâfir, 40/28.

<sup>916</sup> Müslim, İman 13.

<sup>917</sup> Buhârî, Edeb 69; Müslim, Birr 102-105.

<sup>918</sup> İbn Hanbel, IV, 231.

<sup>919</sup> İbn Hazm, *Ahlâk*, (Çev. Celaleddin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan), Bilge Adam Yayınları, Van 2005, 112-113.

inandığı, düşündüğü şeyleri olduğu gibi eksiksiz ve fazlasız söylemesidir. Sıdk, özün söze uygun olmasıdır. Bu durum Türkçe’de “Özü sözü bir olmak” deyiimiyle ifade edilir. Sözünde doğru olmak, dilini, yanlış söylemekten, kötü sözden korumaktır. Erdemli insan sözüne sadakat gösterir. Sıdk, dil ile kalbin uyuşmasını ifade eder.<sup>920</sup>

Tasavvuf yoluna girip kişiliğini geliştirmeyi hedefleyenler, söz ve davranışlarında sadakati önde tutmayı alışkanlık haline getirmenin ve bu hali sürekli kılmanın çabasını verirler. Sıdk, tasavvuftaki gelişim mertebelerinin de kaynağı olan bir derecedir. Sıdk mertebesini sağlıklı bir şekilde geçemeyen sâlik/öğrenci amaçlanan gelişim hedeflerine ulaşamaz.<sup>921</sup>

Tasavvufî düşüncede dilin afetlerinden korunmada ve ruhsal arınma yolunda killet-i kelâm (az konuşmak) önemli bir riyâzet şekli olarak görülmüştür. Yine sûfler fazla konuşmanın yalandan hali olamayacağına işaret etmişlerdir.

Budizm’de eğer kişinin işe yarar, faydalı, doğru söylenecek bir sözü yoksa o zaman sessizlikte kalması ve susması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>922</sup> Benzer şekilde tasavvufta da *samt* (susmak) kavramı kullanılmış ve bazı tarikatlarda nefis-i emmârenin yola girmesi için *samt*’ın gerekli olduğu ifade edilmiştir.<sup>923</sup> Hz. Peygamber de: “*Samt ahlâkın efendisidir*”<sup>924</sup>, “*Dilini tut...*”<sup>925</sup>, “*Dilini tutan kurtulmuştur*”<sup>926</sup>, “*İki dudağı ile iki bacağı arasındakine kefil olana, ben de cennete kefil olurum*”<sup>927</sup> buyurmuştur.

Bu konuda Hz. Ali der ki: “Hayrın tamamı dört şeyde dürülüdür: Samt/susmak, nutk/konuşmak, nazar ve hareket. Zikr-i ilâhî içinde olmayan konuşma boş sözdür. Fikir ve düşüncesiz susma ise sahv/unutmadır. İbretle olmayan nazar/bakış gaflettir. Allah’a kulluğa yönelmeyen hareket, fetret/gevşemedir. Konuşması zikir, susması fikir, nazarı ibret, hareketi kulluk olan kişiye Allah rahmet etsin. İnsanlar, böylelerin elinden ve dilinden selamette olurlar.”<sup>928</sup>

<sup>920</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur’ân’da “Sadâkat”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 2010, 122.

<sup>921</sup> Cebecioğlu, 639.

<sup>922</sup> Bayasgalan, 170.

<sup>923</sup> Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid-i Sivasi, Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 345.

<sup>924</sup> Aclûnî, II, 77.

<sup>925</sup> Buhârî, Hudût 19.

<sup>926</sup> Tirmizî, Kıyâme 50.

<sup>927</sup> Buhârî, Hudût 19.

<sup>928</sup> Tûsî, 151.

**2. Doğru Eylem:** Esası her şeyi dikkatli/farkındalıkta, tam ve mükemmel yapmaktır. Bir taraftan sevgiyle temas etme ve incinmeyi önleme mücâhededir. Bedeni doğru yönetmek ve kendimize ve başkalarına zarar vermemektir.<sup>929</sup>

Bu konuda her Budist'in sakınması gereken gereken beş zararlı eylem vardır: Öldürmek, Hırsızlık, Zina, İçki, Yalan.<sup>930</sup> Bunların dışında bedenle ilgili, sözle ilgili, zihinle ilgili yine nirvana yolcusunun sakınması gereken pekçok ilkeler bulunmaktadır.<sup>931</sup> Bu ahlâkî ilkelerle beraber kişinin bireysel ahlâkına da dikkat etmesi gerekir. Bu konuda Buda, bol yemek ve çok uykunun insanı zevk peşine düşmeye iteceğini, zevk peşine düşenin de acı ve ıstıraptan kurtulmasının söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Derin düşüncesiz/tefekürsüz yaşamak ve tembellik de acının sebepleridir. Buda, akılsız adamın bedenini besleyeceğini ve akıllı insanın ise ruhunu besleyeceğini dillendirmiştir. Ona göre iştahını tatmine müptela olan kendi mahvını hazırlar; doğru yolda yürüyen ise hem kötülükten kurtulur hem de hayatını uzatır.<sup>932</sup>

Budist öğretide davranışlar barışı, güzelliği ve iyi niyeti ortaya çıkarmak ve sürdürmek maksadıyla gerçekleştirilmelidir. Hayatımız boyunca canlılara karşı sevecen ve merhametli olmamız istenir. Temiz yaşamayı, bütün ahlâksızlıklardan uzak durmayı ve bu ahlâksızlıklardan kurtulmayı ifade eder.<sup>933</sup> Ayrıca bu ilke doğrultusunda hareket etmek son derece özgür, tasarlanmamış, doğal ve kendiliğinden davranmayı ifade eder.<sup>934</sup>

Bütün evren, insana emanet edilmiştir. İnsan kendinden sorumlu olduğu gibi evrende var olan insan dışı varlıklardan da sorumludur. Çünkü o, akıl nimetine sahip tek varlıktır. Kendi varlığı da dâhil olmak üzere bütün varlıklara karşı emanetçi olmanın bilinci ile hareket etmelidir.<sup>935</sup> Uygulamada yapılması gereken, öncelikle emanet olan

<sup>929</sup> Hanh, 83.

<sup>930</sup> Gıyatso, *Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, 44-46; Manuel, 39-46; Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 83; Rahula, 47.

<sup>931</sup> Gıyatso, *Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, 43-52.

<sup>932</sup> Gıyatso, *Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, 43-49; Carus, *Buda'nın Öğretisi*, 148-149; Arvon, 59-61; Arıtan ve diğer., 108-110.

<sup>933</sup> Gıyatso, *Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, 43-49; Bayasgalan, 170.

<sup>934</sup> Nambar, 40.

<sup>935</sup> Rahmi Yaran, "İmkan-İhtiyaç Dengesi", Kerîme Cesur (Ed.), *Kainattan Sorumluyuz*, İstanbul Müftülüğü Kültür Yayınları, (4), İstanbul 2008, 21.

çevreye hıyanet etmemek, onun zarar görmesine imkân vermemek, bozulmasına neden olmamak, sonra da onu en mükemmel ve dengeli hâliyle korumaktır.<sup>936</sup>

Kur'ân'a göre hiç kimse emanete hıyanet etmemelidir: *“Hiçbir peygambere ganimete ve millet malına emanete hıyanet yaraşmaz; haksızlık kim yaparsa, kıyamet günü yaptığı ile gelir, sonra, haksızlık yapılmaksızın herkese kazanmış olduğu ödenir.”*<sup>937</sup>

İnsan evrende yalnız değildir ve başka varlıklarla evreni paylaşmaktadır. Dolayısıyla içinde yaşadığı çevre, ağaçlar, bitkiler, hayvanlar, nehirler, denizler, gökyüzü, canlı cansız, fizik veya metafizik bütün varlıkların insan üzerinde hakları vardır. Hz. Peygamber bir hadîsinde: *“Siz yeryüzündekilere karşı merhametli olunuz ki gökler de size merhametli olsunlar”*<sup>938</sup> buyurarak yeryüzündeki varlıkların üzerimizdeki haklarına işaret etmiştir. Evrenin kendisi ve içindeki tüm varlıklar Allah'ın varlığına işaret eden âyetler, kanıtlar konumundadır. O'nun yarattıklarına zarar veren, israf eden, kıymetini bilmeyen aslında onların Yaratıcısına değer vermemektedir. Dolayısıyla evrene ve içindekilere saygı ve sevgi beslemek aslında onu yaratana sevgi ve saygı beslemektir. Ayrıca Allah hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmamıştır. Evrende yaratılan tüm varlıklar belli bir gaye ve hikmet gereğince yaratılmış ve insanın hizmetine verilmiştir. Dolayısıyla bunları yerli yerince kullanmak ve faydalanmak insanın hakkı olduğu gibi bu varlıkların da birey üzerinde hakları vardır. İnsanın hayvanlara eziyet etmemesi, yuvalarını bozulmaması, dağlanmaması, nehir kenarları, durgun sular ve su kaynaklarına bevl yapmaması, su kaynaklarını israf etmemesi, nehir kenarında abdest alırken bile suyu idareli kullanması, ağaç dikmesi, çevreyi kirletmemesi vb. yönündeki dinin emirleri insanın bu tür ödevleri arasında değerlendirilebilir. Bugün çevre ahlakı içinde yer alan havayı, çevreyi kirletmemek, hayvanları korumak, hayvan neslinin ve bitki türlerinin devamını sağlamak ve tükenmesine engel olmak, yeşil alanları ve temiz su kaynaklarını korumak gibi ödevler bu grupta yer almalıdır.<sup>939</sup>

**3. Doğru yaşam:** Bu ilke kişinin kendine ve diğer insanlara sevgi, şefkat besleyen, mutluluk getiren, eğitim, sağlık ve sosyal olarak yapıcı sonuçlar doğuran

<sup>936</sup> Cafer Sadık Yaran, “İslâm Çevre Ahlâkının Esasları”, *İslam Ahlâk Esasları*, (14. Ünite), Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Erzurum 2011, 13-14.

<sup>937</sup> Al-i İmran, 3/161.

<sup>938</sup> Ebû Dâvud, Edeb 58; Tirmizî, Birr 16.

<sup>939</sup> Yaran, “İslâm Çevre Ahlâkının Esasları”, 13-14.

eylemler alanlarında çalışarak yaşamını sürdürmesi ve başkalarına zarar vermemesidir. Onun için her nirvana yolcusu; canlıları öldürmeme, köle edinme, kasaplık, sarhoş ve bağımlılık yaratan maddeler üretme, zehir veya kehanet işleri gibi insanlara zarar veren herhangi bir iş yaptırmamalı ve yapmamalı bunlardan gelir elde etmemelidir.<sup>940</sup>

Budist öğretilerinde bütün bu ahlâk kurallarına uyumakla beraber nirvana yolcusunun gerçekleştirmesi gereken şu mükemmellik veya faziletlerden (Paramita) de bahsedilir: Cömertlik (Dana), Sabır, Hoşgörü (Kṣanti), İnsanları kurtuluşa götürebilmek için kullanılan vasıtaların tatbikinde mahir olmak, çözüm kabiliyetine sahip olmak (Upaya-kausalya), erdemli olmak, dürüstlük, kararlı olmak, sevecen olmak ve alçak gönüllü olmak gibi iyi hasletlere sahip olmak.<sup>941</sup> Bunlar öteki kıyıya ulaştıracak önemli mükemmellikler olarak görülür ve hepsinin de Buda tarafından uygulandığına inanılır.<sup>942</sup>

Tasavvufî ahlâk anlayışında farklı faziletlerden bahsedilmektedir. Muhâsibî (ö. 243/857) *er-Riâye* adlı eserinde erdemsizliklerden bahsederken; “riya, nefsi tanıma, fiillerinin kötülüğüne ve arzularına çağırmasına karşı uyanık olmak, böbürlenmek, kibir, aldanma, gaflet, haset, fitneden sakınma” konularını ele almıştır.<sup>943</sup> Mekkî (ö. 386/1006), Kûtü’l-Kulûb adlı eserinde tasavvufî-ahlakî faziletleri şöyle sıralamıştır: Tevbe, sabır, şükür, recâ, havf, züht, tevekkül, rızâ ve muhabbet.”<sup>944</sup>

Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Din* adlı eserinde; “tevbe, sabır ve şükür, havf ve recâ, fakr ve züht, tevhid ve tevekkül, muhabbet, şevk, üns ve rıza, niyet, ihlâs ve sıdk, murakabe ve muhasebe, tefekkür, ölüm şuuru ve ölümden sonrasını düşünme” şeklinde on erdemden bahsetmektedir.<sup>945</sup>

Tasavvufî ahlâk insanın eylemlerinin eksik veya kusurlu olup olmadığını anlamak için öncelikli olarak nefis muhasebesini gerekli görmektedir. Tasavvufî ahlâkın ayırıcı özelliği bir “ferâgat ahlâkî” olmasıdır. Tasavvufî ahlâkta, insanın ahlakî mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah’a yakınlaşmasını önleyen bedenî ve dünyevî tutkuların bağımlılığından kurtulma mücadelesi vardır. Mutasavvıflar, insanın şuurunu meşgul

<sup>940</sup> Hanh, 99;

<sup>941</sup> Çelebi, 76; Hanh, 165-166; Peter, *An Introduction to Buddhism*, 156; Conze, *Buddhist Thought In India*, 211-212; Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 65-66.

<sup>942</sup> Bkz: Etienne Lamotte, *Suramgamasamadhisutra*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2003, 128-133.

<sup>943</sup> Bkz. Ebû Adullah Haris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah/Kalb Hayatı*, (Haz. Abdulhakim Yüce), Işık Yayınları, İstanbul 2013.

<sup>944</sup> Bkz. Mekkî, II, 183-513; III, 13-254.

<sup>945</sup> Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Din*, IV.

eden Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle Cennet nimetlerini arzulamayı bile hürriyete aykırı görmüşlerdir.<sup>946</sup>

### 3.3.4.2.3. İdrak

İdrak, bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkan veren duyum ve algılama faaliyeti. İdrak farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini ifade eden genel bir terimdir.<sup>947</sup>

Buda, inançlara körü körüne bağlanmaktan ve düşüncelere sıkı sıkıya tutunmaktan kaçınılması gerektiğini söylemiştir. Çünkü fikirler büyük yanılsamalara ve tahammül edilemez bir yalnızlaşmaya yol açabilir. Budizm'de inanmaktan çok, görmek önemlidir; fakat fiziksel gözle değil kalp gözüyle görmek. Bunun adı uyanıştır. Zaten Buda ismi de uyanışla, iç görüyle ilgilidir.<sup>948</sup> Bu sebeple Budizm kalbin iştiraki olmayan bir şeye körü körüne inanmayı doğru bulmaz.

Budizm'de sekiz aşamalı yüce yolun üçüncü kısmı idrak/tahakkuk (samadhi) ve kalbî mükâşefe ile ilgilidir. Bu kısım doğru çaba (samyag-vayama), doğru farkındalık (samyag-smriti) ve doğru konsantrasyon (samyag-samadhi)'dan oluşur.

**Doğru çaba:** Kişinin zararlı olan zihin yapılarını/düşüncelerini tamamıyla bertaraf ederek sağlıklı bir zihin yapısı geliştirmesi konusunda sürekli ve kararlı olmasını ifade eder. Doğru çaba nirvanaya ulaşmaya yardım eden enerji türüdür ve bu beslenmelidir. Eğer çaba, sadece dünyevî zevkler için gösterilirse bu yanlış çaba olur ama acılardan kurtulmak için tamamen terk etmek de yanlış olur. Ancak doğru çaba kendini zorlamak demek değildir.<sup>949</sup>

Buda, Doğru Çaba yolu uygulanırken huzurlu bir şekilde yapılması gerektiğini, sağlığa dikkat edilmesi ve kişinin kendini yapamayacağı şeylerle zorlamaması gerektiğini de nasihat etmiştir. Bedensel ve psikolojik sınırlarımızı bilmeliyiz. Çileci çalışmalar yapmak için kendimizi zorlamamalı veya duyuşsal zevklerin içinde

<sup>946</sup> Mustafa Çağrı, "Ahlâk-Tasavvuf", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1989, II, 6-9.

<sup>947</sup> Hayati Hökelekli, "İdrak", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2000, XXI, 477-478; İbn Manzûr, X, 419-420.

<sup>948</sup> Manuel, 68-69.

<sup>949</sup> Hanh, 87-91; Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 83; Rahula, 48; Giyatso, *Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, 44.

kaybolmamalıyız. İşte doğru gayret, çilecilik ve duygusal düşkünlük uçları arasındaki orta yoldur. Bu yol uygulanırken işi kolaylaştırabilecek dikkatli bir enerji alanı oluşturan Sangha ile kardeşlerle vakit geçirmek çok önemlidir. Acıları şefkat, huzur ve anlayışa dönüştürebilmek için bir rehber veya bir arkadaşla birlikte bulunmak gerekir.<sup>950</sup>

Doğru çabanın içinde uyanışın yedi unsuru (sapta-bodgyanga) vardır. Bunlar: Farkındalık/dikkat (smriti), olguları/nedenleri inceleme (dharma-pravichaya), gayret (virya), rahatlık (prashrabdhii), sevinç (priti), konsantrasyon (samadhi) ve sakinlik/bırakıverme'den (upeksha) oluşur. Bu yedi unsurun her birinin kendi içinde derinlemesine inilecek esasları daha vardır. Acı içinde bile olsak, eğer yaşamımızda bir anlam görebiliyorsak enerji ve sevincimiz vardır. Burada aşkın bir aşktan vecd halinden bahsedilir. Çünkü beden iyi olmadığı zaman bile zihinde sevinç yaratmanın mümkün olduğu söyleniyor. Sevinç/*priti* kavramı normal sevinç değil özel bir coşkunluğu bildirir. Uyanışın yedi unsuru uygulandığında aydınlanmaya başlayacağı söyleniyor ve bu uygulamaların kalbî sevgi ile alakalı olduğu ifade edilmektedir.<sup>951</sup>

**Doğru farkındalık ve doğru konsantrasyon:** Bunlar tek odaklı bir zihin geliştirmeye ilgilidir. Konsantrasyonu acılardan kaçmak için değil, kendimizi tam anlamıyla şimdiki anda kılmak için yapılır. Burada yoğun tefekkür ve meditasyon söz konusudur. Yoğunlaşma seviyemiz ne kadar yüksekse, yaşamamız da o kadar nitelikli olur. Meditasyon konsantrasyonun dokuz seviyesi vardır. Bunların ilk dördü şekil âlemindeki konsantrasyondur (dhyana). Diğer beşi de şekilsiz âleme aittir. İlk konsantrasyon (dhyana) uygulanırken hala düşünürsünüz. Diğer sekiz seviyede, düşünme, yerini diğer enerjilere bırakır. İşte bu idrak/tahakkuk (samadhi) uygulaması, yaşamı derinlemesine yaşamaktır. Bundan dolayı bazen samadhi (gömülme) olarak da ifade edilir. Böylece bu son uygulama (samadhi) kişiyi duygusal zevkler ve şiddetli arzu âleminin üstüne çıkartır. Orada gelen kimse kendini daha hafif ve daha huzurlu/mutlu hisseder. Dünya artık kaba ve ağır değildir. Arzular âlemi (karma dhatu) değildir. O ince madde ve şekil âlemdir (rupa dhatu). Sekizinci konsantrasyonun gerçekleşmesi ve sonrasında duygular ve algılardaki cehâlet tamamen kesilir.<sup>952</sup> Artık şafak doğmaya başlar.

<sup>950</sup> Hanh, 90-91.

<sup>951</sup> Hanh, 183-188.

<sup>952</sup> Hanh, 92-98.

*Farkındalık* diye ifade ettiğimiz bu öğreti Sanskritçe’de “*Smṛiti*” (Pal: *Sati*) kavramı ile ifade edilir ve “*farkındalık*” anlamıyla birlikte “*dikkatlilik, hatırlamak*” gibi anlamları da içerir.<sup>953</sup>

Bu öğreti Budist pratiğin önemli bir parçasını oluşturan manevî ya da psikolojik bir öğretiler ve aydınlanma yolunun ilk faktörlerindendir. En sık rastlanan görevlerden biri sayılır ve şimdiki ana geri dönmek demektir. Farkındalık olduğu zaman ancak düşünme vb. şeyler doğru olur.<sup>954</sup> Zihin geçmiş ve gelecek arasında gidip gelirken şu anla meşgul olamaz. Şu an yaptığımız her şey geçmişe bağlıdır ya da geleceği, yani bir sonraki hareketinizi planlıyorsunuz. Belki zihninizde kendinizi geçmişteki bir deneyiminizin sonuçlarından korumaya belki de eylemlerinizi ve saygınlığınız için bir savunma bulmaya çalışıyorsunuz. Göğüs gerdiğimiz acıların bir sonucu olarak günlük farkındalığı yakalamak çok zordur. Farkındalık, her eylemin daha gerçekleştirdiği anda net bir şekilde görülmesini sağlar.<sup>955</sup>

Farkındalığın ortaya çıkması beden ve nefeslere odaklanmak suretiyle birtakım tefekkürler (meditasyon) vasıtasıyla sağlanır.<sup>956</sup>

Doğru farkındalık uygulandığında yaşamın iyileştirici ve canlandırıcı unsurlarıyla temasa geçilir ve acılar dönüşmeye başlar. Bu farkındalığın dört esası vardır:

1. Bedende beden farkındalığı.
2. Duygulara duyguların farkındalığı.
3. Zihinde zihnin farkındalığı.
4. Fenomenlerdeki fenomenin (dharma) farkındalığı yani zihninizin nesneleri.

Zihinsel oluşumun her birinin bir nesnesi olmalıdır.<sup>957</sup>

Kendini bilmenin yolunda ya da benzer adlandırmalarla aydınlanma/bilinçlilik, hali/farkındalık yolunda en başta gelen engel, olumsuz zihinle özdeşleşmektir. Olumsuz zihinle özdeşleşmek, kısaca düşünce ve duygularımızın farkında ve bilincinde olmamak, onların tutsağı haline gelmek, onlarla bir ve aynı olmak ya da onlar olmak anlamına gelir. Bu şekilde bilinçsizlik, farkındalısızlık durumunun en önemli sonucu; sahte benliği, ego’yu yaratması ve onu gerçek benliğin yerine geçirmesidir. Olumsuz zihinle

<sup>953</sup> Davids-Stede, 942; M. M. Williams, 491.

<sup>954</sup> Hanh, 60.

<sup>955</sup> Manuel, 53-54; *Dialogues of the Buddha*, “Maha Parinibbana Sutta”, II, 101.

<sup>956</sup> Manuel, 55-56.

<sup>957</sup> Hanh, 60-63.



özdeşleşildiği sürece, yaşamı da bu sahte benlik ego yönetecektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, olumsuzluğun kendi başına zihnin kendisinde yani düşünce ve duygularda değil de; zihinle, düşünce ve duygularla özdeş olmakta, bir olmakta, onların farkında olmamakta olmasındadır. Bu durumda kişiye tamamen bilinçsizlik, farkındasızlık hali egemen olur; kişi, zihinsel düşünce ve duygu kalıplarıyla özdeşleşir, düşünce duygularının izleyicisi olma farkındalığını tümüyle yitirmiş olur.<sup>958</sup>

İslâm düşünürleri idrake, algılama ve bilmenin her türünü içine alacak bir genişlikte yer vermişlerdir.<sup>959</sup> Tasavvufi düşüncede farkındalık, varlığın, eşya ve nesnelerin, evreni yöneten nizam ve intizamın, algıya düşen asıl mutlak irade, akıl ve güç sahibinin farkında olmak, bütün bu mesnet ve gerçeklikler boyutuyla tutum ve davranış göstermek şeklinde ifade edilebilir. Bireyin bedeni, düşünce ve duygularıyla ilişki kurması ve kendisinde olup biten duygusal ve düşünsel süreçlerle ilgili bir anlayış geliştirme olarak tanımlanabilen, “kendini tanıma” anlayışını geliştiren tasavvuf ehli, aynı zamanda farkındalık düzeyini de yükseltmiş demektir. Çünkü sahip olunan imkân ve fırsatların farkında ancak böyle olunabilir. Gerçekten bu şekilde farkındalık düzeyi yüksek bir kişi, bütün bunların gereğini yapma bilinci geliştirir ve kendisini Allah’ın inâyetiyle yüceltir. Kişinin kendisini tanıması, iç ve dış mutluluğun yarısından fazladır. Kendini tanıma düşünce, eylem, kalp ve akıl koordinasyonudur. Kendini tanımak benlik sınırlarıyla beraber yetenek ve yeterlikler desteğiyle zayıf ve güçlü yönlerin farkında olmaktır. Düşünce ve ona bağlı ortaya çıkan davranışların arka plânındaki fiziksel, felsefi ve diğer çevresel etkileri fark etmektir. Kendisini tanıyan kişi, farkındalık düzeyini de yükseltmiş demektir. Hissettiklerini, düşündüklerini, yaptıklarını ve etrafında olup bitenleri ayırt eder, ihtiyaçlarının neler olduğunu anlar ve anı yaşayarak ona göre davranır. Kendisini tanıyan ve farkındalık düzeyleri yüksek olan kişilerin yaşam kaliteleri daha da artar. Kendisini tanıma adına farkındalık düzeyleri düşük olan bireylerin davranışları oldukça spontan, daha otomatik ve sıradan olur. Farkındalık düzeyi yüksek kişiler kendi yaşamlarını rahat bir şekilde kontrol edebilirler ve tüm sosyal, psikolojik, biyolojik ve kültürel süreçleri yönetebilme erkini yakalamışlardır. Çevresinden nasıl etkilendiğini ve kendisinin de diğerlerini nasıl etkilediğinin farkındadır. Kişi kendisini tanıdığı ölçüde benliğindeki değişim ve gelişmeleri kontrol

<sup>958</sup> Ahmet Gürbüz, *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilmenin Yolu*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, 40.

<sup>959</sup> Hayati Hökelekli, “İdrak”, *DİA*, XXI, 477-478.

altına alabilir. “Farkındalık+Biliş=Zekâ” formülü salında farkındalık durumunun bağlı olduğu temel değişkenleri ifade ediyor. Yunus Emre’nin: “İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir, sen kendini bilmezsen bu nice okumaktır?” ifadelerden ilim erbabının yani tasavvuf ehli ulemanın zahiri ve batini ilimleri- ilgileri arttıkça, kendini bilmek yani tanımak ve çevresinde olup bitenlerin en ince ayrıntısına kadar farkında olması anlamı çıkmaktadır.<sup>960</sup>

Kur’ân’daki “...Onların kalbleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir”<sup>961</sup> gibi âyetleri de farkındalıkla ilişkili düşünebiliriz.

Budizm’deki meditasyon sırasında nefeslerin farkındalığına benzer tasavvufta nefesi zikirle bağlantılı olarak bilinç halinde olmasıyla ilgili uygulamaları görmek mümkündür. Sûfî’nin alıp verdiği nefesleri denetim altında tutması ve her ânı değerlendirmesi önemli bir uygulama sayılmıştır. Nitekim Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), “bir nefesten diğerine zikirsiz geçmeyi kaybolmuş bir zaman” olarak saymıştır.<sup>962</sup> Kuşeyrî nefesi, “gönlün gaybden gelen latif hallerle rahatlaması” olarak ifade etmiştir.<sup>963</sup>

Nakşibendiyye tarikatında sâlikin eğitiminde önemli olan onbir ilke içinde de çeşitli farkındalık uygulaması olduğunu söyleyebiliriz. Nakşibendiyye tarikatının kullandığı on bir ilke şunlardır: 1. Her nefes alış verişte bilinçli olmak (hûş derdem), 2. Yürürken öne bakmak (nazar ber-kadem), 3. Kötü huylardan iyi huylara doğru yolculuk (sefer der-vatan), 4. Toplum içinde yalnız, halk içinde Hak ile olmak (halvet der-encümen), 5. Allah’ı zikretmek (yâd kerd), 6. Nefesi tutarak icra edilen kelime-i tevhid zikrinde nefesi salarken, “İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” demek (bâz geşt), 7. Kalbi dünyevî düşüncelerden korumak (nigâh dâşt), 8. Allah’ı daima hatırlamak (yâd dâşt), 9. İçinde bulunulan halin bilincinde olmak (vukuf-izamânî), 10. Zikri belli sayıya riâyet ederek icra etmek (vukuf-i adedî), 11. Zikir esnasında kalbe teveccüh edip zikrin mânasının bilincinde olmak (vukuf-i kalbî).<sup>964</sup>

<sup>960</sup> Ali Osman Engin, “Türk İslâm Tasavvufunda Farkındalık” *Harakani Dergisi* (2), 2014, 01-16.

<sup>961</sup> A’raf, 7/179; Ayrıca Bkz. Bakara, 2/18.

<sup>962</sup> Süleyman Uludağ, “Nefes”, *DİA*, XXXII, 521-522.

<sup>963</sup> Kuşeyrî, 217.

<sup>964</sup> Necdet Tosun, “Nakşibendiyye”, *DİA*, XXXII, 342-343.

Bu onbir ilkenin geneli bir farkındalık uygulaması içermekle beraber “*hûş derdem vukuf-ı zamânî ve vukuf-i kalbî*” önemli farkındalık çalışmasıdır. Farkındalık, bir bilinçlilik halidir. Tasavvufta farkındalık önce kişinin her an Allah’ın gözetimi bilincinde olması, sonra kendini gözlemlemesi şeklinde olduğunu düşünebiliriz. Bu bir anlamda murâkabedir. Tasavvufta murâkabe çok önemli bir yere sahiptir ve bu konuda pek çok verî vardır. Nitekim bu konuda Ebû Muhammed Cerîrî (ö. 321/933) tasavvufu iki temel üzerine bina edilmiş olarak görmüş ve bu iki temelden birinin murâkabe olduğunu söylemiştir.<sup>965</sup>

Budizm’deki tüm sıkıntıların kaynağı olan cehâlete (avidiya) karşı öze dönüşle ilgili farkındalık (smriti) kavramı kullanılmıştır. Tasavvufta gaflet, dünya veya ahiret hayatı için gerekli olan bir şeyin önemini kavrayamama halini ifade eder ve sözlükte de “*dalgınlık, dikkatsizlik, yanılma, ihmal*” mânasında olup “*bir şeyin gerekliliği ortada iken bunun idrak edilememesi, nefsin kendi arzusunı uyması, zamanın boş geçirilmesi, yeterince uyanık ve dikkatli davranılmadığı için insana arız olan yanılma hali*” olarak tarif edilir.<sup>966</sup> Nitekim Kur’ân’da gaflet çeşitli mânalarda kullanılmaktadır ve gafillerin hayvan gibi hatta daha aşağı olduğu ifade edilir; onların kalpleri, gözleri, kulakları olduğu halde hakikate ulaşamadıkları zikredilir.<sup>967</sup>

İbn Ebu'l-Havârî (ö. 230/844) gafleti “*en büyük musibet ve kasvet*” olarak tanımlar. Ona göre en derin uyku gaflet uykusudur. Gaflet olmasaydı insan nefsinin arzularına kul olmazdı. İbn Mesrûk (ö. 298/910) ise gafletle cehâlet arasında bir ilgi kurarak cehâletin gaflete yol açtığını söyler.<sup>968</sup> Gaflet uykusundan uyanma ve öze dönme olarak tasavvufta genellikle ilk makam olarak sözlükte “*dönmek, vazgeçmek, pişmanlık*” anlamına gelen “*tevbe*” makamından söz edilir.<sup>969</sup> Nitekim Kur’ân’da tevbe, inananların kurtuluş sebebi<sup>970</sup> sayılmaktadır ve Hz. Peygamber de tevbeyi pişmanlık<sup>971</sup> yani yanılmanın/hatanın farkına varılması olarak zikretmiştir. Tasavvufta da tevbe, bir irkilme, teyakkuz, cezbe ve Hakk cânibine yöneliş<sup>972</sup> olarak görülmüştür. Tevbe, psikolojik bir olay, bir iç tecrübedir; o bir şuur hali, bir iç değişme, bir iç oluştur.

<sup>965</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 165.

<sup>966</sup> Süleuman Uludağ, “Gaflet”, *DİA*, XIII, 283-284.

<sup>967</sup> A’raf, 7/179.

<sup>968</sup> Uludağ, “Gaflet”, XIII, 283-284.

<sup>969</sup> İbn Manzûr, I, 233; Kuşeyrî, 227; Tehânevî, I, 162; Cürçânî, 95.

<sup>970</sup> Nûr, 24/31.

<sup>971</sup> İbn Mâce, Zühhd 30.

<sup>972</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 161.

Tevbede sözün çok önemi yoktur.<sup>973</sup> Onun için ilk sâfilerin zühd ve tasavvuf yoluna girişlerine vesile olan tevbenin çeşitli sebeplerinden söz edilir. Bunlardan ilki kalbin gaflet uykusundan uyanması ve kulun içinde bulunduğu kötü hâli görmesidir. İnsan yaptığı şeyin kötü olduğunu kalbi ile düşünür ve işlemekte olduğu kötü işleri görürse, kalbine tevbe etme arzusu ve çirkin muameleleri söküp atma isteği doğar, o zaman Allah kararı düzeltmeyi, güzel bir dönüş yapmayı ve tevbe sebepleri için hazırlıklı olmayı insana nasip eder. Onun için kötü ortamdan sıyrılmak gerekir.<sup>974</sup>

Tasavvufta sâlikin mânen uyanık/farkındalıkta olması anlamında “yakaza” terimi kullanılmaktadır. Hâce Abdullah Herevî (ö. 481/1089)’ye göre yakaza, tasavvuf mertebelerinin ilkidir, ardından tövbe makamı gelir. Ona göre kulun yakaza haline ulaşması için ilim tahsil etmesi, Allah’ın emir ve yasaklarına uyması, bir mürşid-i kâmilin sohbetine katılması gerekir.<sup>975</sup> Yakaza, kalp kapısının çalışmasıdır.<sup>976</sup> Tasavvufta yakazadan önce “*intibah*” hali geldiği de söylenir. Sâlik içine ansızın doğan hallere sarılarak gaflet uykusundan uyanır ve kendine gelir, bu intibah onu yakaza haline ulaştırır.<sup>977</sup> İntibah, bir uyanış olarak görülmüştür ve gönül gözünün, gayb nuruyla açılma durumudur. İlahî yardımın pırıltıları günahkarın kalbinde belirince intibah doğar. Bu devrede ürperti/yakaza bizi içimize çevirmiş ve iç muhasebeyi başlatmıştır. Noksanlık farkedilmiş, ilahî ile nefsanî çatışmaya girişmiştir.<sup>978</sup> Tasavvufta, “*dünya ve dünyada bulunan her şeyin geçici ve aldatıcı olduğunu idrak etmek*” anlamında “*itibar*” terimi de kullanılmaktadır.<sup>979</sup>

Gördüğümüz gibi burada hem Budizm’deki hem de tasavvuftaki düşünce ve kavramlardaki benzerlikler dikkat çekmektedir. Buradan hareketle Budist öğretileri ve tasavvufta insanların sonsuz kurtuluşu için gaflet, cehâlet gibi dip damarları keserek baştan her şeyi sıfırlayıp öze dönmeyi esas aldığı söylenebilir. Ancak bu işin sanıldığı gibi kolay olmadığına dikkat çekerek psikolojik bir hazırlığı da gerekli görürülür vederin uykudan gözler açılınca ancak yollara düşebileceği ifade edilir. Böylece acılar

<sup>973</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 180.

<sup>974</sup> Kuşeyrî, 228.

<sup>975</sup> Semih Ceyhan, “Yakaza”, *DİA*, XLIII, 270-271.

<sup>976</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 180.

<sup>977</sup> Sühreverdî, 594.

<sup>978</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 180.

<sup>979</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, 197.

dünyasından başlayıp uzun süren bir manevî eğitim ve rusal arınmanın sonunda nihai hedef olan nirvanaya ulaşılır.

### 3.3.4.3. Münzevî Yaşam

Ruhsal-manevî olgunluğa erişmek ve gerçeği kavramak amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşarak arzuları sınırlamaya çalışma, münzevî bir yaşam sürme anlamına gelen çile, inzivâ ve zühde (asketizm) yer veren dinî geleneklerde uzlet yaşantısı, ruhsal olgunluğa ulaşma ve arınmanın bir yolu olarak görülür. Mistik din yorumlarının yaygın olduğu Hint dinleri, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm geleneklerinin yanı sıra birçok gnostik inanç sistemlerinde günahlardan arınmak, gerçeği kavramak ve mânevî olgunluğa erişmek amacıyla münzevî/uzlet yaşantısına yer verilir. Bütün bu geleneklerde münzevîliğin/uzletin iki önemli karakteristiği dikkati çeker: Sosyal çevreden ve dünya tutkularından elden geldiğince uzaklaşmak, teemmül ve istiğrakla ruhsal aydınlanmayı amaçlamak.<sup>980</sup>

Mânevî-ruhî bir eğitim metodu olarak uzlete önem veren bütün din ve mezheplerde yeryüzü yaşantısı ve beden, ruhun hapisanesi, zindanı ve mezarı olarak değerlendirilir. Bu tutsaklığın sürmesi için maddî âlemle bedenın arzu ve isteklerinin ruhu saptırarak gerçek benliğini kavramasını engellemeye çalışıldığına, böylece onun bu hapisane yaşantısına bağlı şekilde varlığını sürdürmesine gayret ettiğine inanılır. Ruhun, dolayısıyla insanın gerçeğe ulaşması ve kurtulması için dünya yaşantısından, bedenın arzu ve isteklerinden uzak durması, bunun için de uzlet yaşantısına yönelmesi gerekli görülür. Münzevî yaşam/uzletle zühde/asketizm ve manastır yaşantısı arasında yakın bir ilişki vardır; zira münzevî yaşam/uzlet zühde/asketizme dayalı manastır yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Her ne kadar aralarında fark varsa da oldukça erken dönemlerden itibaren birçok dinî gelenekte asetik/zühdî yaşantının varlığı bilinmektedir. Budizm’de münzevî yaşam özellikle keşişler teşkilatı Sangha da önemli yer teşkil eder. Sangha, dünyanın en eski bekar keşişler topluluğudur. Manastırlarda toplu olarak ve münzevî bir şekilde yaşamaktadır. Münzevîlik hayatı fakirlik, bekarlık ve sessizliğe dayanır.<sup>981</sup> Budizm’de ideal bir dinî hayatın manastırlarda keşiş hayatı sürmekle mümkün olacağı kabul edilir. Zühdî yaşama önem verilen Budizm’de Buda sonrası

<sup>980</sup> Şinasi Gündüz, “Uzlet”, *DİA*, XLII, 285-286.

<sup>981</sup> Hacıoğlu, 40.

dönemde manastır yaşamı Budizm'in temel kurumunu teşkil etmiş ve keşişler doğru inancın gerçek temsilcileri kabul edilmiştir. Başlangıçta gezgin zâhidler görünümünde olan ve dilenmeye önem veren Budist zühdü, sonradan “vihara” denilen manastırlarda ya da “guha” denilen mağaralarda cemaat şeklinde yaşamı temel almıştır. Budizm’de Sangha teşkilâtı bünyesinde erkek keşişlere “upâsakas” (bhikkhu), kadın keşişlere “upâsikas” (bhikkhuni) adı verilmektedir. Asketik yaşama giriş iki aşamada meydana gelmekte, yedi ya da sekiz yaşlarında adaylık töreniyle keşiş yaşantısına başlanmakta, yirmi yaşında tam giriş töreniyle kişi bhikkhu ya da bhikkhuni olarak kutsanmaktadır. Asketikler başlarını kazımakta, yöresine göre portakal, sarı, kahverengi, kırmızı, gri ya da siyah renkli keşişlik elbisesi giymekte ve sadaka taşı taşımaktadır.<sup>982</sup>

Zühd anlayışını benimseyen birçok dinî-mistik gelenekte uzlete çekilen kişinin birtakım kurallara uyması, bu yaşamla hedeflenen özel amaçları gerçekleştirme doğrultusunda belirli bir program ve disipline göre yaşaması gerektiği düşünülür. Meselâ Budist keşişleri Vinaya kurallarına riâyet etmek durumundadır. Gelenekten geleneğe bazı farklılıklar bulunmakla birlikte uzlet yaşantısında uyulması gereken kuralların başında sessizlik, meditasyon (derin düşünme), teemmül, istiğrak, dua, oruç, nefis tezkiyesi ve sebat gelmektedir. Bunun dışında manastırda yaşamaya dayalı uzlet yaşantısında cemaat kurallarına uyma, disiplin, mutlak itaat ve mürşide bağlanma gibi kurallara uyma zorunluluğu vardır. Bu kurallar genellikle insanların kişisel arzu ve ihtiraslarını kırma, onları teslimiyet, tevazu ve alçak gönüllülüğe teşvik etme amacına yöneliktir. Bazı dinî geleneklerde uzlet yaşantısının bir ömür sürdürülmesi hedeflenir. Bunun yanında bazı geleneklerde geçici bir süre için uzlete çekilme uygulamalarına da rastlanır. Yine birçok dinî gelenekte uzlete çekilen kişilerin bu yaşama başlamanın göstergesi sayılan birtakım özel işaretler taşıması gerekir. Budist geleneğinde başın tamamen kazıtılması gibi.<sup>983</sup>

Budizm’de uzlet, sessizlik ve zihni yoğunluğun yanı sıra az yeme içme ve az uyuma gibi uygulamalar ruhanî hayatın yaşanması, meditasyon uygulamalarını derinleştirmek, içgörüye sahip olmak ve nirvanaya daha hızlı ulaşmak amacıyla uygulanır. Ancak bu uygulamaları yapanlar arasında aşırıya kaçarak kendine eziyet etme ve dünyadan tamamıyla bağımsızlık yolunu seçerek تنها mahallerde, ormanlarda,

<sup>982</sup> Gündüz, “Uzlet”, XLII, 285-286.

<sup>983</sup> Gündüz, “Uzlet”, XLII, 285-286.

mağaralarda katı zühd ve riyazet yaşantısına yer verenler de bulunmaktadır. Budizm’de, sosyal yaşamdan vazgeçip orman veya mağarada rûhanî yaşam sürdürmek, “vazgeçmek, terk etmek” anlamlarına gelen “*dhutanga*” kavramı ile ifade edilir.<sup>984</sup>

Budistler arasında eskiden olduğu gibi orman veya mağarada olmazsa bile halen viharalarda bu tür hayat tarzı (*dhutanga*) yaşayanları görmek mümkündür.

Özellikle Sangha üyesi ve viharalarda yaşayan bıkşularda *dhutanga* yanî *terketmek* denilen on üç maddeden oluşan zühd kuralları arasında arannika yanî yalnızlık, inzivayı tercih etmek, ormanda, mağarada veya özel bir sükûnetli yerde yalnız yaşamak ile rukkoahamula denilen bir ağacın altında hayatını sürdürmek yanî ev/barınak sahibi olmamak da sayılmıştır. M.S. II. yüzyılda yaşayan Hintli Sanskrit şâiri Ashvaghosha, “*Buddhacarita*” (Buda’nın Eylemleri) adlı eserinde, Buda’nın: “*Evsiz yaşam, saray yaşamına göre çok daha yüce bir Dharma bağlılığını ihtiva eder...*” dediğini aktarmaktadır.<sup>985</sup> Ancak Buda’nın kendisi böyle sürekli olacak bir hayat tarzı ve aşırı münzevîlik, yokluk zühdünü tavsiye etmemiştir. Çünkü o iki aşırılığı yanî ne tamamen dünyevîlik, ne de tamamen münzevîlik içinde olmayı reddetmiş ve “*orta yol*” adını veren aşırılıklara düşmeden izlenebilecek bir zühd hayatı önermiştir.<sup>986</sup>

İslâm tasavvufunda münzevî yaşamla ilgili uzlet kavramı kullanılır. Uzlet, bir zâhidin veya sûfinin Allah’a ihlâslı şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk’a yönelmesini ifade eder. Tebettül (her şeyden kendini çekerek bütün benlikle Allah’a yönelmek), halvet, vahdet, inzivâ, infirâd (teferrüd), inkıtâ gibi terimlerle de ifade edilen uzlet inkıtâ ve inzivâ suretiyle halka karışmaktan (ihtilât) uzaklaşmaktır. Âbid, zâhid ve ârifler arasındaki ortak bir değer olan uzletin temel amacı nefsi terbiye ve ıslah edip Allah’ın yakınlığını kazanmaktır. Bu nedenle zâhidler ve ârifler topluma gereğinden fazla karışmanın, insanlarla içli dışlı yaşamının ruhsal ve zihinsel bozukluğa yol açtığına, bunun da mümini âhirete öncelik veren bir hayat sürmekten ve Allah’a gönül vermekten uzaklaştırdığına inandıklarından

<sup>984</sup> Arahant Upatissa, *The Path of Freedom (Vimuttimagga)*, (Translators: Rev. N.R.M. Ehara, Soma Thera, and Kheminda Thera), Buddhist Publication Society, Kandy/Sri Lanka 1995, 27; Bhikkhu Khantipalo, *With Robes and Bowl: Glimpses of the Thudong Bhikkhu Life*, Buddhist Publication Society, Kandy/Sri Lanka 1986, s. 3.

<sup>985</sup> Smith, 48.

<sup>986</sup> Upatissa, 29; Çelebi, 133.

uzlete önem verirler. Bu ölçüde ve bu amaçla gerçekleştirilen uzlet mutlak ve devamlı şekilde dünyayı terketme anlamına da gelmez.<sup>987</sup>

İslâm tasavvufunda münzevî yaşamla ilgili birbirine yakın mânalarıyla kullanılan *uzlet*, *halvet*, *çile/erbaîn*, *vahdet*, *inziva*, *itikâf* gibi kavramlar günahattan korunmak, daha iyi ibadet etmek, belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak, nefsanî arzulardan kurtulmak amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşarak ıssız yerlerde sürekli veya belirli bir zaman münzevî yaşam sürdürmeyi ifade eder.<sup>988</sup> Bu girişim sonucu benlikten arınmış ve ilâhî vasıflarla bezenmiş olarak tekrar insanların arasına karışmak anlamında *celvet*, *halvet der encümen* kavramları kullanılır.<sup>989</sup>

Tasavvufta genellikle halk ile beraber olan bir kimsenin Hak'tan uzak kalacağına inanılır. Ancak zâhid ve sûfiler, gerçek halvetin kalben ve zihnen halktan ayrı kalarak kendini Allah ile birlikte hissetmekle yaşanabileceğini, bu durumda toplum içinde yaşamanın kalben Hak ile birlikte olmaya engel teşkil etmediğini belirtirler. Nitekim bedenlen halktan ayrı olan bir kimse zihnen onlarla birlikte olabilir.<sup>990</sup>

İslâmî tefekkür ve düşünsel yolculuğun en güçlü dayanaklarından biri de hiç kuşkusuz İslâm Peygamberi'nin Hira tecrübesidir. Nitekim Hz. Peygamber aylarca Mekke'nin Nur dağının Hira ıstıraphanesine çekilir, uzun süreli tefekkürlere daldı. Hatta kimi yorumlamalara göre vahyi, Hira'nın üzerine çeken kudret, Hz. Peygamber'in Hira'daki tefekkür ve düşünce yoğunluğudur. Hz. Peygamber saatlerce, günlerce toplumun içinde bulunduğu açmazlara ve ıstıraplara çözüm aramış, insanın yaradılış gayesi hakkında düşünsel seyahatlere çıkmış ve istikrarla devam ettiği bu düşünsel çabalarının sonunda aydınlanmış; vahyi âdetâ gökten yere çekmiştir. Onun vahiyle, girdiği ilahi diyalogla noktalanan tefekkür yolculuğunun tasavvuftaki karşılığı “fenâfillah” (Allah'ta fani olma) olarak yankısını bulmuş, İsra ve miraç seferi ile gerçek iç yolculuğunun bir faslını zahir ve bâtını ile tamamlamıştır.<sup>991</sup>

Zâhid ve sûfiler de Hz. Peygamber'in Hira'daki tefekkür ve düşünce yoğunluğuna yönelik uygulamalarını örnek almışlardır.

<sup>987</sup> Uludağ, “Uzlet”, XLII, 256-257.

<sup>988</sup> Tûsî, 515-516; Sühreverdî, 263-269; Selçuk Eraydın, “Çile”, *DİA*, VIII, 315-316; Süleyman Uludağ, “Halvet”, *DİA*, XV, 386-387; Gündüz, “Uzlet”, XLII, 255-256.

<sup>989</sup> Tûsî, 516-517; Süleyman Uludağ, “Celvet”, *DİA*, VII, 273; Süleyman Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, *DİA*, XV, 387-388.

<sup>990</sup> Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, XV, 387-388.

<sup>991</sup> Yıldız-Meçin, 241-242.



Bu bağlamda Serî es-Sakatî derdinin, sıkıntısının azalmasını, beden ve kalp rahatlığını ve dininin selâmette kalmasını isteyenlerin uzlete çekilmesini tavsiye ederken Hâris el-Muhâsibî insanlarla gereğinden fazla birlikte olmanın sakıncalarına dikkat çekmiş, bütün düşmanlıkların ve günahların bundan kaynaklandığını söylemiştir. Üveys el-Karanî'nin: “*Selamet yalnızlıktadır*” dediği tasavvuf klasiklerinde geçmektedir. Çünkü halktan ayrı olan bir kalp, ağyar ve mâsivâyı düşünmekten azad olur, bütün hallerinde halktan ümit keser. Böylece onların hepsinin âfetlerinden kurtulur, selamete ererek onların tümünden yüz çevirir.<sup>992</sup>

Tasavvufta uzlete çekilen kimsenin halktan zarar görmemek amacıyla değil halka zarar vermemek amacıyla uzlete çekilmesi esastır. Bu sebeple sûfiler gerektiği kadar toplum içine karışır, geri kalan zamanlarında uzlete çekilir, zamanlarını ibadet, zikir, dua, teemmül ve tefekkürle geçirirler. Genellikle tasavvufta tavsiye edilen uzlet ve halvet bu niteliktedir. Sürekli uzlet veya ihtilât halinde bulunmak ifrat ve tefrittir. Bu ikisini ihtiyaçla sınırlı tutmak itidal halidir. Genellikle toplumda, özellikle tasavvufî hayatta ifrat ve tefrite sapanlara her zaman rastlanır. Bazı sûfiler aşırılığa kaçarak bütün hayatlarını dağlarda, ormanlarda, mağaralarda, viranelerde geçirirler. İbnü'l-Cevzî'ye göre bazı sûfiler rahipler gibi dağlarda yaptıkları zâviyelerde yalnız başlarına yaşamaya başlamışlar, cemaatten ve âlimlerin sohbetlerinden uzak kalmışlardır. Ona göre sûfilerin uzlette iken görüp işittikleri ve Hak'tan geldiğini iddia ettikleri şeyler hayal ve vehimlerden ibarettir. İbn Teymiyye de halvet ve uzlet için ezan sesi işitilmeyen, cami bulunmayan ıssız yerlerin veya viranelerin ya da dağlardaki mağaraların ve mezarlıkların seçildiğini, buralarda uzlete çekilenlerin şeytan kaynaklı birtakım hallerle karşılaştıklarını söyler. Sûfilerin genel kabullerine göre uzletin esas maksadı nefsi terbiye ve ıslah edip Hak Teâlâ'nın yakınlığını kazanmaktır. Bu niteliği taşımayan uzlet ve halvet hayatına itibar edilmez.<sup>993</sup>

Nitekim İbn-i Sina ile başlayan ve aynı isimle İbn Tufayl tarafından da yorumlanan “Hay b. Yakzan (Uyanan Oğlu Diri)” ile yine ilkin İbni Sina tarafından yazılan, ardından Sühreverdi ve Gazzâlî tarafından da yeniden aynı isimle yorumlanan ve derken Feriduddin Attâr'ın *Mantiku't-Tayr* adlı eseriyle kemale eren *Risâletu't-Tayr* (*Kuş Risalesi*) İslâmî iç yolculukları sembolize eden ilgi çekici nümunelerdir. Yine

<sup>992</sup> Hucvirî, 150.

<sup>993</sup> Uludağ, “Uzlet”, XLII, 256-257.

Sühreverdi'nin yazdığı *Kızıl Akıl*, *Cebrail'in Kanat Sesi*, *Simurgun Islığı*, *Batı Sürgünü* gibi sembolik/irfani hikâyeler ise İslami iç yolculuğun en mükemmel yapıtlarındandır. Bu hikâyelerin tümünde özetle, kutsal âlemden beden kafesine düşen insanî ruh kuşunun, çile ve riyazetle cismanî kalıpları kırıp kurtularak önceden kopup ayrıldığı kutsal âleme yeniden uçuşu ve bu dönüş yolculuğu sırasında başından geçen maceralar tasvir edilip betimlenmektedir.<sup>994</sup>

#### 3.3.4.4. Riyâzet ve Çile

Zühd, dünyaya, onun sesine, arzu, istek ve onun tadlarına; nefse ve onun tamahlarına karşı özel bir tavidir; insanın çeşitli ruhî ve bedenî riyâzet ve mücâhedelerle nefsini dizginlemesidir. Uzlet yaşantısına yer veren bütün dinî geleneklerde zühdî yaşam süren kişinin elden geldiğince dünyevî hayatla ilgisini en az düzeye indirmesi istenir. Bunun adı riyazet ve mücâhededir.

Sözlükte “yabanî bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek; egzersiz yapmak” gibi mânalara gelen *riyâzet* kelimesi tasavvuf terimi olarak nefsi eğitmek için onu birtakım tabii ve meşrû arzularından mahrum etmeyi ifade eder.<sup>995</sup> Riyâzet, nefsin huylarını güzelleştirilmesi, alışkanlık ve adetlerini bırakmak ve ortadan kaldırmak, isteklerine, kötü arzularına ve düşük heveslerine karşı koymakla gerçekleşir, böylelikle nefis arınmış hale gelir.<sup>996</sup> Riyâzet daima “*güç ve gayret sarfetmek*” anlamındaki *mücâhede* kavramıyla birlikte zikredilmiştir.<sup>997</sup> Riyâzet ve mücâhede birbirlerine yakın anlamlarda ve benliği arındırma yolunda kullanılan iki kavramdır. Mücâhede nefsin kötülüğüne karşı koymak, iyiliğe zorlamak, riyâzet de nefsi bu işe alıştırmaya çalışmaktır.<sup>998</sup>

Farsça “çihil” kelimesinden alınan ve “*kırk anlamına*” gelen *çile* ve Arapça, “*erbain*” ise nefsanî arzulardan kurtularak ruh temizliğine ermek için girişilen sıkı

<sup>994</sup> Yıldız- Meçin, 240-241.

<sup>995</sup> Süleyman Uludağ, “Riyâzet”, *DİA*, XXXV, 143-144.

<sup>996</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 277.

<sup>997</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 161.

<sup>998</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 192; Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXI, 440-441.

perhiz ve mahrumiyet dönemi anlamına gelen müridin fitratındaki sivri noktaları törpülemek için yapılan fiilî sabır telkini şeklinde bir alıştırmadır.<sup>999</sup>

İslâm'da nefsin haramlardan uzak tutulması emredilmiş, mekruh olan hususlardan sakınılması tavsiye edilmiştir. Sûfiler, sâlikin nefsini mubah olan hazzlardan da mahrum ederek nefis üzerinde hâkimiyet kurulması gerektiğine inanırlar. Riyâzet “nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefsi aklın ve dinin tesbit ettiği sınırlar içinde tutmak” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu anlamda riyâzet zühd, mücâhede, mücadele, tahallî, nefis tezkiyesi ve tasfiyesi gibi tasavvuf terimleriyle yakın anlamlıdır. Tasavvufta, Hakk'ın emrine uymak ve akl-ı selimin gösterdiği yolda yürümek için bütün kötülüklerin kaynağı olan nefisle<sup>1000</sup> mücadele halinde bulunmak, ona muhalefet etmek esastır. Gazzâlî, ahlâkî olgunlaşmayı kazanmak için riyazet ve mücahedeyi tavsiye etmektedir. Ona göre ancak bu yolla insan faziletleri elde eder ve reziletlerden kurtulur. Faziletler, insanları başkalarından üstünlükleri, reziletler ise, terki gereken kötü davranışlardır. Nefsin yeme içme ve cinsel arzularını, mal mülk, makam mevki, şan şöhrat gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutmak için yemeyi içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlamak, diğer taraftan nefsi zor işlere koşmak, nefsin hileleri karşısında uyanık olmak riyâzetin esasını teşkil eder.<sup>1001</sup>

Tasavvufta insanın nefsini azdıran şeylerin başında yemek-içmek yani mide ve tokluk olduğu düşünülür. Sûfilere nefse enerji temin eden en önemli merkezin mide olduğunu, beslenmenin vücuda güç verdiği ve hayati fonksiyonların devamını sağladığını yani nefsin gücünü bedenin gücünden aldığını söyler.<sup>1002</sup> Gazzâlî'ye göre de nefsin en temel kuvveti olan şehvetin kaynağı midedir.<sup>1003</sup> Onun için açlığa zühdün anahtarı olarak bakılmış<sup>1004</sup> ve sûfiler açlığın kalbi aydınlatacağına, az uymanın müşâhede ve ilhama kavuşturacağına, az konuşmanın veya susmanın fazilet olduğuna, çok konuşmanın ruh için bir nevî kirlilik olduğuna,<sup>1005</sup> sâlikin nefsini mubah olan hazzlardan da mahrum ederek nefis üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğine

<sup>999</sup> Selçuk Eraydın, “Çile”, *DİA*, VIII, 315-316

<sup>1000</sup> Yûsuf, 12/53.

<sup>1001</sup> Uludağ, “Riyâzet”, XXXV, 143-144.

<sup>1002</sup> Frager, 157.

<sup>1003</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III, 177.

<sup>1004</sup> Mekkî, I, 383.

<sup>1005</sup> Öncel Demirdaş, “Riyazet Eğitimi İle Gerçekleşen Manevî Olgunluk”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (1), 2011, 79-90.

inanmışlar,<sup>1006</sup> yemeğin insanın kendisini yaşatacak kadar olmasını, insanın taşımak zorunda kalacağı bir dereceye ulaşmamasını şart koşmuşlardır.<sup>1007</sup>

Açlık ile nefsi terbiye etmek çok eski bir tasavvuf pratiğidir. Büyük sûfilerin çoğu riyâzeti kendi nefislerinde uygulamışlardır.<sup>1008</sup> Bu bağlamda Ebû Ali Dekkâk (ö. 405/1014): Zâhirini mücâhede ile süslendirenin sırrını Allah müşâhede ile güzellendireceğini sülûkün başlangıcında mücâhede sahibi olamayanların bu yolun kokusunu bile alamayacaklarını söylemiştir. Ebû Osman Mağribî (ö. 373/983)'nin *“mücâhedeye dört elle sarılmadan bu yolda kendisi kendisine bir şeyin feth ve keşf olunduğunu zanneden kimse hata içindedir”* dediği nakledilir.<sup>1009</sup>

İbnü'l-Cevzî bu konuda aşırılığa giden bir kısım sûfilerin hallerini tenkit ederken şunları söylemektedir: “Bir kısım sûfiler, zühdü dünya nimetlerini terk şeklinde algılamakta, yemeği azaltarak bedenlerini zayıflatmakta, sof bir hırka giyerek, şükürünü yerine getirememek kaygısı ile helâl kılınan nesnelerden ve hatta soğuk su içmekten bile kaçınmakta, bazıları arpa ekmeğinden başka bir şey yememekte, bazıları meyveleri tatmamakta, bazıları da bedeni kupkuru olacak kadar yiyeceği azaltmaktaydı. ‘Ben hurma (tatlı) yemiyorum. Çünkü ben onun şükürünü yerine getirmeye güç yetiremem’ diyen bir adama tabînin büyüklerinden Hasan-ı Basrî: ‘Bu ahmak bir adamdır. Acaba içtiği soğuk suyun şükrüne güç yetirebiliyor mu?’ demektedir. Hatta Süfyân-ı Sevri (ö.169/785)'nin, yolculuğa çıktığı zaman yemek için yanına kızartılmış et ve ciğer aldığı söylenmektedir.”<sup>1010</sup> Tasavvufî çevrelerde başlangıçtan beri mücâhedeyi yanlış anlayan ve yanlış uygulayan kişi ve zümreler olagelmiş, bu konuda aşırı gidenler kâmil mürşidler tarafından uyarılmıştır.<sup>1011</sup>

Zühd konusunda yanlış ve aşırı tutumları sergileyen bir kısım sûfilerin aksine, sûfilerin geneli, haram olan şeylerden yüz çevirmenin, bütün müslümanlara farz, helâlden fazla olanı terkin fazilet, şüpheli olan şeylere yaklaşmamanın ise kerâmet alâmeti olduğuna inanmakta, varlığa sevinmemeyi, yokluğa üzülmemeyi, malda zühdün

<sup>1006</sup> Uludağ, “Riyâzet”, XXXV, 143-144.

<sup>1007</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 194.

<sup>1008</sup> Kuşeyrî, 279-282.

<sup>1009</sup> Kuşeyrî, 193.

<sup>1010</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbisü İblîs*, Beyrut 1992, 136'dan naklen Özköse, 187.

<sup>1011</sup> Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *DİA*, XXXI, 440-441.

alameti saymakta, zühd için kastedilenin raġbetsizliġin, tamâmen bir gönül alâkasızlıġı olduġunu düşünmekteydiler.<sup>1012</sup>

Budizm’de riyâzet ve çile vihara/manastırlarda yaşıyan bıkşu denen keşişler için nivanaya erişmede zorunlu uygulamalar olarak görülmüştür. Buda, aydınlanmasından önce altı yıllık katı bir riyâzet ve çile hayatı gerçekleştirmiştir. Bunun için Guru'ların bilgelerinden dersler almış, çeşitli yöntemler ve teknikler öğrenmiş, uygulamalara katılmış ancak aradığı gerçeği çilecilerden ve Gurular'dan bulamayacağını anlayınca kaçınık ve çileli yaşamını sürdürmüş, altı yıllık çile döneminde uyumama, yememe, konuşmama gibi hertürlü bedensel riyâzetlere kendini tabi tutmuştur. Ancak sonradan bu katı riyâzet ve çileciliğin aydınlanmaya ulaştırmadığını, yorgunluktan başka bir işe yaramayacağını tecrübe etmiş sonuçta bu katı tutumundan vazgeçip çilecilerin yaptıkları Yoga uygulamalarını terk etmiştir.<sup>1013</sup>

Buda’nın aydınlanmasından sonraki hayatı ise mutedil bir riyâzet ve mücâhededen ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Budist metinlere göre Buda, günde bir öğün yemek yemiş, öğleden sonra ve geceleri yemekten vepişmemiş yecekleri almaktan kaçınmıştır. O, gösterilere, şarkılara, müziğe seyirci olmaktan, süslü giyinmekten, kokularla, çiçeklerle süslenmekten, cinsel düşkünlükten, esir ve köle edinmekten, geniş, rahat yatak kullanmaktan, altın, gümüş ya da her çeşit hayvanları, tarla veya arazileri kabul etmekten sakınmıştır. Yine O, aracılık yapmaktan, rüşvetten, bir şeyi almaktan ve satmaktan, dolandırıcılıktan ve bir kimseye ufak bir zarar vermekten uzak durmuştur. Elinde servet biriktirmemiş ve bağış yoluyla gelenleri de ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır. Hayatını alçakgönüllülük ve saf kalplilikle geçiren<sup>1014</sup> Buda, şu öğretiyi talim etmiştir: “Ey benim kalbim! Eğer sen herşeyin hakikatte bulunmayıp ve geçici olduğunu, eşyaya yapışmayıp, hiçbir şeyi kendi malı diye düşünmeyip, açgözlülük, hiddet ve aptallıklara yol vermemeği öğrenirsen o zaman beraber rahatça yürüeyebiliriz. Sonra geçici şeraitten -fayda veya ziyan, iyi veya fena, kazanç veya zarar, övme veya hakaret- rahatsız olmadan ihtiras bağına akıl kılıcı ile keserek refahiyet içinde yaşayabiliriz”. “Aydınlığı elde etmek için insan mümkün olmayanı yapmağa, dayanılmayana dayanmağa

<sup>1012</sup> Özköse, 187.

<sup>1013</sup> Bayasgalan, 32-33; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 91-92.

<sup>1014</sup> “Brahma Gala Sutta”, *Dialogues of the Buddha*, I, 5-6.

çalışmalıdır. Yanında ne varsa hepsini vermelidir. Eğer aydınlığa ermek için günde yalnız bir tane pirinç yesin denilirse öyle yapsın.”<sup>1015</sup>

Buda aydınlanma öncesindeki katı riyâzet ve çile hayatından ne kadar vazgeçti ise de hayatının sonuna kadar ölçülü riyâzet ve çile yaşantısını devam ettirmiştir.<sup>1016</sup>

Takvâ sahibi sûfîlerin riyâzeti şekil açısından benzerlikler gösterse de, muhteva ve gaye bakımından Budizm’den farklıdır. Tasavvufta mürid dinin emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak, daha iyi bir dinî hayat yaşamak için riyâzet yapar. Budizm’de ise riyâzetin amacı nefis, beden ve eşya üzerinde hâkimiyet kurmaktır.<sup>1017</sup>

Buda’dan sonra Sangha topluluğu keşişlerde Buda’nın öğretilerine bağlı çeşitli riyâzet ve çilecilik şekillenmiştir. Budist keşişlerde uyulması gereken pek çok kurallar vardır. Keşişlerde *dhutanga* yanî *terketmek* denilen on üç maddeden oluşan zühd kurallarının yerine getirilmesi önemli sayılmıştır. Bu on üç madde şunlardır:

1. Pamsukula: Halkın giydiği gibi normal elbisleri terk etmek.
2. Tecivarika: Yalnızca üç parçalı özel keşiş elbisesi giymek.
3. Pindapata: Bir kâse ile geçinmek. (Dilenci kâsesi)
4. Sapadanacarika: Dilencilik yapmak.
5. Ekasanika: Yemekleri terketmek, sadece tek öğün yemekle yetinmek (öğleden sonra yememek, ertesi gün şafak vaktine kadar)
6. Pattapindika: Her şeyi bir bohçada toplanmak (veya her şeyi kâsesi içindekinden ibaret olmak).
7. Kalu-paccha-bhattika: Yaşayacak kadar az yemek yemek
8. Arannika: Yalnızlık, inzivaya çekilmek. Ormanda, mağarada veya özel bir sükûnetli yerde yalnız yaşamak.
9. Rukkhamula: Bir ağacın altında hayatını sürdürmek yani ev/barınak sahibi olmamak.
10. Abbhokasika: Telaşsız olmak ve hiçbir şeyden korunma ihtiyacı hissetmemek.
11. Susanika: Mezar veya kremasyon (ölü cesedinin yakıldığı yer) yakınında meditasyon yapmak.
12. Yathasantatika: Uyku mekanı olarak her yerden memnun olmak

<sup>1015</sup> Kyokai, 155, 157.

<sup>1016</sup> Nambar, 9.

<sup>1017</sup> Uludağ, “Riyâzet”, XXXV, 143-144.

13. Nesajjika: Rahat veya uzanarak oturmamak.<sup>1018</sup>

Bu kurallar birtakım bıkşular veya gruplar tarafından uygulanmıştır. Ancak esas olarak Buda'dan nakledildiği bilinen “*Vinaya-Pitaka*” yani “*Disipilin Sepeti*” diye bilinen Sangha kuralları yazılan kutsal metinler içerisinde geçmediği söylenmektedir. Zâhidlik (dhutanga) hayatını tercih edenlerden bu kuralların tamamını değil durumuna göre bazılarını uygulayanlar da olur. Hepsini birden uygulamak şart değildir.<sup>1019</sup>

Budizm, Jainizm ve Maniheizm gibi dinlerde zühdi hayatın en ideal örneğini ancak azizler ya da seçilmişler ortaya koyabilir. Meselâ Maniheizm’de seçilmişlerin ağız, el ve cinsel yaşama yönelik üç mühre (eline, diline ve beline sahip olma) sıkı sıkıya bağlanması beklenir. Dolayısıyla bunlar et ve şaraptan, yalandan, sahtekârlıktan, her türlü kötülükten, iş yapmak suretiyle doğaya zarar vermekten ve cinsellikten uzak durmak zorundadır. Yaşamlarının genelini dua, ibadet ve oruçla geçirmek durumundadır ve yalnızca bitkisel (vejeteryan) diyet yapabilirler. Bazı erken dönem Hristiyan asetiklerle Budist, Jainist ve Hindu asetikler de et yemeye karşı çıkarak bitkisel diyet uygun görmüştür.<sup>1020</sup> Budizm’de alkol, soğan, sarımsak, yeşil soğan ve pırasa şehvete yol açtığı gerekçesiyle yasaktır.<sup>1021</sup>

Hint fakirlerinin (Çileci Yogilerin) sivri uçlu çiviler üzerinde yatma veya içe dalınç uygulamaları (meditasyon) yapmaları bunun en uç örneklerinden biridir. Hint fakirlerinin bu tür bir yaşam biçimini seçmelerinin iki önemli nedeni vardır. Birincisi: Bedensel acılara katlanarak, dış uyarımlara, isteklere karşı kendisini kapatarak ilgisiz kalmak ve böylelikle mutluluğa ulaşacağına inanmak. İkincisi: İnandığı Tanrısına hoş görünmektir. Hint kültüründe bağışlamak veya hediye vermekten yalnızca maddi şeyler vermek kastedilmez. İnsanın kendi bedenini hor görmesi, bedensel ve ruhsal acılara katlanması da bir tür bağışlama ve hediyedir. Hint yerli halklarından olan çilecilerin inancına göre kendilerini sıkıntıya sokmaları, kendilerine çile çektirmeleri veya kendilerini bu yaşama layık görmemeleri Tanrıya yapılmış bir bağıştır. çilecilerin bu davranışlarının temelinde ölüm korkusu yatmaktadır. Çilecilere göre ölüm diye bir gerçek olduğuna ve bundan kaçınılamayacağına göre insanın bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılamasının bir anlamı yoktur. Aslında bu düşünce yalnızca çilecilerin

<sup>1018</sup> Upatissa, 27; Khantipalo, 5-6; Kürşat Demirci, “Zühdi”, *DİA*, XLIV, 533-535.

<sup>1019</sup> Khantipalo, 7-8.

<sup>1020</sup> Gündüz, “Uzlet”, XLII, 255-256.

<sup>1021</sup> Kürşat Demirci, “Yiyecek”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 557-558.

inancında değil birçok Hint öğretisinin de temelinde bulunmaktaydı. Bu gibi karamsar Hint düşüncesine sahip olanlar için Budacı öğretiler bir tür kurtuluş, bir tür ölümsüzlüktü. Çünkü Budacılığın ortaya çıkmasında da, çilecilerin yaşamda kendilerini karamsarlığa sürüklemiş olan nedenler yatıyordu: Hastalık, yaşlılık ve ölüm. İnsanın yaşamında kaçınılmaz olan bu üç sondan kurtulmak için Hint dinlerinde ve öğretilerinde değişik kurtuluş yolları önerilmiştir. Önerilen bu yolların en yaygın olanı ve Hint dinlerinin de desteklediği yol çilecilerin yaşam yoludur. Bu yolun izdeşçileri kendi bedenlerini ve ruhlarını türlü türlü işkencelerden geçirip nefislerini körelterek, benliklerini öldürerek kurtuluşa erişeceklerine inanan kimselerdi. Bu düşünceye sahip çilecilere göre: Bedenimiz ve bedenimiz aracılığıyla elde ettiğimiz bütün zevkler ve sevinçler gelip geçicidir. O halde böyle bir bedene özen göstermek ve onunla uğraşmak, onun aracılığıyla elde edeceğimiz zevkler için çalışmak gereksiz ve anlamsızdır. Hastalık, ölüm, bedenin gelip geçiciliği ve temizlikten uzak oluşu, bütün bunlar, Budacıları ve hatta öteki dinlerin izdeşçilerini dünyadan el etek çekip kaçınık ve çileci bir yaşama iten başlıca nedenlerdir.<sup>1022</sup>

İslâm tasavvufunda sûfiler az yemeye, az konuşmaya, az uyumaya, yalnız kalmaya, sürekli zikir ve tefekkür etmeye alışan nefsin kurtulacağına inanırlar. Onlar, nefsi eğitmek yani terbiye etmek ve nefsin arzularını kırmak maksadıyla, onu aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakırlar. Hem nefsi ve hem de bedeni zor ve ağır işlere koşarlar. Diğer taraftan da sürekli olarak zihni ve düşünceyi mâsivâdan uzaklaştırıp Allah üzerinde yoğunlaşırlar. Bu kapsamda çile çekme, erbaîn çıkarma, sefere çıkma, inzivâya veya uzlete çekilme yöntemlerinde bahsi geçen riyazetlerin yoğun bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Tasavvufî eğitimde, sûfiler zevklerin ve azapların ötesinde olan hakikati tanıma gayreti içerisindeyler. Onlar, Allah'a yönelik olan bu hakikate ulaşma hedefini gerçekleştirebilmenin zühd alıştırmaları yani riyâzetle mümkün olacağına inanmaktadırlar. Böylelikle sûfiler, Allah'a vâsıl olmayı arzu etmektedirler. Zira İslam tasavvufunda, insanın aklî melekeleriyle ulaşamadığı bir yüceliğe veya "Mutlak"a yani Allah'a sezgi yoluyla doğrudan doğruya ulaşması, O'nunla doğrudan (yani arayamantıkî düşünce veya başka herhangi bir vasıta girmeden) temas kurması ile mümkün olur. Tasavvufta nazar ve istidlâl yöntemiyle ulaşılamayan bir takım bilgileri elde etmek için kalbin tasfiye edilmesi gerekmektedir. Bu bilgiler ancak amel, ibadet ve

<sup>1022</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 69-70, 73.



dince emredilenlerin uygulanması neticesinde ortaya çıkan tecrübî bilgilerdir. Tasavvufta buna “kalbi tasfiye etme yolu” denilmektedir. Büyük bir samimiyetle uzlet, halvet ve diğer yöntemlerle, yerine getirilen amel ve ibadetlerle uygulanan riyâzetlerle sûfinin kalbinin saf, berrak ve cilalı hale geleceği düşüncesi vardır. Böylece kalbin ilahî âlemi ve gayba ait hususları görmesine engel olan nefsânî ve zulmânî hicap ve perdeler kalkmakta, ilahî tecelliler temâşâ edilmekte ve gaybe ait hususların bilinmesi mümkün olmaktadır. Hicab adı verilen kalp gözünü örten ve insanın melekût âlemini temaşa etmesini engelleyen perdelerin kalkması, kalbin tasfiyesini sağlayan yöntemlerin ve tekniklerin kullanılmasıyla gerçekleşir. Tasavvufta insan, dünyaya gelmeden önce bir ruhtan ibaretti. Dünyaya gelip cismânî bir varlık haline gelince dünyevî zevkler onu, tabiatında var olan ilahî nitelikten uzaklaştırıp ızdıraba düşürmüştür. Bundan dolayı insan daha önce sahip olduğu ilahî niteliği yeniden kazanabilmek için riyâzet, zühd, ibadet, takvâ, tâat ve zikir vb. yöntem ve tekniklerle düşüşüne neden olan beşerî varlığını terk edip ilahî niteliğe tekrar kavuşabilir. Beşerî varlık düzeyinden İlahî Varlık düzeyine yapılan bu geçiş “Allah’ta fânî olma” anlamında “fenâ fillâh” denilmektedir. Varlığın kaynağı ile ilişkiye geçebilme kapılarının açılması ve de fenâ fillâh aşamasına ulaşması, insanın kendisini maddi dünyanın karışıklığından ve geçiciliğinden çekip çıkarmasına bağlıdır. Kişinin dünyevî zevklerden sıyrılıp fenâ fillâh aşamasına ulaşabilmesine zemin oluşturan ise zühd anlayışı, bir takım yöntemler ve bunların pratik yansıması olan riyâzetlerdir. Bunlar mârifet, ilham ve keşf olmak üzere tasavvufî bilgi edinme yollarının önündeki engellerin kaldırılmasına yardımcı olmaktadır. Bu manada zühd, tasavvufun eğitim felsefesini; uzlet, halvet, çile, erbaîn, sefer vb. tasavvuf eğitiminin yöntemlerini; uygulanan riyâzetlerin de tasavvuf eğitiminin tekniklerini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Dünyevî ilgi ve zevklerden uzaklaşma, insanın beşerî arzularını şuur üzerindeki bozucu etkilerini ortadan kaldırmasına ve ilahî hakikatleri tam alıcı duruma geçmesine yardımcı olmaktadır. Bu anlamda sûfî, şuur alanını meşgul eden her türlü fizyolojik ve psikolojik iç oluşumları denetim altında tutabilmek için az yemek, az uyumak, devamlı oruç tutmak, perhiz yapmak gibi bedeni riyâzetlere yani tekniklere başvurur. Bu teknikleri uygulayabilmek için de belli bir süre insanlarla olan münasebetlerini en alt seviyeye indirerek, ıssız bir köşede halvet ve uzlete çekilmek, tam bir inziva hayatı yaşamaya çalışmak gibi yöntemler kullanmak suretiyle bütün duyu organlarını dış uyarcıların etkisinden korumaya çalışır. Bunun yanında kalbi yanlış

inançlardan ve kötü huylardan temizlemek ve kurtarmak için, zihnin tefekkür ve zikir riyâzetleriyle hazır hale getirilmesi gerekir. Bu bağlamda dünyaya bağlılığa engel olabilmek için iradeye dayanan, birbirine bağlı iki yol bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bedeni süreçlerin kısıtlanması, ikincisi ise en az bunun kadar önemli olan zihinsel süreçlerin disipline edilmesi aşamalarıdır. Bu süreçlerin ya da tekniklerin ilkinde “fizyolojik riyâzet”; diğerine de “zihinsel riyâzet” diyebiliriz. Ayrıca toplumsal hayata katılmamaya da zemin oluşturan uzlet, halvet ve sefer gibi yöntemlerde kullanılan teknikler içtimâî yalnızlığı ifade ettiği için bu tür tekniklere “sosyolojik riyâzet” ismini vermemiz mümkün olsa gerektir. Bahsi geçen riyâzet şekillerinin psikolojik, zihnî ve içtimâî yönlerinin olduğunu çile çekmek, erbaîn çıkarmak, halvete girme, inzivâyâ çekilme, sefere çıkma tecrübelerinde çok açık bir biçimde görmekteyiz.<sup>1023</sup>

İlk dönemlerden zâhid-sûfîlerin riyâzet ve çile hayatı yaşadıkları görülmektedir. Buna Üveys el-Karanî (ö. 37/657), İbrahim b. Ethem (ö. 161/777) ve Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801) gibi sîmâlar örnek gösterilebilir. Üveys el-Karanî, fakir, zâhid, tenhâlarda dolaşmayı, ibadet ve riyâzeti seven bir kimse olarak tavsif edilir. Halk ona deli olarak da bakmıştır. Kays b. Nuseyr b. Amr, babasından Üveys el-Karanî'nin fakirlikten çıplak kaldığını, bunun için ona, iki kat elbise alıp giydirdiğini nakletmektedir.<sup>1024</sup> İlk dönem zâhid-sûfîlerden kimileri riyâzet ve mücâhede yoluyla kalplerini nurlandırmaya çalıştıkları için *Nûriyye* diye de anılmışlardır.<sup>1025</sup>

Tasavvuf tarihinde tarikatların teşekkülünden sonra riyâzet ve çileye verilen önem daha da artmış, sâlikin nefesine söz geçirmesi ve dünyevi arzu ve tutkulardan arınması için bu yollar gerekli görülmüştür. Çeşitli tekke ve tarikatlarda açlık, uykusuzluk, sürekli sükût ve tefekkür, murakabe, aralıksız ibadet ve zikir, uzun ve cetin sefer, çöllerde dolaşmak, inziva, mağaralarda yaşamak, boyuna zincir, ayağabukağı, ele kelepçe takmak, karnına ip dolayıp kendini bir ağaca bağlamak, kendini baş aşağı kuyuya asmak, bekârlık, iğdiş olmak, et yememek, bedeneziyet etmek, soğuk su içmemek, kavurucu sıcaklarda güneş altında beklemek, kendini hor hakir bir durumda bırakmak, yalın ayak baş açık gezmek, dilencilik yapmak, tekkeye odun taşımak başlıca çile çeşitleri olarak görülür. Çile uygulamaları, hankah ve zaviyelerin karanlık

<sup>1023</sup> Kocaman, 561-588.

<sup>1024</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühed*, 352, 354.

<sup>1025</sup> Kelâbâzî, 58; Sühreverdî, 79.

odalarında yapılmakla birlikte, تنها yerlerdeki mağaralarda inşa edilen çilehane veya halvethane ismi verilen hücrelerde de bu uygulamayı yapanlar görülmüştür.<sup>1026</sup>

Evde veya tekkede bir mezar kazıp içinde yaşamak Hâce Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140) ve Ahmed Yesevî (ö. 562/1166)'de rastlanmaktadır.<sup>1027</sup> Ahmed Yesevî'nin yaşadığı Orta Asya, Buhara, Semarkand coğrafyasının tarihsel arka planına bakarsak İslâm'la buluşmasına kadar buralarda Budizm'in etkileri sürmüştür. Dolayısıyla buralardaki riyâzet ve çileci uygulamalarda etkisi olduğu düşünülebilir.<sup>1028</sup>

Bu bölgelerde pek çok Budist manastırları kurulmuş ve pekçok Budist keşiş yetiştirmiştir. Budizm'de Budist cemaatin barındığı mekâna, manastırlara *Vihara* denilmektedir. Bu isim Türkçe *Buhar* veya *Bihar* olarak kullanılmıştır.<sup>1029</sup> Buhara şehri aslında adını bu manastırlardan almaktadır. Anlaşılan o ki özellikle Göktürkler zamanında orada birçok Budist manastırı bulunmuştur. Dahası Buhara ve Belh bu dönemde Budizm'in merkezi olmuştur.<sup>1030</sup> Belh'te şehrin müslümanlar tarafından fethinden (42/663 veya 43/664) önce Nevbahar adlı Budist viharası/mabedi Budistler'in ziyaret yerlerinden biri olduğu bilinmektedir.<sup>1031</sup>

Çile insanın nefsine hâkim olması, kendisini disiplin altına sokması, ruh temizliği, kalp huzuru, keşfin açılması ve kerâmet sahibi olunması gibi değişik ahlâkî ve tasavvufî gayeler için yapılabilir. Ancak önde gelen sûfiler keşf ve kerâmet sahibi olmak için çile çıkarmanın doğru olmadığı görüşündedirler. Nitekim Sühreverdî çileden asıl maksadın dinin selâmeti, ihlâslı amel ve nefsin denetim altında tutulması olduğunu belirterek keşf ve kerâmet sahibi olmak için çile çıkaranları eleştirir. Tekke, hankah, ribât ve zâviyelerde dervişlerin çile çıkarması için özel olarak hazırlanan dar ve karanlık hücrelere çilehâne veya halvethâne denilir. Müridlerin buradaki çile süresi kırk gün devam eder. Hayatında sadece bir defa çile çıkaran dervişler olduğu gibi defalarca çile çıkaranlar, hatta ömürlerini çileyle geçirenler de vardır. Hemen bütün tarikatlarda çile

<sup>1026</sup> Eraydın, "Çile", VIII, 315-316.

<sup>1027</sup> Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, II, 159-161; Eraydın, "Çile", VIII, 315-316.

<sup>1028</sup> Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, 57-65; İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, 3-4; Günay-Güngör, 239-300.

<sup>1029</sup> Emel Esin, *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978, 59-60.

<sup>1030</sup> Mirza Bala, "Buhâra", *İA*, MEB, II, 761-771; Ramazan Şeşen, "Buhara", *DİA*, TDV. Yayınları, VI, 363-367; Günay-Güngör, 159-160, 168.

<sup>1031</sup> Richard Hartmann, "Belh", *İA*, MEB. Yayınları, İstanbul 1979, II, 485-486; Tahsin Yazıcı, "Belh", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, V, 410.

ile birlikte halvet ve erbain terimleri de yaygın olarak kullanılmaktadır. Özellikle Mevlevîlikte çile teriminin kullanımı daha yaygın olup bu terimden çeşitli kelimeler türetilmiştir. Meselâ çileye giren dervişe *çilenişin*, çilesini tamamlayana *çilekeş*, çilesini yarıda bırakana *cileşiken* denir. Çilesini doldurmayan ve yarım bırakan dervişin yeni baştan çile çıkarması gerekir. Çile Mevlevî tarikatında 1001 günlük bir süredir. Bu tarikatta çilesini çıkarmamış tarikat mensubuna "can" adı verilir. Derviş ve dede ismiyle anılmak için ikrar verip çile çıkarmak şarttır. İkrar vermek, canın kendisini tamamıyla tarikata adadığını ifade eden bir çeşit ahidde bulunmasıdır. Mevlevî tarikatında ikrar veren kişi genç ise ailesinin iznini alması şarttır. İkrar veren kimseye önce bu yolun güçlükleri anlatılır. Cana ilk olarak mutfak kapısının sol tarafında kapı dibinde bulunan "saka postu"nda oturması söylenir. İkrar veren kişi üç gün dizleri üzerinde murakabe durumunda, kendisinden önce çileye girmiş olan canların hizmetini seyreder. Bu müddet içinde zaruri ihtiyaç dışında yerinden kalkmaz ve kimseyle konuşmaz. Üç gün tamamlandıktan sonra "kazancı dedenin" huzuruna getirilir; çileye devamda ısrar ederse on sekiz gün "ayakçılık" hizmetinde bulunur. Daha sonra aşçı dedenin emriyle kendisine bir arakıyye, mutfak tennûresi ve elifî nemed verilir. Derviş elbisesi giymeye "soyunmak" tabir edilir. Soyunan sâlik kazancı dedeye teslim edilir, kazancı dede kendisine yapacağı hizmetleri gösterir. Ayakçı adı verilen derviş semâ çıkardıktan sonra kendisine muvakkat bir sikke verilip mukabeleye katılmasına izin verilir. Ayakçının yerine bir yenisi gelince o "pazarcı" olur. Pazarcının görevi pazardan tekkeye yiyecek getirmektir. Derviş daha sonra bulaşıkçı, somatçı, meydancı gibi hizmetlerde bulunur. Çilesi tamamlanan derviş çeşitli merasimlerden sonra meydancı dede tarafından üç gün bir hücreye yerleştirilir. İlk gece namazdan sonra dedeler, her biri kendi imkânları nisbetinde aldıkları hediyelerle derviş'i ziyaret edip kahve içerler; üç gün sonra meydancı, dervişin hücreğine gidip "destur" diyerek izin ister. "Hû" sesini alınca girip "hücren küşâd olacak" der ve perdeleri açar, derviş'i tekkenin şeyhine götürür. Şeyh dervişe biat telkininde bulunurken biat âyetini okur.<sup>1032</sup> Son imtihan olan hücre çilesi on sekiz gündür. Bu son hücre çilesinden sonra dervişe verilmiş olan muvakkat sikke geri

<sup>1032</sup> Feth 48/10.

alınarak derviş sikkesi giydirilir. Bu şekilde "can" 1001 günlük çilesini tamamlayarak derviş ve dede ünvanını almış olur.<sup>1033</sup>

Çeşitli tasavvufî zümrelerde çile uygulaması biri süresiz ve düzensiz, diğeri muayyen süreli ve düzenli olmak üzere iki şekilde devam etmiştir. Birincisinin çok çeşitli uygulama biçimleri görülmüştür. Süreli ve düzenli olanı ise genellikle kırk (Mevlevîler’de bin bir) gün sürer. Birçok riyazet türünü barındıran bu çile süresince bedeni, dili ve zihni kontrol ve terbiye edici idmanlar yapılır. İnsan, az uyumak, az yemek, az içmek ve ibadet, fikir ve zikirle meşgul olmanın yanı sıra nefsinin zora koşmak, çetin işler yapmaya mecbur etmek, şiddetli ve dayanılması güç işkencelere mâruz bırakmak gibi ağır riyâzetler (riyâzât-ı şâkka) şeklindeki pek çok mihnet ve meşakkate katlanır. Böylece nefis, alışmış olduğu, haz ve zevk aldığı şeylerden mahrum bırakılır.<sup>1034</sup> Ancak aşırı çile uygulamaları zâhir ulemâsının yanı sıra sûfiler tarafından da eleştirilmiştir.<sup>1035</sup>

Kur’ân’ın “*Kuşkusuz arınan kurtulmuştur*”<sup>1036</sup> gibi tezkiye, arınma ve vazgeçmeyi tavsiye eden âyetlerinin Hz. Peygamber’in hayatında, “az yeme, az uyuma ve az konuşma” şeklinde formüle edilen uygulamalar, dinde derinleşmek isteyenlere bir kapı aralamıştır.<sup>1037</sup>

Bu bağlamda sahabe arasında “her şeyden kesilip Allah’a yönelme” âyeti indiğinde bazı sahabeler bir araya gelerek gecelerini namaz kılmak, gündüzlerini oruç tutmakla geçirmeye, eşleriyle bir araya gelmemeye niyet etmişler. Buna karşılık, “*Ey iman edenler! Allah’ın size helâl kıldığı şeylerin temiz/güzel olanlarını haram kılmayın ve sınırı aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez*”<sup>1038</sup> âyeti inmiş ve Hz. Peygamber o sahâbeleri bu davranışlarından men etmiştir.<sup>1039</sup> Gazzâlî de riyâzetin dünya sevgisini ortadan kaldırmaya değil, disipline etmeye yönelik bir faaliyet olduğunu ifade etmektedir.<sup>1040</sup>

<sup>1033</sup> Eraydın, “Çile”, VIII, 315-316; Süleyman Uludağ-Selçuk Eraydın, “Erbâin”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1995, XI, 270-271. Ayrıca Bkz.: Sühreverdî, 263-269; Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 19-27; Kocaman, 561-588.

<sup>1034</sup> Kocaman, 561-588.

<sup>1035</sup> Eraydın, “Çile”, VIII, 315-316.

<sup>1036</sup> A’la, 87/14.

<sup>1037</sup> Yıldız-Meçin, 247.

<sup>1038</sup> Mâide, 5/87.

<sup>1039</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 175; III, 158, 245; V, 17; VI, 125, 157, 253; Buhârî, Nikâh 8; Müslim, Nikâh 6-8; Dârimî, *es-Sünen*, II, Nikâh 3.

<sup>1040</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Din*, III, 217.

Kur'ân âyetlerinin batınî anlamlarını çözmeye çalışan Mevlana ise, girdiği iç yolculukla, Kur'ân'da geçen Yüce Allah ile Hz. İbrahim arasındaki yeniden diriliş konulu diyaloga getirdiği derinlikli anlam İslâm'daki irfanın büyüleyici örneklerinden biridir: “İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi. Bunun üzerine Allah: Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah azîzdir, hakîmdir, buyurdu.” Mevlana'nın bu âyete getirdiği bâtnî yorum şöyledir: Ölü olan bir beden dirilmesi ve beşerin kâmil bir insan olabilmesi için ilkin, İbrahim gibi içinde bulunan horoz adlı şehvet kuşu, tavus adlı dünya sevgisi kuşu, kartal adlı kibir kuşu ve karga adlı tûl-i emel kuşunun başını kesmesi, derunundan çıkararak kendinden uzak dağların başına fırlatması gerekir. Ancak bununla kâmil insan olunabilir. İçsel yolculukla vuslata ermeyi deneyen Mevlana'nın “ney” felsefesinde de; birlikte olduğu ağaçtan kesildiği günden beri durmadan feryat eden, yakaran ve inleyen “ney”in üzerinden, insanın Allah'tan uzak düşüşünü, O'ndan kopuşun gamını, kederini, hüznünü ve yakarışını derin şiirimsi bir dille tasvir etmiştir. Köklere dönmeden, öze kavuşmadan, aslına rücu etmeden ve Allah'la bütünleşmeden insani öksüzlüğün, yalnızlığın, garipliğin, yakarışın sonunun gelmeyeceğini belirtmiştir.<sup>1041</sup>

Buda'nın hayatı mutedil bir riyâzet ve mücâhededen ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Buda, bol yemek, çok uykunun insanı zevk peşine düşmeye iteceğini zevk peşine düşenin de acı ve ıstıraptan kurtulmasının söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. O, akılsız adamın bedenini ve akıllı olanın ise ruhunu besleyeceğini dillendirmiştir. Buda'ya göre iştahını tatmine müptela olan kendi mahvını hazırlar; doğru yolda yürüyen ise hem kötülükten kurtulur hem de hayatını uzatacağını söylemiştir.<sup>1042</sup>

Budist metinlere göre Buda, günde bir öğün yemek yer, geceleri yemez ve öğleden sonra yemekten, pişmemiş yecekleri almaktan kaçınmıştır. O, gösterilere, şarkılara, müziğe seyirci olmaktan, süslü giyinmekten, kokularla, esanslarla, çiçeklerle süslenmekten, kızları, kadınları kabul etmekten yani cinsel düşkünlükten, esir ve köle

<sup>1041</sup> Yıldız-Meçin, 246-247.

<sup>1042</sup> Paul Carus, *Buda'nın Öğretisi*, (Çev. Teoman Uçgun), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1984, 148-149.

tutmaktan, geniş, rahat yatak kullanmaktan, altın, gümüş ya da her çeşit hayvanları, tarla veya arazileri kabul etmekten sakınmıştır. Yine O, aracılık yapmaktan, rüşvetten, bir şeyi almaktan ve satmaktan, dolandırıcılıktan ve bir kimseye ufak bir zarar vermekten oldukça sakınmıştır. Elinde servet toplamaz ve bağış yoluyla gelenleri de ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır. Gününü alçak gönüllülük ve saf kalplilikle geçirmiştir.<sup>1043</sup>

Buda'nın aydınlanmasından önceki hayatında altı yıl tamamen inziva hayatına çekildiği ve burada kendini hertürlü riyâzet, çile ve tefekkürden geçirdiği tüm Budist metinlerinde anlatılır. Ancak o, bu katı çileci yaşam biçiminin kendisini aydınlatmaya, kurtuluşa eristiremeyeceğini anlamış, katı tutumundan vazgeçip çilecilerin yaptıkları Yoga uygulamalarını terk etmiştir. Fakat onun aydınlanmasından sonra halkın içine dönmesi tekrar dünyevî hayata dönmesi anlamına gelmez, o yine sürekli ruhsal uygulamaları devam ettirmiş, zaman zaman maddeden tamamen soyutlanıp inziva hayatı yaşamıştır. Fakat bu inziva hayatı şüphesiz orta yol üzere olmuştur.<sup>1044</sup>

#### 3.3.4.5. Dilencilik/Fakirlik

Buda'nın aydınlanma tecrübesinden sonra herşeyi terk etmesi, üzerindeki değerli elbiselerini çıkartıp dilenci dervişlik elbisesini giymesi Budizm'de mistik hayata geçmenin sembolü olmuştur.<sup>1045</sup>

Dilencilik için “*Sapadanacarika*” kavramı kullanılır. Vihara'da yaşayan bikşuların “*Patitatta*” veya “*Pindapata*” denilen dilenme kâsesi, (veya tas ya da torbaları) olur. Bu dilencilik mecburî bir dilencilik değildir ya da birilerinin sırtında geçinmek veya bir şey elde etmek niyetli ya da bir şeyde gözü olduğu için gerçek dilencilik yapmak değildir. Bu nefsin kötü isteklerini köreltme, terbiye ve dünya hırsına düşmemek amaçlı, fakr niyetli bir dilenciliktir. Bikşunun hiçbir şeyde gözü olmamalı, gelecekteki günlerinin geçimini düşünmemeli ve dünya adına hiçbir şeye arzusu olmamalıdır. Dilencilik, özellikle Hinayana Okulu'nda bikşu sadece yiyecekleri kabul eder ve değerli bir şey veya para kabul etmez.<sup>1046</sup>

Buda müritlerine yanlarında bir dilenci kâsesi olmalarını öğütlemiştir. Budizm'de bikşuların sadaka kâseleri aynı ve uygun büyüklükte bir kap/tasdır. Tam olması gereken

<sup>1043</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Brahma Gala Sutta”, I, 5-6.

<sup>1044</sup> Nambar, 8-9.

<sup>1045</sup> Bayasgalan, 70.

<sup>1046</sup> Khantipalo, 11-12.

büyükte olduğu için bıkşular ne kadar yiyeceğini bilir ve asla gerekenden fazla tüketmez. Fazla tüketmenin bedene manevî hastalık vereceği düşünülür ve beslenmede çok iyi bir farkındalık olamsına özen gösterilir.<sup>1047</sup>

Buda şöyle demiştir: “*Kim bıkşu/dervişlik elbisesi/hırkasını giydiği halde gönlünden dünya sevgisini giderememiş ve arzu/isteklerini yenememiş ise o benim gerçek yolumda değildir, benim gerçek öğrencim sayılmaz.*”<sup>1048</sup> Ancak Buda’nın ölümünden sonra Sangha’nın genişlemesi Buda’dan miras kalan öğretileri anlama, yorumlama ve uygulamada, farklı düşünce ve anlayışlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Başlangıçta bıkşular dünyevî hiçbir işte çalışmıyordu ve onların geçimleri tamamen halk tarafından temin edilmekteydi. Ancak bıkşuların çoğalmasıyla bu bir sorun yaratmıştı. Bunun üzerine Sangha topluluğu arasında fikirî ayrılık ve anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştı. Bu tartışmalar, bıkşuların yanlarında para, altın veya değerli mücevher saklayıp saklayamayacakları, hep dilencilik veya başkalarının bağışlarıyla ayakta kalma meselesi tartışma konusu olmuştur.<sup>1049</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de, diğer anlamları dışında özellikle dilencilikle ilgili olarak üç âyette “isteyen, dilenen” anlamında sâil, bir âyette bunun çoğulu (sâilîn) geçmektedir; ayrıca bir âyette de fiil kalıbında kullanılmıştır (lâ yes’elûn/dilenmezler). Bu âyetlerin ikisinde, ihtiyacından dolayı isteyen ve yoksulun zenginlerin mallarında belli bir hakkı olduğu bildirilmekte<sup>1050</sup>, birinde de Hz. Peygamber’e hitaben, “İsteyeni azarlama” buyurulmaktadır.<sup>1051</sup> İyi bir müminin başlıca dinî ve ahlâkî niteliklerinin sıralandığı diğer bir âyette ise<sup>1052</sup> bu müminin malından verdiği kimseler arasında ihtiyacından dolayı isteyenler de sayılmaktadır. Böylece Kur’ân-ı Kerîm’in, ihtiyacını arz ederek yardım isteyen bir kimsenin boş çevrilmesini uygun görmediği anlaşılmaktadır. Fakat öte yandan Bakara sûresinin 273. âyetinde dilencilik insan haysiyetiyle bağdaşmayan bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Burada mal yardımı yapılmaya ehil kimselerden söz edilirken, “*Durumlarını bilmeyen, müstağni davranmalarından dolayı onları zengin zanneder. Sen onları görünüşlerinden tanırsın; onlar insanlardan ısrarla yardım*

<sup>1047</sup> Thich Nhat Hanh, *Bizim Dünyamız*, (Çev. Demet Tığın Hakman), Sinek Sekiz Yayınevi, İstanbul 2016, 31-32.

<sup>1048</sup> Nambar, 37.

<sup>1049</sup> Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 30-31; İsmail Taşpınar, *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014, 97.

<sup>1050</sup> Zâriyât 51/19; Meâric 70/25.

<sup>1051</sup> Duhâ 93/10.

<sup>1052</sup> Bakara 2/177.



*dilenmezler*”<sup>1053</sup> denilmektedir. Fahreddin er-Râzî, özellikle son cümleye dayanarak âyette ısrarlı olmaksızın ve yüzsüzlük etmeden dilenenlerin kınanmadığı görüşünde olanların bulunduğunu hatırlatarak kendisinin ise bu görüşe katılmadığını belirtmiştir. Zira âyetin başında geçen, “Durumlarını bilmeyen, müstağni davranmalarından dolayı onları zengin zanneder” ifadesi dilenciliğin onur kırıcı bir davranış olduğunu açıkça göstermekte ve dolaylı olarak dilencileri kınamaktadır. Kur’ân’da olduğu gibi hadîslerde de şerefini koruyan yoksullarla, fakirliği istismar eden ve dilenmeyi bir kazanç yolu sayanlar arasındaki ahlâkî farka dikkat çekilmiştir. Bu hadîslerin birinde, “Yoksul (miskin) bir iki hurma veya birkaç lokma ile baştan savılan kişi değildir; asıl yoksul müstağni davranan (müteaffif) kimsedir. İsterseniz, “Onlar insanlardan ısrarla istemezler” âyetini okuyunuz”<sup>1054</sup> denilerek dilenmenin İslâm ahlâkında başlıca bir fazilet olan malî iffet anlayışıyla bağdaşmadığı ortaya konmuştur. Elinin emeğiyle geçinme imkânı varken dilenenlerin, özellikle bu şekilde mal biriktirmek için avuç açıp isteyenlerin aslında cehennem ateşi talep ettiklerini<sup>1055</sup>; bunların, dünyada yüzsüzlük ederek dilenmelerine karşılık âhirette yüz etleri soyulmuş olarak Allah’ın huzuruna çıkacaklarını ifade eden<sup>1056</sup> hadîsler dilenciliğin uhrevî cezasının ağırlığını göstermektedir. İslâm âlimlerine göre bir kişi çalışmayacak derecede güçsüz düşmüş ve herhangi bir şekilde zaruri ihtiyaçları karşılanmamışsa onun dilenmesi câizdir. Buna göre İslâm’da dilencilik kazanç yolu değil zaruret haliyle sınırlı bir ruhsattır.<sup>1057</sup>

Hiz. Peygamber’in tarafından dilenmek yerilmiş ve kişinin ne yaparsa da kendi eliyle çalışması, onurunu koruması, alın teriyle geçinmesinin daha hayırlı olduğu vurgulanmıştır.<sup>1058</sup> Aynı zamanda dilenmeksizin ve göz dikmeksizin verilen sadakanın kabul edilebileceğini de belirtmiştir.<sup>1059</sup> Hiz. Peygamber, mânevî gelişmenin yanında maddî gelişmenin de ihmal edilmemesine işaretle müslümanların hem mânen hem de madden güçlü olmalarını ve sürekli ilerleme kaydetmelerini istemiştir.<sup>1060</sup> Ancak iç

<sup>1053</sup> Bakara, 2/273.

<sup>1054</sup> Müslim, Zekât 102.

<sup>1055</sup> Müslim, Zekât 105.

<sup>1056</sup> Buhârî, Zekât 52; Müslim, Zekât 103, 104.

<sup>1057</sup> Ali Toksarı, “Dilencilik”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, IX, 298-300.

<sup>1058</sup> Buhârî, Zekât 50, 53, Buyû’ 15, Mûsâkât 13. Müslim, Zekât 106; Tirmizi, Zekât 38. Ayrıca Bkz.: Nesâî, Zekât 85; İbn Mâce, Zekât 25.

<sup>1059</sup> Buhârî, Zekât 51, Ahkâm 17; Müslim, Zekât 110.

<sup>1060</sup> Erhan Yetik, “Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Zühd ve Takvası”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), Samsun 1993, 127-135.

âlemi dünya süsü ve zevkine kaptırıp peşinden gitmeden çokça sakındırmıştır.<sup>1061</sup> Hz. Peygamber, bu konumuyla sosyal ve ekonomik hayatın bizzat içerisinde, merkezinde bulunuyordu ve O'nun zühd anlayışı ve yaşayışında ibadette devamlı, ihlası olmanın, sosyal ve ekonomik hayatın içinde bulunmanın, çalışıp kazanmanın, insanlara infak etmenin önemli bir yeri vardır. O'nun özel ve sosyal boyutlu bu tutum ve davranışları, nimetleri elde etmeye çalışan kimsenin gösterdiği olumlu bir zâhidlik örneği idi.<sup>1062</sup>

İlk İslam mutasavvıfları fakr ve gına üzerinde durmuş ve bu iki kavramı maddi çerçevede anlamaktan öteye geçememişlerdir. Bunun için de, tarikatlarında fakr'ı esas almış ve dünya malından hep uzak durmaya çalışmışlardır. Hatta zühd meydanına girmek isteyenler için bu prensibi zorunlu addetmişlerdir. İbrahim b. Ethem ve benzeri müslüman zahidlerin fakr konusundaki sözlerini incelersek onların hep bu çerçevede sözler sarfettiklerini görürüz. Mesela ilk sûfilerden Ebü'l-Hüseyn en-Nûri (ö. 295/907)'nin dilendiği, Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/899)'ın “*şey'en lillâh*” deyip halka avuç açtığı söylenmektedir.<sup>1063</sup> Bu tür dilencilik meselesi özellikle Horasan bölgesi zahidlerinde gözlenmektedir. Tasavvufun ilk dönemlerinde Horasan mektebinde “*kesbi inkâr*”, “*isteyerek dilencilik yapmak*” en mümeyyiz vasfı olarak bilinmektedir.<sup>1064</sup>

Ancak hicri üçüncü asırdan itibaren mutasavvıflar fakr ve gına kavramlarını felsefileştirmiş ve mefhumları üzerinde farklı ölçüler getirmişlerdir ki, bu ölçülerin insanların sahip olduğu dünyalık mal ve mülkle hiçbir bağlantısı söz konusu değildir. Tam tersine bu kavramları insan nefsi, bu nefsin özellik ve arzuları, Allah ve onun kulla ilişkisi gibi hususlarla irtibatlandırmışlardır. Dolayısıyla fakr ve gına kavramlarına bakışları derin bir metafizik-psikolojik boyutta olmuş ve zühd alanında buna daha yüksek mistik bir boyut kazandırmışlardır. Fakir ismi, sufi çevrelerde erken bir tarihte yayılmış ve neredeyse sufi için bir alamet-i farika olmuştur. Ancak tasavvufi anlamda fakir ne günlük rızkına bile sahip olmayan meteliksiz kimse ne de pejmürde ve yamalı elbiseler giyen kimsedir; tam tersine o Allah'a karşı fakir ve muhtaç oluşunu sağlayan özellik ve meziyetleri yakalayan ve bu minval üzere hayat süren kamil sufidir.<sup>1065</sup>

<sup>1061</sup> Buhârî, Zekât 47; Müslim, Zekât 121; Nesâî, Zekât 81.

<sup>1062</sup> Ebû Zehrâ Muhammed, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, (Trc. Mehmet Keskin), Kitabevi Yayınları, (3. bsk), İstanbul 1997, I, 318-319.

<sup>1063</sup> Süleyman Uludağ, “Dilencilik-Tasavvuf”, *DİA*, IX, 298-300; Hüseyin Elmalı, “Keşkûl”, *DİA*, XXV, 324-325; Tahsin Yazıcı, “Derviş” *DİA*, IX, 188-190; Ayrıca Bkz.: Mekkî, II, 195-206; Tûsî, 253.

<sup>1064</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 127.

<sup>1065</sup> Afîfî, 304-305.

Tasavvufta dilencilik bir meslek, dilenmek de bir geçim yolu olarak kabul edilmemekle beraber bazı sûfiler dervişlerin manevi terbiyesi için dilenme bir vasıta olarak kullandıkları da olmuştur. Mesela bazı şeyhlerin müridlerin kibrini kırmak ve mütevazî olmalarını sağlamak maksadıyla onları dilendirdiklerine dair örneklerle rastlamak mümkündür. Melâmet ehli ise kınanmak (nefislerini kınamak) için hem dilenmiş hem de çevrelerinde toplananlara dilencilik yapmalarını istemişlerdir. Dünyayı maddeten terkeden, var olan mal ve servetlerini elden çıkardıktan sonra fakir bir hayat yaşayan bazı sûfiler de geçinebilmek için zaman zaman dilenmek zorunda kalmışlar. Tekkeler kurulduktan sonra dervişlerin eline “*keşkûl-i fukarâ*” denilen bir çanak verilmiş, bunu alan derviş “*şey'en lillâh*” diyerek topladığı sadaka ve erzakı tekkeye getirip ihtiyaçlarını karşılamışlardır.<sup>1066</sup>

Bu örnekleri tasavvufun genel talimi olarak görmemek gerekir. Çünkü bu davranışı sergileyenler yanında dilenmeyi doğru bulmayan, kendi eliyle geçimini sağlamayı ve tevekkülü üstün tutan örnekler tasavvuf literatüründe daha fazla yer almıştır.<sup>1067</sup>

Bu hususta Gazzâlî tasavvuftaki kesbi inkâr konusunu tevekkülle alakalı yanlış bir yaklaşım olarak eleştirmektedir. Yine o, kesbe gücü yeten bazı kişilerin güçleri yettiği halde kesbi bırakıp “tevekkülün şartı kesbi bırakmaktır” dediğini, ancak bunun hatâ olduğunu söylemiştir.<sup>1068</sup>

Budizm’e göre bu dünyada üç çeşit yanlış düşünce/anlayış vardır. İnsanlar bu yanlışlara girerse yeryüzündeki olup biten herşeyi boşa çıkarır. Birincisi, bazı insanlar başına gelen herşeyi alnına yazılmış kaderden diye düşünür. İkincisi, bazı insanlar başına gelen herşeyi Tanrı’dan diye düşünür. Üçüncüsü, bazı insanlar da başına gelen herşeyi ve dünyada olup biten herşeyi sebep-sonuç ilişkisiyle hiç alakası yok diye düşünür ve öyle anlar. Eğer herşeyi kaderin üzerine atsak o zaman bu dünyadaki iyi-kötü herşey kaderden olmuş olurdu. Başarı ve başarısızlığın farkı kalmaz hepsi kader işi olurdu ve bu dünyada kaderden başka bir şey olmazdı. Öyle olursa insanlar başarı için çalışmaktan kalırdı. Bu dünyadaki herşey sadece Tanrı’dan olur diye bakan düşünce, anlayış ile eşya ile görünürdeki işler arasında sebep-sonuç ilişkisiyle hiç alakası yok

<sup>1066</sup> Uludağ, “Dilencilik”, IX, 298-300; Hüseyin Elmalî, “Keşkûl”, *DİA*, XXV, 324-325; Tahsin Yazıcı, “Derviş” *DİA*, IX, 188-190; Ayrıca Bkz.: Mekki, II, 195-206; Tûsî, 253.

<sup>1067</sup> Bkz. Mekki, IV, 501-508.

<sup>1068</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV, 243-247, 276

diye düşünen anlayışın hepsine de karşılık verilebilir. Eğer insanlar bu düşünce ve anlayışlara kaptırsa kötülük yapmaktan çekinmez, iyilik yapmaya çalışmazdı. Zaten herşey önceden belirlenmişse çalışmanın ve gayret etmenin bir anlamı olmazdı. İşte bu nedenle bu üç düşünce ve anlayışın üçü de yanlıştır. Vakti gelir, sebepler hazır olduğunda herşey meydana gelir ve vakti gelir, sebepleri de hazır olduğunda herşey yok olur.<sup>1069</sup>

Zâhidlere yönelik eleştiri malzemesi olarak kullanılan “bir lokma bir hırka” anlayışı, bir üretim ölçüsü değil, infak ve isâr sınırı olarak düşünülmelidir. İddiaların aksine, gerçek anlamda bir zühd hayatı, kişiyi pasifize etmez. Tarihte gördüğümüz gerçek sûfiler, en üretken ve diğerkâm insanlardır. Sûfilerin çoğu geçimlerini normal mesleklerde çalışarak sağlıyorlardı. Sakatî (Seyyar satıcı), Hallâc (Hallâc), Nesec (dokumacı), Varak (kitap satıcısı ya da el yazması), Kavâirî (camcı), Haddâd (demirci), Bennâ (duvarcı) gibi sûfî unvanları buna kanıttır. Kimi düzenli çalışır ve kazancının küçük bir bölümünü ancak kendine harcar, geri kalanını fukaraya dağıtırdı. Zâhidlerin gayesi, aza kanaat etmek değil, çok kazanıp insanlık için harcamaktır. İstisnâî durumlar varsa da, bu kural umumîdir. Her devirde her kurumun istismarcıları bulunabilir. Bunları genellemek, ilke ve prensiplere bakmak lazım. Hicrî ikinci asrın sonuna kadarki âbid ve zâhidlerin zühdü daha çok mutedil ve münferitti. Marifetten çok amele, ilhamdan fazla ibadete, keşiften çok ahlâka, kerâmetten çok istikâmete, kısaca, nazariyeden fazla uygulamaya önem verilmekteydi. Bu dönemde zühd hayatından maksat, tahalluk, Riyâzât ve ahlâki olgunluğa erişmek idi. Dönemin zâhidleri, içtimâî hayata katılıyorlar, maişetlerini temin için çalışıyor, güçleri yettiğince şeriatın ve dinin emirlerine riâyet ediyor ve bu emirleri canla başla muhafaza ediyor, gözü yaşlı, bağıri yanık tutumları ile çevresindeki insanlara öğütler veriyor, zühd hayatını öngören âyet ve hadisler üzerinde duruyorlardı. Ulaşmak istedikleri gaye, Allah'ın rızasını kazanmak ve O'nun gazabından kurtulmaktı.<sup>1070</sup>

Tasavvufta zühdün gayesi yoksulluğu gerçekleştirmek değil, insanın iç kuvvetlerini mahveden hırsı temizlemektir. Hırs varsa, insanı hiçbir yoksulluk kurtaramaz. Onun için önemli olan, insanın bir şeylere sahip olmaması değil, başka şeylerin insan sahip olmaması ve dünya arzusunun giderilmesidir.<sup>1071</sup>

<sup>1069</sup> Nambar, 41-42.

<sup>1070</sup> Özköse, 186.

<sup>1071</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 213.

Hiz. Peygamber: “Allah’ım! Hem zenginliğin fitnesinden hem de fakirliğin fitnesinden sana sığınırım”<sup>1072</sup> diyerek herşeyden önce Allah’a güvenmiş ve sonra şımartan bolluktan ve imandan çıkaran, ibadete, hayıra engel olan yoksulluktan Allah’a sığınarak ilâhî yardım talep etmiştir.

Kur’ân ve hadîslerde geçen “Fakr” kavramının iki ayrı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan biri “Sûret fakirliği”, diğeri ise “manevî fakirlik”tir.

**1. Sûret fakirliği:** Bu maddi anlamdaki fakirliktir. İhtiyaç duyulan mala ve eşyaya malik ve sahip olmamak demektir. Kur’ân’daki: “Ganimet malları, yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir”<sup>1073</sup> âyetiyle benzer âyetlerde anlatılan fakirdir. Bu anlamdaki fakirlik hadîslerde de: “Fakr insanı nerede ise küfre düşürecek.”<sup>1074</sup> “Fakirlik, iki cihanda yüzkarasıdır.”<sup>1075</sup> ifadeleriyle anlatılmakta ve bu manada gönle sıkıntı veren fakirliğin makbul olmadığı ifade buyrulmaktadır. Tasavvufa konu olan ise bu tür fakirlik değil, manevi fakirliktir.

**2- Manevî Fakirlik:** Bu tür fakirlik kişinin başkasına değil, sadece Allah’a muhtac olması, Allah’dan başka her şeyden müstağni bulunmasıdır. Servetine ve varlığına güvenmeden yalnız Allah’a güvenip dayanması, yokluktan korkmamasıdır. Bir başka ifadeyle fakir, hiçbir şeye malik olmayan ve hiçbir şeyin de kendisine mâlik olmadığı kimsedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu mânaya işaretle şöyle buyrulmaktadır: “Siz Allah’a muhtaçsınız ey insanlar, Allah ise hiçbir şeye muhtac değildir.”<sup>1076</sup> “Allah zengindir, sizse muhtaç, yani fakirsiniz.”<sup>1077</sup>

Hiz. Peygamber’in, “Fakirlik benim iftihar vesilemdir”<sup>1078</sup>; “Allahım beni fakir yaşat, fakir öldür, fakirlerle haşret”<sup>1079</sup> tarzındaki ifadeleri de bu bağlamda manevi fakir anlayışına işaret etmektedir.

Muhammedî fakrı seçme hususunda bize yardımcı olacak ölçüler şunlardır: Muhammedî fakr sahip olmamak değil, sahip olunan şeylere köle olmamaktır. Eğer sahip olduğumuz şeyler bize sahip olmaya, gönlümüzü doldurmağa başlarsa o zaman Bayezid-i Bistami’nin şu ölçüsü geçerli olacaktır: “Hiç bir şeyi kendine sahip kılmamak

<sup>1072</sup> Buhârî, Daavat 46; Müslîm, Zikir 49.

<sup>1073</sup> Haşr, 59/8.

<sup>1074</sup> Aclûnî, II, 106.

<sup>1075</sup> Aclûnî, II, 87.

<sup>1076</sup> Fâtır, 35/15.

<sup>1077</sup> Muhammed, 47/38.

<sup>1078</sup> Aclûnî, II, 87.

<sup>1079</sup> Tirmizî, Zühd 37.

için hiçbir şeye sahip olmamak." Bu hususu Hz. Mevlana (672/1273) "Denizi, sadece gemiyi yüzdürmek için kullanmak" diye nitelendirmiştir. Bütün bunlardan istenen Hak'tan gafil olmamaktır. Hak'tan gafil bıraktıktan sonra zenginlik de kötüdür, fakirlik de. Nice zenginler vardır, gönül aynaları servet lekesiyle kirlenmiştir. Nice yoksullar vardır ki servetin hayali dahi iç dünyalarını putlarla doldurmağa kafi gelmiştir. Bunun içindir ki gerçek zenginlik, kişiden hem yoksulluğu hem de yoksulluk korkusunu gideren zenginliktir. Bütün mesele Allah Teala ile aramıza giren o baltalayıcı endişenin yok edilmesidir. Bunu yok etmeyen zenginlik de beladır fakirlik de. Anlaşılan odur ki, fakirliğin daha çok övülmesi zenginliğin kötülüğüne delalet etmez. Fakr yolunun daha emin olduğunu gösterir<sup>1080</sup>.

Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778): *"Kuru ekmek yemek ve abâ giymek zühhd değildir"*<sup>1081</sup> demiş. Bunun üzerine Süfyan es-Sevrî'ye: *"Kişi mal sahibi olduğu halde zâhid olabilir mi?"* diye sorunca: *"Evet, belaya uğrayınca sabra, nimetle karşılaşınca şükre sarılabiliyorsa olabilir"*<sup>1082</sup> demiştir. Sûfîler, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)'in varlık ve saltanat içindeki zâhidliğini, Üveys el-Karanî (ö. 36/657)'nin yokluk ve fakirlik içindeki zâhidliğinden daha değerli saymışlardır. Malik b. Dinar (ö. 131/748)'a *"Sen zâhid misin?"* diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: *"Zâhid, ancak Ömer b. Abdulaziz gibi birisi olabilir. Ona dünya ve dünyanın saltanatı verildiği halde yine de zâhidler gibi yaşadı. Ben hangi konuda zâhidçe davranabildim ki!?"*<sup>1083</sup>

Muhammedî fakr, iffete zarar getirmeyen yoksulluktur. İffete dokunan yoksulluk makbul olmaktan çıkar. Tasavvufi ölçü şudur: İffeti tehlikeye düşen dervişin en ulvi ibadet ve zikri geçimini sağlamak için çalışmaktır. İnsanlık tarihi fakirin sefil, zelil ve değersiz olduğu yolunda zalim bir kanaate öncelik tanımıştır, Hak ehlinin işi bunu yıkmaktır. O zehrin panzehiri de fakirliği övmektir. Birisi çıkar da maddi fakirliği biricik zafer yolu gösterirse ona da karşı çıkılır.<sup>1084</sup>

Sûfîlere göre tevekkülü yapanın kalbinde öncelikle bir şeyi halktan isteme anlayışının yok olması gerekir. Yâni aç kalan kimse halkın kapısını dolaşsa bu davaya ehil olamaz. Zîrâ gerçek tevekkül ehli kimseler, elleri Hakk'ın hazînelerine erişip, bütün

<sup>1080</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 230-245

<sup>1081</sup> Kuşeyrî, 208; Mekkî, II, 453.

<sup>1082</sup> Ebû Nuaym, VI, 386-387.

<sup>1083</sup> Mekkî, II, 443.

<sup>1084</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 230-245

istediklerini elde etmişken, onları mâsivâdır diye îsâr edip fakrı seçerler. Allah'tan başkasına ihtiyâcını arzeden bu tâifeden olduğu iddiâsında bulunamaz.<sup>1085</sup>

Kur'ân, tek başına fakirlik veya zenginliği ne kutsar ne de yerer. Fakirlik-zenginlik ölçüsü asla kullanılmamıştır. Esas olan insanın kendi sonsuzluğuna ve insanlığa hizmetidir. Bu hizmet, hangi konum içinde, hangi şartlarla daha iyi yürütülebiliyorsa, o konum esas, o şartlar geçerli ve makbuldür.<sup>1086</sup>

### 3.3.4.6. Bekârlık Yaşam (Mücerretlik)

Budizm'de Sangha cemaati üyeleri bekâr zâhidlerden oluşmaktadır ve Sangha, dünyanın en eski bekâr zâhidler topluluğundan biridir. Budist rahipler Sangha'ya teslim olan ve Buda'nın öğretisini tebliğ etmekle mükellef olan din adamların evlenmelerine karşı çıkmışlardır. Buda'nın kesin bir emri olduğu bilinmemekle birlikte aydınlanma yolunda evliliği bir engel olarak gördüğü ve cinsel ilişkiden uzak durulmasına gerektiğini söylediği belirtilir. Bu nedenle Sangha yasasında evlilik ve aile hayatı aydınlanma yolunda büyük bir engel olarak görülmüştür ve Dharma'yı temsil eden mutlak üyelerin evlenmelerine izin verilmemiştir<sup>1087</sup>.

Sangha hep bekâr rahipler teşkilatı olarak bilinir. Öteden beri evlilik yapmama konusunda Buda'nın kesin bir emri olduğu bilinmemekle birlikte aydınlanma yolunda bir engel olduğu ve kadınlarla ilişki konusunda sakındırıldığına dair tavsiyeleri bulunmaktadır. Onun için Sangha yasasında evlilik ve aile hayatı aydınlanma yolunda büyük bir engel olarak görülmüştür ve Dharma'yı temsil eden mutlak üyelerin evlenmelerine izin verilmez. Ancak Budist cemaat arasında evlilik ve bekarlık meselesi tartışma konusu olmuştur.

Efsanevî Budist metinlerde kadınlara karşı duyulan en ufak bir isteğin, yakınlığın bile, insanları kaçınılmaz felaketlere sürükleyebileceği, bir kadına tek bir kelime bile yazıp göndermenin, bir insanın kör veya ahmak olarak yeniden doğmasına neden olacağı anlatılmıştır.<sup>1088</sup>

<sup>1085</sup> Cengiz Gündoğdu, *Abdalmecid-i Sivasî, Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, 332.

<sup>1086</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 194.

<sup>1087</sup> Giatso, *Gegeereld Hüreh Mör*, 51.

<sup>1088</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 75-76.

Budizm’de şehvet, kişiyi girdiği yoldan çıkarabilecek kötü şey olarak gösterilir. Şehvetine yani bedenî arzularına uyan kişiler aydınlanma yolunun gerekliliklerini yerine getiremeyeceklerinden şehvete uyma, kişiyi tehlikeye sürükleyen bir davranış olarak kabul edilir. Şehvet, genel olarak cinsel arzu manasında kullanılığundan kadınlar, insandaki şehveti uyandıran en büyük tehlike olarak görülür. Buda, bıkşuların kadınlara bakmamasını, mecbur olup baksalar bile konuşmamalarını, konuşmaya da mecbur kalıp konuşurlarsa da dikkatli ve uyanık olmalarını önermiştir.<sup>1089</sup> Yine Budist metinlerde erkeklerin çoğunun gözünü kör eden ve arzularını zorlayan şehvetin terk edilmesi gerektiği, bu yolda çok dirençli ve sabırlı olunması gerektiği ifade edilir.<sup>1090</sup>

Müridi Ananda’nın ricaları üzerine Buda, kadınları Sangha’ya kabul ederken, *“eğer kadınlar Sangha’ya dahil olmazsa öğretinin daha uzun ömürlü olacağını artık beş yüz yıldan daha fazla sürmeyeceğine”* dair söylentileri bulunmaktadır. Buda’nın kadınlara tanıdığı ayrıcalığın yanında bir çok kısıtlamalar da vardır.<sup>1091</sup> Buda’nın başka bir vaazında *“evlilikle ilişkisi olan bıkşu’un erdem/doğruluktan uzak olacağı ve mükemmel bilgiye ulaşamayacağı”*<sup>1092</sup> geçmektedir.

Ananda, Buda’ya bıkşuların kadınlara karşı nasıl tavır almaları gereğini sorduğunda: *“Bir kadın gördüğünde eğer kadın yaşlı ise anan gibi, eğer gençse kız kardeşin gibi, eğer küçükse çocuğun gibi bak. Bir kadına, kadın olarak bakan ya da kadın olarak dükunan bıkşu yeminini bozmuştur ve artık Tathagata’nın müridi değildir. Şehvetin gücü insanlarda büyüktür ve ondan korkulmalıdır. Şehvetin arzusuna karşı savaşın”*<sup>1093</sup> cevabını vermiştir.

Sangha’yı temsil eden bıkşular evliliğe iyi bakmamışlardır. Buda, müritlerine dünyevî her şeye bağlılıktan uzak durmalarını, zira varlığı dünyaya bağlayan her şeyin neticesinde gözyaşı ve hüsrân olduğunu anlatır. O yüzden bıkşular için evlilik demek, aşkla dünyaya bağlanmak demektir. Oysa Buda: *“Dünyada sevecek hiçbir şeyi olmamak demek, neşe ve ıstıraptan âri olmak demektir”* demiştir.<sup>1094</sup>

Genel olarak Sangha’da kalanların evlenmelerini yasaklamışlar. Çünkü evliliği olanın gerçek Dharma’yı hakkıyla temsil edemeyeceği ve manevî açıdan

<sup>1089</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Maha Parinibbana Sutta”, II, 154.

<sup>1090</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Maha Govinda Sutta”, III, 277.

<sup>1091</sup> Arvon, 62-63.

<sup>1092</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Ambatta Sutta”, I, 123-124.

<sup>1093</sup> Arıtan ve diğer., 61.

<sup>1094</sup> Özkan, 210.



mükemmellikte olamayacağı nedeniyle büyük temsilciler bekârlığı terci etmişlerdir. Cinsel hayattan uzak ruhanî bir gezgin olarak Buda'nın aydınlanışını örnek tutmuşlardır. Böylece zamanla evlilikle ilgili yasak kurallar konulmuş, fakat Sangha'dan ayrılıp evlenme konusunda servestirler.

Buda'nın genel olarak herkese evlilik konusunda herhangi bir yasaklama getirmediğini şöyle bir olaydan anlıyoruz ki, evlilik yapacak biri Buda'dan düğününe katılmasını ister. Buda bu davet üzerine gider ve şu konuşmayı yapar: *“Fânî bir insanın tahayyül edebileceği en büyük mutluluk, sevgi dolu iki kalbi birleştiren evlilik bağıdır. Ama gene de daha büyük bir mutluluk vardır. O da gerçeğin kucaklamasıdır. Ölüm karı ile kocayı ayırır ama gerçeği benimseyeni ölüm asla etkilemez. Onun için gerçekte evlenin ve gerçekte kutsal evliliği yaşayın. Karısını seven ve devamlı bir beraberliği arzulayan koca ona sadık kalarak gerçeğin ta kendisi gibi olursa karısı da ona güvenir, onu sayar ve ona bakar. Ve kocasını seven ve devamlı beraberliğini arzulayan kadın ona sadık kalarak gerçeğin ta kendisi gibi olursa kocası da ona güvenir ve onun ihtiyaçlarını karşılar. Doğrusu size derim ki, bunların çocukları da evebeynleri gibi olacak ve mutluluklarına şahit olacaklardır. Hiç kimse bekâr kalmayın, herkes kutsal bir sevgi ile gerçekte evlensin. Ve tahripçi Mara varlıklarınızın görünür şekillerini ayırmaya gelince, siz gerçekte yaşamaya devam ederseniz ve ebedi hayat paylaşırsanız, çünkü gerçek ölümsüzdür.”*<sup>1095</sup>

Burada görüldüğü gibi Buda'nın kendisi tarafından tamamen evlilik yasağı söz konusu değildir. Buda evliliği dürüstçe sürdürmeyi önerir ve evlilik sevgisini yarın ölümün ayıracığına dikat çeker ve gerçek sevginin hakikati kavramak olduğuna vurgu yapar. Buda, Sangha teşkilatını kurduğundaki asıl maksadı, manevî eğitimi yürütmektir. Yoksa niyeti tamamen ruhban sınıfı oluşturmak, insanları evlilikten men etmek değildi. Aile hayatıyla birlikte nefsi terbiye yolunda manevî eğitimin yürümeyeceği için belli bir dönem bekâr olmanın önemi açıktır. Elbette Buda, neslin devamı için evliliğin gerekli olduğunu ve insanlar arasında evlilik olmadan toplum oluşmasının mümkün olmadığını düşünmüştür. Fakat zamanla Budizm içinde bekârlık konusunda aşırılığa gidildiğini görmek de mümkündür.

İslâm dini, evlenme konusunda bir çok kolaylıklar getirmiş ve evliliği dinî hayatın neredeyse ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmiştir. Hem Kur'an-ı Kerîm'de hem de

<sup>1095</sup> Arıtan ve diğer., 166-167.

Hız. Peygamberin hadîslerinde evlilik teşvik edilmiştir. Kur'an'a göre kadın ve erkek bir bütünü iki parçası gibi olup, manevî olarak da birbirlerini tamamlar nitelikte olduğu bildirilmiştir.<sup>1096</sup> Bununla birlikte Kur'ân'da aile yakınlarının ve her şeyin Allah ve elçisinden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevimli olmaması gerektiği,<sup>1097</sup> eşler ve çocuklardan bazılarının kişiye düşman olduğu, onlardan sakınılması gerektiği de vurgulanmıştır.<sup>1098</sup> Hadîs mecmualarında ise evliliğin teşvik edildiğine, aile hayatının ve eşler arasındaki sevginin önemine dair çok sayıda hadîsler bulunmaktadır. Bu hadîslerden birinde, evliliğin gözü haramlardan uzaklaştırıcı, iffeti koruyucu olduğu; bu nedenle yaşı gelip de gücü yeten kimsenin evlenmesi ve evlilik külfetine güç yetiremeyenlerin ise oruç tutmaları istenmiştir. Çünkü oruç şehveti kıran güce sahip olduğu önerilmiştir.<sup>1099</sup> Bir başka hadîste ise: *“Evlenmek benim sünnetimdir. Kim benim sünnetime uygun davranmazsa benden değildir. Evlenin. Çünkü ben (kıyamet günü diğer) ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim...”*<sup>1100</sup> buyurulmaktadır.

Kur'ân ve hadîslerdeki evliliğin önemi, teşviki ile birlikte bazı mutasavvıflar eserlerinde belirli zamanlarda bekarlığın önemi hakkındaki, sıhhat dereceleri tartışmalı olsa bile birtakım hadîslere de yer vermişlerdir. Nitekim bunlardan biri: *“İnsanlar üzerine öyle bir zaman gelecek ki, o zaman kişinin helakı hanımının, ana-babasının ve çocuklarının elinde olacaktır. Onlar kendisini fakirlikle ayıplayacak ve ona altından kalkamayacağı yükler yükleyeceklerdir. Bu sebeple o kişi dinini alıp götürecek yollara saparak helaka uğrayacaktır”*<sup>1101</sup> şeklindedir. Mekki'nin naklettiği başka bir hadîste, *“hicrî iki yüz senesinden sonra bekarlığın mubah olacağı ve o dönemde köpek yavrusu beslemenin çocuk sahibi olmaktan daha hayırlı olacağı”* belirtilmiştir.<sup>1102</sup>

Sûfilerden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 205/820): *“Üç şey var ki onlara talip olan, dünyaya meyletmiş olur. Bunlar, (ihtiyacının dışında) maişet peşine düşen, evlenen ve (sırf dünyalık için) hadîs yazan”* demiştir. Yine O: *“Arkadaşlarımız içinde evlenip de önceki (manevî) derecesini muhafaza edebilen hiç kimse görmedim”*

<sup>1096</sup> Bkz. Bakara, 2/187; Rûm, 30/21; Yâsîn, 36/56.

<sup>1097</sup> Tevbe, 9/24.

<sup>1098</sup> Teğabün, 64/14.

<sup>1099</sup> Buhârî, Nikâh 3; Ebû Davûd, Nikâh 1.

<sup>1100</sup> İbn Mâce, Nikâh 1.

<sup>1101</sup> Beyhakî, Zühd 436; Sühreverdî, 219-220; Mekki, IV, 408.

<sup>1102</sup> Mekki, IV, 408.

demiştir.<sup>1103</sup> Evet Ebû Süleyman’a göre, “*bekâr insanın hissedebileceği kalbî teslimiyetin huzurunu ve kulluğun tadını evli insan asla hissedemez.*”<sup>1104</sup> Hz. Peygamber’in: “*Benden sonraya erkeklere, kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım*”<sup>1105</sup> dediği nakledilmektedir. Başka bir rivâyette ise: “*İnsanlara öyle bir zaman gelecek ki, dinini yaşamak için bir dağdan başka bir dağa, bir mağaradan başka bir mağaraya kaçanlar hariç, müslüman dinini koruyamayacak. Bu zaman geldiğinde, elde edilen maişet hep Allah’ın gazabını çeker hale gelecek. Bu zaman geldiğinde insanın helakı eşinin ve çoluk çocuğunun elinde olacak...*”<sup>1106</sup> denilmektedir. İşte sûfiler de bu tür hadîslerden hareketle bekârlık konusunda birtakım düşünceleri ortaya atmışlardır.

Süfyân-ı Sevrî’nin (ö. 161/778) dediğine göre, “*çoluk çocuğu olan insan (genellikle) sâlih insan olamaz. Gördüğüm her çoluk çocuk sahibi insan, mutlaka olur olmaz işleri birbirine karıştırmış ve kendisini ilgilendirmeyen şeylere girmiştir.*”<sup>1107</sup> Tasavvuf şeyhleri kadınlardan gelen herhangi bir ikram ve hediyeleri kabul etmemek gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü bunlar şehveti uyandıracak şeyler olarak görülür.<sup>1108</sup>

Sûfilerden bir kısmı evliliğin maddî ve manevî sorumluluğundan çekindikleri için bundan uzak durmuşlar ve uzak durmayı tavsiye etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise bekârlığın fitnelerinden bahsederek evliliği teşvik etmişlerdir.<sup>1109</sup> Fitne dönemlerinde uzleti ve bekarlığı tavsiye eden bu tarzı rivâyetlerin bazı sûfilerin hayatında etkisi büyük olmuştur.<sup>1110</sup> Bu devirde, nefesine hakim olan, evlilik yüzünden günaha düşme tehlikesi bulunmayan ve fitneye düşmekten emin olan mürid için evlenmeyi terk etmek daha faziletli görülmüştür. Bununla birlikte bekarlığın tercihi meselesinde çeşitli sebepleri üzerinde de durulmuştur.<sup>1111</sup>

İslâm’ın ilk dönemlerinde pek görülmeyen bekârlık meselesi Mısır, Suriye, Filistin, Irak ve İran gibi ülkelerin fethinden sonra buralarda yaşayan ve tam dindar

<sup>1103</sup> Sühreverdî, 218.

<sup>1104</sup> Knysh, 45.

<sup>1105</sup> Buharî, Nikah 17; Tirmizî, Edep 31; İbn Mâce, Fiten 19.

<sup>1106</sup> Ebû Nuaym, I, 25; Beyhakî, 202.

<sup>1107</sup> Beyhakî, 202.

<sup>1108</sup> Kuşeyrî, 494.

<sup>1109</sup> Çatak, 353.

<sup>1110</sup> Süleyman Derin, “Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevî Evlilik”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (6), Ankara 2001, 215.

<sup>1111</sup> Bkz.: Mekki, IV, 404-405.

olabilmek için ruhban hayatı yaşamının faydasına inananların zamanla İslâm dinini benimsemeleri, bekâr yaşama âdetinin giderek İslâm toplumunda da yayılmasına, özellikle bazı sûfilerin bu hayat tarzına yönelmelerine sebep olmuştur. II./VIII. yüzyılda görülmeye başlayan bu anlayış, bekâr yaşamaya taraftar olanlarla evliliğin önemini savunanlar arasında çeşitli tartışmalara yol açmıştır.<sup>1112</sup>

Tasavvufta derviş için evliliğin manevî yolu kat etmede bir engel olduğu da düşünülür.<sup>1113</sup> Bekâr olmak, sûfî için işin başında dış alakaları kesmek, seferlerde dolaşmak, tehlikeli şeylere girmek, sebeplerden sıyrılmak ve kendisine perde olacak her şeyden uzaklaşmak kolay ve mümkün olur. Evlilik ise azimetten ruhsata inmek, rahatlıktan sıkıntıya dönmek, çoluğa çocuğa bağlanıp kalmak, tehlikeli şeylere yanaşmak, zâhidlikten sonra dünyaya yönelmek, tabiat ve âdet gereği hevâî şeylere muhabbet etmektir.<sup>1114</sup>

Sûfilere göre mücerredlikten maksat (mücerred-i sahîh) ilim ve ma‘rifetten âgâh olup her şeyde kendini pâk ve beri kılarak nûr-ı Hakk olmaktır. Yoksa beyhude evlenmeyip cismanî lezzetlerle meşgul olup da “*Nikâh benim sünnetimdir. Her kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir*”<sup>1115</sup> hadîsinin mânasına mâsadak olmamalıdır.<sup>1116</sup>

Bektaşîler’e göre evlenmemek zâhirde mücerredliktir, gerçek mücerred zâhiren ve bâtinen tecrid üzere olmalıdır. Bektâşî tarikatının ikinci kurucusu sayılan Balım Sultan’dan itibaren Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhın’da tâlibin sağ kulağını deldirip mengûş denilen küpeyi taktırarak mücerredlik andı içmeleri bir adet olmuştur.<sup>1117</sup> Bu mücerred dervişler teşkilatı, daha evvel Kalenderiye tarîkatında mevcut olduğu gibi, bunun ilk örneklerini ve buna hâkim olan sûfiyâne düşüncelerin menşeiini de İslâm’ın ilk asırlarındaki zâhidlerde bulmak mümkündür<sup>1118</sup>.

<sup>1112</sup> Süleyman Uludağ, “A’zeb”, *DİA*, IV, 313-314.

<sup>1113</sup> Süleyman Uludağ, “A’zeb”, IV, 313-314.

<sup>1114</sup> Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif/Gerçek Tasavvuf*, (Trc. Dilaver Selvi), Semarkand Yayınları, (9. bsk), İstanbul 2013, 218.

<sup>1115</sup> İbn Mâce, *Nikâh* 1.

<sup>1116</sup> Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007, 252.

<sup>1117</sup> Süleyman Uludağ, “Mücerred”, *DİA*, TDV. Yayınları, XXXI, 447-448; Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî*, 252-253.

<sup>1118</sup> Köprülü, “Bektaş”, II, 462.

Sûfiler, Allah için bekârlığı tercih ettiği gibi, Allah için de evliliğe adım atmışlardır. Bekârlığın bir maksat ve dönemi olduğu gibi evliliğin de bir gaye ve zamanı vardır. Sadık bir mürid, bekârlığın ve evliliğin zamanını iyi bilir. Çünkü onun azgın tabiatı, ilmin bağıyla kontrol altındadır. Bekârlık kendisi için uygun olduğu zaman, tabiatı kendisini sıkıştırmaz. Evliliğe de ancak nefsi uslanıp rıfk ile muameleye hak ettiği zaman adım atar. Bu da nefsin serkeşliği gidip kendisinden istenen şeye boyun eğdiği zaman olur.<sup>1119</sup>

Pek çok tasavvuf eleştirmeni, bu anlayışın göstergesi olarak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu tavsiyesine dikkat çekmektedirler: “Sûfî, kalbinin ve niyetinin dağılmaması için okumamalı, yazmamalı, evlenmemeli ve dünya malı için çalışmamalıdır.” Ancak, sûfî zümreler arasında dile getirilen bu tür veriler, sülûk eğitimiyle sınırlı bulunmaktaydı.<sup>1120</sup> Nitekim tasavvufta sûfiler tarafından evliliğin sakıncalarından söz edildiği gibi faziletlerinden de söz edilmiştir.<sup>1121</sup>

İslâm'da bütün kemâllerin en yüce örneği Hz. Peygamber olduğundan, hiçbir müslüman velî, onun hayat tarzının aksine mücerred yaşamayı tasvip etmez. Hele hele böyle bir yaşayışı kutsamaya asla yanaşmaz. İslâm tasavvuf tarihinde, istisnai mücerredlik halleri vardır. Fakat bunlar zühdün ayrılmaz parçası değildir. Bu tip istisnai hallerin gerçek sebebi, zühd ve kemâli bunlara bağlama değil kişisel tercihlerdir.<sup>1122</sup>

Netice olarak İslâm tasavvufunda evliliği mutlak olarak yasaklayan veya tavsiye eden bir yaklaşım görülmemektedir. Mürid kendi özel durumuna göre bekar kalmayı veya evlenmeyi tercih etmelidir. Tasavvuf ehlinden büyük şahsiyerlerin genel de evli veya bekar olması onların tasavvufî düşüncelerinin bir gereği değil, çoğu zaman kendilerine has özel durumların sebebiyledir. Ne var ki mutasavvıflar arasında evliliği manevî hayat için bir engel olarak gören zâhidler her zaman varolagelmıştır. Her ne kadar bunlar çoğunluk olmasa da bu yaklaşım varlığını ve etkisini sürdürmüştür.<sup>1123</sup>

<sup>1119</sup> Sühreverdî, 216.

<sup>1120</sup> Özköse, 186-187.

<sup>1121</sup> Geniş bilgi için Bkz.: Mekkî, IV, 401-490.

<sup>1122</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 46.

<sup>1123</sup> Derin, “Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevî Evlilik”, 20, 24.

### 3.3.4.7. Yoga-Meditasyon

İçimizdeki gizli yönlerin uyanışı, bilinç alanımızın genişlemesiyle meydana gelir. Genişleme de aydınlanmanın anahtarıdır ve insan kendi karakterinin engellerini aşarken, gittikçe daha çok sonunda bütünlüğe kavuşur.<sup>1124</sup> Bu hâl doğrudan idrak ile olayların doğru doğasını açıklamak için kavrayış sayesinde bilgeliği geliştiren bir araçtır. Sekiz aşamalı yüce yolun bu sekizinci hakikati (*Doğru Konsantrasyon/Meditasyon*) uygulayan kişi doğru bilgiye ulaşacak ve bunu kurtuluş takip edecektir.

Meditasyon ise kelime olarak “*derin düşünme*” anlamına gelir ve “*kişinin iç huzur ve manevî olgunluğa ulaşması için kullanılan yöntemi/egzersizi*” ifade eder.<sup>1125</sup> Meditasyon kavramı Latince kökenli olup, Batılılar tarafından yoganın yerine kullanılmıştır. Ancak yoga kavramı gibi geniş kapsamlı değil “*derin düşünce*” anlamında sınırlı kullanılmıştır. Budizm’de yoga ve meditasyon için “*olgunlaştırma, terbiye etme, yetiştirme*” anlamlarına gelen *bhavana* kavramı kullanılır ve “*kişinin ruhsal arınması ve ulaşılması hedeflendiği yönde kendisini geliştirmesini*” ifade eder.<sup>1126</sup> Bununla birlikte bhavanaya yakın anlamda yoga ve meditasyon için Budizm’de *dhyana* (Pal: Jhana) kavramı da kullanılır. Dhyana, meditasyon esnasında girilen çeşitli trans alanlarıdır.<sup>1127</sup>

Sanskritçe’de *yuj* kökünden türeyen *yoga* kavramı, kelime olarak “*boyunduruk altına almak, dizginlemek, frenlemek, sınırlamak, sıkı tutmak, bağlamak, birleşmek, birleştirmek, zihni sabitlemek, kontrol altında tutmak, konsantre olmak ve derin düşünceye dalmak*” gibi birçok anlamları içerir.<sup>1128</sup> Dolayısıyla Yoga, hem arınma ve aydınlanma süreci hem de sürecin nihâî semeresi olarak kabul edilir. Kelime ayrıca hem Tanrılar adına düzenlenen özel ibadetler ve diğer muhtelif dinî uygulamalar hem de,

<sup>1124</sup> Bakır, 12.

<sup>1125</sup> Luis O. Gomez, “Meditation”, *Encyclopedia of Buddhism*, , Robert E. Buswell, (Ed.), Thomson Gale Publication, USA 2004, 520-530.

<sup>1126</sup> Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, 83.

<sup>1127</sup> Derris, Karen, “Dhyana”, *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, (Ed.), Thomson Gale Publication, USA 2004, 226-227; Masaharu Anesaki and Junjiro Takakusu, “Dhyana”, *ERE*, IV, 702-704.

<sup>1128</sup> M.M. Williams, II, 853; Eliade, *Yoga*, 4; Arvon, 55.

tanrının sahip olduğu mutlak güç anlamında kullanılır ve nihâî tahlilde yoga bir kurtuluş yoludur.<sup>1129</sup>

Hint kökenli dinlerdeki iç yolculuğun bir biçimi olan yoga uygulama olarak; en yüksek bilgiye ulaşmak için bütün ruhsal kuvvetlerle girilen tefekkür, vecd ve istiğrak ile belli bir noktaya dikkati toplamak, duygu ve düşünceleri tek bir mekâna yoğunlaştırmaktır. Bir çeşit “riyazet” ve “antrenman” anlamına gelen yoga; mutlak huzura, sükûnete, kurtuluşa ve özgürlüğe ulaşmak maksadıyla bilinç ve duyguların en yüksek hâllerine ulaşmaktır. Temel felsefesi “zihni konsantrasyon” olan yogayla irade, çile çekmek yoluyla terbiye edilir ve tüm bağımlılıklardan kurtulur. Yoga; zihnî yoğunluk ve gark olma yoluyla kişinin kendisi ve çevresinden kopması, her türlü nefsanî istek ve arzudan vazgeçmesi, iştahını, şehvetini, öfkesini kesmesi, öldürmesidir. Mutlak hakikate ve ebedi sükûnete ulaşmak için tüm arzularından feragat etmesi, kendinden geçmesi ve fena olmasıdır.<sup>1130</sup>

Budizm’deki yoga ve meditasyon (bhavananın), önce zihni yanılğı, gaflet, cehâlet, şehvî arzulardan, kötü niyet, öfke gibi pek çok zehirli olumsuz sıfatlardan arındırmak ve sonra buna bağlı olarak kendini, dünyanın, eşyanın hakikatini kavrayacak farkındalık/konsantrasyon, idrak gücü gibi pekçok olumlu sıfatları sağlamayı hedefler.<sup>1131</sup> Bunun sonucunda da nirvana yolcusu bütün eylemlerini tam bir bilinçlilik/farkındalık içerisinde yerine getirmesi gerekecektir.<sup>1132</sup>

Yoga ve meditasyon uygulamaları Budist ahlaki yaşantısının özünü oluşturur ve ruhsal arınmanın, ıstırapı azaltmanın, zihni dinginleştirmenin ve hakikati keşfetmenin anahtarı konumundadır.<sup>1133</sup> Budist keşişler uygulamalarda konsantrasyon gücünü tek noktaya toplamaya çalışır. Farkındalık/Dikkat bütünüyle seçilen obje üzerine yoğunlaşır. Samadhi (trans/vecd) hâlinde zihin, bütün bulanık ve dalgınlıklardan uzak ve tam bir sükûnet içinde olur.<sup>1134</sup>

<sup>1129</sup> Himmet Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2013, 24.

<sup>1130</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 173; Yıldız-Meçin, 230-23; Hacıoğlu, 68.

<sup>1131</sup> Rahula, 67-68; Joshi, 65.

<sup>1132</sup> Eliade, *Yoga*, 167.

<sup>1133</sup> Joshi, 63-64; Conze, *Buddhist Meditation*, 11.

<sup>1134</sup> Harvey, *An Introduction to Buddhism Teachings*, 246-247.

Budist yoga ve meditasyonunda beden ve zihin arasında yakın bir ilişki kurulur. Ruhsal arınma için beden çok iyi tanınmalıdır.<sup>1135</sup> Bedenle ilgili uygulamalarından bir de nefes alıp vermedir.<sup>1136</sup> İnsanı dünyaya ve maddi yaşama bağlayan en önemli fonksiyonel etkinlik nefes alıp-vermedir. Sıklık ve yoğunluk bakımından insanı en fazla esir alan şey nefes alıp verme olduğuna göre, yolculuğa ilkin nefesi, iradenin kontrolüne almakla başlanır. Eğer her saniye bizi bu cismani dünyaya bağlayan nefes kontrol altına alınabilirse, diğer bütün melekeler de hâkimiyet sağlanır. Derken göz ve bakış belli bir noktaya; en zor ama aynı anda en yakın olan burun ucuna yahut göbeğe odaklanır, beynin ve kalbin aynası olan gözlerin çevre ve dış dünya ile tüm bağları kesilir. Nefes alış-veriş, ilkin kısa süreler için ve derken daha uzun aralıklarla gerçekleştirmeye zorlanır. İnsan kendi iradesi ile nefes alıp vermeye başlar ve artık dakikalar, saatler süren nefessizlik hâli onu ayaktan düşürmeyecek denli iradesini sağlamlaştırır. Böylece gözler de sadece istenilen nesneye kilitlenir; onun dışındaki hiçbir şeyi göremez hâle gelir. “Nefes almadan yaşamak” ve “bakmadan görmek”le insan yolculuğun menzillerini bir bir kat eder ve bütün varlığıyla “atman”da gark olur. Bir çeşit bilinç üstü hâl, baygınlık ve istiğrakla önce “atman”la bütünleşir ve en son durakta “Brahman”la birleşir.<sup>1137</sup>

Bazı araştırmacılar tasavvufun şu ya da bu şekilde yogadan istintaç edilmiş olması gerektiğini düşünmektedir. İlk dönem oryantalistlerince gündeme getirilip teşvik edilen bu nazariye, bu oryantalistlerin ‘bütün Doğulu öğretilerin en nihâyet aynı şey olduğu’ şeklindeki köklü kanaatlerine dayandığı gibi, aynı zamanda, ‘İslâm’ın spiritüalite ile bağdaşmayan sert ve salt kanunî-fikhî bir din olduğu’ şeklindeki aksiyomatik varsayımlarının ışığı altında hayatiyet kazanmıştır. Aslında, tasavvufun bir şekilde Hint kaynaklarından neşet ettiği yönünde ikna edici ve tarihsel gerçeklere dayalı bir argüman geliştirmek imkânsızdır; İslâmî mistisizm (yanî tasavvuf) gerçekten İslamîdir ve XI. ve XII. yüzyıllarda Hindistan’a varmazdan evvel esas itibarıyla Bağdat ve Horasan’da teşekkül etmiştir. Ne ki ilginç bir tesadüf eseri olarak, sufilerin gelmesiyle birlikte Hindistan’da yeni ‘zahit’ (ascetic) hareketlerin tezahür etmesi sözkonusuydu. Bu yeni

<sup>1135</sup> Keown, *Buddhism*, 86.

<sup>1136</sup> Rahula, 69-70.

<sup>1137</sup> Ali Şeriati, *Dinler Tarihi*, (Çev. Erdoğan Vatansever), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2004, 334-343; Yıldız-Meçin, 230.



zâhid hareketleri, Hatha Yoga (Bedensel, zihinsel ve ruhsal yaşantıya bir denge getirmeyle ilgili bir yoga türü) denen yoga türünü uygulamakla birlikte Hint dinleri sahnesinde çok önemli yeni roller üstlenen Nath ya da Kanphata yogilerini de içermektedir. Bu yogiler ‘ritüel ölüm’ tecrübe ettiklerinden ve Hinduizmin üst sınıfının safiyet kısıtlamalarına maruz olmadıklarından dolayı, çoğunlukla sûfî üstatlarca nezaret edilen Hindistan’daki hankâhların açık mutfaklarına serbestçe girebiliyorlardı. Bundan dolayıdır ki erken bir tarihten beri Hint sufilerinin yazılı mahsullerinde yoga üzerine sayısız konuşma ve düşünce örneklerine malik bulunmaktayız. Bazen bu örnekler, nefes kontrolünün meditasyona yardımcı ilave bir unsur olduğu yönündeki müşahedeyle sınırlı olmaktadır. Fakat genel olarak bu örneklerden bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki sufiler, tasavvufi meditasyon sürecinde dikkate alınan letâif (latîfeler) olgusuna ve Allah’ın diğer (Arapça) isimlerinden müteşekkil zikir formüllerine – tartışmaya açık olsa da– hayli benzeyen nazik çakra fizyolojisi ve mantraların kuvvet boyutlarını ihtiva eden daha girift yoga öğretilerine yakın ilgi göstermişlerdir. Gerçekten de, en önemli mutasavvıflardan biri olarak Hindistan’daki Çeştî tarikatının kurucusu Muineddin Çeştî’ye (ö. 1236), yoga ve meditasyon üzerine yazılmış ve çok geniş tedavül kazanmış –ve diğer başlıkları yanında *İnsan Üzerine Risale (Treatise on the Human Being)* ya da *Yoganın Doğası Üzerine Risale (Treatise on the Nature of Yoga)* diye bilinen– bir metnin isnat edildiği görülmektedir. Bu metnin yazarının kim olduğu ile ilgili olarak bazı sorunlar söz konusudur. Çünkü nüshalarının hiç biri XVII. yüzyıldan daha eski değildir. Ayrıca, halefleri tarafından Muineddin’in hiçbir kitap yazmadığı ileri sürülmüştür. Ne ki, bu çalışmanın tasavvufî çevrelerde revaç bulması ve Hint tasavvufunun kurucu simalarından birinin yüksek manevi tecrübeleriyle irtibatlandırılması, yoganın bazı açılardan tasavvuf ile özünde bağdaşır ya da en azından böyle değerlendirilebilir olduğu yaklaşımını takviye etmektedir.<sup>1138</sup>

Tasavvufta âdâba dair bazı uygulamaların yoga sisteminden alındığı şeklinde iddialar yanında ve karşı iddialar da mevcuttur. Özellikle zikir esnasında nefes alıp verme teknikleri, çileye giren dervişlerin uygulamaları, seyr ü sülûkteki bazı usuller ve dervişlerin münzevi yaşamı bu benzerliklerin en önemlilerindendir. İslâmî kaynaklarda yogayla ilgili ilk ayrıntılı bilgi Bîrûnî’nin Arapça’ya Tercemetü *Kitâbi Batencel fi’l-*

<sup>1138</sup> Carl W. Ernst, “Müslüman Yoga Yorumcuları”, (Çev. Mehmet Atalay), *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VII (2), 2014, ss. 117-128.

*halâs mine'l-irtibâk* başlığıyla tercüme ettiği Yoga Sutra metninden elde edilir. İslâm sûfî çevrelerinde en çok tanınan ve bazı uygulamalara doğrudan etki eden metin ise 1210'da Bengal'de *Havzû'l-hayât* adıyla Arapça'ya çevrilen ve Sanskritçe Amrtakunda (âb-ı hayât havuzu) olarak bilinen yogayla ilgili eserdir. Bu kitap Osmanlı Türkçesi'ne ve Farsça'ya da çevrilmiştir. Bununla birlikte Şerefeddin Mânerî (XIV. yüzyıl), Burhâneddîn-i Garîb (XIV. yüzyıl), Ahmed-i Sirhindî (XVII. yüzyıl) ve Muhammed Muhyiddin (XVIII. yüzyıl) gibi Hint kökenli sûfiler bu benzerlikleri reddetmiştir. Öte yandan Muhammed Gavs (XVI. yüzyıl), Îsâ Cündülla (XVII. yüzyıl) gibi Hint Şüttârî tarikatı şeyhleri tasavvuf ve yoga arasındaki ilişkileri normal karşılayarak bazı sûfî uygulamalarının yogadan alındığını kabul etmiştir.<sup>1139</sup>

### 3.3.5. Nirvana-Fenâ

Buda'nın öğretilerinde sekiz aşamalı yüce yolun sonucu nirvana olarak belirlenir. Sanskritçe'de "*sakinleşmek, dinmek, sönmek, yok olmak ve son bulmak*"<sup>1140</sup> anlamına gelen *nirvana* Budizm'de ulaşacak son nokta, mutlak kurtuluşu ifade eder ve nihan bir makamdır. Geçiciliği olmayan bir hâldir. Onun için barış ve sonsuz huzur olarak anlatılır.<sup>1141</sup> Buradaki kurtuluş samsara yanî tekrar doğum-ölüm döngüsünden kurtuluştur. Samsarayı meydana getiren de insanın hayatta hakikatları kavramaması ve kendini arındıramamasıdır.<sup>1142</sup> Nirvana, kötü karma oluşturacak yani genedoğuma çarptırılacak huy ve eylemlerin kalmaması, karmanın oluşmaması sonucu ortaya çıkar.<sup>1143</sup>

Budist geleneğinde nirvana genelde "üç yangın" veya "üç zehir" olarak ifade edilen *cehâlet/gafllet (moha/avidya)*, *tutku/şehvet (raga/lobha)* ve *öfkenin (dvesha)* imha olması, bu yangınları söndüren kimsenin nirvanaya ulaşacağı ifade edilir. Bu yangınlar söndüğünde ızdırap doğuracak illet (karma) oluşmayacak ve bir daha doğum-ölüm döngüsü (samsara) gerçekleşmeyecektir.<sup>1144</sup> Nirvana, ezelî huzur âlemidir ve orada sebebiyet bağları yoktur. Artık hayatın bütün devirleri ve keşmekeşleri durmuştur.

<sup>1139</sup> Ali İhsan Yitik, "Yoga", *DİA*, XLIII, 558-559.

<sup>1140</sup> Abeysekera, 138; Nambar, 268.

<sup>1141</sup> *Maha-Pari-Nirvana Sutra*, 82-83; Nambar, 268.

<sup>1142</sup> Badral, 6-7.

<sup>1143</sup> *Dialogues of the Buddha*, "Maha Govinda Sutta", II, 280.

<sup>1144</sup> Silva, 1-3.

Hayatı (acı/ızdırabı) yeniden teselsül ettiren bütün arzular sönmüştür. Alelâde insanlar için kendi benlikleri zannedilen şeyler bu makama eren kimse için tamamiyle yabancı olan hayellerden ibaret kalır.<sup>1145</sup> Buna uygun olarak yapılan bir tanıma göre nirvana, “*bedensel ve zihinsel olarak bir mücadele ve eğitim neticesinde nefsin tüm kötü vasıflarından arınması, yok olmasından sonraki ulaştığı aşamayı yani doğum-ölüm döngüsünden tamamen kurtulup sükûnette kalıcılık bulmasıdır.*”<sup>1146</sup> Nirvana, her şeyden vazgeçen zühdi bir yaşantı sonrası ortaya çıkar.<sup>1147</sup> Nirvana’nın birçok tanımları yapılmış olmasına rağmen onun tanımlarla ifade edilmeyeceği ve sadece yaşamakla anlaşılabilir bir hâl olduğu da anlatılır.<sup>1148</sup> Netice olarak Budizm’de kişinin manevî yolculuğunda ulaşabileceği son noktayı ifade eder. Nirvana’ya ulaşmak için de yukarıda ayrıntılarına değindiğimiz dört temel hakikatın gerçekleşmesi gerekir.

Budistler arasında nirvanaya ulaşma konusunda temelde iki aşama vardır: Birincisi, insanın zevk için yaşamaktan vazgeçip gerçeği bilmesi ve görmesi, yaşarken benliğini, nefsânî isteklerini yok etmesiyle temizlenerek aydınlanması, mutlak huzura ve ruh sükûnetine ulaşmasıdır. Bu duruma “klesanirvana” denilmektedir. Klesa yaşarken arınması gereken manevî kirlerdir. İkincisi ise aydınlanmak, mutlak huzura ulaşmak için insan yaşarken benliği, nefsânî istekleriyle mücadele ederek, temizlenerek sonunda ölümle ancak mutlak huzur olan nirvanaya ulaşmasıdır. Buna da “pari-nirvana” denilmektedir. İkinci görüşü benimseyenlere göre insan hayattayken, vücudu canlı olduğu sürece hiçbir zaman onun benliği, kötülüğü, nefsânî istekleri yok olmaz, nirvanaya insan ancak ölümle kavuşur. Bunlara Buda ölmek üzereyken yaptığı son vaazında “kendisinin artık nirvanaya eriştiğini” söylemiştir.<sup>1149</sup>

İslâm tasavvufunda fena, “*kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fânî olup gerçek kul olma noktasına ulaşması*” anlamında kullanılır.<sup>1150</sup> Başka bir ifadeyle fenâ, ‘ben’in ötekinin mevcudiyetinde çözünmesini ifade eder.<sup>1151</sup> Tasavvufî hayata giren mürid, bir mürşidingözetim ve denetimi altında, kabiliyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsini terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda

<sup>1145</sup> Çelebi, 57.

<sup>1146</sup> Nambar, 268.

<sup>1147</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Maha Govinda Sutta”, II, 274.

<sup>1148</sup> Badral, *Nirvaan*, 47.

<sup>1149</sup> Nambar, 14.

<sup>1150</sup> Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 333-335.

<sup>1151</sup> Phillip Govins, *Sûfizm Rûhanî Yoldakilerin Uygulama Teknikleri*, (Çev. Ardagül Yıldız-Aytun Çelebi), Şira Yayınları, İstanbul 2015, 146.

ulaşılan noktaya “*fenâ-bekâ*” adı verilmiştir.<sup>1152</sup> *Bekâ*, fenânın zıddıdır ve sözlük olarak, “*kalıcı, devamlı ve sonsuz*”<sup>1153</sup> anlamına gelir. Sûfî düşüncede, “*kötü huy ve vasıflarından arınan sâlikin iyi huy ve vasıflar edinmesi, kendisinden fânî olup Hak ile beraber olması*”<sup>1154</sup> anlamında kullanılır.

Sûfîler fenâ sözü ile insandaki kötü sıfatların yok olmasına işaret ettikleri gibi, bekâ sözü ile de insanın güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesine işaret ederler. Bu iki kısım vasıflardan birinin kulda bulunması zarurîdir. O halde âşikârdır ki, bu huylardan biri bulunmadığı zaman, behemehâl diğeri bulunacaktır. Bir kimse kötü vasıflarından fânî olursa, güzel sıfatlar o şahısta zuhur eder. Bir kimse de kötü hasletler gâlip olursa, o kimsede iyi sıfatlar tesirsiz bir şekilde gizli kalır.<sup>1155</sup> Fenâ ve bekâ, avâm derecesinden havâss mertebesine doğru yükselme kaydeden tevhid ehli kulun sıfatı, iki isimdir. Başlangıçta fenâ ve bekâ kavramları şöyle anlaşıyordu: İlmin ortaya çıkması/bekâ, cehaletin yok olması/fenâ; tâatın ortaya çıkması/bekâ, ma’siyetin yok olması/fenâ; zikrin ortaya çıkması/bekâ, gafletin ortadan kalkması/fenâ; kulun öğrendiği ilim ve mârifet sayesinde inâyet-i ilahîyyeyi görme duygusunun ortaya çıkması/bekâ, kendi hareketlerini görmekten fânî olması/fenâ’dır.<sup>1156</sup> Fenâ, kulun (nefsanî ve behimî) haz ve arzularından fânî olması, temyiz özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması mânasına gelmektedir. Amir b. Abdullah (ö. 124/741)’ın: “*Karşıma çıkan bir kadın olmuş ya da duvar olmuş, bana göre hiç fark etmez*” demesi fenâ haline misaldır.<sup>1157</sup> Demek fenâ makamına erişince sûfî için dünyaya ait her şeyin hiç önemi kalmıyordur.

Her şeyden kopma, eşyadan fânî olma ve etrafında olup bitenden habersiz kalma gibi ifadeler nirvana makamına ulaşmış bıkşularda da görülmüştür. Bu konuda Alara Kalama isimli bir bıkşu ormanda meditasyon yaparken tamamen kendinden geçtiği, yanından geçen beş yüz at arabasını, üzerine toz-toprağın kapladığını hiç fark etmediği, o sırada uykuda değil uyanık olduğu ve bu halin nirvanaya misal olduğu ifade

<sup>1152</sup> Kara, “Fenâ”, XII, 333-335.

<sup>1153</sup> İbn Manzûr, I, 467.

<sup>1154</sup> Kelâbâzî, 183.

<sup>1155</sup> Hucvîrî, 160-161.

<sup>1156</sup> Tûsî, 248.

<sup>1157</sup> Kelâbâzî, 182-183.

edilmektedir. Buna benzer Budist metinlerde bıkşuların tamamen dünyadan kopmalarıyla ilgili birçok hikaye anlatılmaktadır.<sup>1158</sup>

Aslında Budizm'den önce de bilinen nirvana, Hinduizm'de mokşa kavramları Brahmançılık'ta bireysel ruh evrensel ruhla birleştiğinde gerçekleşir. Günahları kaybolmuş, şüpheleri bitmiş, derin düşünceyle özlerini uyum içinde tutup tüm canlıların iyiliğine çalışan ermişler Brahma-nirvanayı kazanır yani Brahman ile bir olarak ona karışır. Cehalet, öfke ve tutkudan kurtulmuş, akıllarını disipline etmiş ve özlerini kavramış bu bilge kişiler Brahma-nirvanaya çok yakındırlar.<sup>1159</sup>

Budizm'in özellikle Mahayana Okulu nirvana husunda Brahmançılıktaki bireysel ruhun evrensel ruhla birleşmesi gibi açıklamara daha ağırlık vermişler.<sup>1160</sup> Caynacılığa göre de nirvana durumu, her ikisi de ebedî olan ruh ve madde birbirlerinden ayrıldığı andan itibaren dengelerine yeniden kavuşmalarıyla gerçekleşir. Budacılık'ta ise nirvana ruh göçlerinin sonuncusudur. Gerçekten de, Buda nirvananın anlamını yakıt olmadığından sönen ateş örneğiyle belirginleştirir. Tutku ateşlerini beslemeyen insan söner, yaşamında hiçbir ruh göçü olmaz, bir kez söndükten sonra ateşini aktaramaz artık. Dolayısıyla, Buda nirvanası oluşum ve evrimin kaçınılmazlığından kaçan bir durumdur. Bununla birlikte, bu oluşum ancak bireysel bilincin hareket ettirici gücüyle mümkündür. O nedenle nirvanaya her düşüncenin, her iradenin, her durumun yok olması, bitmesi ve sönmesiyle ulaşır.<sup>1161</sup>

Orada artık hayatın bütün devirleri, keşmekeşleri durmuştur. Hayatı yeniden teselsül ettiren bütün arzular sönmüştür. Alelade insanlar için kendi benlikleri zannedilen şeyler bu makama eren kimse için kendisine tamamıyla yabancı olan hayallerden ibaret kalır.”<sup>1162</sup>

Buna benzer şekilde Cüneyd-i Bağdadî; “*Senin bütün vasıflarından yabancılaştıman, küll-i mutlakın bütünüyle seni senden almasıdır*”<sup>1163</sup> demiştir. Fenâ halindeki kulun sevk ve iradesini bizzat Hakk üzerine almıştır. Dinî vazifelerin ifasında ve Hakk’a uyma konusunda kula yön veren Allah’tır. Bu durumda bulunan kimse, Allah’a karşı ifa etmekle mükellef olduğu hususlarda mahfûzdur. Bu vaziyette bulunan

<sup>1158</sup> *Dialogues of the Buddha*, “Maha Parinibbana Sutta”, II, 142.

<sup>1159</sup> *Bhagavadgita*, 58.

<sup>1160</sup> Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 145.

<sup>1161</sup> Arvon, 52.

<sup>1162</sup> Çelebi, 57.

<sup>1163</sup> Tûsî, 248.

kul için günaha giden yolların hepsi kapanmıştır. İsmet dedikleri şey budur. Hz. Peygamber'in: "*Allah buyuruyor ki, kulumun işiten kulağı, gören gözü... olurum*"<sup>1164</sup> demesinin mânası budur.<sup>1165</sup>

Izutsu (1914-1993) *fenâ* kavramının Budizm'deki nirvana kavramı ile yakın bir anlamda olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Fenâ, literal olarak, 'yok olma' ya da 'yok edilen bir şey' anlamına gelir; bu, bir bakıma, Budizm'deki nirvana kavramına benzeyen bir şeydir. Bizi ilgilendiren özel bağlamda ise bu terim, derin bir meditasyon durumunda zihnin şiddetli bir yoğunlaşmasının sonucu olarak bireyin 'ben bilinci'nin tamamen yok olması anlamına gelir. Bu tecrübede, mistiğin ampirik bilincinin sert gibi görünen kabuğu eriyip çözülür ve 'ben cevheri' altta yatan var oluşun birliği tarafından emilerek kendi içerisine çekilir. Süjeye ait olan bu yok oluşun metafizik anlam ve önemi şu gerçekte yatmaktadır. O âna kadar sahte bir cevhersel ben şeklinde görünegelen varoluş bu belirlenimini kaybeder ve kendi orijinal mutlak belirsizliğine geri döner. Herhangi bir şeyin subjektif bir şekilde gerçekleşebildiği tek yer insan zihni olduğu için, varoluşun saf subjektifliği tamamen çözüldüğünü tecrübe etmesi yoluyla olur. Bu, Veda düşüncesinde insanın Atman ile Brahman'ın tamamen özdeş olduğunu fark etmesi şeklinde işaret edilen şeydir. Bu noktada hatırlamalıyız ki, saf halinde bulunan metafizik gerçeklik, mutlak belirsiz olandır ve böyle olması ile o, her türlü objeleştirmeye karşı koyar. Zira objeleştirme belirlenime işaret eder. Varoluş, bir obje olarak kavrandığı an kendi olmaktan çıkar. Orijinal belirsizliği içindeki varoluş, asla bir obje olarak kavranamaz. O ancak, insanın kendisini gerçekleştirme şeklinde tüm bilginin sujesi olarak fark edilebilir. Çünkü nihaî Suje odur. Bu arada belirtmelidir ki, Budizm'de mutlak belirsizlik halindeki varoluşa genellikle '*Zihin-Doğa*' ya da '*Zihin Gerçeklik*' denilmesinin nedeni de budur. İnsanın dar bir şekilde sınırlı olan 'ben bilinci' böylece 'Mutlak-bilinç'in sınırsız alanı içine çekilerek onun tarafından emilir ve orada eriyerek çözülmüş hale gelir. Ayrıca, bir 'ben-cehverî' belirgin formu altında kristalleşip donuklaşan varoluş da böylece her şeyi kuşatan orijinal belirsizliğine geri döner. Dahası, objeler dünyasının tüm belirli formları da kendi orijinal varoluşsal belirsizliklerine geri dönerler. Çünkü zihnin subjektif durumu ile dış dünyanın objektif durumu arasında köklü bir fonksiyonel korelasyon vardır. Bir sujenin -yani, şeyleri

<sup>1164</sup> Buhârî, Rikâk 38.

<sup>1165</sup> Kelâbâzî, 183.

görüp anlayacak bir ‘ben cevheri’nin- olmadığı yerde, artık bir obje olarak görülüp anlaşılacak bir şey de yoktur. Pek çok Doğulu düşünürün kullandığı meşhur bir mecazın ifade ettiği gibi: Okyanusun üzerinde çoşup köpüren tüm dalgalar sakinleşip durduğu zaman ortada görünen tek şey, sonsuz sükûnet içindeki sınırsız okyanustur.”<sup>1166</sup>

Nirvana ve fenâ nazariyelerini mukayese ettiğimizde her ikisinin anlam ve nihâî hedef olması bakımından çok yakın benzerlikler görülmektedir. Bu benzerliklerden hareketle tasavvuftaki fenâ ve bekâ kavramlarını Hint-Budist mistisizmindeki Nirvana-Mokşa kavramlarıyla aynileştiren ve hatta birincileri ikincilerin kopyası sayan bazı yazarlar tasavvufu Hint düşüncesinin İslam toplumunda bir uzantısı gibi görebilmişlerdir. R.C. Zaehner (ö. 1974) başta olmak üzere birçok oryantalist bunu yıllarca tekrarlamıştır.<sup>1167</sup> Ne ilginçtir ki Zaehner tasavvufun Hint mistisizmi etkisiyle geliştiğini göstermek, özellikle fenâ kavramının nirvananın bir tekrarı olduğunu ispatlamak için çok tuhaf davranışlar da sergilemiştir.<sup>1168</sup> Tasavvuf tarihinde fenâ nazariyesini ilk kullanan sûfî İran’lı sûfî Bâyezid-i Bistâmî (ö. 261/874) olduğu bilinmektedir.<sup>1169</sup> Zaehner’e göre Bâyezid bu görüşü şeyhi Ebû Ali es-Sindî’nin Hint mistisizmine dayalı telkinleri altında benimsemiştir.<sup>1170</sup> Zaehner burada Ebû Ali’nin “Sindî” lâkabının Horasan yakınlarındaki bir kasabanın adı olduğunu, hiç değilse Yâkût el-Hamevî’nin *Mucemü’l-Buldan*’ına bakıp görememiş veya görmezlikten gelerek hayatında Hindistan’a ayak basmamış olan Ebû Ali’yi Hintli yapmış ve böyle bir faraziye üzerine İslâm tasavvufunun Hint’ten kopya olduğu şeklinde bir iddiayı oturtmuştur. Zaehner’in bu tutarsızlığı ilk defa, Batılı iki meslektaşısı, A.J. Arberry (ö. 1969) ve R.A. Nicholson (ö. 1945) tarafından ortaya konulmuştur.<sup>1171</sup>

Aslında Bâyezid’in şeyhi sayılan Ebû Ali es-Sindî’nin ise ne Arapça’yı ne de İslâm’ın şartlarını bilen esrarengiz bir sûfî olduğundan da bahsedilmektedir.<sup>1172</sup> Bâyezid’nin babası aslen İranlı bir din adamı iken sonra müslüman olmuştur. Hemen

<sup>1166</sup> Toshihiko İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ramazan Ertürk), Ağaç Kitabevi Yayınları, (3. bsk), İstanbul 2010, 92-93.

<sup>1167</sup> Bu konu hakkındaki görüşleri için Bkz.: Robert Charles Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, The Athlone Press, London 1960, 86-188.

<sup>1168</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 43.

<sup>1169</sup> Knysh, 74.

<sup>1170</sup> Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 17.

<sup>1171</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 44; Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yayınları, İstanbul 2006, 258.

<sup>1172</sup> Knysh, 74.

bütün tasavvuf ve tabakat kitaplarında Bâyezîd-i Bistâmî'den bahsedilirsede bu bilgiler genellikle onun menkıbeleri, sözleri ve şathiyelerine dair olup bunlar arasında hayatıyla ilgili pek az bilgi bulunmaktadır.<sup>1173</sup> Zamanında görüşleri ve şathiyeleri sebebiyle müslümanlar tarafından doğduğu şehirden bir kaç kere nefyedilmiştir.<sup>1174</sup> Görüşleri kendinden sonra yaygınlık kazanmıştır ve “*Ene'l-Hakk*” diyen Hallâc-ı Mansûr'a kaynaklık etmiştir.<sup>1175</sup>

Nicholson, fenâ'yı nirvana ile tamamen aynı sayamamakla birlikte bu düşüncenin kesinlikle Hind menşei olduğunu ileri sürmektedir. Fenâ vahdet-i vücûdcu şekliyle nirvana'dan köklü bir şekilde ayrıldığını ve diğer yönlerden birbirleriyle o derece uyum halinde olduğunu söylemektedir.<sup>1176</sup>

Bazı İslâm bilginleri de, özellikle Mes'ûdî (ö. 345/956) ve Birûnî (ö. 440/1048) tasavvufla Hint mistisizmi arasında aynılık gören bir kanaat sergilemektedirler. Birûnî, *Tahkiku Mâ Li'l-Hind* adlı eserinde tasavvuftaki ittihad, tenasüh, dünyadan kurtuluşun marifet ile olacağı hususu, Vedantasara ve Vahdet-i Vücud arasında benzerlik kurarak bu düşüncelerin Hind kaynaklı olduğunu söylemiştir.<sup>1177</sup> Hâlbuki Sünnî tasavvuf ekolünde ittihad ve hulûl gibi İslam itikadına ters inanışlara yer verilmez. Dünyadan kurtuluşun marifet ile olacağına dair inanç, beşerî vicdanın bir eseridir. Tasavvufî düşünce de bu hususa Kur'ân ve Sünnet'ten kaynaklandığı ölçüde geçit verir. Vahdet-i vücud ile panteist düşüncelerin birbirine benzetilmesi ise asla bir gerçekliği ifade etmemektedir. Zira vahdet-i vücud ile panteizm arasında çok ciddi yapısal farklılıklar vardır. Birûnî'nin tespit ettiği hususlar tarihen bir etkileşimin sonucu olamayacağından; bu hususlar olsa olsa belli bir orandaki benzerliğin sonucu olabilirler. Öztürk'e göre bu müelliflerin yaptıkları, alabildiğine geniş bir sistemin küçük bir parçasını yakalayıp bu parça ile öteki sistem arasındaki sathi benzerliğe takılarak iki düşüncenin aynı olduğunu ileri sürmekten ibarettir.<sup>1178</sup>

<sup>1173</sup> Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *DİA*, V, 239-241.

<sup>1174</sup> Gündoğdu, a.g.m., 55; Knysh, 74.

<sup>1175</sup> Yeşiltaş, 19.

<sup>1176</sup> Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 17-18.

<sup>1177</sup> Bu konuda Mes'ûdî ve Birûnî'nin görüşleri için Bkz.: Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2004; Ebû Reyhân Birûnî, *Tahkiku mâ Li'l-Hind*, (Çev. Kıvameddin Burslan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.

<sup>1178</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 44.



Ferdiyyetin üniversalde erimesi veya nirvana'da yok olmak Budist-Hint mistisizminin gayesidir. İslâm tasavvufundaki fenâ ise çok başka bir mânâ taşır. Sûfî, fenâ'ya ulaşmakla işini bitirmiş değil, en büyük görevin eşiğine gelmiş olur. Fenâ fillâhtan sonra, varlığın, olayların içine dalmak ve Allah'ın halifesi sıfatıyla eşya ve olayları, tanrısal yönde yürütmek onun biricik meşgalesi olacaktır. Gerçekten de, insanlardan ayrılıp uzlete çekilmekle başlayan sülûk, yedi aşamadan geçtikten sonra “nefs-i kâmile” mertebesine ulaşmaktadır. Sûfî bu mertebede, ayrıldığı topluma dönerek onlara hizmete başlayacaktır. Bu onun kemâlinde zirvedir. Tasavvufta bu incelik, “nihâyetin kemâli bidâyete dönüştedir” şeklinde ifadeye konmuştur. Böyle olunca İslâm tasavvufundaki fenâ fillah nazariyesinin Hint mistisizmindeki nirvana kavramından ayrı tutulması gereklidir.<sup>1179</sup>

Tartışmalarda yer aldığı gibi nirvana ve fenânın her ikisinde de fânî olmak, yok olmak, bitmek, sakinleşmek, huzur bulmak anlamlarıyla beraber kötü huyların da yok edilmesi, benliğin tamamen arındırılması, cehâletin son bulması ve iyi huyların bakî kalması söz konusudur. Tasavvufta fenâ, Allah ile bekâ bulmakla kalıcılığa ulaşır. Budizm'de de karmaların oluşmaması sonucu nirvanaya ulaşarak kalıcı, sonsuz bir huzurdan söz edilmektedir. Çünkü nirvana'ya ulaşmak doğum şarkinden kurtuluştur ve bir daha dönüş söz konusu değildir. Bu son hedefe ulaşmak her iki öğretilde de zühdü gerçekleştirmekle mümkündür ve ahlakî nitelik taşır. Kötü vasıfların, fillerin yok edilmesi ve iyi hasletlerin kazanılması ile mümkündür.

Budizm'de ıstırapların bitmesi, ruhun dinmesi için nirvanaya ulaşmak zorunludur. Nirvana'ya riyâzet ve rûhu tasfiye ile benliği ve şuuru yok etmekle ulaşılır. Buna eren Budist için ızdırap bitmiştir. Budist mistik düşüncesinin esası, ruhu bu kelimeye toplanmıştır. Ancak Budist metinlerinde çeşitli şekilde anlatımlarına göre nirvana, ne varlık, ne de yokluktur. Nirvana, ferdî şahsiyetin zevali ve bütün hayat ve ölüm dünyasının dışında tarif ve tavsif edilemez. Onu ancak istenen nihai hedef ve yüce makam olarak bilmek yeterli görülmüştür.<sup>1180</sup> İslâm'da tevhid inancı olduğu için her şeyin sonu Allah'a vasıl olma, O'nda bakî olmaya bağlanmıştır. Budizm'de ise tek tanrı ve net bir ahiret inancı olmadığı için her şeyin sonucunu bir şeye bağlamak da zorlaşmaktadır.

<sup>1179</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 44; Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatlar*, 8.

<sup>1180</sup> Çelebi, 58.

## SONUÇ

Dünyevîleşme geçmişte olduğu gibi bugün de varlığını güçlü biçimde hissettiren bir olgudur. Genel kabule göre yeryüzündeki hayat Allah'ın bize bir armağanıdır. Ancak bu hayat insan tarafından ahlâkî değerlere kayıtsız bir şekilde kullanıldığında büsbütün süflileşir.

Budizm ve İslâm tasavvufunda öğretiler, ahlâkî tutum ve davranışlar ekseninde oluşur. Budizm'in kötümser bir hayat görüşü üzerine kurulmuş bir ahlak ve felsefe sistemi olarak kabul edilebileceği ileri sürülmüşse de Buda'nın öğretilerinde ısrarla üzerinde durduğu nokta yoksulluk ve mutsuzluk içindeki bir dünyada kişinin bu süflileşmeden nasıl kurtulacağı hususu olmuştur. Budizm'de süflileşmeden kurtulmak, Buda'nın ilk tebliği olan Dört Temel Hakikati (Izdırap, Arzu, Vazgeçmek, Sekiz Aşamalı Yüce Yol) kavramakla başlar. Bu dört temel hakikat, insanın ızdırabını ve nedenini açıklamakla birlikte bu nedenlerin nasıl yok edilebileceğini yöntemleriyle birlikte ortaya koyarak insana mutlak kurtuluş yolunu gösterir. Budizm'de zühd anlayışı Budist öğretilerinin en temel ilkelerini oluşturan bu dört temel hakikat çerçevesinde şekillenmiştir. Buda'ya göre mutlak kurtuluşa ulaşmak ancak bu dört hakikati gerçekleştirmekle mümkündür. Bu dört temel hakikat öğretisinde ilk önce hastalığın ne olduğu araştırılıp ortaya konulur. İkincisinde hastalığı doğuran nedenler araştırılır. Üçüncüsünde hastalığı doğuran nedenlerin ortadan kaldırılması için tedavi yapılır, dördüncü olarak da hastalıktan kurtulmak için doktor tarafından önerilen ilaçların, perhizler ve tedavi yöntemlerinin uygulanması gerekir. Dünyanın acı ve ıstıraplarından kurtarıp nirvanaya/mutlak huzura ulaştıracak yöntemin temel öngörüsü ise itidal hayatı/Orta Yol'dur.

Budizm aslında Buda'nın uzun bir süre ruhanî hayatı yaşamasıyla hakikata, gerçek bilgiye ulaşma tecrübesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Onun için mistik düşünce Budizm'in temeli sayılmaktadır. Buda Hint dinlerindeki tanrılar aracılığıyla kurtuluşa erme yerine mutlak bilgiğe ulaşmanın bireysel bir yolunu aramıştır. Mevcut metinlerden anladığımız kadarıyla Budanın öğretileri dini bir mistisizm iken sonraki dönemlerde insanlar tarafından bir din haline getirilmiştir ve Buda yüceltilmiştir.

İslâm geleneğinde zühd hayatı Hz. Peygamber'le başlamış ve zamanla şekillenmiştir. Sûfilerin dünyaya mesafeli duruşu temelde Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki değer sistemiyle genelde örtüşmektedir. Bu nedenle

tasavvufu bir İslâm mistisizmi olarak değerlendirebiliriz. Fakat Hz. Peygamber ile başlayan zühd hayatı daha sonra zamanla farklı yorumlar ve değerlendirmeler nedeniyle çeşitli zühdi ekoller ve mekteplerin vucud bulmasına sebebiyet vermiştir. Bu gelişim vetiresi sonucunda tasavvufî düşünce şekillenmeye başlamıştır. Kur'ân-ı Kerîm ve peygamberin hadîslerinde öngörülen değerleri esas alarak şekillenen tasavvuf düşüncesinde de zühd başat bir rol oynamıştır.

Dünyevîleşmeye karşı gerek Budizm gerekse İslâm tasavvufu mutedil bir zühd hayat tarzı önermektedir. Her iki sistemde de zühd hayatı, iç huzurun tesisi ve hakikate ulaşmada bir araç olarak görülmüş, gerçek zühd, dünyayı kesben terk değil kalben terk olarak değerlendirilmiştir. Buda'nın temel öğretileri ve İslâm tasavvufunda her türlü maddî ve manevî aşırılıktan sakınılmasına vurgu yapıldığı halde her iki öğretilerde de zaman içerisinde zühd anlayışlarında aşırı gidildiği olmuştur. Birtakım Budist zâhidler ve İslâm sûfîlerin veya toplulukların, dünya sevgisini kalben terk etmek için onu maddeten de terk ettikleri görülmüştür.

Genel olarak tasavvufî düşüncede zühd hayatı ne tamamen dünyadan el-etek çekerek ruhbanlığa yönelmektir ne de tamamen dünyevîleşmedir. Önemli olan dünyaya kalben bağlanmamaktır. Ancak tasavvuf hareketi, tek bir çizgi halinde ilerlemediğinden zamanla farklı uygulamalara da rastlanmıştır. Hem Budist öğretilerinde hem de tasavvufta manevî yolculuğun nitelikli bir şekilde yaşanabilmesi için bazen dünyayı terk ederek yalnız yaşama da tercih edilmiştir. Zira manevî yolculuk içsel bir yolculuktur ve bunun için de kişilerin kendileriyle baş başa kalabilmeleri gerekir. Hem Budizm, hem de tasavvufta, bireyin içsel aydınlanma vasıtaları benzer biçimde tanımlanır. Budizm'de aydınlanma yolunda Sangha'nın önemi çok büyüktür. Aynı şekilde insanın kemâlete erişme konusunda tasavvufî kurumlar olan tekke ve tarikatların da önemi çok büyük olmuştur.

Budizm'de zühd hayatı Buda ile başlamış ve zamanla şekillenmiştir. Budist zâhidler sayesinde Budizm farklı bölgelere daha çabuk yayılma imkanı bulmuştur. Bu nedenle Budizm'de zâhidler çok büyük önem taşımaktadırlar, çünkü onların Buda'nın öğretilerinin orjinal halini koruduklarına inanılmaktadır. Dışarıdan bakıldığında Buda ve öğretilerinde münzevîlik/ruhbanlık var gibi görülebilir. Aslında Buda'nın ilk dönemlerindeki katı inziva hayatından vazgeçerek ifrat ve tefritten uzak durmayı öngören bir "Orta Yol"u benimsediğini ve bu yolun takip edilmesi gerektiği tavsiye

ettiği görülmektedir. Budizm genişlemesi ve üzerinden çok uzun bir zaman geçmesi nedeniyle Buda'nın öğretileri mensupları tarafından farklı yorumlara ve değerlendirmelere tabî tutulmuş, farklı kültür ve geleneklerle karışmıştır. Dolayısıyla Budizm'de çeşitli ekoller ve mektepler ortaya çıkmıştır. Bu çeşitliliklere göre de zâhidlik ve zühdi yaşantılar şekillenmiştir.

Bazı tasavvuf araştırmacılarının tespit ve değerlendirmelerine göre bazı İslâm bilginleri, özellikle Mes'ûdî ve Birûnî tasavvufla Hint mistisizmi arasında aynılık gören bir kanaat sergilemektedirler. Birûnî, *Tahkiku Mâ Li'l-Hind* adlı eserinde, tasavvuftaki dünyadan kurtuluşun marifet ile olacağı hususu ile Vedantasara ve Vahdet-i Vücut arasında benzerlik kurarak, bu düşüncelerin Hind kaynaklı olduğunu söylemiştir. Hâlbuki Sünnî tasavvuf ekolünde İslâm itikadına ters inanışlara yer verilmez. Dünyadan kurtuluşun marifet ile olacağına dair inanç, beşerî vicdanın bir eseridir. Tasavvufî düşünce de bu hususa Kur'ân ve Sünnet'ten kaynaklandığı ölçüde geçit verir. Yine Birûnî'nin tespit ettiği hususlar tarihen bir etkileşimin sonucu olamayacağından; bu hususlar olsa olsa belli bir orandaki benzerliğin sonucu olabilirler. Birûnî ve benzerlerinin yaptıkları, alabildiğine geniş bir sistemin küçük bir parçasını yakalayıp bu parça ile öteki sistem arasındaki sathi benzerliğe takılarak iki düşüncenin aynı olduğunu ileri sürmekten ibarettir. Şüphesiz her iki düşünce sistemi arasında benzerliklerin olduğu söylenebilir fakat benzerliklerin her zaman bir “kültür difüzyonu” olayını temsil ettiği söylenemez. Mistik sistemlerdeki benzerlikler ancak, evrensel insanî tecrübe bağlamında değerlendirilebilir.

Biz de çalışmamızda elde ettiğimiz verilerden hareketle bir sistemin küçük bir parçasını yakalayıp bununla öteki sistem arasındaki yüzeysel benzerliğe takılarak iki düşüncenin aynı olduğunu, benzeyen şeylerden dolayı mutlaka birbirinden alıntılama yapıldığını ileri sürmenin doğru olmadığını düşünüyoruz. Özellikle tasavvuftaki dünya zemmin yerilmesine dair yaklaşımların Budizm'den kaynaklandığını söylemek oldukça zordur. Çünkü dünya her şeyden önce Kur'ân ve Hz. Peygamber tarafından zemmedilmiştir. Bu nedenle Hint-Budist mistisizmi ile İslâm tasavvufunu aynı kefeye koymamanın, iki düşünce sistemi arasında içerik açısından örtüşen yüzeysel bazı hususlar kendi tarih ve kültür coğrafyalarında tabii olarak gelişmiş birbirlerinden ayrı iki disiplin olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Diğer bir açıdan İslâmî dengenin ruhbanî yaklaşımların etkisiyle dünya aleyhine bozulduğu şeklinde bir yargıda bulunmayı da, görülen örneklerle rağmen çok sağlıklı bir yaklaşım olarak değerlendirmiyoruz.

İnsanoğlu fitratı gereği mistik bir yöneliş içinde olmuş, Hak ve hakikat arayışında bulunmuştur. Bu cihetten Allah'ın gönderdiği son din olan İslâm, Kur'ân ve sünnet çizgisinde bütün din, inanç ve mistik düşüncelerin hepsinden daha müstakim bir yöneliş öngörmüştür.



## KAYNAKÇA

- Abeysekera, Radhika, *Practising the Dhamma with a View to Nibbana*, (Second Edication) Published by The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taiwan 2002.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ I-II*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, (Trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal ), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Ahmad, S. Maqbul, "Hindistan", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 73-75.
- Ahmed, Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, (Çev. Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Algar, Hamid, "Nakşibendiyye", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 335-342.
- Arıtan, Nilüfer-Candan, Ergun-Özcan, Ali, *Buda Ezoterik Öğretisi*, (Haz. Sınır Ötesi Ekibi), Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 2015.
- Arslan, Himmet, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2013.
- Arvon, Henri, *Budacılık*, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Kitabevi, İstanbul 2006.
- Attâr, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Trc. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984.
- Aydın, Fuat, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, (2. bsk), Eskiyei Yayınları, Ankara 2013.
- Aydın, Mahmut, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, (4. bsk), Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Aydın, Mehmet, "Ahlâk-İslâm Felsefesi", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1989, II, 10-14.
- Aydınlı, Abdullah, "Ebû Zer el-Gifârî", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, X, 264-269.
- \_\_\_\_\_, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadîs*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986.

- Ayverdi, İlhan, *Kübbealtı Lugatı/Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, (3. bsk), MAS Matbaacılık A.Ş. İstanbul 2008.
- Azamat, Nihat, “Kâdriyye”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 131-136.
- \_\_\_\_\_, “Melâmet”, *DİA*, TDV. Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 24-25.
- B. Oyunçimeg, *Buddin Surgaalgı Sudalgı Aç Tusig n Hürtehüy*, Datakart Heblel, Ulaanbaatar 2015.
- Badral, Püreviin, *Nirvaan*, Nepko Heblel, Ulaanbaatar 2014.
- \_\_\_\_\_, *Zam Mör-Jam İos*, Nepko Heblel, Ulaanbaatar 2014.
- Bakır, Meral, *Çakra: Arındırma ve Çalıştırma Yöntemleri*, Fulya Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Bala, Mirza, “Buhâra”, *İA*, MEB, İstanbul 1993, II, 761-771.
- Başaran, Selman, “Huzeyfe b. Yemân”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 434-435.
- Bayrakdar, Mehmet, “Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi”, Çoşkun Yılmaz (Haz.), *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
- Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi I-III*, (2.bsk), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987.
- Beden, Mehmet, *Dünya Dinlerinden Hinduizm*, Festival Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Benlioğlu, Mehmet, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: İmam-ı Rabbânî'nin Mektûbâtı Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2016.
- Berki, Ali Himmet-Keskioğlu, Osman, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, DİB. Yayınları, Ankara 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Musa, *Kitâbü'z-Zühed*, (Trc. Enbiya Yıldırım), (6. bsk), Semarkand Yayınları, İstanbul 2013.
- Bhagavad Gita/Varoluşun Yogası*, (2.bsk), (Çev. Ayça Güralman), Purnam Yayınları, İstanbul 2014.

- Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı*, (Çev. Korhan Kaya), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011.
- Birûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*, (Çev. Kıvameddin Burslan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.
- Bodhi, Bhikkhu (Translator from the Pali), *The Connected Discourses of the Buddha: The Samyutta Nikaya*, (I-II), Wisdom Publication, Boston/Usa 2000.
- Bolat, Ali, “Şakîk-ı Belhî”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 305-306.
- \_\_\_\_\_, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Borges, Jorge Luis, “Lamaizm (Tibet Budizm’i)”, (Çev. H. İbrahim Açmaz), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), Kayseri 1986, ss. 429-434
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, (I-XII), Daru İbn Kesir, Beyrut 1987.
- Bukkio Dendo Kyokai (Budist İntişar Cemiyeti), *Buda Talimatı*, Kosaido Printing Co., Ltd., Tokyo/Japan 2000.
- Burckhardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev. Fahreddin Arslan), Ribat Yayınları, İstanbul 1982.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân* I-X, (3. bsk), Damla Yayınları, İstanbul ts.
- Buswell Jr, Robert E. and Lopez Jr, Donald S., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, New Jersey/USA 2013.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Ahlaki Aklı*, (Çev. Muhammet Çelik), Mana Yayınları, İstanbul 2015.
- Câmî, Mevlânâ Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds*, (Çev. Kamil Candoğan, Sefer Malak), Bedir Yayınları, İstanbul 1971.
- \_\_\_\_\_, *Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds*, Daru'l-Mektebu'l-Mısırî, Kahire ts.
- Campbell, Joseph, *Doğu Mitolojisi*, (Çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- Can, Şefik, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi I-VI*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.



- Carus, Paul, *Buda'nın Öğretisi*, (Çev. Teoman Uçgun), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1984.
- \_\_\_\_\_, *Nirvana a Story of Buddhist Psychology*, Chicago the Open Court Publishing Company, London 1902.
- \_\_\_\_\_, *The Gospel of Buddha*, The Open Court Publishing Company, London 1917.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'a Göre Takva*, (2. bsk), Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (3. bsk), Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- Cengiz, Muammer, *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah Tâcu'l-Lüga ve Sıhahu'l-Arabiyye I-VI*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr Atâr), Dâru'l-İlim, Beyrut 1990.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, (5. bsk), Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Cevziyye, İbn Kayyım Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Medâricü's-Sâlikîn*, (Çev. İbrahim Tüfekçi ve diğerleri), İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Nefis Terbiyesi*, (Çev. Osman Arpaçukuru, Mehmet Ali Kara, Alim Yücer), Polen Yayınları, İstanbul 2006.
- Ceyhan, Semih, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (15), (İbn Haldun Özel Sayısı-1), 2006, 51-82.
- \_\_\_\_\_, "Yakaza", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 270-271.
- \_\_\_\_\_, "Zühd", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 530-533.
- Chang, N., - Lin, Kuan, "Tibet", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2012, XLI, 123-125.
- Chopra, Deepak *Buddha*, (Çev. Seda Hauser), İnkılâp Yayınları, İstanbul 2008,
- Collins, Steven *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge University Press, New York/USA 1998.
- Conze, Edward, *Buddhist Meditation*, George Allen and Unwin Ltd, London 1956.

\_\_\_\_\_, *Buddhist Thought in India Three Phases of Buddhist Philosophy*, George Allen Unwin Publisher, London 1983.

\_\_\_\_\_, *Kısa Budizm Tarihi*, (Çev. Ömer Cemal Güngören), Yol Yayınları, İstanbul 2004.

Coommaraswamy, Ananda K., *Hinduizm ve Budizm*, (Çev. İsmail Taşpınar), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Coşkun, Ahmet, “Gazâlî’nin Ahlâk ve İktisat Görüşü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), Kayseri 1989, 219-235.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Ta’rîfât*, (Çev. Arif Erkan), Bahar Yayınları, İstanbul 1997.

Çağrııcı, Mustafa, “Ahlâk”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1989, II, 6-9.

\_\_\_\_\_, “Cehâlet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1993, VII, 218-219.

\_\_\_\_\_, “Hüzün”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1999, XIX, 73-76.

\_\_\_\_\_, “İslâm’dan Önce Araplar’da Din”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1991, III, 316-321.

\_\_\_\_\_, “İtidal”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 456-57.

\_\_\_\_\_, -Uludağ, Süleyman, “İstikamet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 348-349.

Çatak, Adem, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Afşar Matbaası, Ankara 2012.

Çelebi, Asaf Hâlet, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, (2. bsk), Hece Yayınları, Ankara 2015.

Çelebi, İlyas, “Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi”, *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı-II*, İFAV Yayınları (No: 149), İstanbul 1998, 85-107.

Çelik, İsa, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr Kavramı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 3, (2), Erzurum 2001, 191-206.

Çetin, Mustafa, *Kur’ân-ı Kerîm’de Ölçü ve Denge*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996.

Çetin, Osman, “Horasan”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 234-241.

Çodran, Tübden, *Buddin Surgald Anhlan Suralagsdad*, Mir Nom Heblel, Ulaanbaatar 2014.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

D. Dembereldorj- E. Rabdan, *Burhani Şaşni Neriin Tailbar Tol*, Admon Hebleliin Gazar, Ulaanbaatar 2015.

Dalal, Roshen *The Religions of India A Concise Guide to Nine Major Faiths*, Penguin Books, New Delhi 2006.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları (2. bsk) İstanbul 1992.

Davids, T. W. Rhys and Stede, William, *Pali-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publication, India 1921.

Davids, T.W. Rhys, *Eski Hindistan’da Budizm*, (Trc. Murat İnceayan), Okyanus Yayınları, İstanbul 2007.

\_\_\_\_\_, *Early Buddhism*, Archibald Constable Publication, London 1908.

Demirci, Fatih, “İbnü’l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem’inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştiri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12 (1), 2014, 257-274.

Demirci, Kürşat, “Yiyecek”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 557-558.

\_\_\_\_\_, “Zühd”, *DİA*, XLIV, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, 533-535.

Demirci, Mehmet, "Zâhidlik Nedir, Dünya Âhiret Dengesi Nasıl Kurulur?", *DEÜİFD*, (4), 1987, 104128.

\_\_\_\_\_, “Hakikat-Tasavvuf”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1997, XV, 178-179.

Demirdağ, Öncel, “Riyazet Eğitimi İle Gerçekleşen Manevî Olgunluk”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (1), 2011, 79-90.

Derin, Serkan, *Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*, (Doktora Tezi), Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ardahan 2016.

Derin, Süleyman, “Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevî Evlilik”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (6), 211-226.

\_\_\_\_\_, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yayınları, İstanbul 2006,

Derris, Karen, “Dhyana”, *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, (Ed.), Thomson Gale Publication, USA 2004, 226-227;

*Dhamma-cakka-pavattana Sutta*, (Translated by U Ko Lay) Sukhi Hotu Dhamma Publication, Malaysia 1998.

Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948.

Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenu Ebî Davûd*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1988.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ I-X*, Dâru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Ebû Zehrâ Muhammed, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, (Trc. Mehmet Keskin), Kitabevi Yayınları, (3. bsk), İstanbul 1997.

Efendioğlu, Mehmed, “Müdreç”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXI, 474-475.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, (Çev. Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, *Yoga Ölümsüzlük ve Özgürlük*, (Çev. Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.

Elmalî, Hüseyin, “Keşkûl”, *DİA*, TDV. Yayınları, Ankara 2002, XXV, 324-325.

Engin, Ali Osman, “Türk İslâm Tasavvufunda Farkındalık” *Harakani Dergisi* (2), 2014, ss. 01-16.

Eraslan, Kemal, “Ahmed Yesevî”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1989, II, 159-161.

Eraydın, Selçuk “Çile”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 315-316.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yayınları, (9. bsk), İstanbul 2011.

- Erginli, Zafer, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), ss. 117-181.
- \_\_\_\_\_, *Bağdat Tasavvuf Mektebi*, Karadeniz Basın Yayını, Rize 2014.
- \_\_\_\_\_, *Hâris Muâsibî ve Nefs Kavramı*, Karadeniz Basın Yayını, Rize 2008.
- Erkin, Shaiqullah, *İslâmlaşma Sürecinde Belh Şehri*, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2005.
- Ernst, Carl W., “Müslüman Yoga Yorumcuları”, (Çev. Mehmet Atalay), *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 7 (2), 2014, ss. 117-128.
- Esin, Emel, *İslâmiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978.
- Fayda, Mustafa, "Ebû Bekir", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, X, 103-108.
- Feuerstein, Georg, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Arizona, 2001.
- Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Fragar, Robert, *Kalp Nefs Ruh (Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum)*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayınları, İstanbul 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn I-IV*, (Trc. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1973-1975.
- \_\_\_\_\_, *Kimyâ-yı Saâdet: Mutluluğun Formülü I-II*, (Çev. Ali Arslan), Hikmet Neşriyat, Ankara 2004,
- \_\_\_\_\_, *Minhâcû’l-Âbidîn/Cennete Doğru Âbidler Yolu*, (Trc. Ali Kaya), (16.bsk), Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.
- Gezgin, Ali Galip, “Kur’ân Meallerinde Takva Kelimesinin Türkçe’ye Çevirisi Sorunu”, *Kur’ân Mealleri Sempozyumu II* (24-26 Nisan İzmir) DİB. Yayınları, Ankara 2007, 297-312.
- Gibb, Hamilton Alexander R., *Orta Asyada Arap Fetihleri*, (Çev. Hasan Kurt), Çağlar Yayınları, Ankara 2005.

- Gider, Öznur, *Budizm ve Hristiyanlığın Ruhbanlık Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006.
- Giyatso, Tenzin, (XIV. Dalai Lama), *Gegeereld Hüreh Mör*, Mönhiin Üseg Heblel, Ulaanbaatar 2013.
- \_\_\_\_\_, *Asral Enerliin Hüç Çadal*, Günçav Jambaalin Töb, Ulaanbaatar 2014.
- \_\_\_\_\_, *Dalai Lama: Zihni Açmak ve İyi Bir Kalp Yaratmak*, (Çev. Suat Ertüzün), Okyanus Yayınları, İstanbul 2009.
- Gomez, Luis O., “Meditation”, *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, (Ed.), Thomson Gale Publication, USA 2004, 520-530.
- Govins, Phillip, *Sûfizm Rûhanî Yoldakilerin Uygulama Teknikleri*, (Çev. Ardagül Yıldız-Aytun Çelebi), Şira Yayınları, İstanbul 2015.
- Gowans, Christopher W., *Buddhist Moral Philosophy: An Itroduction*, Routledge Publication, New York 2015.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul ts.
- Guenon, Rene, *Doğu Metafiziği*, (Çev. Sadık Kılıç), Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- Gül, Halime, *İbrahim Bin Ethem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Günay, Nasuh “Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi”, *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 1999, 179, 173-193.
- Günay, Ünver ve Güngör, Harun, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, (5. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Gündoğdu, Gündoğdu, *Abdalmecid-i Sivasî, Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- \_\_\_\_\_, “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 1 (1), 1997, 41-61.
- \_\_\_\_\_, *Hacı Bektâş-ı Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007.

- Gündüz, Şinasi, “Uzlet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 285-286.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (6. bsk), Ötüken Yayınları, İstanbul 1996.
- Güngören, İlhan, *Buda ve Öğretisi*, Onur Basımevi, İstanbul 1981.
- \_\_\_\_\_, *Zen Budizm Bir Yaşam Sanatı*, (6. bsk), Yol Yayınları, İstanbul 2013.
- Gürbüz, Ahmet, *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilmenin Yolu*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Gürer, Betül, *Molla Fenârî’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Hacıoğlu, Yusuf Özcan, *Dünya Dinlerinden Budizm*, Festival Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi I-II*, (Çev. Mehmet Yazgan) Beyan Yayınları, İstanbul 2011.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Hanh, Thich Nhat, *Bizim Dünyamız*, (Çev. Demet Tığın Hakman), Sinek Sekiz Yayınevi, İstanbul 2016.
- \_\_\_\_\_, *Buda’nın Öğretisi: Acıyı Huzura, Neşe ve Özgürlüğe Dönüştürme Yolu*, (Çev. Nur Yener), Okyanus Yayınları, İstanbul 2014.
- Hartmann, Richard, “Belh”, *İA*, MEB. Yayınları, İstanbul 1979, II, 485-486.
- Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, *An Introduction to Buddhism Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press 1990.
- Has Hacı, Yusuf, *Kutadgu Bilig*, (Çev. R. Rahmeti Arat), Türk Tarih Kurumu Yayınları Ankara 1988.
- Havva, Said Havva, *İslâm’da Nefis Tezkiyesi*, (Çev. Bekir Ali Bilgiç), Petek Yayınları, İstanbul 1987.
- Heim, Maria, “Dâna”, *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, (Ed), Thomson Gale Publication, USA 2004.

- Heirman, Ann and Bumbacher, Stephan Peter, *The Spread of Buddhism*, Hotei Publishing, USA 2004.
- Hiriyanna, Mysore, *Hint Felsefesi Tarihi*, (Çev: Fuat Aydın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Hökelekli, Hayati, “İdrak”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2000, XXI, 477-478;
- Humphreys, Christmas, *A Popular Dictionary of Buddhism*, London 1997.
- Hucvirî, Ali Osman b. Cüllâbi, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, (3.bsk) İstanbul 2010.
- Ireland, John D., *Samyutta Nikaya An Anthology*, The Wheel Publication, Kandy/Sri Lanka 1981.
- Irons, Edward , *Encyclopedia of Buddhism*, Facts On File, Inc. An Imprint of Infobase Publishing, New York/USA 2008.
- Işım, Mehmet Ali, *Dhammapada-Budist Vecizeleri*, Gün Yayınları, İstanbul 1997.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (1994), (Çev. Ramazan Ertürk), (3. bsk), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- \_\_\_\_\_, “İslam’da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), (2. bsk.), İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 15-40.
- İbn Haldûn, *Mukaddime I-IV*, (Çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Yayınları, Ankara 2004.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü’z-Zühed*, (Trc. Mehmed Emin İhsanoğlu), İz Yayıncılık, (6. bsk), İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, *Müsned*, Mektebü’l-İslâmî, Beyrût ts.
- İbn Hazm, *Ahlâk*, (Çev. Celaleddin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan), Bilge Adam Yayınları, Van 2005.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Ömer, *el-Bidâye ve’n-Nihâye I-XIV*, Dâru’l-Meârif, Beyrut tsz.



- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mâce I-X*, (Trc. Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab I-XVII*, Dâru İhyaü't-Türâsü-l-Arabî, Beyrut 1990.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Yakû b. İshâk, *Kitabü'l-Fihrist*, (Tah. İbrahim Ramazan), Beyrut 1994.
- İbnu'l-‘Arabî, *Fusûs* (2. Baskı), (Tahk.: Ebu'l-Alâ Afîfî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut-Lübnan 1980.
- İsfehânî, el-Hüseyni b. Muhammed er-Rağib, *el-Müfredat fî Garîbi'l Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- J. Laumakis, Stephen, *An Introduction to Buddhist Philosoph*, Cambridge University Press, New York 2008.
- Jones, Constance A. and Ryan, James D., *Encyclopedia of Hinduism* Facts On File, Inc. An Imprint of Infobase Publishing, New York/USA 2007.
- Joshi, M.L., “Buddhist Meditation and Mysticism”, *Buddhism*, G.C. Pande (Ed.), Punjabi University Press, Patiala/India, 1969, 55-75.
- Kahraman, Hüseyin, “Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hadîs Râvîlerinin Zühd Hayatına Yönelik İlgileri -Kûfe Örneği-”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (1), 2007, 37-63.
- Kandehlevî, M. Yusuf, *Hayatu's Sahabe I-II*, (Haz. Ömer Lütî Erdal), Işık Yayınları, İstanbul 2008.
- Kara, Mustafa, “Fenâ”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1995, XII, 333-335.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- Karataş, Hüsamettin, *Nichren Budizmi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, “Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'ân'da “Sadâkat”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 2010, 119-155.

- Kâşânî, Abdurrezzak b. Ahmed, *Tasavvuf Sözlüğü* (Trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kaya, Korhan, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi, İstanbul 2000.
- \_\_\_\_\_, *Hinduizm*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011
- Kaya, Yunus, *Tasavvuf Nefsi Arıtma ve Donatma*, Uzakülke Yayınları, İstanbul 2009.
- Keith, Arthur Berriedale, *The Religion and Phiposophy of the Veda and Upanishads*, Harvard University Press, 1925.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak, *Doğuş Devirinde Tasavvuf Ta'arruf*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1992.
- Kennedy, J.M., *The Religions and Philosophies of The East*, John Lane Company MCMXI, New York 1960.
- Keown, Damien, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, New York 2004.
- \_\_\_\_\_, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 1996.
- Khantipalo, Bhikkhu, *With Robes and Bowl: Glimpses of the Thudong Bhikkhu Life*, Buddhist Publication Society, Kandy/Sri Lanka 1986.
- Kılıç, Cevdet, "Muhammed İkbal'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1 (2), Ankara 1999, 49-70.
- Kılıç, Sadık, *Tabiattaki Metafizik ve Guenon'un "Doğu Metafiziği"*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- Kırilen, Gürhan, *Budizm ve Orta Asya: Xuan Zang Seyahatnamesi*, Gece Kitaplığı Yayınevi, Ankara 2015.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, (Çev. İhsan Durdu), Ufuk Yayınları, İstanbul 2011.
- Kocaman, Kasım, "Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya", *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1 (4), 2016, 561-588.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), İFAV Yayınları, İstanbul 1997.

- Konur, Himmet, *Tasavvuf Ahlâkı ve İlâhî Ahlâk İnsana Yolculuk*, H Yayınları, İstanbul 2009.
- Kotku, Mehmet Zahid, *Nefsin Terbiyesi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.
- Köprülü, M. Fuad, “Bektaş”, *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, II, 461-464.
- \_\_\_\_\_, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.
- Kurt, Ali Vasfî, “İbn Arabî’de Hayâl ve Vücûd Paradoksu Özelinde el-Futûhâtul-Mekkiyye ile Fusûsu'l-Hikem’in Karşılaştırılması”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (23), (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, 511-542.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- Kutluer, İlhan, “İlim”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 109-114.
- Kutlutürk, Cemil, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Kuzgun, Şaban, “Hanîf”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 33-39.
- Kübrâ, Necmüddîn, *Usûlü Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl/Tasavvufî Hayat*, (Haz. Mustafa Kara), Dergah Yayınları, İstanbul 1980.
- Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay ve Küçük, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, (3.bsk), Berikan Yayınları, Ankara 2011.
- Küçük, Hülya-Ceyhan, Semih, “Râbia el-Adeviyye”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 380-382.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Lamotte, Etienne, *Suramgamasamadhisutra*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2003.
- Levi-Provençal, Evariste, “Tasavvuf”, *İA*, MEB, İstanbul 1979, XII, 1-18.
- Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir*, (Çev. Harun Şencan), Akabe Yayınları, İstanbul 1986.
- Lubsançoyjijansan, Bançen, *Bagşıig Tahihuy*, Jabzandamba Hutagt Töb, Ulaanbaatar 2012.

Lubsandagba, Zonhob, *Bod Möriin Zereg buyu Gegeereld Hüreh Zam*, Gegeereld Hüreh Zam San, Ulaanbaatar 2006.

M. Emmanuel, Steven, *A Companion to Buddhist Philosophy*, John Wiley & Sons Publication, USA 2013.

M. Şagdarsüren, *Burhan Bagsiin Amdral*, Admon HHK Heblel, Ulaanbaatar 2010.

\_\_\_\_\_, *Burhan Buddagiin Ailtgal*, Selengepress HHK Heblel, Ulaanbaatar 2012.

Mağribî, Ali Abdulfettah, “Kadim Doğu Düşüncesi ile İslâm Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, (Çev. İbrahim Aslan), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2, (2), 2004, ss. 125-154.

*Maha-Pari-Nirvana Sutra*, (Translator Kosho Yamamoto), Nirvana Publications, London 2000.

Manuel, Zenju Earthlyn, *Meraklılar İçin Budizm*, (Çev. Ayşegül Pomakoğlu), Maya Yayınları, İstanbul 2014.

Massignon, Louis, “Tarîkat”, *İA*, MEB, İstanbul 1979, XII, 1-17.

\_\_\_\_\_, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, (Çev. Mehmed Ali Aynî, Sadeleştiren ve İlavelerle Yayına Hazırlayanlar: Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu), Ataç Yayınları, İstanbul 2006.

Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb I-IV*, (Trc.Yakup Çiçek-Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul 2004.

Mektebetü'ş-Şerkiyye (Haz. Komisyon), *el-Müncid fi'l-Luğa*, Dara'l-Meşrak, Beyrut/Lübnan 2002.

Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, (16. bsk), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürucu'z-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2004.

Morris, James Winston, *Kalp Aynası: İbnü'l-Arabî'nin Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sinde Manevî Aklın Keşfi*, (Çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

- Muhâsibî, Ebu Adullah Haris b. Esed, *er-Riâye li Hukûkillah/Kalb Hayatı*, (Haz. Abdulhakim Yüce), Işık Yayınları, İstanbul 2013.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim I-V*, Daru İhya'ü-Türası'l-Arabiyye Beyrut 1955.
- Nambar, Enhbayar, *Burhan Bağşiin Surgaal*, Soyombo Heblel, Ulaanbaatar 1998.
- Nattier, Jan, "Buddha (s)", *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, (Ed.), Thomson Gale Publication, Printed in the USA 2004, 71-72.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman, *Sünenü'n-Nesâî I-IX*, (Haz. Abdülfettah Ebû Gudde), Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya İbni Şeref Mürî, *Riyâzü's-Sâlihîn I-VIII*, (Tercüme ve şerh: Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük), Erkam Yayınları, İstanbul 2013.
- Nicholson, Reynold Alleyne, *İslâm Sûfîleri*, (Çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fırlalı, Abdulkadir Şener, Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1978.
- Nizami, K.A., "Hindistan-Din", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 85-92.
- Nyanatiloka, Mahathera, *Buddhist Dictionary (Manual of Buddhist Terms and Doctrines)*, Buddhist Publication Society, Kandy/Sri Lanka 1980.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999.
- Ongun, Cemil Sena, *Buda ve Konfoçyus*, Tefeyyüz Kitapevi, İstanbul 1941.
- Osho (Chandra Mohan Jain), *Buddha: Hayatı ve Öğretileri ve İnsanlık Üzerindeki Etkisi*, (Çev. Merve Duygun), Butik Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Ögke, Ahmet, "Mevlânâ'nın Mesnevîsin'de "Öküz" Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (22), 2008, 9-22.
- Öngören, Reşat, "Şeyh", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 50-52.
- \_\_\_\_\_, "Tarikat", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2011, XL, 95-105.
- \_\_\_\_\_, "Tasavvuf", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2011, XL, 119-126.

- Özcan, Azmi, “Hindistan-Tarih”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 75-80.
- Özkan, Senail, *Ölüm Felsefesi (Mısır’da, Upanşidlar’da Budizm’de ve Hristiyanlık’ta)*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2013.
- Özköse, Kadir, “Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım)”, *CÜİFD*, 6 (1), Sivas 2002, 175-194.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (16), 2006, 65-86.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, (3. bsk), İFAV Yayınları, İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatlar*, Sidre Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Palabıyık, M. Hanefi, “Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler”, *EKEV Akademi Dergisi*, 11, (33), 2007, 67-94.
- Pine, Red, *Bodhidharma’nın Zen Öğretisi*, (Çev. Nur Yener), Okyanus Yayınları, İstanbul 2003.
- Polat, Selahattin, "Hadislerle Resûlullah'ın Ahlâkından Örnekler", *Diyanet Dergisi*, 16, (5), Ankara 1997, ss . 261-281.
- Pousin, L. De La Vallee, “Karma”, *Encyclopedia of Religion and Ethics I-XVI*, (ERE), New York 1951, VII, 673-677.
- Pousin, L. De La Vallee, “Nirvana”, *Encyclopedia of Religion and Ethics I-XVI*, (ERE), New York 1951, IX, 376-379.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy I-II*, Oxford University Press, New York 1997.
- Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, Grove Press, New York 1974.
- Rampa, T. Lobsang, *Üçüncü Göz*, (Çev. Fulya Gencel), Akaşa Yayınları, İstanbul 2001.
- Ruâsî, Vekî b. Cerrâh, *Kitâbü’z-Zühhd/Zâhidler Kitabı*, (Trc. Ahmed Yıldırım ve Nuri Tuğlu) Semarkand Yayınları, İstanbul 2012.
- Ruben, Walter, *Budizm Tarihi*, (Çev. Abidin İtil), Sakarya Basımevi, Ankara 1947.
- \_\_\_\_\_, *Eski Metinlere Göre Budizm*, (Haz. Lütü Bozkurt), Okyanus Yayınları, (4. bsk) İstanbul 2004.

- S. Gansüren, *Mongolin Şaşni Tailbar Tol*, Ulaanbaatar Hot Heblel, Ulaanbaatar 2011.
- S. Gantömer, *Altangerel Sudar*, Admon Heblel, Ulaanbaatar, ts.
- \_\_\_\_\_, *Bagşiig Tahihui*, Jabzandamba Hutagt Töb, Ulaanbaatar 2012.
- S. Nergüy, *Burhani Şaşintan Baihin Utga Uçir*, Tod Üseg Heblel, Ulaanbaatar 2015.
- Sacred Books of the Buddhists: Dialogues of the Buddha I-III*, (Translator: T.W. Rhys Davids), (Ed. Max Müller), Oxford University Press, Great Britain 1910-1923.
- Samdup, Lama Kazi Dawa, *Tibet'in Ölümler Kitabı (Bardo Thödol)*, (Çev. Erhan Altunay), Onbir Yayınları, İstanbul 2016.
- Sangharakshita (Dennis Lingwood), *Buda Kimdir*, (Trc. Berna Biçen), Hermes Yayınları, İstanbul 2012.
- Sankrityayan, Rahul, Chattopadhyaya, Debiprosat, Balaramamoorthy, Y., Sharma, R.B., Anand, M.R., *Budizm ve Felsefe*, (Çev. Sibel Özbudun), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivâyet" *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, (4) Sevinç Matbaası, Ankara 1980, 77-90.
- \_\_\_\_\_, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi Yayınları, İsparta 2004.
- Sarma, D.S., *Hint Dini Tarihine Giriş*, (Çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005.
- Sayadaw, Mahasi, *Dhamma-Cakkapavattana Sutta*, Sukhi Hotu Dhamma Publication, Malaysia 1998.
- Schimmel, Annemarie, "Sufizmin İlk Dönemleri", (Çev. Ali Ayten), *İslâm Kültürü Dergisi*, (5), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2008, 489-517.
- \_\_\_\_\_, *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Tenbihü'l-Gafilîn*, (Çev. Salih Uçan), Çelik Yayınevi, İstanbul 1990.

- Serouya, Henri, *Mistisizm*, (Çev. Nihal Önal), Varlık Yayınevi, İstanbul 1967.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma/İslâm Tasavvufu*, (Trc. H. Kâmil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul 2012.
- Silva, Lily de, *Nibbana As Living Experience*, Wheel Publication, Kandy/Sri Lanka 1996.
- Smith, Jo Durden, *Budizm Gizli Öğretisi*, (Çev. Tolga Bakanay), Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Sparham, Gareth “Sangha” *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, (Ed.), Thomson Gale Publication, USA 2004, 740-744.
- \_\_\_\_\_, “Dalay Lama”, *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, (Ed.), Thomson Gale Publication, USA 2004, 192-196.
- Sumedho, Ajahn, *The Four Noble Truths*, Buddha Dharma Education Association Inc.
- Sunar, Cavit, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, AÜİF. Yayınları, Ankara 1978.
- \_\_\_\_\_, *Mistisizmin Anahatları*, AÜİF Yayınları, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF. Yayınları, Ankara 1975.
- Suzuki, D. Taitaro, *Hristiyanlık ve Budizm’de Mistik Yaşam*, (Çev. Serdar Atlıalp), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1991.
- \_\_\_\_\_, *Zen Budizm*, (Çev. İlhan Güngören), (3. bsk), Yol Yayınları, İstanbul 1997.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif/Gerçek Tasavvuf*, (Trc. Dilaver Selvi), (9. bsk), Semarkand Yayınları, İstanbul 2013.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 2003.
- Sümer, İbrahim, *Lotus’un İçindeki İnci*, Kara Kutu Yayınları, İstanbul 2003.
- Sviri, Sara, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî” (Çev. Salih Çift), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (11), 2003, 445-468.
- Ş. Bayasgalan, *Burhan Şaşınd Oroh Üüd*, Admon Heblel, Ulaanbaatar 2015.



- Ş. Çoyma-S. Yanjinsüren, *Setgeliig Ariusgahuy*, Tegş Tümen Zoos HHK, Ulaanbaatar 2014.
- Şarafullina, Aliya, *Budizm’de ve Tibet Budizm’inde İnanç Esasları* (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2013.
- Şeker, Fatih M., *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, TDV. Yayınları, Ankara 2010.
- Şeriatî, Ali, *Dinler Tarihi*, (Çev. Erdoğan Vatansever), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2004
- Şeşen, Ramazan, “Buhara”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, VI, 363-367.
- T. Bulgan, *Buddin Filosoftin Devter*, Mongolin Burhani Şaşintni Töb Gandantegçenlin Hiid, Ulaanbaatar 2010.
- Tahrallı, Mustafa, “Rifâiyye”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2010, XXXV, 97-103.
- Taşpınar, İsmail, *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Taylan, Necip, “Bilgi”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, VI, 157-161.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Mevsûatü Keşşâfî Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm I-II*, Mektebeti Lübnan, Beyrût, 1996
- Tek, Abdurrezak, “Tebettül”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2011, XL, 216-217.
- The Connected Discourses of the Buddha: The Samyutta Nikaya I-II*, (Translated from the Pali by Bhikkhu Bodhi), Wisdom Publication, Boston/Usa 2000.
- Thera, Nyanaponika, *The Four Nutriments of Life: An Anthology of Buddhist Texts*, Buddhist Publication Society/The Wheel Publication, Kandy/Sri Lanka 2006.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre, *Sünenü’t-Tirmizî I-V*, (Thk. Beşşar Avvad Ma’ruf), Dâru Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Tokmak, A. Naci, “İran”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 116-124.
- Toksarı, Ali, “Dilencilik”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, IX, 298-300.
- Tokyürek, Hacer, *Eski Uygur Türkçesin’de Budizm ve Manihaizm Terimleri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2011.

- Tosun, Necdet, “Nakşibendiyye”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 342-343.
- \_\_\_\_\_, “Yeseviyye” *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 487-490.
- Turan, Emine Zehra, *Budizm’de Manastır Hayatı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Tübbenbaançüg, Zoç, *Burhan Şaşni Sudar Tarniin Zaslin Çuulgan*, Admon Heblel, Ulaanbaatar 2015.
- Tümer, Günay, “Budizm”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, VI, 352-360.
- Türer, Osman, “Biat”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, VI, 124-125.
- Türköz, Mustafa, *Kur’ân ve Hadis Bağlamında Zühhd Hayatı*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- Uludağ, Süleyman, “Dünya”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, X, 22-25.
- \_\_\_\_\_, “A’zeb”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1991, IV, 313-314.
- \_\_\_\_\_, “Ahid”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1988, I, 533-534.
- \_\_\_\_\_, “Bâyezid-i Bistâmî”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, V, 239-241.
- \_\_\_\_\_, “Celvet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1993, VII, 273.
- \_\_\_\_\_, “Dilencilik”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, IX, 298-300.
- \_\_\_\_\_, “Ene”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1995, XI, 232-233.
- \_\_\_\_\_, “Fakr”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1995, XII, 132-134.
- \_\_\_\_\_, “Gaflet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 283-284.
- \_\_\_\_\_, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XV, 377-381.
- \_\_\_\_\_, “Halvet Der-Encümen”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 1997, XV, 387-388.
- \_\_\_\_\_, “Halvet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XV, 386-387.
- \_\_\_\_\_, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul. 1997, XVI, 2911-293.
- \_\_\_\_\_, “Hırka”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 373-374.
- \_\_\_\_\_, “Mücerred”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1991, IV, 447-448.
- \_\_\_\_\_, “Mürid”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 47-49.

- \_\_\_\_\_, “Nefes”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 521-522.
- \_\_\_\_\_, “Nefis”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 526-529.
- \_\_\_\_\_, “Riyâzet”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, 143-144.
- \_\_\_\_\_, “Sülûk”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 127-128.
- \_\_\_\_\_, “Uzlet-Tasavvuf”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 256-257
- \_\_\_\_\_, “Vera”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 49-50.
- \_\_\_\_\_, *Dört Kapı Kırk Eşik: İslâm Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipler*, (3. bsk), Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf , Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul 1979.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvufun Dili I-III*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, “Mücâhede”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXI, 440-441.
- \_\_\_\_\_, Eraydın, Selçuk, “Erbaîn”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1995, XI, 270-271.
- Uneys, İbrahim, Muntasır, Adulhalim-Saualihi, Atiyya, Ahmed Muhammed Halefullah, *el-Mü’cemü’l-Vasit*, I-II, el-Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul 1972.
- Upadhyaya, Kashi Nath, *Early Buddhism and the Bhagavadgita*, Motilal Banarsidass Yayınları, New Delhi 1998.
- Upatissa, Arahant, *The Path of Freedom (Vimuttimagga)*, (Translators: Rev. N.R.M. Ehara, Soma Thera, and Kheminda Thera), Buddhist Publication Society, Kandy/Sri Lanka 1995.
- Uyanık, Mevlüt – Akyol, Aygün, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Uyar, Mehmet, “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (40), 2016, 167-195.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya 2001.

- Williams, M. Monier, *Sanskrit-English Dictionary I-II*, Indica Books-Parimal Publications, Varanasi 2008.
- Williams, Paul, *Mahayan Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge Publication, New York 1989.
- Wilson, Jeff, *Samsara and Rebirth in Buddhism*, Oxford University Press, 2010.
- Winternitz, Maurice, *A History of Indian Literature I-III*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi/India 1981.
- Yaman, Hikmet, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademiar Dergisi*, (1), 2016, ss. 15-48.
- Yamı, Vedat Şafak, *Japonya’da Budizm*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2012.
- Yaran, Cafer Sadık, “Budizmle Mukayeseli Olarak İslâm ve İslâm Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloguna Bir Katkı”, (Çev. Mehmet Atalay), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17), 2008, 253-273.
- Yaran, Cafer Sadık, “İslâm Ahlâkında Evrensel İlkeler, Haklar ve Ödevler”, *İslam Ahlâk Esasları* (9. Ünite), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2016.
- \_\_\_\_\_, “İslâm Çevre Ahlâkının Esasları”, *İslam Ahlâk Esasları*, (14. Ünite), Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Erzurum 2011.
- Yaran, Rahmi, “İmkan-İhtiyaç Dengesi”, Kerime Cesur (Ed.), *Kainattan Sorumluyuz*, İstanbul Müftülüğü Kültür Yayınları, (4), İstanbul 2008.
- Yazıcı, Tahsin “Derviş” *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1994, IX, 188-190.
- \_\_\_\_\_, “Belh”, *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992, V, 410.
- \_\_\_\_\_,-Öztürk, Mürsel, “İran”, *DİA*, TDV. Yayınları., İstanbul 2000, XXII, 113-116.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili I-X*, (Sadeleştirenler; Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay), Akçağ Yayınları, Ankara 2006.
- Yeşiltaş, Kevser, *Hallâc-ı Mansur: En-el Hak Gizli Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul 2016.

- Yetik, Erhan, "Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Zühhd ve Takvâsı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), 1993, 127-135.
- Yıldırım, Ahmet, "Hz. Muhammed ve Sade Hayatı", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, İslâmî İlimler Dergisi Yayınları*, (2), 2007, 261-276.
- \_\_\_\_\_, *Din Dünyevîleşme ve Zühhd*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Yıldız, Muharrem, Meçin, Mehmet Mekin, "Dinlerde İç Yolculuklar Riyazetin Kökenine Dair", *Tarih Okulu Dergisi*, 7, (17), 2014, 221-251.
- Yılmaz, Hasan Kamil, "Tasavvufî Açından Ashâb-ı Suffa", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (7), 2001, ss. 9-31.
- \_\_\_\_\_, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (13. Bsk), Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Yılmaz, Hüseyin, *Budist Metafiziği*, Hece Yayınları, Ankara 2007.
- Yılmaz, Ömer, "Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (18), 2007, 191-203.
- Yılmaz, Serpil, *Mesnevî'de Geçen Hayvan Metaforlarının Tasavvufî Yorumu*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011.
- Yiğit, İsmail, "Osman", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 436-443.
- Yitik, Ali İhsan *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, "Budizm", Şinasi Gündüz (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, (ss. 307-355), DİB Yayınları, Ankara 2010, 307-355.
- \_\_\_\_\_, "Vedalar", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 593-594.
- \_\_\_\_\_, "Yoga", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 558-559.
- \_\_\_\_\_, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2005.
- Zaehner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism*, The Athlone Press, London 1960.
- Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, Princeton University Press, USA 1951.

## ÖZGEÇMİŞ

|                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Kişisel Bilgiler</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Adı Soyadı              | Jolaman BULAN                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| Doğum Yeri ve Tarihi    | Moğolistan - 01.11.1981                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Eğitim Durumu</b>    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Lisans Öğrenimi         | Atatürk Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| Y. Lisans Öğrenimi      | Atatürk Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Bildiği Yabancı Diller  | Türkçe, Arapça, İngilizce, Kazakça                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| Bilimsel Faaliyetleri   | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Kayta Tiriludin Dalelderi</i>, Kitab Heblel, Ulaanbaatar 2011.</li> <li>2. “Hâce Muhammed Lutfî Efe’nin Kıyâmet Destânı ile Doğu Türkistanlı Akıt Ülümjioğlu’nun Ahvâl-ı Kıyâmet (Ahiret-Beyan) Destanı’nın Karşılaştırılması”, <i>Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildirileri</i>, Erzurum 2013 (25-26 Nisan), II, ss. 163-170.</li> <li>3. <i>Ömir jane Ölüm</i>, Kitab Heblel, Ulaanbaatar 2014.</li> <li>4. <i>Kur’an Okıp Üyrenu Alippesi jane Tajuid Kagıdaları</i>, Ulaanbaatar 2014.</li> <li>5. <i>İslâm jane Peygamber Jolı</i>, Mon-Lois Heblel, Ulaanbaatar 2015.</li> </ol> |
| <b>İş Deneyimi</b>      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Stajlar                 | Pedogojik Formasyon Kapsamında Okul Deneyimi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Projeler                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Çalıştığı Kurumlar      | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Moğolistan Milli Eğitim Bakanlığı,</li> <li>2. Moğolistan İslâm Dini İdaresi (MİDMO).</li> <li>3. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Moğolistan Din Hizmetleri Müşavirliği</li> </ol>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>İletişim</b>         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| E-Posta Adresi          | jolamanbulan@hotmail.com                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| Tarih                   | 20.02.2017                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |