

İLÂHÎYAT

ALANINDA ULUSLARARASI ARAŞTIRMALAR

Aralık 2022

EDİTÖR

DOÇ. DR. FEVZİ RENÇBER

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2022

ISBN • 978-625-6399-13-6

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla

çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven

Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in

any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Yalı Mahallesi İstikbal Caddesi No:6

Güzelbahçe / İZMİR

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruvenyayinevi.com

e-mail: seruvenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırmalar

Aralık 2022

Editör

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2022

ISBN • 978-625-6399-13-6

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla

çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven

Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in

any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Yalı Mahallesi İstikbal Caddesi No:6

Güzelbahçe / İZMİR

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruvenyayinevi.com

e-mail: seruvenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

BİR BİLGİ KAYNAĞI OLARAK TASAVVUFTA KEŞF VE HADİS RİVAYETİ

Mehmet ÇETİNKAYA..... 1

Bölüm 2

BENZERLİK VE FARKLILIK EKSENİNDE LUKA İNCİL'İNİ OKUMAK

Tuğba TAŞDEMİR 19

Bölüm 3

MİTOLOJİK BUDA

Mevlûde KÖROĞLU..... 35

Bölüm 4

İLAHİYAT LİSANS TAMAMLAMA (İLİTAM) BÖLÜMÜ
ÖĞRENCİLERİNİN İSLAM TARİHİ DERSİNE YÖNELİK TUTUMLARI

Serdar ÖZDEMİR..... 59

Bölüm 5

MEVLÂNA'NIN RUBAİLERİNDE TANRI-EVREN İLİŞKİSİNE
GÜZELLİK AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

Merve Esra DALKILIÇ 85

Bölüm 6

AHMED EMRÎ YETKİN'İN MANZUM MÜNÂCÂT TERCÜMELERİ

Raşit ÇAVUŞOĞLU 101

Bölüm 7

İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA AKİDLERİN İŞLERLİK KAZANMASI,
ASKI-YÜRÜRLÜK TEORİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Yusuf ŞEN..... 117

Bölüm 8

NAKŞİBENDÎ TARİKATI ŞEYHLERİNDEN MURAD-I BUHÂRÎ'NİN
MESMÛÂT'I

Mehmet ÜNAL 141

“

Bölüm 1

**BİR BİLGİ KAYNAĞI OLARAK
TASAVVUFTA KEŞF VE HADİS
RİVAYETİ**

*Mehmet ÇETİNKAYA**

”

* Dr., Mehmet ÇETİNKAYA Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, cetinkayam-hmt1@gmail.com, ORCID: 0003-2943-3494

Giriş

Keşf kelimesi sözlükte bulma, açma, meydana çıkarma anlamındadır. Keşf bir sırrı ortaya çıkarma, bir şeyin olacağını önceden bilme, bir şeyin Allah tarafından ilham edilmesi demektir.¹ Tasavvufta akılla idrak edilmeyen şeyi kalp gözüyle görmeyi ifade eder.² Tasavvufta keşfle beraber kullanılan bir diğer kavram ilham ve rüyalar. Keza tasavvufa göre keşf ve ilham zihn, nazari bir çabanın sonucu olarak değil ahlaki bir arınma ve riyazetle tasaffi etme sonunda kalbe gelen ilahi bir lütüf ve ikramdır. Tasavvufta keşf teriminin yerine yakın anlamlı olarak hads, tecellî, vârid, ilham gibi kavramlar da kullanılmıştır. Bundan başka ilham kavramıyla aynı anlamda havâtır, hevâcis ve firâset de kullanılmıştır.³ Sûfiler uyku ile uyanıklık arasında sâlikin gördüğü şeye mükâşefe, sebât, vâkıa isimlerini de vermişlerdir.

İlham Şia'nın altıncı imamı Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen rivayetlerle bazı Şîî fırkaların kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür.⁴ Hicri III. yüzyılda Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Zün-nûn el-Mısırî (ö. 245/859), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) gibi sûfiler ilhamı duydu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir.

İlk devir sûfileri, ilhamı Kur'an ve Sünnet'e bakarak doğrultma gereğini duymuşlar ve ilhamı sadece itikadî konularda dikkate almışlardır. Sonraki sûfiler ise ilhamı, bütün dinî konularda kullanılan temel bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir.⁵

Keşf ilahiyat ve diğer konularda doğrudan bilgi edinme yolu anlamındaki tasavvuf kavramıdır. Sözlükte keşf “perdeyi kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak” gibi anlamlara gelir.⁶ Kur'an'da “sıkıntıyı kaldırmak ve çaresizliği sona erdirmek” manasında kullanılır “*Eğer Allah sana bir sıkıntı verecek, bir zarar dokunduracak olursa, onu yine kendisinden başka açacak yoktur.*” Enam 6/17 ayetinde (فَلَا كَاشِفُ لَهُ) onu giderecek/açacak yoktur denilmiştir. Enam 6/41 ayetinde ise (فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ) belayı kaldırmak anlamı verilmiştir. “*İşte senden perdeni kaldırıp açtık. Bugün gözün (ne kadar) keskindir!*” ayetinde (Kaf 50/22) sırların ortaya çıkması, perdenin açılması anlamında kullanılmıştır. Zira ölenin gözünü

1 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1987), 449.

2 Doğan, *Sözlük*, 449.

3 Y. Şevkî Yavuz - Mustafa Sinanoğlu, “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/100.

4 Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyat, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid=Kitabü'l-İntisâr* (Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi'ş-Şarkıyye, 1957), 111.

5 Yavuz - Sinanoğlu, “İlham”, 22/100.

6 Râgıb İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mehmet Yolcu - Abdülbaki Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 914.

örtlen perde kalkar. Artık gayb olan hususları açıkça görür. Keşf hadislerinde de bu anlamda kullanılmış gayb hallerini görmeye engel olan perdenin (gıtâ, hicâb) açılmasıyla kıyamet günü her şeyin görüleceğine işaret edilmiştir. Örneğin Müslim’de “*O’nun hicabı/örtüsü nur/ateştir. Eğer o örtüyü kaldırırsa (لَوْ كَشَفَهُ لَأُخْرِقَتْ) onun celal/azameti yarattıklarından ona şahit olanın gözünü yakar*”⁷ buyurulmuştur.

Tasavvufi eserlerde iki şey arasındaki perdenin kalkması ve iki şeyin birbirine karşı ayan olması anlamına gelen *mûkâşefe* de çok defa keşf kelimesinin yerine kullanılır. Mûkâşefe gizli bir şeyi açığa çıkarma, keşfetme demektir. Mûkâşefe Hakk’ın sırlarını keşiftir.⁸ Mûkâşefe ve keşf ehl-i tasavvuf için o kadar önemlidir ki tasavvufa mûkâşefe ilmi, sûfilere de ehl-i mûkâşefe veya ehl-i keşf de denilmiştir. Tasavvufta keşf perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gaip olan bazı şeyleri bilme, Zât-ı zü’l-celâl’in tecellilerini temaşa etme anlamında kullanmıştır.⁹ İlk sûfilerden itibaren feraset, feth, inkişaf, müşâhede, muhâdara, muayene, yakîn ve ilham gibi terimler buna yakın anlamlarda kullanılmıştır.¹⁰

Tasavvufta Keşf ve Mahiyeti

Kuşeyrî’ye göre keşf/mûkâşefe Allah’ı zikreden sâlikin galebe halinde kalbinde zuhur eden şeydir. Mûkâşefede olan sâlik Allah’ın sıfatlarıyla ünsiyet halindedir.¹¹ Sûfiye açılan perdelerle muhâdara, mûkâşefe ve müşâhede halleri ortaya çıkar. Bu 3 kavram sûfinin manevi sülûkunda 3 aşamayı gösterir.¹² Son aşamada müşâhade tecrübesi vardır ki kalbin Rabbin tecellilerine devamlı olarak mazhar olmasıdır. Müşâhede sahibi Hakk’ın vahdet deryasına dalmış olup marifeti onu mahv etmiştir. Müşâhede makamına *vahdet-i şühûd* adı verilmiştir. Müşâhedeği yaşayan velîlere *ehl-i müşâhede/ehl-i şühûd* denir. Velîler veya ârifler her şeyde Allah’ı müşâhede ederler. Müşâhedesiz geçirdikleri yılları yaşanmamış sayarlar. Nitekim yaşlı olan Bâyezîd-i Bistâmî’nin yaşı sorulduğunda dört yaşında olduğunu söylemiş, hicap içinde geçen zamanı ömürden saymamıştır.¹³

Müşâhedenin de kendi içinde gözün, kalbin, ruhun ve sırrın müşâhede gibi aşamaları vardır. Bütün bu sülûkün amacı perdeleri aşıp ardındaki ilâhî hakikatleri temaşa etmektir. Perdeler açıldıkça ilâhî hakikatler daha bariz, nurlu ve latiftir.¹⁴ Çok karanlık bir gecede devamlı olarak ara-

7 Müslim, ts., “İman”, 293.

8 Doğan, *Sözlük*, 576.

9 Süleyman Uludağ, “Keşf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/315.

10 Uludağ, “Keşf”, 25/315.

11 Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin Kuşeyrî, *er-Risaletü’l-Kuşeyriyye*, ed. Halil Mansur (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 226.

12 Kuşeyrî, *Risale*, 111.

13 Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/153.

14 Uludağ, “Müşâhede”, 32/152.

lıksız şimşek çaksa gündüz gibi olur. Keza kalp tecelliye devamlı mazhar olsa gece ona gündüz olur.¹⁵

Keşf, mükāşefe ilmini bilenler ancak bu sırrın kendisine açıldığı kim-selerle bunu mübahase eder, başkalarına ifşa etmezler. Bu keşf ile öğrenilen gizli bir ilimdir.¹⁶ İbn Arabî'ye (638/1240) göre keşfî bilgiye ancak riyazet ve mücadele ile ulaşılır.¹⁷ İbn Arabî'ye göre keşf yoluyla elde edilen bilgilerin doğruluğunun bir ölçüsü vardır. Bu ölçüye uymayan keşf kabul edilmez. Ölçü Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu sözüdür: "Bizim bu ilmi-miz Kitap ve Sünnet'le kayıtlıdır."¹⁸

Yine İbn Arabî'ye göre keşfî bilgide hata olmaz. Ancak bilgiyi keş-feden veya daha iyi keşfeden vardır."¹⁹ Keza "Keşf yönünden hata olmaz, ancak keşfedilen şeyi anlamada hata olabilir."²⁰ Keşfî bilgileri özellik ola-rak kabullenmek zordur. Çünkü bu bilgilerde aklı zorlayan ifadeler bulu-nur. Hz. Peygamber'den nakledildiğinde kabul gören bu tür bilgiler veli-lerden kabul edilmez. Çünkü Peygamberlerin ismet sıfatı vardır, Velilerin böyle bir sıfatı yoktur.²¹

Kalp gözünün açılması ve perdelerin kalkması anlamındaki keşf na-zariyesinde perde alegorisi önemli bir kavramdır. Gözü perdeli olanlar, perdeler, akla takılıp kalbi terk edenler, zahire takılanlarla ilgili tasavvuf edebiyatında zengin bir edebiyat vardır. Bütün bu zengin edebiyat za-hir-batın, akıl-kalp dualizmine işaret eder. Kalbin keşf yolculuğuna çı-kabilmesi varlık nuruna muttali olması için gönülden her şeyi çıkarmak, kalbi saflaştırmak gerekir.²² Tasavvufun bu düşüncesine göre Allah doğru yolu gösterir. Ama kimse mantıkla bir yol bulamaz, kapı açamaz. Akla uyan kimse insan ovadayken parlak güneşi mumla arayan kimseye benze-tilir. Keza sūfîler Allah'ı ispat çalışmalarını -akılcıların ıstılahlarını kulla-narak- Vâcib'i mümkünle ispata kalkışmak olarak görürler. Felsefenin iki gözü şaşmış olduğu için Allah'ı bir göremez.²³ Hatta kelamcı dahi tevhidin zevkini tatmadığı için taklit bulutuyla örtülmüş, karanlıklarda kala kal-mıştır.²⁴ Ehl-i zahir alemde görünen şeylerden başka bir şey görmezler.

"Sevgilinin cana canlar katan yüzü her zerreyi perde etmiş, her per-denin altında gizli olan odur."²⁵ Alem bu gördüğümüz alemde ibaret de-

15 Kuşeyrî, *Risale*, 111.

16 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî Gazzâlî, *İhyâu ulûmi 'd-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1/27, 4/134.

17 Muhyiddin İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/661.

18 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/8.

19 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/87.

20 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/8.

21 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/8.

22 Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdulkadir Gölpınarlı (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 10.

23 Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 10.

24 Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 11.

25 Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 16.

ğildir. Şaşı göz düzelir de gördüğü hayal ortadan kalktı mı yeryüzü de değişir, gökyüzü de...²⁶ Böylece insanın bir manevi yolculuğa çıkması gerektiği anlaşılmaktadır. Yapılacak olan manevi yolculuğun menzilleri, hangi makamda hangi perdelerin keşfolacağına dair tasavvuf edebiyatında zengin şiir ve nesir literatürü vardır. Bir örnek vermek gerekirse mezkûr yolculuk için şöyle denir:

“Yolcu, bunların hepsinden geç, yürü...

Daima “ben batanları sevmem” (En’am 6/76) de.

Ya da İmran oğlu Musa gibi bu yolda

“Ben Allah’ım” sesini duyuncaya kadar git!

Varlık dağın yerinde durduğu müddetçe

“Rabbim bana görün” sözünün cevabı

“Sen beni asla göremeyeceksin” (Araf 7/143) sözüdür.”²⁷

Sûfiler hissiyat ve fikirlerini bol imgeli bir edebiyatla ifade etmişlerdir. Bu hususta Farsça, Türkçe ve Arapça dillerinde dünyanın en zengin edebiyat ve literatürlerinden biri oluşmuştur. Mesela perde ve keşifle ilgili olarak bir tercüme şiirde şöyle denmiştir:

“Kalbim bilgi sahibi olduğundan dolayı gururdan, ululuktan, hileden, şüpheden müteşekkil yüzlerce perde ile örtünmüştü. O put seherde ansızın kapımdan içeri süzüldü. Beni gaflet uykusundan uyandırdı. Can halveti, yüzünün nuruyla aydınlandı. O aydınlık içinde kim olduğumu gördüm.”²⁸

İbn Arabî’ye göre, insanlar tanrıyı bilenler ve bilmeyenler olarakkiye ayrılır. Burada Allah’ı bilmeyenler idraklerinin mahsulü olan nazar/istidlal ve fikir yoluyla sonuç ve fikirlere varanlardır. Halbuki marifet-i ilahi keşif ve müşahedeye bağlıdır. Yani kıyas ve nazar yolunda gidenlerin kazançları ancak ziyandır.²⁹

İlk dönemde (I-II. yüzyıl) zühd yolunu tutup uzlete çekilen ve kendilerini ibadete veren sûfiler idrak hususunda inkişaf ettiler.³⁰ Sonraki dönemlerde bazı mutasavvıfların ilgisi maddi algı perdesinin kalkmasına (keşf) ve ardındaki gaybi idraklere yöneldi. Bedensel kuvvetlerin öldürülmesi zikir ile akleden ruhun beslenmesi noktasındaki nazariyelerin değişmesiyle riyazet ve nefis terbiye metotları da farklılaştı.³¹ Onlar ameli, pratik esaslı bir usulle kendilerine has bir dil, bir perspektif, bir literatür

26 Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 17.

27 Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 18.

28 Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 79-80.

29 Muhyiddin İbn’ül-Arabî, *Fusûs’ul-hikem*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 59.

30 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 669.

31 İbn Haldun, *Mukaddime*, 676.

ve yol oluşturdular. Bu hususta nefisle mücahede ve riyazet genelde merkez konuydu. Mücahede sonunda maddi algı perdesinin aşılması ve keşfin meydana gelmesi söz konusuydu. Hem kendi iç dünyasından ilerleme hem idrak edilemeyen idrak etme hallerini ve makamlarını tarif ettiler. Buna göre batını idrake yönelip ruhi halleri kuvvetlendirdiğinde zikirle ruh yükselir ve bu bir tür gıda gibidir.³² Yükseliş ruhun ilim halinden şuhud haline geçene kadar devam eder. İşte bu şuhud hali maddi algı perdesinin kalktığı keşf ve idraktir.³³ Bu makamda ruh/nefs ledünni/gaybi ilimlere, ilahi sırlara muttali olur. İbn Haldun'a göre bu mücahede ile perdeleri aralayan ehl-i keşif varlığın hakikatine dair ilmi keşf eder. Olaylar zaman zaman olmadan önce onlara ayan olur. Himmet ve nefis gücüyle süfli varlıklar üzerinde tasarruf eder ve keramet gösterirler.³⁴

Ekser sūfîlere göre en yüce ve en kutsal bilgiler keşf ve ilhamla elde edilir.³⁵ Çünkü akıl ve nas vasıtalı bilgiler vermesine karşılık keşf ve ilham insana Allah Teala'nın sıfatları hakkında doğrudan bilgi verir. Marifet ve ihsan keşfle elde edilir, akılla değil. İbn Arabî *Fütûhât* adlı eserinde bilgi edinme yollarını önemine göre sıralar. Buna göre bilgi kaynakları kesinlik derecelerine göre sıralandığında ilk sırada vahiy vardır. İkinci sırada keşif, üçüncü sırada akıl ve duyular vardır. Buna göre sūfîlerde keşifle gelen bilgi zaruridir. Yalnız bu bilgi çok az insana verilen istisnai bir bilgi yoludur. Bu keşf bilgisini ancak peygamberler ve bazı veliler elde edebilirler.³⁶

Mutasavvıflar vahdet-i vücûd, sıfatların tecellisi, mutlak vahdet, *her şey O'dur* gibi çıkarımlara keşf yoluyla vardıklarını ve tecrübe ettiklerini söylemişlerdir. İbn Haldun bu konularda yazan sūfîlerin sözlerinin anlaşılmaz, kapalı olmasından şikâyet eder.³⁷ Örnek olarak da Hâce Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089) *el-Makâmât* adlı eserini verir. Bu vb. tasavvufi eserlerde temel olarak dört konudan bahsedilir. Bahsedilen konuların ikincisi keşif ve alem-i gayb'dan idrak edilen şeylerin hakikatlerine dairdir. Bu sahada Rabbani sıfatlar, arş-ı ala, melekler, mukarrebun melekler, vahiy, ilham, peygamberlik ve ruh gibi şeylerden bahsederler.³⁸

Müteşabihin bir türü olan keşf, ulvi varlıkların mahiyetlerinden, varlıkların ortaya çıkışındaki mahiyet, irtibat ve hiyerarşiyi haber verir. Müteşabihdir çünkü sūfîlere göre akli ve idrakin ötesinde olan bu gaybi şeyler; vicdanî yani maddi alemden soyutlanarak keşfedilen şeylerdir.³⁹

32 İbn Haldun, *Mukaddime*, 671.

33 İbn Haldun, *Mukaddime*, 671.

34 İbn Haldun, *Mukaddime*, 672.

35 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/739.

36 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/319.

37 İbn Haldun, *Mukaddime*, 676.

38 İbn Haldun, *Mukaddime*, 680.

39 İbn Haldun, *Mukaddime*, 680.

Örneğin meşhur sûfilerden Fahrüddin Irakî *Lemâat* adlı eserinde 28 parıltıdan bahseder. Bir sözü şöyledir: “Zat birdir verilecek hükümler ayrıdır. Bu öyle bir şey ki ancak ilim ehline açılır, açıklanır. Keşif sahibi bilgin çokluğu zatta değil hükümlerde görür. Hükümlerin çokluğu değişikliği gerekli yapmaz.”⁴⁰

Hadis olarak rivayet edilen bir söze göre⁴¹ Hak ile kul arasında zulmet ve nurdan 70.000 perde bulunur. Sûfî Fahrüddin Irakî’ye göre Muhib bu perdeler arkasından mahbubu (Allah) görmeye çalışır. Muhib çehre-i ilahiye seyredebilmek için aşk ve şevkle çalışmak, gayret etmek gerekir. Bu aşk ve şevkle muhib zamanla perdeleri bir bir açar ve mukaddes ilahi cemalin sübhaları muhibbin mevhum gayrılığını yakar. Böylece maşuk aşkın yerine geçer.⁴² Yine hadisin ifadesine göre mezkûr perdelerin nuranî olanları insanın ilmi, halleri, güzel ahlakı ve makamlarıdır. Bu perdelerin karanlık olanları ise cehaleti ve kötü huyları gibi şeylerdir. Fahrüddin Irakî bu perdelerin Allah’ın isimlerinin sıfatlarının tecellileri olabileceği tahmininde bulunuyor. Fakat bu nur ve zulmet perdelerinin Allah Teala’nın esma ve sıfatının tecellileri olmasının yakışık almadığını da söylüyor. Bir yoruma göre Allah’ın isim ve sıfatlarının gayrı olarak nur perdeleri ruhaniyetlerdir. Zulmet perdeleri ise cismaniyettir. İsim ve sıfatlar perdeleri kalkınca Allah’ın ehadiyyeti izzet perdesinden parlayacaktır. Bu öyle bir parlayıştır ki bütün eşya ihtizazla mahvolur. Çünkü eşya Allah Teala’nın esma ve sıfatının vasıtalarıdır.⁴³

Nitekim Ebû Talip el-Mekkî “Allah’ın zatı sıfat ile sıfatı fiilleri ile perdelenmiştir” demiştir. Eğer sıfatına bakılırsa onun perdesi yine kendisidir. Zuhurunun şiddetiyle örtünmüş, nurunun nüfuz/baskısıyla örtünmüştür. Allah’ın zahiren perdelenmesi/görülememesiyle ilgili çok şiirler yazılmış beyitler dizilmiştir. Konuyla ilgili bilinen bir söz şöyledir: “Göz her şeyi görür ama kendisini göremez. Göz kendisini göremediği halde perde ile gizlenmiş olan sonsuz varlığı nasıl görür?”⁴⁴

Mutasavvıflar zaman zaman kendi aralarında yaptıkları keşiflerle ilgili olarak birbirlerinin tenkitlerini yapmışlardır. İbn Haldun muhakkik mutasavvıfların müritlerin keşf esnasında düştükleri vartaları düzeltmeye çalıştıklarını belirtir. Örneğin keşifle beraber bazı makamları aşar, bir makamda mürit bir vahdet vehmine kapılır. Tasavvufta bu makam ‘cem’ makamı olarak isimlendirilir. Bu makamı sonunda varlıkların birbirinden ayırma makamı (tefrik) gelir. Bu makama da ‘fark’ makamı denir. İşte bu arif ve muhakkik olanların makamıdır. Buna göre müridin vahdet his ve şuuru kuvvetle hissettiren cem makamı aslında daha üst bir makam

40 Fahrüddin Irakî, *Lemâat*, çev. Saffet Yetkin (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 47.

41 Irakî, *Lemâat*, 51.

42 Irakî, *Lemâat*, 51.

43 Irakî, *Lemâat*, 52.

44 Irakî, *Lemâat*, 53.

olan fark makamının önündeki bir engeldir.⁴⁵ Keza İbn Arabî, İbn-i Seb, İbn Afif, ibn-i Fâriz'in yazdıkları da böyledir. Kanaatimizce sufilerin yaptıkları keşifleri aktarır ve yazarken haklı olarak kapalı olmakla tenkit edilmesi meselenin gaybi ve maddi idrakin dışında kalması sebebiyledir. Mesele duygusal, hissedilen bir şey olduğu için sözler durumu aktarmada kifayetsiz kalıyor.

İbn Haldun'a göre de ilk mutasavvıflar bu ümmetin sembol şahsiyetleridir. İlk sûfiler ne keşfe ne de gaybî idraklere, kerametlere, acaip sırlara muttali olmaya önem vermemişlerdir. Onlar asıl dikkatlerini dinin emirlerine uymaya harcamışlardır. Süreçte kendilerinde hususi idrak veya keramet hasıl olduğunda da önem vermemişler, bunu bir imtihan vesilesi olarak görmüşlerdir. Hem idrak ettikleri gaybi meseleler hakkında konuşmazlardı. Kendileri bu konulara dalmaz, dostlarından keşfe mazhar olmuş kişileri de bu konulara dalmaktan sakındırırlardı. İbn Haldun bu tavrı müridin olması gereken en doğru yol olarak tarif eder.

İbn Haldun da keşfin tam ve doğru olması için istikametten ayrılması yani din ve şeriate uyması gerektiğini vurgular. Mesela sihirbazlar uzlete çekilip aç kalarak keşifler yapabiliyorlar. Dolayısıyla bu keşf tam olmayan yanlış, istikametsiz bir keşiftir. İbn Haldun bu tarz keşfetmeyi düzgün göstermeyen aynaya bakmaya benzetir.

Tasavvuf ekollerine göre kalp iki yönlüdür. Kalp beş duyu ile dış dünyayı, iç donanımıyla gayb ve melekût âlemini anlama ve hissetmeyle donatılmıştır. Yalnız kalbin gayb âlemiyle irtibat kurup bilgi alabilmesi için kötülükten arınması ve nefsiyle mücadelede belli bir aşamaya gelmiş olması gereklidir. Kalp temiz kaldığında ve tasaffî ettiğinde perdeler kalkar ve kalbe Allah'tan veya meleklerden bilgiler gelir.⁴⁶ Başta sûfiler olmak üzere İbn Sînâ, Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, Zebîdî gibi kalamcı kişiliği olan büyük alimler de bu görüşü kabul etmişlerdir. Hatta Mutezile'den de ilhamı bir vakıa ve bir çeşit bilgi kaynağı olarak kabul edenler vardır. Konuyla ilgili Mutezile alimlerinden Câhiz'in *Kitâbü'l-İlhâm* adlı müstakil bir eseri vardır.⁴⁷ İbn Sînâ, temiz nefislerin faal akılla rabita kurabileceğini ve böylece başkalarına gelmeyen bilgilerin velilere gelen ilhamda olduğu gibi feyiz yoluyla akacağını söyler.⁴⁸

Keşf konusunu derinlemesine ele alan Gazzâlî, aklın yetersiz kaldığı gaybi bazı gerçeklerin keşf ile bilineceğini, bu yolla bir velinin meleği görebileceğini veya sesini işitebileceğini söyler. Keza ehl-i keşfin bilgiye konu olan şeyleri ilâhî bir nurla idrak ettiklerini söyler. Hakikatler yakîn

45 İbn Haldun, *Mukaddime*, 676.

46 Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-din*, 3/143.

47 Hayyat, *el-İntisâr*, 123.

48 Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001), 201.

nuru, keşf yoluyla bildirilince bu bilgiyi ayetlerle mukayese ederler. Vahiyle uyuşanları benimser, uyuşmayanları tevil ederler. Gazzalî'ye göre konuların bilgisini sadece vahiy lafızlarından alanların ayakları yere sağlam basmamıştır.⁴⁹

Keşf denilince ilk akla gelen kişi Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî keşf kavramına ayrı bir önem vermiş, kendi derin tasavvuf anlayışını keşifle elde edilen bilgi olan *mârifet* üzerine bina etmiştir. Ona göre Allah'ın mahiyeti idrak edilemez. Bu sebeple mükâşafenin verdiği bilgi daha hakikatlidir. Müşâhede bilgiye ulaştırıcı yol, keşf yolunun son menzildir.

İbn Arabî'ye göre keşfin çok türü vardır. Keşf hali çeşitli haller ve makamlarda muhtelif şekillerde ortaya çıkar. Keşf türlerinden aklî/nazarî keşf, kalbî keşf, sırrî keşf, ruhî keşf, hafî/gizli keşf gibi keşf türleri vardır. Akli keşf ile makulat üzerindeki perde kalkar, kâinatın sırları ayan olur. Kalbi keşf ile müşâhade haline mahsus nurların üzerindeki perde kalkar ve o nurlara muttali olunur. Sırrî keşf ile mahlukata dair perdeler kalkar, mahlukatın yaratılış hikmetleri zuhur eder. Ruhî keşf ile ise ruh tasaffî eder ki bu durumda ruhtan zaman ve mekân kaydı kalkar hem geçmişin/tarihin hem geleceğin/mukadderatın bilgisine muttali olunur. Hafî/sıfatî keşf ile, sûfinin makam ve haline göre Allah'ın celâl veya cemâl sıfatlarının tecellileri müşâhade edilir.⁵⁰

Bazı İşrâkîlere göre insan, nefsî hakikati aksettiren parlak bir ayna durumuna gelince *hads* yani *mistik sezgi* gerçekleşir. Bu makamda nefis kendinden geçecek kadar ilâhî nura mazhar olur. Bu hal bir ruhî keşf ve ilham durumudur.⁵¹ Tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan İşrakilik hikmet felsefesini keşf ve mükâşefe üzerine bina etmiştir.⁵² İşrakilik yolunun kurucusu Sühreverdi el-Maktûl'e (ö. 587/1191) göre işrak kalbe gelen keşftir. Keza Tirmizî, seyr-u sülûkta takip edilmesi gereken yolu tarif ederken Kur'an, sünnet ve icmadan sonra keşiften bahseder. Ona göre keşf manaların açığa çıkması, manalar üzerinden perdelerin kalkmasıdır. Keşf Allah'ın bazı kullarına verdiği bir bilgidir.

Sonuç olarak tasavvufta keşf nazariyesine göre insan nefsiyle mücadele aşamalarını başarıyla geçtikten ve kalbini kötülüklerden arındırdıktan ve zikrullah ile irtibata geçtikten sonra ondaki maddi algı perdelerinin üstünde yeni bir biliş, sezgi kapısı açılacak ve keşf sahibi bir veli olacaktır. Keşif sahibi olanlar arasında da ziyadesiyle fark ve makam safhaları vardır. Bir makam aştıktan sonra başka bir makama geçilir. Keşfin pek çok türü vardır.

49 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/104.

50 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tuhfetü's-sefere* (İstanbul, 1300), 13.

51 Hayatî Hökelekli, "Hads", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/68.

52 Uludağ, "Keşf", 25/317.

Keşfin Dindeki Yeri

Kelamcılar keşf, ilham vb. bilgi türüne itibar etmemişlerdir.⁵³ Keşf ve ilham gibi tecrübî, sezgisel ve individual bilgileri tecrübe etmeyenlere kanıtlama mümkün olmadığından genel olarak kelâm âlimleri bu tür bilgileri delil olarak görmemişler ve bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerdir.⁵⁴

Kelam kitaplarında genel bir epistemolojik kural olarak bilginin sebep ve vasıtaları üç tane olarak yazılmıştır: Akl-ı selim, haber-i sadık ve havass-ı selime (5 duyu organı) dir.⁵⁵ Yani keşf ve ilham bir bilgi kaynağı olarak yazılmamış, kabul edilmemiştir. Yine de Ehl-i sünnet epistemolojisinde bilginin etkin ve hakiki sebebi Allah'tır. Çünkü aslında bilgiler 3 temel bilgi kaynağının tesiri olmadan Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. İslam filozofları ise 5 duyuya havass-ı zahire (görünen, somut duyular) demişler; içe dönük olan altıncı his, vehim, hayale ise havass-ı batine (iç hisler) adını vermişlerdir. İbn-i Sina ve İslam filozofları batınî hisleri kabul etmişlerdir. Lakin hads, keşf, havass-ı batine gibi iddia edilen bilgi kaynaklarının hepsinin düşünce olduğu tespitini yaparak bunları aklın faaliyeti olarak görmüşlerdir. Bu sebeple akli temel bir bilgi kaynağı kabul etmişlerdir.

İbn Haldun'a göre büyük sûfiler keşfe itibar etmez, isteyerek tasarrufta bulunmaz, hatta bu tür keramet kabilinden şeyleri imtihan yahut bela sayarlar. İbn Haldun sahabenin de mücahede içinde olup bu tür kerametleri gösterdiklerini ancak önem vermediklerini söyler.⁵⁶

Selefiyye'den İbn Teymiyye dahi keşfin varlığını kabul eder. O velilerde görülen hârikulâde hallerin bir kısmının fiilî olup bunların keramet kabilinden olduğunu söyler. Bunların bir kısmı da bilgiyle ilgilidir. Bir kimsenin başkalarının görmediği bir şeyi görmesi, bilmediği şeyleri ilham yoluyla bilmesi gibi olaylar hârikulâde durumlardır. İşte bu duruma keşf denir. İbn Teymiyye Kur'an'da ve Sünnet'te keşfin örnekleri bulunduğunu söyler. Ona göre bir velînin keşf yoluyla gayba muttali olmaması onun Allah katındaki mertebesinin ali oluşuna engel teşkil etmez.⁵⁷ Hasılı İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu gibi İbn Teymiyye de keşfi esastan reddetmemiştir. Keşifle elde edilen bilgilerin Hz. Peygamber'in haber verdikleriyle uyuşması şartıyla doğru olduğunu kabul etmiştir.⁵⁸

53 Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 107.

54 Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 108.

55 Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 106.

56 İbn Haldun, *Mukaddime*, 671.

57 Uludağ, "Keşf", 25/317.

58 Uludağ, "Keşf", 25/317.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre bilginin bilinene uygun olması bir keşf olduğu gibi bilinenin kalp ile müşâhede edilmesi de bir keşftir. Bir de gayri müslimlerin de yapabildiği bir keşf vardır. Kafir insanlar da nefsi rivazetle bazı gaybi malumata muttali olabilirler. Keza Mecusilerde, putpe-restlerde, Hristiyan rahiplerinde, kâhinlerde, sihirbazlarda da buna benzer bir keşf görülebilir.⁵⁹ İmâm-ı Rabbânî de keşfin hakikatiyle ilgili yorumlarda bulunmuştur. Ona göre müridlerde zuhur eden keşiflerin çoğu hatalı çıkmaktadır. İmam Rabbânî muhayyiledeki bâtil bilgilerin keşf sahibini yanıltabileceğini belirtmiştir. Örnek olarak da İbnü'l-Arabî'nin sünnete aykırı hatalı keşiflerini misal verir.⁶⁰

İmam Nevevî, Müslim şerhinde rüyayla amel etme konusunu ele alır ve rüya gerçek olsa da onunla şer'î bir hükmün isbatı caiz olmayacağını ifade eder. Hem uyku halinde, rüyayı görenin, rüyada duyduğunu zapt ve tahkik etmesi zordur. Dahası alimler rivayetin kabul edilebilmesi için, kişinin uyku halinde değil, uyanık olması gerektiğini söylerler. Yine gafil olmaması hususunda ittifak etmişlerdir. Oysa uykudayken kişi, bunu sağlayamaz.⁶¹

Muhaddislerin usüllerine uymayan ve keşf ve ilham gibi yöntemle hadis rivayeti konusunu Şâtibî'yi (790/1388) de el-Muvâfakât adlı eserinde ele almıştır. Şâtibî'ye göre keşf, ilham ve rüya yoluyla elde edilen bilgilerle amel edilebilmesi için bunların şeriata uygun olması gerekir.⁶² Hasılı Şâtibî de keşf ve rüya ile bilgi edinilebileceğini kabul eder. Lakin bu yolla dinde genel geçer hüküm verilmesini reddetmiştir. Bununla ilgili argüman ise Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerde zahire göre hükmettiğini haber verdiği hadistir: "... *Ben zahire/duyduğuma göre hüküm veriyorum.*"⁶³ Hadise göre Hz. Peygamber kendisine gelen davalarda kimin haklı olduğunu belki de biliyordu. Ancak o hüküm verirken şahsî ve hususi bilgisine (keşfe) göre değil, zahire ve duyduğuna göre hüküm veriyordu.⁶⁴

59 Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn fi menazili's-sâirin*, thk. Muhammed Ecmel İslahî - Nebil b. Nassar (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2019), 3/209-230.

60 Uludağ, "Keşf", 25/317.

61 Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Nûrî en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Müessesetü Kurtuba, 1994), 1/115.

62 Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî Şâtibî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 2/263.

63 Buhârî, ts., "Ahkam", 20; Müslim, "Akd", 4.

64 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/267.

Hadislerin Keşf Yoluyla Tespiti

Bazı sûfiler, hadislerin tashih ve tahririnde muhaddislerin metodolojisini kullanmakla birlikte keşfen ya da rüya ile tashih etme gibi metotlar da kullanmışlardır. Kullanılan bu yöntemlerin en meşhuru keşf yoluyla hadis rivayetidir. Keşf bazı sûfiler tarafından hadis tespitinde bir yöntem olarak kabul görmüştür. Keşfen hadisi tashih etme yöntemini İbn Arabî haricinde, Sadreddin Konevî (673/1274), Abdulvehhab eş-Şa'rânî (973/1565), İbn Hacer Heytemî (974/1566), Aclûnî (1162/1149) gibi zatlar da savunmuştur.

Keşifle ilgili olarak gelmiş geçmiş en büyük sûfî kabul edilen İbn Arabî keşf sahibi olan velilerin ilimlerini Allah'tan aldığını söyler. Sûfiler, peygamber tâbîleri olarak korunmuş âlî bir isnada sahiptir.⁶⁵ Keza Hz. Peygamber de ehl-i keşfin yanındadır. Sûfiler hükümleri ancak ondan alırlar.⁶⁶ İbn Arabî bütün bu bilgileri, Hz. Peygamber'den bizzat aldığını söylemektedir. Bunu da vehb-i ilâhî ve kendisinde şüphe bulunmayan bir keşifle aldığını haber verir.⁶⁷ Böylece veliler, peygambere basiretle uyan kimselerdir ve onların beslendiği kaynaktan beslenirler.⁶⁸ Böylelikle onların rivayet ettiği her hadis ve söylediği her söz direkt kaynaktan aldıkları için daha doğru olmaktadır.

Sufilere göre keşf değerli bir bilgi kaynağıdır. Keşfi bir bilgi kaynağı olarak kullanıp bunu ilk defa hadis rivayetlerine uygulayan sûfî ise İbn Arabî'dir. İbn Arabî bu uygulamayla Hz. Peygamberle görüşüp bazı hadisleri tashih ettiğini iddia etmiştir. İbn Arabî'ye göre nice sahih kabul edilen hadislerin keşf sahibi kişi, Hz. Peygamber'e sorar da Hz. Peygamber o hadisi reddeder. O veli keşf yoluyla hadisin zayıf olduğunu bilir ve Rabbinden bir delile dayanarak, onunla ameli terk eder. Halbuki nakil ehli, senedi sahih olduğundan dolayı böyle bir hadisle amel eder. Öte yandan nice zayıf hadis vardır ki ravileri içerisinde münker bir ravi vardır ve senedi zayıf kabul edilir ve hadisle amel terkedilir. Halbuki hadis gerçekte sahih olabilir.⁶⁹ Böylece İbn Arabî, Peygamber'le görüşüp, hadislerin tashihini/sağlamasını bizzat ondan yapmaktadır. Nitekim o şöyle demiştir:

“Ehlullah keşiflerinde Hz. Peygamberi görürler. Resûlullah, onlara zayıf olarak hükmedilmiş haberleri tashih eder veya sahih olarak bilinen haberlerin durumunu söyler. Nitekim İmam Müslim, Sahîh'inin başında böyle bir olay aktarmaktadır. Zatın birisi rüyasında Resûlullah'ı görür ve

65 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/253.

66 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/335.

67 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/739.

68 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/160.

69 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/358.

O'na hafızasındaki bin hadisi arz eder. Hz. Peygamber bin hadisten sadece altı tanesinin sahih olduğunu bildirir ve diğerlerini kabul etmez.”⁷⁰

Ebû Tâlib Mekkî sûfîlerin kullandıkları keşif metodu savunur ve muhaddislerin zayıf bulduğu bazı ravilerin ahiret âlimlerinden ve marifet ehlinde olduğunu söyler. Sûfîlerin kendilerine has rivayet ve tashih metodu vardır. Ebû Talip el-Mekki keşif metodunu kullanan sûfîlerin bazı muhaddislerce zayıf bulunmasını tenkit eder ve şöyle der: “Muhaddisler bu tür rivayetleri nakledenlerin aleyhinde bir delil değil, aslında bu çeşit rivayetleri nakledenler, muhaddislerin aleyhinde bir delil olurlar.”⁷¹

Keşfle hadis rivayetini müstakil bir başlıkta ele alan Cemâlüddîn Kâsımî (ö. 1914) ehl-i iman ve takvanın Allah'ın onların kalbine verdiği keşf, feraset ve ilhamlarla yalan ve sadık rivayeti bileceklerini, hadis uyduranları tanıyacaklarını söyler.⁷² Kâsımî, Ebû Süleyman Dârânî'nin Ahmed b. Asım el-Antâkî'yi ferasetinin keskinliğinden dolayı ‘kalp casusu’ olarak isimlendirmesini örnek olarak verir. O hadislerin keşfen tashîh edileceğini iddia edene cevap başlığı altında tartışır ve son tahlilde bunun olmayacağı sonucuna varır.⁷³

Sûfîler keşfe dayanarak sahih olmayan ya da zayıf olan bazı hadislerin sıhhatini keşf yoluyla sağlamasını yaptıklarını dile getirmişler, böylece keşfen hadisin Hz. Peygamber'e aidiyyetinin tespitini sened ve rical ilmine ihtiyaç duymadan yaptıklarını iddia etmişlerdir. Keşf yoluyla yani kalbe doğarak individual tecrübeyle hadisi tespit etme yol ve metodunu en çok kullananlardan biri de İbn Arabî'dir. O *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve diğer eserlerinde keşf yoluyla hadisler rivayet etmiştir.

İbn Arabî gibi İsmail Hakkı Bursevî de keşif yoluyla hadis rivayetini açıkça kabul eder. O, hadis hafızlarının hadisleri senede dayanarak naklettiklerini, mükaşşiflerin/ehl-i keşfin ise bizzat Hz. Peygamber'in ağzından alıp naklettiklerini söyler. Ona göre bilakis keşif sahih olunca daha doğru olur. Çünkü keşifte vehim ve hayal olmaz.⁷⁴

Sonuç olarak sufîlerin ekseriyeti ve diğer bazı mezhep mensuplarına göre keşfî bilgiler kesindir ve doğrudur. Keşf sahibi velîler hadislerin durumunu bizzat Hz. Peygamber'e sorarak öğrenebilirler. Bu surette zayıf kabul edilmiş hadisler Hz. Peygamber'e sorularak sahih sayılabilir.

70 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/150.

71 Muhammed b. Ali b Atıyye Ebû Talib el-Mekkî, *Kutû'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/177.

72 Cemaleddin Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs min fûnuni mustalahi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1985), 172.

73 Bkz. Kâsımî, *el-Cerh*, 191.

74 İsmail Hakkı Bursevî, *Kenzü'l-mahfî* (Bursa Eski Eserler Ktp. Genel, nr. 75: Yazma eser, 1134), 1.

Sonuç

Keşf tasavvufta akılla idrak edilmeyen şeyi kalp gözüyle görmeyi ifade eder. Mükâşefe Allah Teala'nın sırlarını keşiftir. Mükâşefe ve keşf ehl-i tasavvuf için önemlidir. Keşifte üst aşama olan Müşâhede makamına vahdet-i şühûd adı verilmiştir. Müşâhedeyi yaşayan velilere ehl-i müşâhede/ehl-i şühûd denir. Keşf manaların açığa çıkması, manalar üzerinden perdelerin kalkmasıdır. Keşf Allah'ın bazı kullarına verdiği bir bilgidir.

Özellikle ilk dönem sûfilerine göre keşf yoluyla elde edilen bilgilerin doğruluğunun ölçüsü kitap ve sünnete uymasına bağlıdır. Sonraki sufiler ise bu kuralı kabul etseler de pek uygulanmamıştır. Örneğin Kur'an ve sünnete uygun olma şartını bizzat ifade etmesine rağmen İbn Arabî bazı konularda aşırı söz ve düşüncelere meylettği görülmüştür. Hatta bazı görüşlerinden dolayı kendisine İbn Teymiyye tarafından şeyh-i ekfer denilmiştir.

Kalp gözünün açılması ve perdelerin kalkması anlamındaki keşf nazariyesinde gözü perdeli olanlar, zahire takılanlarla ilgili tasavvuf edebiyatında zengin bir edebiyat vardır. Kalbin keşf yolculuğuna çıkabilmesi varlık nuruna muttali olması için gönülden her şeyi çıkarmak, kalbi saf-laştırmak gerekir. Allah'a kalp ile ulaşılır, akılla değil. Bu görüşlerinden dolayı tasavvuf edebiyatında gönül zenginliği, aklın kısılalığı, felsefenin faydasızlığı, kelamın manasız oluşuyla alakalı zengin bir edebiyat oluşmuştur. Divan edebiyatı bu tarz şiirlerle doludur. Mevlana'nın eserlerinde de en çok işlenen konulardan biri budur.

Ekser sûfilere göre en yüce ve en kutsal bilgiler keşf ve ilhamla elde edilir. Çünkü akıl ve nas vasıtalı bilgiler verir. Keşf ve ilham ise insana Allah Teala'nın sıfatları hakkında doğrudan bilgi verir. Marifet ve ihsan keşfle elde edilir, akılla değil. Sonuç olarak sûfi anlayışa göre keşf, ilham ve rüya temel bir bilgi kaynağıdır.

Tasavvufta en temel gayelerden birisi marifetullahıdır. Marifetullahı bilmek ise kuru bilgiyle olmaz. Mutasavvıflar vahdet-i vücûd, sıfatların tecellisi, mutlak vahdet, her şey O'dur gibi çıkarımlara keşf yoluyla vardıklarını ve tecrübe ettiklerini söylemişlerdir.

İslam alimleri keşfin tam ve doğru olması için istikametten ayrılmaması yani din ve şeriate uyması gerektiğini vurgulamışlardır. İbn Haldun dine uygun olmayan keşifleri düzgün göstermeyen aynaya bakmaya benzetir.

Kalbin gayb âlemiyle irtibat kurup bilgi alabilmesi için kötülükten arınması ve nefsiyle mücadelede belli bir aşamaya gelmiş olması gereklidir. Kalp temiz kaldığında ve tasaffi ettiğinde perdeler kalkar ve kalbe Allah'tan veya meleklerden bilgiler gelir. İnsan, nefsî hakikati aksettiren

parlak bir ayna durumuna gelince hads yani mistik sezgi gerçekleşir. Bu makamda nefis kendinden geçecek kadar ilâhî nura mazhar olur. Bu hal bir ruhî keşf ve ilham durumudur. Keşfin çok türü vardır. Keşf hali çeşitli haller ve makamlarda muhtelif şekillerde ortaya çıkar.

Sonuç olarak tasavvufta keşf nazariyesine göre insan nefsiyle mücadele aşamalarını başarıyla geçtikten ve kalbini kötülüklerden arındırdıktan ve zikrullah ile irtibata geçtikten sonra ondaki maddi algı perdelerinin üstünde yeni bir biliş, sezgi kapısı açılacak ve keşf sahibi bir veli olacaktır. Keşif sahibi olanlar arasında da ziyadesiyle fark ve makam safhaları vardır. Bir makam aştıktan sonra başka bir makama geçilir. Keşfin pek çok türü vardır.

Kelamcılar keşf, ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerdir. Keşf ve ilhamı genelde tecrübe, sezgisel ve individual bir tecrübe olarak indi bir mülâhaza olarak görmüşlerdir. Kelam kitaplarında bilginin sebep ve vasıtaları üç tane olarak yazılmıştır. Buna göre keşif ve ilham gibi sufilerin önem atfettiği tecrübeler 3 bilgi kaynağının dışında kalmıştır. İbn-i Sina ve İslam filozofları batınî hisleri kabul etmişlerdir. Lakin hads, keşf gibi iddia edilen bilgi kaynaklarının hepsinin düşünce olduğu tespitini yaparak bunları aklın faaliyeti olarak görmüşlerdir. Sufiyye meselelerinde en sert olanlardan biri olan İbn Teymiyye ve İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ilham ve keşfi esastan reddetmemiştir. Bazıları keşifle elde edilen bilgilerin Hz. Peygamber'in haber verdikleriyle uyuşması şartıyla doğru olduğunu kabul etmiştir.

Gayri müslimlerin de yapabildiği bir keşifler vardır. Öyleyse keşf sadece Müslüman riyazetçilere has bir durum değildir. Kafirler de nefsi rivazetle bazı gaybi malumata muttali olabilirler. Keza Mecusilerde, putperestlerde, Hristiyan rahiplerinde, kâhinlerde, sihirbazlarda da buna benzer bir keşifler görülebilir.

Sonuç olarak genelde İslam alimleri keşf ve rüya ile bilgi edinilebileceğini kabul etmişlerdir. Lakin keşf, ilham ve rüya yoluyla elde edilen bilgilerle amel edilebilmesi için bunların şeriata uygun olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Keza bu yolla dinde genel geçer hüküm verilmesini reddetmiştir.

Bazı sûfîler, hadislerin tashih ve tahricinde muhaddislerin metodolojisini kullanmakla birlikte keşfen ya da rüya ile tashih etme gibi metotlar da kullanmışlardır. Kullanılan bu yöntemlerin en meşhuru keşf yoluyla hadis rivayetidir. Keşf bazı sûfîler tarafından hadis tespitinde bir yöntem olarak kabul görmüştür. İbn Arabî'ye göre keşf yoluyla elde edilen bilgiler yakîni bilgidir. Keşf sahibi veliler hadislerin durumunu bizzat Hz. Peygamber'e sorarak öğrenir. Bu şekilde zayıf kabul edilen hadisler Hz.

Peygamber’e sorularak sıhhati netleştirilebilir. Lakin keşfi bilgiler kitap ve sünnetin temel ilkelerine göre değerlendirilir.

Öte yandan Sûfîlerin muhaddislerin tashîh metotları dışında, keşf, ilham ve rüya gibi kendilerine has metotlarla hadis alma ve tashih etme yoluna gitmeleri hadis ehli tarafından tasvip edilmemiştir. Bazı sûfîlerle birlikte daha ziyade İbn Arabî ile gündeme gelen keşf metoduyla hadis rivayet etme hadis bilginlerince reddedilmiştir. Bu sebeple keşfen veya rüya ile hadis ahzetme veya tashih pratik olarak fazla uygulanma imkânı bulamamıştır.

Hasılı “Bugün dininizi tamamladım” (Maide 5/3) ayetiyle dinimiz tamamlanmıştır. Keşf bir bilgi ve hüküm kaynağı olarak kabul edilirse yeni haber ve hükümlerin gelmesi bitmeyecektir. Üstelik İslam dinin kullardan alınıp Allah’a hasredilmesidir. Şahsi keşif ve ilhamları mutlak ve genel doğru kabul etmek dini Allah’ın ve kitabı Kur’an’ın elinden alıp ilahi dinin insani dine evrilmesinin kapısı açılacaktır. Bu sebeple sübjektif yolla elde ettiği keşif ve ilhamları şahsidir, kişiyi bağlar, zaten çoğu zaman bu keşif ve ilhamlar indi mülahazalardır. Bu sebeple sûfinin Hz. Peygamber’den duyduğu söz vb. keşif ve ilhamlar yine kendi isteğine bağlı olarak kendisini bağlar. Hem, tamamlanmış dine ilave yeni bir hüküm olmaz. Hem hadis ve sünnet olgusu keşfen hadis rivayet yöntemine izin vermez. Çünkü hadislerin tespiti ve nakli isnada sistemine dayanır.

KAYNAKÇA

Buhârî, ts.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenzü'l-mahfî*. Bursa Eski Eserler Ktp. Genel, nr. 75: Yazma eser, 1134.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 5. baskı., 1987.

Ebû Talib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b Atıyye. *Kutü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *İhyâu ulûmi'd-din*. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

Hayyat, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid=Kitabü'l-İntisâr*. Beyrut: İdaretu Ma'he-dü'l-Edebi's-Şarkıyye, 1957.

Hökelekli, Hayati. "Hads". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Irakî, Fahrüddin. *Lemâat*. çev. Saffet Yetkin. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir. *Medâricu's-sâlikîn fî menazili's-sâirin*. thk. Muhammed Ecmel Islahî - Nebil b. Nassar. 4 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2019.

İbn'ül-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn'ül-Arabî, Muhyiddin. *Fusûs'ul-hikem*. çev. Nuri Gençosman. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.

İbn'ül-Arabî, Muhyiddin. *Tuhfetü's-sefere*. İstanbul, 1300.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mehmet Yolcu - Abduldaki Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.

Kasımî, Cemaleddin. *Kavâidu't-tahdîs min fünuni mustalahi'l-hadis*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. ed. Halil Mansur. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2005.

Müslim, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Nûrî en-. *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Müessesetü Kurtuba, 1994.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî. *el-Muvâfakât*. 6 Cilt. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.

Şebüsterî. *Gülşen-i Râz*. çev. Abdulkadir Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.

Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu'l-akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Basım, 1999.

Uludağ, Süleyman. “Keşf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Uludağ, Süleyman. “Müşâhede”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Y. Şevkî - Sinanoğlu, Mustafa. “İlham”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

“

Bölüm 2

**BENZERLİK VE FARKLILIK
EKSENİNDE LUKA İNCİL'İNİ OKUMAK**

Tuğba TAŞDEMİR¹

”

¹ Arş. Gör. Tuğba Taşdemir, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7625-0020>, tugba.tasdemir@omu.edu.tr.

“Luka’nın Müjde’si Mesih’in insanlığının müjdesi’dir.”

Henrietta Cornelia Mears

1. GİRİŞ

Sinoptik İncillerden biri olan Luka İncil’inin yazılış tarihi ve içeriği ile ilgili değerlendirmeler farklılık taşıyor olsa da İncilin verdiği bilgiler ve üslup açısından Matta ve Markos İncilleri ile benzerliklerinin olduğu, hatta bu benzerliğin konu ve anlatım planları olduğu düşünülmektedir. Aynı zamanda, bu benzerliğin nedeni olarak Luka, Matta ve Markos İncillerinin ortak bir kaynaktan, Q metninden kaynaklandığı öne sürülmektedir.

Yeni Ahid’de yer alan üçüncü İncil’in yazarı olan Luka’nın kim olduğu, İncil’ini yazarken kullanmış olduğu dil’in özelliği, İncil’ini hangi amaçla yazdığı, içeriği ve İsa’yı nasıl tanımladığı, Luka İncil’inin Yeni Ahid içerisindeki yerini tanımlamak açısından önem arz etmektedir.

Bu noktada, Luka İncil’ini daha kapsamlı bir şekilde yorumlamak istiyorsak Luka’nın Matta, Markos ve Yuhanna İncili ile olan benzer ve farklı yönlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak gerekmektedir. Dolayısıyla, öncelikle İncil hakkında genel bir fikir sağlaması açısından Luka’nın kim olduğu, İncilini ne amaçla ve hangi tarihte yazdığı, yazarken hangi dili kullandığına değinilecektir. Son tahlilde ise İsa’yı algılayışı, diğer İncillerle olan benzerlik ve farklılıklarına değinilerek içeriği hakkında bir analizi yapılmaya çalışılacaktır.

2. Luka Kimdir?

Yeni Ahid’de yer alan üçüncü İncilin yazarı Luka’nın mesleği hakkında hakim olan iki görüş vardır. Bu görüşlerden ilki Luka’nın bir hekim olduğu diğeri ise bir ressam olduğu yönündedir. Luka’nın milliyeti ve nereli olduğu konusunda da mesleği ile ilgili olduğu gibi farklı görüşler bulunmaktadır.

Mears (2004, s.405), “Suriyeli’ydi ve görünüşe göre Yahudi değildi. Çünkü Koloseliler 4:14, Luka’yı öteki uluslardan olan Mesih inanlılarıyla aynı yere koymaktadır. Eğer bu doğruysa Yeni Antlaşma kitapları arasında Yahudi olmayan biri tarafından yazılan tek kitap Luka’dır.” demektedir.

Kuzgun (2008) ise Luka’nın Pavlus’a yardım etmiş Yahudi asıllı bir Antakyalı ya da İtalya’da ortaya çıkmış Romalı bir doktor olduğundan bahseder (s.157). Bu görüşlerden hareketle Luka’nın etnik kökeni ve hangi ülkenin vatandaşı olduğu hakkında kesin bir sonuca varabilmek zor görünmektedir.

2.1.1.Yazılış Tarihi

Luka'nın da üçüncü İncil yazarı olarak yer aldığı Yeni Ahid'de İncillerin yazılış tarihleriyle ilgili olarak yapılan tahminler şunlardır: Hristiyan müfessir Lowther Clarke'a göre Markos İncil'i 65 yılında, Matta ile Luka, 80-90 yılları arasında, Yuhanna ise 100'lü yıllarda yazılmıştır. Batılı araştırmacı Schuyler Brown'a göreyse Markos 70 yılında, Matta ve Luka, 70 yılından sonra yazılmıştır.

Hristiyan araştırmacı Bost'a göre Luka İncil'i 58-60 yılları arasında ve Horn'a göre 53 veya 63, yahut 64 yıllarında yazılmış olabilir (Kuzgun, 2008, ss.166-167). Bu durumda, Luka İncil'inin yazılış tarihi 50-90 yılları arasındadır.

2.1.2. Dili

Luka'nın mesleği ve nereli olduğu ve milliyeti ile ilgili değişik görüşler Luka İncil'inin dili konusunda da devam etmektedir. İlk olarak hangi dilde yazıldığı ardından hangi dillere çevrildiği konusunda da fikir birliğine varılamamıştır. Kuzgun, bu durumu şu ifadeleriyle açıklamaktadır:

“Luka İncil'inin, ilk olarak Yunanca yazıldığı söylenmektedir. Ancak bu İncil'in dili konusunda da değişik görüşler vardır. Bazıları bu İncil'in ilk olarak Yunanca değil, İbranice olarak yazıldığını iddia etmektedirler. İbn Haldun'a göre bu İncil ilk olarak Latince yazılmış, bilahare Yunanca'ya tercüme edilmiştir.” (s.143).

Yeni Ahid'in ortaya çıktığı dönemlerde Yunan alfabesinin kullanılıyor olması ve Helen Kültürünün bu bölgede etkili olması, İncil'in neden Yunanca'ya çevrilmiş olduğunun düşünülmesi açısından bir fikir vermektedir.

Luka'nın yazılarının aynı zamanda bir tarihçe niteliği taşıdığı düşünülmektedir. Zira tarihçiler gibi Luka da bir olayı anlatırken olayın geçtiği zamanı, dönemin tanınan kimselerinin adlarını kullanmıştır. “O günlerde Sezar Avgustus bütün Roma dünyasında bir nüfus sayımının yapılması için buyruk çıkardı.” (Luka 1:5). Luka burada anlattığı olayların Sezar Avgustus'un tüm Roma dünyasında bir nüfus sayımı yapılması için ferman çıkardığı zamanla ilişkili olduğunu belirtmektedir.

Diğer bir örnek ise şu şekilde geçmektedir: “Yahudiye Kralı Hirodes zamanında, Aviya bölüğünden Zekeriya adında bir kahin vardı'. Harun soyundan gelen karısının adı ise Elizabet'ti.” (Luka 1:5). Luka'nın verdiği bilgidен hareketle olayların Yahudiye kralı Hirodes zamanında geçtiği anlaşılmakta ve bu yazım şeklinin yalnızca Luka'ya ait olduğu düşünülmektedir.

2.1.3. Yazılış Amacı

“Sayın Teofilos, Birçok kişi aramızda olup bitenlerin tarihçesini yazmaya girişti. Nitekim başlangıçtan beri bu olayların görgü tanığı ve Tanrı sözünün hizmetkârı olanlar bunları bize ilettiler. Ben de bütün bu olayları ta başından özenle araştırmış biri olarak bunları sana yazmayı uygun gördüm. Öyle ki sana verilen bilgilerin doğruluğunu bilesin.” (Luka 1:1-3). Luka İncil’inin giriş kısmında yer alan bu mektuptan hareketle Luka; mektubunu Teofilos adında bir adama yazmaktadır.

Sayın veya saygıdeğer ifadesinin o dönem için çok zengin, itibarlı kişiler ya da Roma yöneticilerinden üst düzey yetkililere hitap ederken kullanıldığı iddia edilmektedir. Bu durumda, Teofilos adındaki bu kişinin kim olabileceği önem taşımaktadır. Kim olabileceğine ilişkin ilk görüş, Roma İmparatorluğu’nun yabancılar dairesinde sözü geçen yetki ve sorumluluk sahibi bir Mesih yanlısı olabileceğidir (Macdonald, 2000, s.267).

Teofilos’un kim olabileceğine dair diğer bir görüş Teofilos’un Yunanistan’da etki sahibi bir adam olduğudur (Mears, s.405). Her iki görüşten hareketle, Teofilos sözü geçen, etkili bir kişidir. Mektubu göz önüne aldığımızda Luka’nın İncil’i yazmasındaki amacın; İsa’nın hayatını doğru ve detaylı bir şekilde anlatmak ve bu bilgilerin doğruluğunu onaylamak olduğu söylenebilir. Nitekim benzer bir görüş şöyledir:

“Luka’nın bu kitapçığı yazmasındaki amaç, Rab İsa’nın yaşamı ve öğretişleriyle ilgili olarak kendisine öğretilen bütün şeylerin doğruluğunu onaylayacak yazılı bir belgeyi Teofilos’a sunmaktır.” (Macdonald, s.267).

Öte yandan, Luka’nın İsa’yı bizzat görmediğini bunun yerine görgü tanıklarından bilgi topladığını ve başından itibaren tüm olayları titizlikle araştırdığını ifade etmemiz yerinde bir söylem olacaktır. MacDonald da Luka’nın olayları görenlerle görüşmeler yapmış olduğunu, dolayısıyla İsa’yı görmediğini iddia etmektedir. Ona göre, Luka, İsa ile birlikte bulunan kişileri sözün (İsa Mesih) görgü tanıkları ve hizmetkarları olarak adlandırmaktadır (s.267).

2.1.4. Ana Hatları

“1: 1-4 Giriş,

1:5-2:52 Vaftizci Yahya ile İsa’nın doğum ve çocuklukları

3: 1-20 Vaftizci Yahya’nın görevi

3:21-4:13 İsa’nın vaftiz olması ve sınanması

4:14-9:50 İsa’nın Celile ve çevresindeki etkinlikleri

9:51-19:27 İsa Kudüs yolunda

19:28-22.46 İsa'nın Kudüs'teki son günleri

22:47-23:56 İsa'nın tutuklanması, yargılanması ve çarmıha gerilmesi

24:1-52 İsa'nın dirilmesi ve göğe yükselmesi" (Luka 1:5).

Luka İncil'i İsa'nın yolunu hazırlamaya gelmiş olan Vaftizci Yahya'nın ve İsa'nın doğumuyla ilgili bilgilerle başlayıp İsa'nın öğretisini duyurması ve mucizeler yaptığı döneme geçmektedir. Ardından İsa'nın Kudüs'e gidişi anlatılmakta ve bunu İsa'nın dirilişi ile göğe alınışını tasvir eden bölümler izlemektedir.

Mears, bu bölümleri şu şekilde sıralamıştır: “*İnsanoğlu'nun hazırlığı- Çocukluk Günleri, Soy Ağacı* (Luka 1:1-4:13) *İnsanoğlunun Hizmeti - Dünya Müjdesi, Öğrenciler Görevlendiriliyor, Öğretmen İsa Mesih* (Luka 4:14 -19:48); *İnsanoğlu'nun Acı Çekmesi* (Luka 20:1-23:56); *İnsanoğlu'nun Zaferi* (Luka 24:1-53).” (ss.408-418).

MacDonald ise Luka İncil'ini şu bölümlere ayırmaktadır: “Luka'nın Amaç ve Yöntemleri (1:1-4), II.İnsanoğlu'nun ve Öncüsünün Gelişleri (1:5 – 2:52), III.İnsanoğlu'nun Hizmete Hazırlanışı (3:1-4:30), IV. İnsanoğlu Gücünü Kanıtlıyor (4:31 -5:26), V.İnsanoğlu Hizmetini Açıklıyor (5:27-6:49), VI.İnsanoğlu Hizmetini Genişletiyor (7:1 -9:50),VII.İnsanoğlu'na Karşı Artan Muhalefet (9:51-11:54),VIII. Kudüs Yolunda Verilen Öğretim ve Şifa Hizmetleri(12:1-16:31),IX.İnsanoğlu Kudüs'te (19.28 -21:38), X.İnsanoğlu Kudüs'te (19:28-21:38), XI. İnsanoğlu'nun Acıları ve Ölümü (22.1 -23.56), XII.İnsanoğlu'nun Kazandığı Zafer (24:1 -53).” (MacDonald, s.266).

2.1.5.İsa Tasavvuru

Luka'da İsa algısı diğer İncillerden farklılık göstermektedir. Luka, İsa'nın insanlığını vurgulayarak İsa'yı Davut oğlu ya da İbrahim oğlu olarak değil insanların dostu olan Adem'in oğlu ya da İnsan oğlu olarak tanımlamaktadır. Luka İncil'inde İsa'nın soy ağacı sadece İbrahim'e kadar değil ilk insan olan Adem'e kadar gitmektedir. Luka İncil'inde var olan bu algı, kimi Hristiyanlar açısından onun sadece İbrahim'in soyu için değil bütün insanlık için gelmiş olan, ikinci Âdem olarak yorumlanmasına neden olmuştur.

İsa'nın insani yönleri vurgulanmaktadır. “Bu müjde kitabına bakarak İsa'nın normal bir erkek çocuğu olarak geliştiğini görüyoruz (2:40,52). İsa çocukken Yusuf ve Meryem'e bağlıydı (2:51). Sağlıksız ya da doğaüstü bir büyümeye ilişkin işaretler yoktur. İsa'nın on iki yaşındayken Tapınağı ziyaret ettiği de yine sadece Luka'da yazılıdır. İsa büyüdüğünde bir erkek gibi elleriyle çalıştı; kente bakıp ağladı; diz çöküp dua etti; ve acıları tattı. Bunların hepsi çarpıcı insani özelliklerdir (Mears, s.407).

Bu ifadeler Luka İncil’inde geçen İnsan oğlu ya da Adem’in oğlu ifadeleri ile paralellik göstermektedir. Buna karşın İsa, kusursuz bir insan olarak resmedilmektedir.5-24’te, İnsanoğlu’nun yeryüzünde günahları bağışlama yetkisine sahip olduğunu bilersiniz diye kısmında geçen “İnsanoğlu” terimi Tanrı’nın mükemmel insanlığını dile getirir ve İsa’yı insan olarak nasıl değerlendirdiğini gösterir. Buna göre İsa, İnsanoğlu olarak mükemmel bir şekilde yaşayan, elem çeken, ölen, ölümü yenen ve evreni yönetmekle görevlendirilen mükemmel Kişi’dir (MacDonald, s.294).

2.1.6.Müjde

Luka İncil’inde fakirler, kadınlar ve çocuklara yönelik ilgi vurgulanmaktadır (Luka 1:26-56).

“Ey yoksul olanlar, ne mutlu size, Tanrı’nın Egemenliği sizindir!” (Luka 6:20). İsa’nın fakirlere olan ilgisi, dul bir kadının oğlunu diriltmesi (Luka 7:11-17) İsa’nın kadınlara yönelik ilgisi, çocuklara yönelik ilgisi ise (...) “Size doğrusunu söyleyeyim, Tanrı’nın Egemenliğini bir çocuk gibi kabul etmeyen, bu egemenliğe asla giremez” (Luka 18-19:17) ifadesinde açıkça görülmektedir.

Luka İncil’inin vermek istediği temel mesajın günahların bağışlanmasıyla gerçekleşecek olan kurtuluş müjdesi olduğu ileri sürülmekte ve İsa’nın bu mesajının yalnızca Yahudilere değil tüm uluslara yönelik olduğu belirtilmektedir. Yahudi olmayanların Müjde içindeki yerinden ise Luka 3:6’da bahsedilmektedir: “Ve tüm insanlar Tanrı’nın sağladığı kurtuluşu görecekler.” Dolayısıyla, Luka İncili, İsa’nın hem Gentile hem de Yahudilerle temaslarını vurgulayan tek İncil’dir (Batuk, 2006, s.107).

3.Luka İncil’inin Diğer İncillerle Benzerlikleri ve Farklılıkları

3.1.1.Benzerlikler

Luka İncil’inin diğer İncillerle görülen ortak özellikleri; İsa’nın gençliği ve cinsel hayatı hakkında bilginin olmaması, İsa’nın mucizeleri (hastaları tedavi etmesi, ölüleri diriltmesi vb.),İsa’nın gelecekteki olayları önceden bildirmesi, İsa’nın yiyecek ve içeceği arttırması, İsa’nın su üzerinde yürümesi, İsa’nın kendisine muhalif olanlara, annesine, kardeşlerine ve dostlarına karşı tutumu ve hitap tarzı, havarilerinden biri tarafından tuzak kurulup ele verilmesi ve bir diğer havari tarafından inkar edilmesi, havarilerinden birisinin kılıç kullanarak İsa’yı savunması, dini liderlerin İsa’yı yargılaması, Pilatus tarafından mahkum edilmesi, kalabalığın İsa’nın yerine Barnabas’ın bağışlanmasını istemesi ve çarmıhta ölüme gönderilmesi, İsa’nın elbiselerinin çıkarılarak Romalı askerler tarafından alınarak aralarında paylaşılması, iki suçlu arasında çarmıha gerilmesi, İsa’nın ölümü ve mezara gömülmesi ve

ölümden dirilmesinin ardından tanıklara gözükp Müjde'yi bütün uluslara ulaştırmalarını istemesidir.

Luka İncil'inin Sinoptik İncillerle ilgili değerdendirmesi için Kuzgun'un tespiti şu şekildedir:

“1- Her üç İncil'de (Matta, Markos, Luka) müşterek olarak bulunan cümlelerin sayısı 330 tanedir.

2- Matta ile Markos'ta müşterek olarak bulunan ama Luka'da bulunmayan cümlelerin sayısı 178 tanedir.

3- Matta ile Luka'da müşterek olarak bulunan ama Markos'ta bulunmayan cümlelerin sayısı 230 tanedir.

4- Markos ile Luka'da müşterek olarak bulunduğu halde, Matta'da bulunmayan cümlelerin sayısı 1000 tanedir” (s.188).

3.1.2.Farklılıklar

Luka İncil'inin gerek Sinoptik İncillerle gerekse Yuhanna İncili ile arasında farklılıklar bulunmaktadır. Farklılıklardan biri, Luka İncil'inin yasa ve peygamberlerden söz etmemesidir. Bazı durumlarda ise hikayeler ayrıntılar bakımından farklılık göstermektedir. Bahsedilen farklılıkların hepsi konu başlıkları altında sıralanmıştır. Farklılıkların belirtilmesinin yanı sıra yalnızca Luka İncil'ine ait özellikler de belirtilmiştir.

1-İsa'nın yaşıamı: İsa'nın soy kütüğü hem Luka hem de Matta İncil'inde verilmektedir. Her iki İncil de İsa'nın doğum öncesi olaylarından ve çocukluğundan bahsetmektedir. Fakat, Matta İncil'inde soy ağacı, İbrahim ile sonlandırılırken, Luka İncil'inde Adem ile sonlandırılmaktadır.

Luka ve Matta'daki soy ağacı arasında görülebilir farklılıklar vardır. Matta'da Yusuf aracılığıyla gelen Davut soyu, Luka'da Meryem aracılığıyla gelen kişisel soy kaydı vardır. Matta'da Yusuf aracılığıyla gelen yasal soyu, Luka'da ise Meryem aracılığıyla gelen insani soy kaydedilmiştir. İlkinde, İsa'nın soyu Yahudi ulusunun babası İbrahim'e kadar ikincisinde ise insan ırkıyla bağlantısı olduğu için insan ırkının babası Âdem'e kadar uzanmaktadır (Mears, ss.410-411). Ayrıca, Luka'da İsa'nın soyu, doğumu sırasında değil, vaftizi sırasında verilmektedir (Luka 3. 23). (Mears, s.410).

Bir diğerd farklılık şudur: Matta İncil'inde İsa'nın doğduğunda ülkenin kralı Hirodes'ken, Luka İncil'inde İsa Roma İmparatoru Augustos zamanında dünyaya gelmiştir.Bu konuyla ilgili daha detaylı bir ifade ise şu şekildedir. “Hz.İsa Matta'ya göre imparator Tiberius zamanında Hirodes'in krallığı sırasında, Luka'ya göre imparator Augustos zamanında vali Kirinius döneminde dünyaya gelmiştir (Kuzgun, s.286). Markos ve

Yuhanna İncil’inde ise İsa’nın soy ağacı, doğum öncesi olayları ve çocukluğu ile ilgili hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

2-İsa’nın vaftizi: İsa’nın vaftiz edilmesi, Luka İncil’inde: “Bütün halk vaftiz olduktan sonra İsa da vaftiz oldu. Dua ederken gök açıldı ve Kutsal Ruh, bedensel görünümde, güvercin gibi O’nun üzerine indi. Gökten, “Sen benim sevgili Oğlum’sun, senden hoşnudum” diyen bir ses duyuldu” (Matta 2-4:16) şeklinde geçmektedir.

Luka İncil’inin Matta İncil’inden farkı, vaftiz sırasında duadan bahsediyor olmasıdır, kısaca İsa’nın vaftiz olurken dua ettiğini belirten tek İncil Luka’dır. Bir diğer farklılık da şudur: Matta İncil’i İsa’nın vaftiz edilmek için Galile bölgesinden Ürdün ırmağına geldiğini söylerken Luka İncil’i İsa’nın nereden geldiğinden bahsetmez.

3-İsa’nın mucizeleri: Luka İncil’inde, 16 ayrı olayda, İsa’nın belirli hastalıklara yakalanmış olan kişileri mucizevî bir şekilde nasıl iyileştirdiğinden bahsedilmektedir. Hastaları, genelde kendi elleri ile temas yoluyla iyileştiren İsa, tedaviyi bazen de hastaların kendisine temas etmesiyle gerçekleştirmiştir. İsa’nın mucizelerinden birisi ise cinleri çıkarması veya kovmasıdır. Cinleri hastalardan çıkarma olaylarından Matta, Markos ve Luka’da söz edilmesine rağmen, Yuhanna İncil’inde cin çıkarma olaylarına yer verilmemiştir.

Luka ve Matta İncil’inde cin çıkarma olayları toplam 8 taneyken, Markos’ta 7 tanedir. “Sinoptik İncillerde, Hz. İsa cinlileri tedavi eden bir doktor durumunda iken Yuhanna’da o, kendisine karşı gelen Yahudilere göre tedavi edilmesi gerekli cin çarpmış bir hastadır.” (Kuzgun, s.203).

Farklılıklardan bir diğeri, Luka İncil’inde İsa’dan kendini iyileştirmesi istenen tek bir kör vardır. Markos İncil’inde de İsa’dan yardım isteyen sadece bir kör adam vardır. Matta’ya göre ise İsa’dan bir değil iki kör adam yardım istemiştir.

Diğer bir farklılık, Luka İncil’inde, İsa, Kefernahum’da verdiği vazadan sonra ilk olarak Petrus’un kayınvalidesini ardından diğer hastaları iyileştirmişken Matta İncil’inde ilk olarak bir cüzzamlıyı ardından yüzbaşının hizmetçisini iyileştirmiştir. İncillerde İsa’nın mucizelerinden biri de ölüleri diriltmesidir. Sinoptik İncillerin tümünde bir havra yöneticisinin kızının diriltilmesi olayından bahsedilmekteyse de sadece Luka İncil’inde “İsa Bir Dulun Oğlunu Diriltiyor” başlığını taşıyan ikinci bir diriltme olayından söz edilmektedir.

4-İsa’nın Samiriyeliler konusundaki tutumu: “(...) Luka İncil’inde Samiriyelilerden söz eden üç pasaj vardır. İsa’nın ve Havarilerinin bir Samiriye köyü tarafından reddedilmesi (9:51-56), iyi Samiriyelilerin hi-

kayesi (10:30-37) ve sadece Samiriyeli olanın geri dönüp İsa'ya teşekkür ettiği cüzzamlının hikayesi (17:11-19)" (Batuk, s.108).

Anlaşılabileceği üzere, Samiriyeli'ler ile ilgili iki pasaj doğrudan olumlu ifadeler taşımaktadır fakat Matta İncil'ine göre onlar ikinci sınıf Yahudilerdir. Matta İncil'inde, İsa öğrencilerinin Samiriyeli'lerin şehrine girmesini istemezken Luka İncil'ine göre öğrenciler, Samiriyeli'lerin köylerine gidip İsa'nın buralara da geleceğini haber vermektedir.

"Samiriyeli'ler konusunda diğer İncillerden farklı bilgiler veren Luka'ya göre İsa, yasa uzmanı bir kişiye Samiriyelilerden birinin yapmış olduğu iyiliği örnek göstermiştir. Yine bu İncil'de, Hz. İsa'nın Kudüs'e giderken yolda Samiriyeli, cüzzam hastalığı olan birini tedavi ettiği ifade edilmektedir." (Kuzgun, s.261).

5-Yahya ile ilgili verilen bilgiler: Luka ve Matta İncil'inde, Yahya'nın İsa'nın kim olduğunu tam olarak bilmediğinden ve onun vaat edilen kurtarıcı olduğundan emin olmadığından bahsedilmektedir. Yuhanna İncil'inde ise Yahya İsa'yı vaftizi öncesinde de tanımakta ve onun Tanrı'nın oğlu olduğunu bildiğini söylemektedir.

Yahya ile ilgili ikinci bir farklılık, Yahya'nın İsa'ya göndermiş olduğu öğrencilerin sayısı ile ilgilidir. Matta'ya göre öğrencilerin sayısı belli değilken Luka İncil'inde iki öğrenci gönderilmiştir (Kuzgun,s.288).Yahya ile ilgili diğer bir farklılık ise ölümüdür. Yahya'nın öldürülmesi, Matta ve Markos'ta detaylı bir şekilde anlatılırken Yuhanna İncil'inde bahsedilmez. Luka İncil'inde ise olay kısa bir şekilde anlatılmaktadır (Kuzgun, s.289).

Yahya ile ilgili üçüncü bir farklılık, Markos ve Matta İncil'i, İsa'nın Yahya eliyle vaftiz edildiğini söylerken Luka İncil'i Yahya'nın Herodes'i eleştirdiği için hapsedildiğini ve İsa'nın Ürdün ırmağında vaftiz edildiğini söylemektedir.

6-Havarilerle ilgili verilen bilgiler: İsa'nın havarilerle karşılaşması ile ilgili Luka İncil'i ve diğer İnciller arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, İsa'nın havarileriyle tanışma zamanıdır. Matta ve Markos İncilleri'ne göre, İsa'nın havarilerle karşılaşması, Yahya'nın tutuklanmasından sonra olmuşken Yuhanna İncil'ine göre, Yahya'nın tutuklanmasından önce olmuştur. Luka İncili ise bu karşılaşmanın ne zaman olduğu ile ilgili bir tarih belirtmemiştir.

Bir diğer farklılık ise havarilerin isimleri ile ilgilidir. Markos ve Matta'da yer alan isimler, Petrus, Andreas, Zebedioğulları Yakubile,Yuhanna, Matta, Yurtsever Simun, Filipus, Yehuda İskaryot, Tomas, Taday, Alfay oğlu Yakub, Bartalamay'dır. Luka İncili'nde onuncu isim, farklılık gös-

termektedir. Markos ve Matta’da onuncu isim “Taday” iken Luka’da bu onuncu isim, Yakub oğlu Yehuda’dır (Kuzgun, s.294).

7-İsa’nın yiyecek ve içeceği arttırması: İncillerde İsa’nın yiyecek ve içeceği arttırması ile ilgili iki hadise bulunmaktadır. Luka İncil’inde bu hadiselerden yalnızca bir tanesi yer almaktadır ve İsa’nın beş bin kişiyi doyurduğundan bahsedilmektedir. Bahsi geçen hadise, şu şekilde anlatılmaktadır:

“(…) Beş ekmekle iki balıktan başka bir şeyimiz yok dediler. Yoksa bunca halk için yiyecek almaya biz mi gidelim? Orada yaklaşık beş bin erkek vardı. (...) İsa, beş ekmekle iki balığı aldı, gözlerini göğe kaldırarak şükretti; sonra bunları böldü ve halka dağıtmaları için öğrencilerine verdi. Herkes yiyip doydular. Artakalan parçalardan on iki sepet dolusu toplandı.” (Luka 8-9:10-17).

Matta İncil’inde aynı olay, “(...) Öğrenciler, Burada beş ekmekle iki balıktan başka bir şeyimiz yok ki dediler. İsa, Onları buraya getirin dedi. Halka çayıra oturmalarını buyurduktan sonra, beş ekmekle iki balığı aldı, gözlerini göğe kaldırarak şükretti; sonra ekmekleri bölüp öğrencilerine verdi, onlar da halka dağıttılar. Herkes yiyip doydular. Artakalan parçalardan on iki sepet dolusu topladılar. Yemek yiyenlerin sayısı, kadın ve çocuklar hariç, yaklaşık beş bin erkekti.” (Matta 13-14:13-21) olarak aktarılırken Markos İncil’inde, “(...) İsa, onlara, Kaç ekmeğiniz var, gidin bakın dedi. Öğrenip geldiler, Beş ekmekle iki balığımız var dediler. (...) İsa, beş ekmekle iki balığı aldı, gözlerini göğe kaldırarak şükretti; sonra ekmekleri böldü ve halka dağıtmaları için öğrencilerine verdi. İki balığı da hepsinin arasında paylaştırdı. Herkes yiyip doydular. Artakalan ekmek ve balıktan on iki sepet dolusu topladılar. Yemek yiyen erkeklerin sayısı beş bin kadardı” (Markos 6-7:30-44) şeklinde aktarılmaktadır.

Kısaca, tespit edilen farklılıklar, Markos ve Luka İncillerinde hem ekmeklerin hem de balıkların artması fakat Matta İncil’inde sadece ekmekler artarken balıklarla ilgili hiç bilgi vermemesidir.

8-İsa’nın tutuklanması ile ilgili verilen bilgiler: Matta, Markos ve Yuhanna İncil’ine göre, İsa’yı tutuklamaya gelenler arasında, Ferisiler ve baş kahinler yokken Luka İncil’inde tutuklamaya gelenler arasında baş kahinler, tapınak koruyucularının komutanları ve ileri gelenler bulunmaktadır. Luka İncil’inde, kendisini tutuklamaya gelen Ferisiler’in ve komutanların tanımadıkları için Yehuda öptüğünde İsa olduğunu anlamalarından söz edilmektedir.

Bahsedilen olay şu şekilde geçmektedir: “İsa daha konuşurken bir kalabalık çekildi. On ikiler’den biri. Yahuda adındaki kişi, kalabalığa ön-

cülük ediyordu. İsa'yı öpmek üzere yaklaşınca İsa, "Yahuda" dedi, "İnsanoğlu'na" bir öpücükle mi ihanet ediyorsun?" (Luka 22:47-48).

Diğer bir farklılık, İsa'nın tutuklandığı yer ile ilgilidir. Yuhanna İncil'inde İsa'yı tutukladıkları yer Kidron vadisinin ötesinde bir bahçeyken Matta ve Markos İncillerinde Getsmani bahçesi, Luka İncil'inde ise Zeytin Dağı'dır. Luka İncil'inin bu konu ile ilgili üç İncil'den diğer farklılıkları;

İncillere göre İsa, onu tutuklamak için gelen kişilere karşı kılıç kullanılmasına müsaade etmemiş, tutuklanışına engel olmak için harekete geçmemiş ve askerlere hiç direnmemişken Luka İncil'inde, onlarda bulunmayan bir haber mevcuttur. Söz konusu İncil'e göre İsa, tutuklanmasına engel olmak ve gelenlere karşı direnmek adına bazı tedbirler almıştır.

Öğrencilerine tutuklanacağını söyledikten sonra onlara verdiği talimat, kesesi olanın yanına alması, kılıcı olan kılıcını olmayanınsa abasını satıp bir kılıç alması olmuştur. Ayrıca, kulağı kesilmiş olan kölenin kulağına dokunarak onu iyileştirmiştir (Scheffler, 2006, ss.318-319).

9-İsa'nın tutuklanması sonrası verilen bilgiler: İsa'nın tutuklanması sonrasıyla ilgili olarak Matta ve Markos İncilinde, tutuklanmasından sonra öğrencilerin oradan kaçtığından bahsedilirken Luka İncil'inde bu konuda bir netlik yoktur. Luka İncil'inde bu olayla ilgili olarak diğer farklılık, Petrus ile ilgilidir. Bu fark, şöyle belirtilmektedir:

"En kötüsü, arkadaşları da O'nu terk ediyor. Petrus O'nu inkâr ediyor, İsa'nın sevdiği öğrenci Yuhanna dışında hepsi ise kaçıyor. Sadece Luka, İsa'nın Petrus'a baktığını ve bu bakışla O'nun yüreğine dokunduğunu yazmaktadır." (Mears, s.417).

Üçüncü farklılık, Luka İncil'ine göre İsa tutuklandığı gece değil, ertesi gün mahkemeye çıkarılırken Matta, Markos ve Yuhanna İnciline göre mahkeme aynı gece olmuştur. Son farklılık ise Luka İncil'ine göre, Pilatus İsa'yı Hirodes'e göndermiştir fakat diğer üç İncil, bu konuda herhangi bir bilgi vermemiştir.

10-Petrus'un İsa'yı İnkârı: İsa'nın Petrus'a kendisini inkar edeceğini söylemesi, hem Sinoptik İncillerde hem de Yuhanna İncil'inde yer almaktadır. Luka İncil'inde söz konusu olayın anlatımı; "Simun İsa'ya Ya Rab, ben seninle birlikte zindana da, ölüme de gitmeye hazırım dedi. İsa, Sana şunu söyleyeyim bu gece horoz ötmeden beni tanıdığımı üç kez inkar edeceksin dedi." (Luka 22: 31-34) şeklindedir. Markos İncilinde ise Petrus'un kendisini horoz iki kez ötmeden üç kez inkâr edeceği söylenmektedir.

Matta ve Yuhanna İncilleri de Luka İncil’inde belirtildiği gibi Petrus’un İsa’yı horoz ötmeden önce üç kere inkâr edeceğini söylemektedir. Petrus’un inkarlarının kimler önünde yapıldığı ise “genç bir kadın (Mat. 26:69-70; Mar. 14:66-68), başka bir genç kadın (Mat. 26:71-72), çevredeki kalabalık (Mat. 26:73,74; Mar.14:70-71), bir adam (Luk. 22:58), başka bir adam (Luk. 22:59-60) ve baş kâhin’in hizmetçilerinden biri (Yu. 18:26-27)” (Macdonald, s.405) olarak sıralanabilir

11-İsa’nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesi ile ilgili verilen bilgiler:

Luka İncil’ine göre İsa ile birlikte çarmıha gerilen iki hırsızdan biri, onu korkuturken diğeri İsa’ya acımaktadır. Markos’a göre ise iki hırsız da İsa’yı korkutmaktadır. İsa çarmıhtayken “İsa, Baba, onları bağışla” dedi. “Çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar.” (Luka 23:34). Bu bilgi, yalnızca Luka İncil’inde yer almaktadır.

İsa’nın çarmıha gerilmesinin ardından gerçekleşen mucizeler bakımından da farklılıklar görülmektedir. Markos İncilinde yalnızca perdenin yırtılmasından bahsedilirken Luka İncil’inde, “Öğleyin on iki sularında güneş karardı, üçe kadar bütün ülkenin üzerine karanlık çöktü. Tapınaktaki perde ortasından yırtıldı.” (Luka 23:34) ifadesinde belirtildiği üzere hem perdenin yırtılmasından hem de güneşin karardığından bahsedilmektedir.

12-İsa’nın defnedilmesi ve dirilişi ile ilgili verilen bilgiler: İsa’nın defnedilmesinin ardından verilen bilgiler, farklılıklar göstermektedir. Yuhanna bap 20-21’de, Markos bap 16’da, Matta bap 28’de ve Luka bap 24’te anlatılan Hz. İsa’nın yeniden dirilerek mezarını terk etmesi hadisesinde görülen farklılıklar şunlardır:

- 1- İsa’nın kabrini ilk ziyaret edenler, Luka’ya göre bir grup erkek ve kadın, Matta’ya göre Yakub’un annesi Meryem, Mecdelli Meryem ve Salome’dur. Yuhanna İnciline göreyse gördüklerini diğerlerine haber vermiş olan Mecdelli Meryem’dir.
- 2- İsa’nın kabrini ilk ziyaret edenler, Matta’ya göre ilk olarak melekler, Yuhanna’ya göre iki melek, Markos’a göre bir genç ve Luka’ya göreyse iki insandır.
- 3- Yeniden dirilmesinin ardından İsa’yı ilk gören kişi, Matta’ya ve Yuhanna’ya göre Mecdelli Meryem, Luka’ya göreyse Emayus’a giden iki öğrencidir.
- 4- İsa’nın, yeniden dirilerek zuhur ettiğini Havarilere ilk olarak haber veren kişiler, Matta’ya göre iki Meryem, Markos’a göre Mec-

delli Meryem ve iki öğrenci, Yuhanna'ya göre sadece Mecdelli Meryem, Luka'ya göre ise sadece iki öğrencidir.

- 5- İsa'nın dirilerek kabirden çıktıktan sonra öğrencilerine görüldüğü yer, Matta ve Markos İncillerine göre Galile (Celile), Luka'ya göre Kudüs, Yuhanna'ya göre ise hem Kudüs hem de Galile'dir.
- 6- İsa, yeniden dirilmesinin ardından Havariler ile diğer öğrencilerine Yuhanna'ya göre üç kere, Sinoptik İncillere göre ise sadece bir kere görünmüştür (Kuzgun, ss.313-314).

13-Yetmişlerin görevlendirilmesi: İsa'nın yetmiş öğrenciyi görevlendirdiği hikâye, kısa bir şekilde şöyle anlatılmaktadır: “Bu olaylardan sonra Rab yetmiş kişi daha görevlendirdi. Bunları ikişer ikişer, kendisinin gideceği her kente, her yere kendi önünden gönderdi. (...) Bir kente girdiğinizde sizi kabul ederlerse, önünüze konulanı yiyin. Orada bulunan hastaları iyileştirin ve kendilerine, ‘Tanrı’nın Egemenliği size yaklaştı deyin. Ama bir kente girdiğinizde sizi kabul etmezlerse, O kentin caddelerine çıkıp şöyle deyin: Kentinizden ayaklarımızda kalan tozu bile size karşı silkiyoruz. Yine de şunu bilin ki, Tanrı’nın Egemenliği yaklaştı...(Luka 9-10:1-12).

Rab'bin yetmiş öğrenciyi görevlendirerek göndermesi olayına İncil yazarlarından sadece Luka değinmektedir. Burada anlatılanlar, Matta 10'daki Onikilerin gönderilişi olayı ile çok yakın bir benzerlik taşısa bile On ikiler kuzey bölgelerine gönderilirken, yetmişler grubu şimdi Rab'bin Kudüs'e doğru izlemekte olduğu yön boyunca güneye gönderilmişlerdir (Macdonald, s.333).

4. Değerlendirme

Luka'nın kim olduğu ve mesleği hakkında kesin bir bilgi mevcut olmamakla birlikte, hakkında varılan kanı, Luka'nın Yeni Ahid'de bulunan dört İncil'den üçüncü İncil'in ve Elçilerin İşleri'nin yazarı olduğudur.

Luka'nın, İncilinde dili kullanım biçimi, seçtiği kelimeler, dil bilgisi –cümle yapıları, içinde yer alan benzetmeler ve tarihler, Luka'nın eğitilmiş birisi ve bir tarihçi olduğunun düşünülmesine neden olmuştur. Bu nedenle, Luka İncil'inin Yeni Ahid'deki İncillerden edebi ve tarihi açıdan farklı olduğu iddia edilmektedir.

Luka İncil'inde, “*Adem Oğlu ya da İnsan Oğlu*” olarak tanımlanan İsa'dan yalnızca Yahudiler için değil tüm insanlığın kurtarıcısı olarak bahsedilmekte ve Luka İncil'inin verdiği mesajın evrensel bir nitelik taşıdığına inanılmaktadır. Mears'ın ifadesiyle, “*Luka'nın Müjde'si, Mesih'in insanlığının müjdesi*”dir.” (s.406).

Dahası, Luka İncili, kral, filozof ve bir kurtarıcı olan İsa'nın tasviri aracılığıyla diğer İncillere nazaran müjdenin kurtarıcı yönünün üzerinde daha fazla durmaktadır (Johnson, 1991, s.23). Hizmetleri göz önüne alındığında, İsa'nın fakirlere, toplum tarafından dışlanmış kişilere (Tannehill, 1996, s.15) ve çaresiz kimselere olan tutumu, İsa'nın hizmetindeki anah-tar kelime'nin “*merhamet*” olduğunu düşündürmektedir.

Luka İncili'nde ön plana çıkan unsurlardan biri de “Dua” konusudur.

Rab'bin duaları hakkında en fazla konuşan (Mears s.408) ve “İsa'nın on iki öğrencisini seçmeden önce bütün geceyi dua ederek geçirdiğini” (MacDonald, s.298) anlatan tek Müjde yazarı olan Luka'nın İncil'inde, İsa'nın dua ettiğinden bahseden pasajlar yer almakta, tövbe etmenin kurtuluşa giden yolda önemli bir işlevi olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca, İsa'nın hizmeti insanların Tanrı'yla aralarında kimsenin olamayacağı dua etme ile karakterize edilmiştir.

Luka İncil'ini diğer İncillerden ayıran en temel özellik ise insanların İsa'yı tanımalarının ve anlamalarının daha kolay olabileceği düşüncesini beraberinde getiren, İsa'nın insani yönüyle ön plana çıkarılmasıdır. Zira, (...) “Melek fakir çobanlara, “Size, bütün halkı çok sevindirecek bir haber müjdeliyorum: Bugün size Davut'un kentinde bir kurtarıcı doğdu.” (Luka 2:10-12). Baba Tanrı neden kutsanmış *Oğlu*'nun beden almasına ve böyle fakir bir yerde doğmasına izin vermiş olabilir? ifadesinden anlaşılabacağı üzere, Luka, dört müjde yazarı arasında Rab'bin insanlığıyla ilgili olarak bu noktaya değinen tek müjde yazarıdır (Mears, s.409).

KAYNAKÇA

- Batuk, Cengiz, *Pavlus 'u Düşünmek*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- C.Mears, Henrietta, *Kutsal Kitap Ne Anlatıyor?*, terc: Mine Yıldırım, İstanbul: Avrasya Medya Yayınları, 2004.
- Harrington, Daniel J (ed). *Sacra Pagina : The Gospel of Luke*. Cilt 3. Minnesota, Collegeville : The Liturgical Press, 1.Basım, 1991.
- Kutsal Kitap*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları,2013.
- Kuzgun, Şaban, *DÖRT İNCİL Yazılması Derlenmesi Muhtevası FARKLİLİKLERİ ve ÇELİŞKİLERİ*, İstanbul: Fazilet Yayınları,2008.
- MacDonald, William, *Kutsal Kitap Yorumu –Yeni Antlaşma Serisi*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000.
- Scheffler, Eben, “Jesus’ Non-Violence at his Arrest: The Synoptics and John’s Gospel Compared”, *Acta Patristica et Byzantina*, 17, (2016), ss.312-326.
- Tannehill, Robert C., Abingdon, *New Testament Commentaries: Luke*, Nashville : Abingdon Press, 1996.

“

Bölüm 3

MİTOLOJİK BUDA*

Mevlûde KÖROĞLU¹

”

1 Mevlûde Köroğlu, Doktora öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Orcid Id: 0000-0002-2021-4781. Bu çalışma “Tarihsel Buda’dan Tanrısal Buda’ya:

* Buda’nın tanrılaştırılma süreci” adlı yüksek lisans tezinin bir bölümünden üretilmiştir. Danışman Prof. Dr. Mahmut Aydın, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2006.

Giriş

Buda olarak tanınan Siddhartha Gautama Sakyamuni'nin doğum ve ölüm tarihi bilinmemekle birlikte onun öğretileriyle şekillenen Budizm'in iki bin beş yüzyıla dayanan bir geçmişi vardır. Buda'nın ölümünden sonraki dönemde Budizm'in farklı coğrafyalara yayılması ve yerel kültürlerle karşılaşması Budizm'e yerel unsurların girmesine neden olmuştur. Bu sebeple Buda sonrası yaşanan gelişmeler Budizm tarihinde oldukça önemlidir. Buda'nın ölümünden sonra yapılan konsillerle birlikte fikir ayrılıkları derinleşmiş ve çok zaman geçmeden bölünmeler başlamıştır. Bugün de varlığını devam ettiren iki önemli mezhep ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Hinayana (küçük taşıt) da denilen Theravada Budizmi, diğeri ise büyük taşıt olarak isimlendirilen Mahayana Budizmi'dir. Mahayana, Budizm'in yayılmasında ve günümüzde farklı coğrafyalarda varlık göstermesinde etkili olmuştur. Üçüncü ve sonraki ayrılık ise, Budizm'in farklı coğrafyalara yayılıp, farklı kültürel ve dinî unsurları içine katmasıyla ortaya çıkmış olan Tantra hareketidir.

Bu bölümde Budizm'in tarihsel süreç içerisinde yaşadığı değişim, Buda'nın tarihsel bir kişilikten mitolojik bir varlığa dönüşüm süreci ve bu dönüşümün hangi aşamalardan geçerek gerçekleştiği ortaya konulacaktır. Bu geçişin ortaya konulması tarihsel bağlam ve mezhepler çerçevesinde mümkün olduğundan Gautama Buda'nın vefatından sonraki tarihsel süreç ve bu gelişim sürecinde ortaya çıkan mezhep ve okullar da ele alınacaktır.

1. Budist Konsilleri

Buda'nın ölümünden sonraki ilk beş yüzyıl hakkında tarihi belgelere dayanan çok az bilgi olduğu için bu dönemi somut olarak gözler önüne sermek oldukça zor görünmektedir. (Conze, 2005) Bunun başlıca sebepleri; Hint geleneğinde tarih araştırmalarına iyi gözle bakılmaması ve yazılan kaynaklarda kralların isimleri, yaptıkları savaşlar ve dönemin yazarlarının yer almamasıdır. (Davids, 2007) Bu yüzden Budizm'in ilk dönemine ait kesin olarak bilinen tek tarih İmparator Aşoka'nın hüküm sürdüğü MÖ. 274-236 yıllarıdır. Diğer bir neden ise Buda'nın konuştuğu yerel dilden günümüze kadar ulaşan herhangi bir kaynağın olmamasıdır. Günümüze gelen kaynak metinlerin hepsi Pali ve Sanskrit dillerinden yapılmış çevirilerden oluşmaktadır. (Conze, 2005) Bu durum Buda'dan sonraki ilk beş yüzyıla ilgili güvenilir, sahih bilgiler elde etmemizi güçleştirmektedir.

Budist geleneğe göre Buda sonrası dönemde pek çok konsil toplanmıştır. Buda'nın ölümünün üzerinden çok geçmeden beş yüz kişilik bir

Budist keşiş topluluğu ilk konsil için bir araya gelmiştir. İlk iki konsilin Magadha İmparatorluğu döneminde toplandığı düşünülmektedir. (Lamotte, 1988) Buda'nın Magadha Kralı Bimbisara döneminde yaşamış olduğu ve onun tarafından desteklendiği bilinmektedir. (Kulke ve Rothermund, 2001) Üçüncü konsil ise Magadha İmparatorluğunun yıkılmasından sonra kurulan Maurya İmparatorluğu döneminde, Kral Aşoka'nın talebiyle toplanmıştır.

1.1. İlk Konsil

Buda'nın ölümünden kısa bir süre sonra Buda'nın baş müritlerinden biri olan Mahakasyapa, onun öğretilerini bir araya getirmek ve öğretinin temel esaslarını belirlemek amacıyla bir konsil toplamak istedi. Çünkü o, Buda'nın öğretilerinin çabucak unutulmasından korkuyordu. Bu temel kaygıdan yola çıkan Mahakasyapa Rajagaha'daki beş yüz keşişi bir araya getirdi. Bu toplantı genellikle ilk konsil anlamına gelen *sangiti* olarak isimlendirilir. *Sangiti* terimi “ilahi birliktelik” anlamına da gelmektedir. Bu sebeple *sangiti* terimi sadece öğretinin üstünlüğüne değil aynı zamanda Buda'yı görmüş ve onunla vakit geçirmiş ilk dönem keşişlerinin üstünlüğüne de vurgu yapar.

Toplanan ilk konsilde¹, Buda'ya hizmet eden ve son günlerinde ona refakatçilik yapan Ananda, Buda'nın öğretilerini yani *dharmayı* anlatmıştır. Keşiş hayatını düzenleyen kurallar ise *Vinaya* hakkındaki derin bilgisiyle ünlenmiş bir keşiş olan Upali tarafından nakledilmiştir. Onların anlattıkları *Sutra-pitaka* ve *Vinaya-pitaka*'nın ilk şekillerinde esas alınmış ve yazıya geçirilmiştir; *Abhidharma-pitaka* ise sonradan derlenmiştir. Budizm'de yazılı kaynakların kaleme alınması da böylece başlamıştır. Bu zamana kadar öğretinin yazıya geçirilerek kaydedilmesine ihtiyaç hissedilmemesine rağmen Buda'nın ölümünden sonra öğretiden sapmaları önlemek amacıyla zihinlerde kalanlar yazıya geçirilme yoluna gidilmiştir. İlk önce daha önemli olduğu düşünülen anlatılar ve şiirler bir araya getirilmiştir. Sonrasında ise doktrinin bu kısa ifadeleri açıklayıcı pasajlarla desteklenmiştir. Sonuç olarak daha uzun metinler *dharmaparyaya* veya *paryaya* ismiyle bir araya getirilmiş ve daha sonra da ayrıntılı *sutralar* oluşturulmuştur. Buda'nın ölümünü takip eden ilk asır boyunca birkaç ayrıntılı *sutra* derlenmiştir. (Akira, 1990)

Vinaya kuralları ise Budist tarihinde başlangıçta *pratimokşa* ismiyle bir liste halinde derlenmiştir. Eğer keşişler Budist geleneğine göre yaşamak istiyorsa, kuralların doğru anlaşılması gerekiyordu. (Akira, 1990) Kuralların küçük veya daha az önemli olanı yoktu. Mahakasyapa, konsilde Buda tarafından ilan edilen tüm kuralların istisnasız sürdürülmesini

¹ Budizm üzerinde çalışan çoğu bilim insanı bu konsilin yapıp yapılmadığı ile ilgili şüphelerini ifade etmiş olmalarına rağmen, pek çok önemli kaynaktan bahsi geçtiği için bu çalışmada yer verilmiştir.

önermiş ve bu teklif de kabul edilmişti. (Lamotte, 1988) Kurallar detaylarıyla birlikte *Vinaya-pitaka*'da yer almışlardır. Yazılı bilginin çoğalmasıyla birlikte keşişler *dharma* ya da *vinaya* üzerine uzmanlaşmaya başlamış ve “sutraların öğretmeni”, “dharmanın duyurucusu” gibi isimler kullanılmaya başlanmıştır. (Akira, 1990)

Toplanan ilk konsilde Buda'nın tabiatı da tartışma konusu yapılmış ve bu bağlamda onun doğaüstü olup olmadığı konuşulmuştur. (Sümer, 2003) Daha ilk dönemde Buda'nın tabiatıyla ilgili gerçekleşen bu tartışmalar sonraki dönemde Budizm içindeki bölünmeleri derinleştirmiş ve mezhepleri ortaya çıkaran temel nedenlerden biri olmuştur. (Akira, 1990)

1.2. İkinci Konsil

Buda'nın ölümünden sonra, öğretisi Budist misyonerler aracılığıyla Hint alt kıtasının kuzeyinden güney ve güneybatıya doğru yayılmıştır. Ayrıca, Yeni Delhi'nin güneydoğusundaki şehirlerden biri olan Mathura'nın çevresinde yayılarak Hindistan'ın batısına ulaşmıştır. Mathura merkezî şehirlere uzaktı ve Krişna tapımının burada doğduğu kabul edildiğinden, Hindular için kutsal bir yerdir. Hindular için olan bu önemine rağmen daha ilk dönemlerinde Budizm Mathura'da yayılma başarısı göstermiştir. Coğrafyanın genişlemesi ile keşişlerin uygulamalarında birlik sağlanması zorlaşmıştır. İkinci konsil, özellikle Vaisali şehrindeki keşişlerin on temel uygulamaya yönelik emri çiğnediğini itiraf etmesi ve bazı pratikler üzerinde ihtilaf ortaya çıkması sebebiyle yedi yüz keşiş Vaisali'de bir araya geldi ve keşişlerin uygulamaları hakkında istişare yapıldı. (Akira, 1990) Pali kaynaklarına göre tartışmalı on uygulama şunlardır:

1. Hayvan boynuzunda tuz depolama.
2. Öğle vaktinden sonra yemek yeme.
3. Yemekten sonra tekrar besin tüketerek aşırı beslenme.
4. Aynı yasakları tekrar tekrar ihlal ederek keşiş kurulunu meşgul etme.
5. Keşiş toplantılarının prosedürlerini çiğneme.
6. Keşişlik kurallarını çiğnemek için saygı duyulan kişilerin uygulamalarını anlatarak davranışlarına meşruiyet kazandırma.
7. Yemekten sonra süt içerek sadece hasta olanların içmesine izin verilen yiyeceklerden yeme.
8. Şarap içerek sarhoş eden sıvıları bedenine sokma.
9. Yerde otururken minder kullanma.
10. Altın ve gümüş alma. (Akira, 1990)

Konsil, bu uygulamaların tamamının keşişler için yasaklanmasına karar verdi. Yasakları ağır bulanlar bu karardan memnun olmadılar ve özellikle keşişlerin altın ve gümüşe dokunmasının yasaklanmasını sert şekilde eleştirdiler. Çoğu keşiş yasak kararını kabul etmeyi reddetti ve onların bu memnuniyetsizlikleri keşiş topluluğunda ayrılığa sebep oldu. Sıklıkla temel ayrım olarak bahsedilen bu ayrılık, iki mezhebin ortaya çıkışına neden oldu. Bunlar; kurulun aldığı kararları kabulü reddeden keşişlerin oluşturduğu Mahasanghikalar ve kararları kabul eden keşişlerin oluşturduğu Sthavira'lardır (Palicesi Therevada). (Akira, 1990)

1.3. Üçüncü Konsil

Üçüncü konsilin Kral Aşoka zamanında toplandığı düşünülmektedir. Özellikle Sri Lanka geleneğine göre, Kral Aşoka'nın emriyle Budist misyonerler Hindistan'ın çeşitli yerlerine gönderilmiş ve oldukça başarılı bir misyonerlik çalışması yürütülmüştür. Kuzey'de Keşmir bölgesinde, güneyde Dekkan platosunda Buda'nın öğretilerinin propagandası yapılmıştır. Aşoka zamanında öğreti Hindistan boyunca yayılmış, bu yayılma ve genişlemeyle birlikte öğretinin içine giren farklı unsurlar ayrılıkları artırmıştır. (Akira, 1990)

Sri Lanka kayıtlarına göre, ilk ayrılık Aşoka zamanında belirginleşmiş ve bu durum süreç içinde bir dizi başka ayrılığı da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde özellikle Pataliputra'daki Budist *sangha* teşkilatında yaşanan ayrılık dikkat çekmektedir. Söz konusu ayrılık merkezî Hindistan'da ortaya çıkmıştır. Patlak veren bu ayrılığın çözüme kavuşturulması için Aşoka, Mogaliputta Tissa'yı Ahoganga dağından resmî bir emirle yanına çağırdı ve Kausambi, Sanci ve Sarnath şehirlerinde bildiriler yayınladı. Yayınlanan bildiriler ayrılıklara neden olan keşişlerin sürgün edilmesini ve keşişlikten çıkarılmalarını isteyen ciddi bir uyarıydı. Taşlara oyulan emirler keşişlerin yaşadığı çeşitli bölgelere yerleştirildi. (Akira, 1990) Mogaliputta Tissa aykırı görüşlere sahip olanları keşişlikten çıkarmış ve böylece fikir ayrılıklarına son vermiştir. Aşoka tarafından Pataliputta'ya davet edilen Tissa, burada bin keşişi bir araya getirmiş ve üçüncü konsili toplamıştır. Doktrin bu konsilde belirlenmiştir. Üçüncü konsile katılan keşişlerin tek bir görüşü yansıttığı görülmektedir, çünkü farklı düşünenler keşişlikten uzaklaştırıldıktan sonra gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple bin keşiş katılmış olmasına rağmen üçüncü konsilin Aşoka zamanındaki Budist düzenin tamamını temsil ettiği söylenemez. Alınan kararları Theravada Budizmi içinde değerlendirmek gerekir. (Akira, 1990)

Üçüncü konsilde Buda'nın tabiatı ya da tarihi gerçekliği de konu edilmiştir. Aşoka öncesi dönemde daha çok bireysel kurtuluş ve öte dünya konuları üzerinde durulurken, Aşoka sonrası dönemde ise Budizm yayılmış, genişlemiş ve medeniyet dini haline gelmiştir. (Sümer, 2003) Kural-

larla ilgili kesin metinler bu konsilde belirlenmiştir. Öğretinin kuralları üç sepete (*Tripitaka*) bölünmüştür. Birinci sepet, disiplin yani *vinaya* sepeti olup keşişlerin yaşamıyla ilgili talimatları kapsar. İkinci sepet Buda'nın vaazlarını içeren sepet yani *sutra* sepetidir. Üçüncü sepet ise Buda öğretisinin sunumu olup *abhidharma* sepeti olarak bilinmektedir. (Arvon, 2006)

2. İlk Sistematik Ayrılıklar

Buda'nın ölümünden kısa bir süre sonra farklı görüşler ve ayrılıklar ortaya çıkmaya başladı. Buda kendisine bir halef atamamıştı. Bu yüzden *sangha* toplumdaki kuralları aynen devam ettirecek ve *sanghaya* liderlik edecek bir isim yoktu. Öğreti henüz yazıya da geçirilmediğinden herkes için bağlayıcı bir metin de mevcut değildi. Bu iki durumun genişleyen Budist coğrafyasını ve bunun sonucunda da *sangha*daki kırılmaları hızlandırmış olması oldukça muhtemeldir. İlk ayrılıkların ortaya çıkışında ikinci konsilde alınan kararların da etkili olduğu görülmektedir. Ayrılıkların sebebi olarak gösterilen ikinci önemli görüş ise Vaisali'de toplanan ilk konsilden birkaç yıl sonra Mahadeva adında bir keşiş tarafından geliştirilen “arhatlar hakkındaki beş nokta”dır. Mahadeva'nın üzerinde durduğu beş nokta şunlardı:

1. Arhatlar cinsellikle ayartılabilir.
2. Arhatlar cehalet kalıntısına sahiptir.
3. Arhatlar şüpheye düşebilir.
4. Arhatlar başkalarının yardımıyla aydınlanmaya ulaşabilir.
5. Yola açıklayıcı bir işaretle ulaşabilirler. (Akira, 1990); (Nattier ve Prebish, 1977)

Mahadeva'nın arhatların da diğer insanlar gibi hata yapabileceğine yönelik eleştiri de bulunmuştur. Arhatların uyguladığı kuralların ağırlığını da göstermektedir. Buda'nın ölümünün üzerinden çok vakit geçmeden, keşişler arasında sıkı Vinaya yasaklarına uyarak yaşayan seçkin bir arhat topluluğu ve bunların karşısında da yasakların yumuşatılmasını ve arhatların üstünlüğüne son verilmesini isteyen bir topluluk oluştuğu görülmektedir. (Conze, 2005) Arhatlar konusundaki fikir ayrılığı büyük bir bölünmeye neden oldu. Mahadeva'nın arhatlara eleştirileri büyük çoğunluk tarafından kabul gördü ve onun tarafında olanlara büyük çoğunluk anlamında “Mahasanghika”lar, bu kola da “Büyük Örgüt” anlamında “Mahasangha” denildi. Arhatları destekleyen geriye kalan azınlık gruba ise “Kalan Erler” anlamında “Sthavira” denildi. Sthaviralar, doğru öğretinin kendilerinde olduğunu, çünkü öğretiyi en doğru biçimiyle kendilerinin koruduklarını iddia ediyorlardı. (Conze, 2005)

Budist toplumda ortaya çıkan ilk ayrılığın nedeni olarak Budist gelenek içerisinde farklı görüşler ortaya koyanlar da olmuştur. (Nattier ve Prebish, 1977) Gerek konsilde tartışılan on uygulamaya gerekse Mahadeva'nın eleştirdiği beş noktaya baktığımızda, aslında ilk ayrılığa keşişlerin uyması gereken katı kuralların yol açtığı görülmektedir. Mahadeva da katı uygulamaları eleştirmiş ve bu uygulamaları yaptığı için üstün konumda olan arhatları tenkit etmişti.

Temel ayrılık tartışmalarında ayrıca Budizm'in daha geniş bir alana yayılması ve bölgeler arasındaki iletişim zorlukları hesaba katılmalıdır. Muhtemelen ayrılık, günlük veya aylık bir periyotta oluşmamıştır. Sonuç olarak, Budizm üzerine araştırmalarda bulunan bilim insanları ayrılığın ne zaman oluştuğunu veya hangi noktada tamamlandığını tam olarak ortaya koyamamaktadır. Ancak şurası açıktır ki Buda'nın ölümünden bir asırdan fazla bir süre geçmeden Budizm'deki ilk ayrılıklar gün yüzüne çıkmıştır. (Akira, 1990)

Buda'nın ölümünden sonraki ilk asırda Budist sangha teşkilatı Sthaviravadin (Theravadin) ve Mahasanghikalar olarak iki mezhebe ayrılmıştır. Ardından bu mezheplerin en az on sekiz rakamı ile ifade edilen parçalara bölündüğü kaynaklarda geçmektedir. Bir Theravadin kaynağı olan *Dipavamsa*'da Hindistan'da Budizm'in ikinci asırda on sekiz mezhebe bölündüğü bir liste yer almaktadır. *Mahavamsa*'da da benzer bir liste vardır. (Davids, 1891) Bu sayının geleneğe göre yeterlilik bildiren yuvarlak bir sayı olduğu da düşünülmektedir. (Conze, 2005) Sayının çok ya da azlığından ziyade ortaya konulan görüşlerin neler olduğu konumuz itibariyle daha mühim görünmektedir. Bu yüzden burada önemli olduğunu düşündüğümüz iki mezhebin görüşlerine yer vereceğiz. Öncelikli olarak ana gövde olarak kabul edilen Theravadinlerin görüşlerine, sonrasında ise ilk ayrılık olarak görülen Mahasanghikalar ele alınacaktır.

2.1. Theravadinler

İlk dönem Budizm'inin ana akımı olarak kabul edilen mezhep Theravadinlerdir. Başlangıçta Mahasanghikalar olmak üzere tüm ayrılıkların bu mezhepten kopuşla ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bu yüzden geleneğin en büyük taşıyıcısı olarak görülmüştür.

Theravadinlere göre, Buda doğdu, dünyanın üstesinden gelerek ve dünyalık şeylere dokunmadan kalarak bu dünyada aydınlanmaya ulaştı. (Dutt, 1998) Theravadinler Buda'yı doğaüstü (*lokattara*) olarak kabul etmemekle birlikte doğaüstü bir Buda'nın niteliklerine ve güçlerine atıfta bulunurlar. Bir Tathagata'nın on özel gücü, yalnızca *Mahavastu*'da değil aynı zamanda Theraveda Budizmi'nin kabul ettiği *Majjhima Nikaya* gibi

eski Pali çalışmalarında da görülür. (Dutt, 1998) *Majjhima Nikaya*'da bulunan on özel güç şunlardır:

1. Tathagata; mümkünü mümkün, imkânsızı imkânsız olarak fiilen idrak eder.
2. Tathagata; geçmiş, gelecek ve şimdiki anı, imkân ve nedenleriyle birlikte bizatihi anlar.
3. Tathagata; hedefe götüren bütün yolları gerçekten anlar.
4. Tathagata; dünyayı bütün ve farklı unsurlarıyla birlikte bizatihi idrak eder.
5. Tathagata; varlıkların farklı temayüllere nasıl sahip olduklarını hisseder.
6. Tathagata; aslında diğer insanlar ve varlıkların yeteneklerindeki yaratılışı kavrar.
7. Tathagata; kirlenme, temizlenme ve doğumu; özgürleşme, meditasyon ve yoğunlaşmaya dayanarak anlar.
8. Tathagata; çeşitli geçmiş yaşamlarını, yani ilk doğum, ikinci doğum, beşinci doğum, ellinci doğum, yüzüncü doğum, yüz bininci doğumunu hatırlar.
9. Saf ve insanı aşan ilahi gözü ile Tathagata ölen ve yeniden doğan, değersiz ve üstün, adil ve kötü, şanslı ve talihsiz varlıkları görür.
10. Sahip olduğu bilgi ile kendini gerçekleştiren Tathagata, şimdi ve burada ayıplarını yok ederek saf olan bilgeliğin ve zihnin kurtuluşuna girer. (*Majjhima Nikaya*, 12)

Görüldüğü üzere Buda'nın bu on olağanüstü özelliğe sahip olduğu düşünülmektedir. Fakat Buda bir insan olarak bu özelliklere sahiptir. Bu yüzden de Buda'yı bu dünyada yaşamış tarihsel bir kişilik olarak kabul ettikleri aşikârdır. Bu dünyada yaşadı ve dünya şartları içinde başarılı olduğundan aydınlandı, aydınlanması da zaten bu yüzden önemliydi anlayışı Theravada Budizm'ine yön verdi. Eğer Buda insan olarak yaşamıyorsa aydınlanmasının da bir anlamı olmayacaktı. Sakyamuni, kendi tutkularını kontrol edebilen bir öğretmen olduğu için hürmet görüyordu.

Budist düşüncenin ilk dönemdeki tüm ayrılıklarından veya okullarından günümüze kadar ulaşan yegâne okul Theravada (hinayana) okuludur. Bu okula Seylan Okulu da denmektedir. Günümüze kadar gelen tüm Budist manastır yazımının bu adaya dayandığı varsayılabılır. (Smith, 2010)

2.2. Mahasanghikalar

Ana gövde olan Budist toplumundan ilk ayrılık olarak düşünülen Mahasanghikaların Buda hakkındaki görüşleri oldukça önemlidir. Çünkü değişen Buda tasavvuru ilk kez bu mezhepte görülmektedir. Mahasanghikalar'a göre Buda dışında kalan herkes kusurluydu ve dünyaya bağımlıydı. Buda duyuların ve kişiliklerin ötesindeydi. Kusursuz, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, başı sonu olmayan, yoklukta sürekli varlandı. Böylece Buda tapınılacak, yüce bir varlığa, bir tür kendisine tazimde bulunulan tanrısal bir varlığa dönüştü. Tarihte yaşamış olan Buda ise gerçek Buda değildi, gerçek Buda'nın büyümlü bir yansımasıydı. Mahasanghikalar Buda'yı yalnızca göksel bir varlık haline getirmemişti aynı zamanda insanların yardımına da sunmuştu. Buda nirvanada yok olmamıştı ve zamanın sonuna dek dünyaya kurtarıcılar göndererek tüm canlıları çeşitli yollardan kurtaracaktı. (Conze, 2005) Bu mezhebe ait bazı eserlerde Budalar *lokattara* (doğüstü) olarak tanımlanır ve saf maddeden oluşmaktadırlar, uykusuz veya rüyasızdırlar. Budaların maddi bedenleri, yaşam süreleri, güçleri vb. sınırsızdır. Buda herhangi bir yerde bulunmamış ve tarihte yaşamamıştır. Tarihsel Buda aslında sonsuz Buda'nın dini ifadeleri insanlara ulaştırması için yaratılmış formudur. (Dutt, 1998) Mahasanghikaların Buda hakkındaki görüşleri Buda'nın mitolojik bir varlık haline dönüşürülmesinin ilk basamağıdır. Theravada Budizm'inin Buda anlayışında oldukça farklı görüşler ortaya konulmuştur.

Mahasanghikalar tarafından yazılmış olan *Mahavastu*'da *lokattara* (doğüstü) Buda anlayışı şöyle görülür: Ululuk tanrısal uygulamalardadır (*bhagavan*) ve bu yüzden onun fazileti, yemesi, içmesi ve diğer günlük aktiviteleridir. O dünyada da ululuk yolunu takip etti. Kalkma, yürüme, oturma ve uzanma hareketlerini yapardı, fakat asla yorulmazdı. O hiç kirlenmemesine rağmen bedenini ve dişlerini temizlerdi. Lotus çiçeği gibi kokmasına rağmen ağzını yıkardı. Acıkmamasına rağmen yerdi. O ve dünyadaki diğer canlılar arasında hiçbir benzerlik yoktu. (Dutt, 1998) Bu durum Buda fikrindeki değişikliklerle ayrılıkların beraber ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. Daha ilk yüzyılda Buda anlayışı değişmiştir. Ulu ve doğüstü Buda fikri ortaya çıkmış ve bu önemli bir grup tarafından desteklenmiştir. Mahasanghikalar ve onların takipçilerinin Buda hakkındaki görüşleri maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

1. Buda'nın bedeni tamamen doğüstüdür. Sözselsel, fiziksel ve zihni aktiviteleri kirlilikten ayrıştırılmıştır. Bedeni dünyalık hiçbir şeye sahip değildir: yalnızca saftır ve yıkılamazdır.
2. Onun maddi bedeni sonsuz geçmiş olgunluğunun bir sonucu olarak sınırsızdır. Sınırsız, ölçülemez ve sayılamazdır. O ne büyük ne de küçüktür. Yaratılmış bedeninde o evrendeki her yeri görebilir.

3. Buda'nın yaşam süresi sınırsızdır. O duyarlı varlıklar yaşadığı sürece yaşar.
4. Buda'nın ilahi gücü sonsuzdur. O evrendeki tüm gezegenlerde bir anda görülebilir.
5. Buda asla hisli varlıkların aydınlanmasından ve onlarda saf inanç uyanmasından usanmaz.
6. Zihni daima meditasyonda olduğu için, Buda ne uyur ne de rüya görür.
7. Buda bir anda her şeyi kaplayabilir. Zihni bir aynaya benzer. Her soruya tepkisiz olarak anında cevap verebilir.
8. Buda daima lekelere ve yeniden doğmamaya karşı tetikte ve uyanıktır. (Dutt, 1998)

Görüldüğü üzere Mahasanghikalar'ın Buda anlayışına göre; Buda'nın kazanımları tamamen doğaüstüdür ve dünyadaki hiçbir şeyle karşılaştırılmaz. Ruhsal uygulamaları olağanüstüdür ve onun ahlakı da öyledir. Onun yürüme, oturma, kalkma, uzanma gibi bedensel hareketleri bile olağanüstüdür. (Dutt, 1998) Mahasanghikalar, sıradan bir insan olan Gautama'yı kabul etmezler. Bu yüzden onun ölümlü dünyadaki görünüşü dünyanın onun yolunu takip etmesi için hayalî olarak vardır. Buda mitolojik bir varlığın sahip olduğu tüm olağanüstü özelliklere sahip hale gelmiştir. Mahasanghikalar mezhebi varlığı koruyamasa da sonraki dönemde ortaya çıkacak olan Mahayana'nın temelini bu ayrılığa dayandığı düşünülmektedir. (Conze, 2005)

3. Theravada Budizmi

Günümüze kadar varlığını devam ettiren “theravada” mezhebinin Budizm'in ilk dönemi olarak kabul edilen MÖ. 500-0 arasında ortaya çıktığı düşünülmektedir. Theravada mezhebi her zaman kendini ilk dönem anlayışının koruyucusu olarak görmüştür. Bu mezhep Seylan adasında yaşayanların çoğu tarafından benimsenmiş, bir süre sonra Seylan Budizm'i olarak da anılmaya başlanmıştır. Ayrıca Tayland, Burma, Laos ve Kamboçya'da takip edilen bir gelenek haline gelmiştir. Budizm Seylan adasına ilk kez Aşoka'nın oğlu Mahinda, dört keşiş ve Mahinda'nın hizmetçileri tarafından getirildi. Ülkenin kralı, Devanampiya Tissa, Mahinda ve takipçilerinin ritüellerini yapmaları için Anuradhapura'nın başkentinde bir tapınak inşa ettirdi. Tapınak sonrasında Mahavihara olarak isimlendirildi. Kayıtlara göre, sonrasında Mahinda'nın kız kardeşi, rahibe Sanghamitta adaya geldi ve beraberinde Bodi ağacının bir kısmını getirdi ve burada rahibe yapılanmasını tesis etti. Ardından Budizm, pek çok rahip ve rahibenin düzene katılması ve manastır yapımına katkıda bulunan imparator-

luk desteğiyle Seylan'da zenginleşti. Öğretiyi korumak için keşişler bir araya gelerek öğretiye dair hatırladıklarını naklettiler ve bu nakiller diğer keşişlere de doğrulattırılarak metin haline getirildi. (Akira, 1990) Böylece Theravada Budizmi Seylan adasında kendi kaynaklarını ortaya çıkarmış oldu. Kutsal eşyaları buraya taşıdılar. Seylan yabancı istilalara kapalı bir ada olduğu için bu kaynaklarda değişim ve diğer kültürlerin etkisi oldukça az oldu. Böylece öğretinin en eski ve otantik kaynaklarının bu adada korunarak günümüze ulaştığı düşünülmektedir.

Theravada doktrini, uygulayıcılarının Buda olmaktan ziyade arhat olmasını sağlama niyetiyle şekillenmiştir. Arhat kendisini dünyaya bağlayan bağları koparmış, tutkularını, isteklerini yenmiş ve bir daha dünyaya geri gelmeyecek, yeniden doğmayacak olan kurtulmuş kişidir. Fakat bir arhat Buda ile aynı seviyede hiçbir zaman olamaz. Yalnızca büyük bir insan olan Sakyamuni bir Buda olabilir. Hiç kimse Buda'yla aynı aydınlanma seviyesine ulaşmış olarak düşünülemez bu yüzden de kimse Buda olmayı sağlayan yeterliliklere ulaşamaz. (Akira, 1990) Theravada mezhebinin önemli kaynaklarından biri olan *Majjhima Nikaya*'da Buda'nın bilgeliğe ulaştığı ve nibbanayı aramadığı anlatılır. Buda geleceği görebilirdi, bu sayede en yüksek gerçeği gördü ve aydınlandı. Kendisini tanımlarken şu ifadeleri kullandı: "Ben her şeyi kazananım, bilgeyim, dünyadaki tüm maddeler tarafından el sürülmemiş olanım. Ben bu dünyadaki mükemmelim, kıyaslanamaz bir öğretmenim, ben yalnızca aydınlandım, sakinleştim ve her şeyi bitirdim." (Dutt, 1998) Buda'nın buradaki sözlerinden hareketle kendisini yalnızca aydınlanmaya ulaşmış bir öğretmen olarak gördüğü düşüncesi Theravada Budizm'i tarafından benimsendi.

Theravada mezhebi Buda'yı bir insan olarak kabul ediyordu ve Buda'nın öğretisini en basit haliyle benimsiyordu. Onların, ilk dönemde Buda'nın öğretisi olarak kabul ettikleri konular Dört Soylu Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve nedensellik yasasıdır. Buda mükemmelliğe ulaşmış ve Bodh-gaya'da bilge olmuş bir insandı. Aydınlanmaya ulaşınca kadar dindar ve ahlaklı bir insanın yaşayabileceği tüm zaafılar Buda için de söz konusu olabilirdi. (Dutt, 1998) Asıl önemli olan Buda'nın aydınlanmaya ulaşmasıydı. Theravada mezhebi Buda'nın tarihselliğini kabul etmiş ve onun bir insan olarak aydınlanmaya ulaştığı fikri üzerinde durmuştur. Mükemmelliğe ulaşması aydınlanmayla birlikte gelmiştir.

Theravada'nın ilk dönemlerinde kabul edilen inançlarını, yalnızca *Vinaya-pitaka* ve *dört Nikaya*'nın bir kısmında bulmak mümkündür. Budizm'in zamanla nasıl değiştiği, farklı okulların nasıl ortaya çıktığını göstermek için bu dönemdeki Budizm hakkında daha çok bilgiye sahip olmak gerekir. Budizm araştırmacılarının ilk dönemle ilgili ortaya koydukları bilgiler şunlardır:

1. Budizm'in yayılması başlangıçta batıdan doğuya Hindistan merkez bölgesinde konumlanan birkaç köy ve kasabayla sınırlıdır. Bunların en önemlilerinden bazıları; Kajangala, Campa, Rajagaha, Gaya, Kasi, Patliputra, Vaisali, Savathi.

2. Keşiş olmayanların düzendeki konumları henüz çok iyi tanımlanmamıştır. Keşiş olmayanlar Budizm'in asıl inananlarından daha çok sanghanın destekçileri olarak görülmüşlerdir.

3. Bu dönemde tam anlamıyla din, özellikle gündelik işleri bırakan, keşiş düzenine giren ve günlük işlerle uğraşanlar için mümkün olmayan pratimokşa kurallarını gözeten anlamına gelir.

4. Buda'nın yaşamı hakkındaki rivayetler genellikle Prens Sidhartha'nın inzivaya çekildiği zamandan, nadiren önceki hayatlarına atıfta bulunarak Bodi ağacında aydınlanmasıyla başlar. Bodhisatva anlayışı belirsizdir, hatta bilinmez.

5. Bu dönemde yalnızca *Catakalar* Buda'nın önceki hayatlarıyla ilgili bazı hikâyelere atıfta bulunur.

6. Buda bir insandır, fakat bilgelik, olağanüstü güçler ve diğer insanların ulaşmasının zor olduğu diğer başarılarla sahiptir.

7. Doktrin üç gereklilikle sınırlıdır; uygulamalar otuz yediyle sınırlıdır ve bunlar üç ana başlıkta ele alınır. Bunlar; sila (ahlak), samadhi (meditasyon) ve panna (derinlik).

8. Yaşamın amacı Arhatlıktır; asla Budalık değildir.

9. Nibbana mutlak huzur halidir ve tüm acıların sonu olarak belirtilir. O tamamen mutluluk ve barış durumudur. (Dutt, 1998)

İlerleyen dönemlerde Theravada'da da değişiklikler yaşanmış, Budist sangha birçok parçaya ayrılmış, aynı zamanda Budizm'in Hindistan'ın çeşitli bölgelerine yayıldığı görülmüştür. (Dutt, 1998) Özellikle son dönemde Mahayana farklı coğrafyalara yayılıp ilerlerken Theravada Budizmi eski konumunda kalmaya devam etmiştir. Ancak yeni gelişmeler Theravada'yı da etkilemiştir. Mahayana'nın bazı öğretilerini benimsemiş ya da aynı etkiler altında oldukları için aynı tür değişikliğe uğramışlardır. (Conze, 2005) Fakat yine de Theravada Budizmi'nin eski geleneği olduğu gibi korumaya çalıştığı, yeni yorumlara ve açıklamalara ihtiyaç duymadığı kabul yaygın olarak kabul edilmektedir. (Conze, 2005)

4. Mahayana Budizmi

Milattan sonraki yıllarda Budizm'in yayılıp genişlemesiyle birlikte yeni bir hareket ortaya çıktı ve öğretinin daha geniş bir yorumu olarak değerlendirildiği için büyük taşıt anlamına gelen *mahayana* ismiyle anılma-

ya başladı. (Arvon, 2006) Mahayana Budizm'i Budizmin yayılmasında da önemli bir rol oynadı. Mahayana, Budizm'i yavaş yavaş kuzeye doğru yayıldı ve Nepal, Tibet, Çin, Kore, Japonya, Moğol ve Uygur topraklarına kadar ulaştırıldı. (Smith, 2010)

Mahayana Budizmi Hint etkisinin zayıf olduğu, daha çok Yunan ve İran etkisinin görüldüğü Hindistan'ın kuzeybatı ve güney kısımlarına doğru yayıldı. Genişleme ve bununla birlikte ortaya çıkan farklı inanç ve kültürlerle karşılaşma Budizm'i etkiledi. Yeni inançlarla, görüşlerle tanışma ve manastır yaşamının zorlu şartlarından dolayı keşişlerin sayısında azalmalar yaşandı. Ayrıca, öğreti üzerindeki yoğun tartışmalar, keşiş olmayanların keşişlerden aşağı bir konumda olmaktan duydukları rahatsızlık ve yabancı etkiler yeni ve büyük bir ayrılığın ortaya çıkışında etkili oldu. (Conze, 2005) Bu nedenlerin hepsi Mahayana'nın ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde önemli birer unsurdu. Özellikle Mahayana'nın Buda anlayışının ve ikonografisinin oluşumunda Yunan ve Roma kültürünün etkisi yadsınamaz. (Smith, 2010) Mesela ilk kez Buda heykellerinin MS ilk asırda Yunan etkisiyle Gandhara'da ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bu dönemde Mahayana Budizminin etkili olduğu görülecektir. Özellikle rölyeflere bakıldığında Gandhara sanatının ortaya çıkışıyla birlikte Buda heykellerinin insan formuna dönüşmesi dikkat çekmektedir. (Akira, 1990)

Theravada ve Mahayana doktrini arasında ciddi farklılıklar vardır. En büyük farklılık kurtuluşa karşı tutumlarında görülmektedir. Theravada Budizmi'nde nirvanaya erebilmek için kişi öncelikle bir arhat olmaya çalışırdı. Bu yüzden keşişlerin temel amacı kendi kurtuluşlarını elde etmektir. Mahayana geleneği ise bir kişinin keşiş olmayanları kurtararak kendini kurtarabileceğini iddia eder. Burada sadece kendi kurtuluşunu değil başka insanların kurtuluşunu da düşünmek esastır. Bunun için gaye arhat olmak değil, Buda olmaktır. (Çelebi, 2003) Altı kemal olarak bilinen dini pratiklerin Mahayana mezhebindeki anlamları bir insanın yalnızca diğer insanlara yardım ederek nasıl faydalı olabileceğini gösterir. Theravada da ise tam aksine uygulamaların amacı kişinin kendini düzeltmesini sağlayarak kurtuluşa ulaştırmaktır. Kurtuluşa ulaşan arhat yapılması gerekenlerin tamamını başarıyla gerçekleştirmiş ve nirvanaya ulaşmıştır. Aydınlanmaya ulaştıktan sonra bile diğer insanların yardımı gerekmez. Bu yüzden Mahayanayı benimseyenler Theravada geleneğini 'müritler için Budizm' olarak adlandırmış, kendi geleneklerini ise 'öğretici olmaya izin verilen bir Budizm' formu olarak düşünmüşlerdir. Mahayana Budizmi'ne göre Buda olmaya uğraşan kişi zaten Budalığı fark edebilecek potansiyele sahip olan kişidir. Bu potansiyelin farkında olan kişiyi de bodhisatva olarak isimlendirilir. Mahayana'daki bodhisatva kavramı Budist literatürle alakalı olarak Sakyamuni Buda'nın önceki yaşamları hakkındaki rivayetler üzerine şekillendirilmiştir. Bu sebeple Mahayana Budizmi bir bodhisatvalık öğ-

retisi veya taşıtıdır. Bazı Mahayana uygulayıcıları, yalnızca kendilerinin değil, tüm insanların Buda olma potansiyeline sahip olduğuna inanırlar. Bunlar, diğer insanların tamamının bu potansiyelin farkına varmasına yardım etmek ve başkalarına yardımın önemini vurgularlar. Sonuç olarak Mahayanadaki inançlar, tüm duyarlı varlıkların Buda doğasına sahip olduğu doktrini içinde gelişmiştir. Böylece Theravada, Budizm'in dünyadan tamamıyla vazgeçerek şekillendirilen manastır formuyken, Mahayana keşiş olmayan insanlar ve bu dünya üzerine eğilen, insanların hepsine hitap eden formu olarak görülür. (Akira, 1990) Görüldüğü üzere Theravada ve Mahayana arasındaki temel ayrım bu mezhepleri benimseyenlerin kendileri ve potansiyelleri hakkında sahip oldukları fikirdir. (Akira, 1990)

Theravada ve Mahayana Budizmi'ni benimseyenlerin kendilerini farklı şekilde değerlendirmeleri doktrinlerinin de uyumsuz olmasına sebep olmuştur. Mahayana'yı benimseyen bazı kişiler tarafından beden ve zihnin yokluğu olarak tanımlanan nirvana, Theravada Budizmi için nihai gayedir. Mahayana Budizmi uygulayıcıların pasif kalınmayan aktif nirvanaya ulaşmasını savunur. Amitabha veya Sakyamuni gibi Budalar asla yokluğa (*parinirvana*) girmemişlerdir. Onlar hassas varlıklara yardım etmeye devam ettiler. Önemli olan da insanlara yardım etmeleridir. Bu yüzden hiç kimse nihai bir hal olarak nirvanaya zaten giremez. (Akira, 1990)

Temel metinlerde ifade edilen doktrinlere baktığımız zaman Theravada Budizmi'nde esas olan inanç ve uygulamalar; Dört Soylu Gerçek, Sekiz Dilimli Yol, nedensellik ilkesi, varlığın geçicilik unsuru, ruhun yokluğu, karma vb. dir. Yalnızca Mahayana Budizmi'nde yer alan doktrinler ise, bodhisatvanın dört aşamalı uygulaması, on aşamalı ruhsal ilerleme, sınırsız Budalar ve onların sonsuz dünyaları olarak görülür. (Dutt, 1998)

Mahayana kutsal kitaplarının gelişimi ile Buda biyografilerinin ilerlemesi birbiriyle paralellik gösterir. Buda biyografilerinde Buda olarak tanımlanan kişinin aydınlanmaya ulaşınca kadar neler yaptığı araştırılmıştır. Buda'nın önceki yaşamlarını konu edinen, Hint folklorundan destanlar, efsanelerin yer aldığı *Catakaların* içinde Theravada'da yeri olmayan bodhisatvalar geniş yer tutuyordu. Özellikle eski metinlerde pek üzerinde durulmayan "acıma ve sevgi duygusu" Buda'nın daha önceki bedenleniş sayılan bodhisatvaların işlerini anlatan öykülere de Mahayana kaynaklarında sıkça yer verilmiştir. (Conze, 2005) Mahayana inananlarına göre yazılı gelenek Buda öğretisinin sadece bir kısmıydı çünkü o dönemde bilgeliği tam olarak anlayamayacak kişilere yönelikti. Buda'nın az sayıda keşişe söylediği sözler ortaya çıkarılmalıydı. Bunlar Budistlerin bunları kavrayabilecek seviyeye ulaşmasıyla ortaya çıkmıştır. (Arvon, 2006) Bu anlayışla birlikte yeni metinler ortaya konuldu.

Mahayana, eski Buda öğretisine yenilikçi bir yorum getirmiştir. Yeni yorum farkı Buda'nın tabiatı ve ideal amacı konusunda da görülmektedir. (Sümer, 2003) Mahayana Budizmi Buda bedenlerini üçe ayırır: *dharma-kaya* (dharma bedeni), *sambhaga-kaya* (kutluluk bedeni) ve *nirmana-kaya* (görünen bedeni). (Akira, 1990) Gerçek Buda dışında kalan herkes kusurluydu ve dünyaya bağımlıydı. Buda duyuların ve kişiliklerin ötesindeydi. Bir kutluluk bedenine sahipti. Kusursuz, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, başı sonu olmayan, yoklukta sürekli var olardı. Bu, Buda'nın dharma bedeni idi. Buda öncesiz ve sonrasızdı, ezeli ve ebediydi. *Elmas Sutra*'da şu dizeler yer almaktadır:

Benim sesime kulak verenler

Görünüşümü gözleriyle görenler

Boş yere yorulmasınlar

Beni böyle göremezler

Buda'yı görmek demek

Dharma-kaya'yı görmektir

Dharma-kaya'yı gören gerçeği görür. (Conze, 2005, s. 61)

Tarihte yaşamış olan Buda'ysa gerçek Buda değil onun büyüğü bir yansımasıydı. Bu da Buda'nın görünen bedeni idi. Bu ayrıma Buda'nın 'üç bedeni' öğretisi denmiş ve Buda'nın beşeri, tanrısal ve kozmik özellikleri olduğu kabul edilmiştir. 'Üç beden' kuramıyla birlikte kaçınılmaz bir şekilde tanrılaşma, tarihsel Buda'nın kişisizleştirilmesi ortaya çıkmıştır. Tarihsel Buda sayısız Buda içerisinde gitgide kaybolmuş ve her çağda yeni Buda'lar ortaya çıkmıştır. Kısa bir süre sonra hiyerarşik Buda panteonu yerini Gautama Buda panteonuna bırakmıştır. (Arvon, 2006) Mahayana Budizmi'nde Buda ve bodhisatva sisteminin panteonu şu şekildedir:

1. Bu anlayışa göre bir ilksel Buda vardır; bu Buda kendisi aracılığıyla var olan ve dünyayı var eden *adi-budadır*. Her şeyden evvel bu mutlak Buda'dır ve ezeldir. O bütün âlemlerin efendisi ve sâhibidir. Günümüzde özellikle Nepal'de alev şeklinde sembolize edilir ve bu ezeli Buda'ya tapınılmaktadır.
2. *Adi-Budanın* tefekkürü sonucunda beş tane *dhayanibuda* ortaya çıkmıştır. Yani derin düşüncesiyle beş 'derin düşünce Buda'sını doğurmuştur. Bunlar: Vairokana, Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasidhi ve Akshobya'dır.

3. Bunlar aynı türetme süreciyle beş *dhayanibodhisatvayı* yani “de-rin düşünce bodhisatva”sını doğurur. Bunlar: Samantabhadra, Vacrapani, Ratnapani, Avalokita ve Visvapani’dır. (Çelebi, 2003)

Aslında tüm evrenin nasılda Buda’dan var edildiğini veya ortaya çıktığını görmek bununla mümkündür. İlk Buda’dan gökyüzü Budaları ortaya çıkmıştır ve bunların tamamı gökyüzünde yaşamaktadırlar, *dhayani-budadan* ise yeryüzünde yaşayan beşerî Budalar ortaya çıkmıştır. Bunlara *manuṣībuda* denmektedir ve bunlar: Krakuçanda, Kanakamuni, Kaşyapa, Sakyamuni ve Maitreya’dır. (Çelebi, 2003) Sakyamuni yeryüzü Budalarının sonuncusu değildir. Bu yüzden Buda nirvanada yok olmamıştır ve zamanın sonuna dek dünyaya kurtarıcılar göndererek tüm canlıları çeşitli yollardan kurtaracaktır. (Conze, 2005)

Dhayanibuda olarak kabul edilen Aksobhya, semavî Budalar arasında adı ilk sırada anılanlardandır. Onun kendisi mavi renkli olarak ve mavi renkli bir file binmiş halde tasvir edildiği görülür. Sağ elinde saf bir elmas tutarken sol eliyle de dünyayı izlediğini gösteren bir hareket yapmaktadır. O doğuyu temsil eder ve öfke duygusunu kontrol eden varlık olarak kabul edilir. Amitabha’nın yönü ise batıdır ve sonsuz ışığı temsil eder. Ebedî bir ışıkla beraber gökkuşağının renklerini etrafa yaydığı güzel bir ülkede yaşamaktadır. Amitabha bir tür ışık veya güneş Tanrısıdır. Vairokana’ya ise Sakyamuni’nin *dharma-kaya*’sı olarak saygı gösterilmiştir. Dışarıya ışık saçan anlamına gelir ve Sakyamuni’nin aydınlanmasının ilk dönemiyle ilgili kayıtlarda kendisinden bahsedilmektedir. Onun bilgisi, cehaletin karanlığını aydınlatan bir ışık olarak tasvir edilir. (Smith, 2010) Gökyüzü Budalarının tamamının adeta birer Tanrı gibi tasvir edildiği dikkat çekmektedir.

Dünyevî Budaları incelediğimizde ise özellikle Maitreya dikkat çekmektedir. O, geleceğin Budası olarak kabul edilmiştir. İlk olarak adı Pali sutralarında anılmaktadır. Dünyaya ineceği ve Sakyamuni’den bile daha çok mürit toplayarak, bunları komuta edeceğine dair rivayetler bulunmaktadır. Özellikle Theravada taraftarlarına göre merhametin yaşayan timsalidir Yine diğer bir beşerî Buda ise Samantabhadra’dır. Onun ismi *Lotus Sutra*’da yer alır ve dünyaya inen bir kişi olarak tasvir edilir. O altı tane fildişine sahip bir filin üzerinde oturur şekilde tasvir edilir. (Smith, 2010)

Mahayana Budizmi ile Budaların sayısı bir hayli artmıştır. Her biri farklı isimle anılan ve farklı görevleri olan Tanrıların Buda’dan ortaya çıktığı, ondan doğduğu inancı hâkim olmuştur. Bununla birlikte Mahasanghikalar’ın üzerinde durduğu *lokattara Buda* fikri biraz daha değişmiş, dönüşmüş ve başkalaşmıştır. Artık doğaüstü Buda’dan da ziyade Buda’dan doğmuş farklı Tanrılar panteonu ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü üzere, Mahayana öğretiye pek çok yenilik katmıştır. Bu yenilikleri beş maddede sayılabiliriz:

1. Keşişin en yüce amaç olarak gördüğü ermişlik yani Arhatlık yerini Bodhisatvalığa bırakmıştır. Bodhisatva Buda olmak isteyen yani aydınlanmaya ulaşmak isteyen kişidir. Bu en yüce amaca ulaşabilecek yeteneğe sahiptir ve bundan vazgeçmemelidir.
2. Bir bodhisatvanın acıma duygusu çok güçlü ve yücedir, çünkü bu duygu sınırsız ve kuşatıcıdır. Bodhisatva tüm canlıların kurtarıcısı olmak ister, bu yüzden asla bencil değildir. Arhatlar gibi yalnızca kendi kurtuluşunu hedeflemez. Bodhisatva bu duygu ile yola çıkar ve aşamalı olarak kurtuluşa ulaşır.
3. Geliştirilen hikâyeler ve efsanelerle birlikte olağanüstü bodhisatvalar oluştu. *Avalokitesvara, Manjusri, Maitreya, Samantabhara* bunlar arasında sayılabilir. Bunun yanı sıra gökte, on yönün her birinde oturan Gök Budaları anlayışı Mahayana’da yer aldı. Gök Budaları, yeryüzü Budaları anlayışı ile Buda tapımı önem kazandı.
4. Kurtuluşa giden yolda ustalaşmak bilgelikten bile önemli bir erdem haline geldi. Bodhisatva sadece kendini kurtarmaya çalışan değil aynı zamanda tüm insanlığı da kurtarabilecek kişidir. Bu yüzden bodhisatvanın yalnızca bilge değil aynı zamanda söz söyleme yeteneğine sahip olması gerekir. Bu yetenek uygun söz ve davranışlarla güç anlaşılan ince konuları bile ustalıkla, insanların ihtiyaçlarına uyarlayarak anlaşılır kılmadır. Bu tür bir bodhisatva ancak amacına ulaşabilir.
5. Budist kavramların daha iyi tanımlanmasıyla birlikte tutarlı bir öğreti geliştirildi. Bu yüzden öğreti Mahayana’yla birlikte daha tutarlı bir hale gelmiş oldu. (Conze, 2005)

Mahayana doktrininin gelişimiyle Hindistan kültüründe bazı değişiklikler yaşanmıştır. Theraveda Budizmi’nde kesinlikle yer almayan ve Mahayana’yla birlikte Budizm’e girmiş olan, alelade insanların bile tanrıların ya da azizlerin aracılığı olmaksızın, bilgiye kendi başlarına ulaşma fikri ön plana çıkmıştır. Her insanın tek başına aydınlanmaya ulaşabilecek özgüveni kendinde arayıp bulması da sağlanmıştır. Kişinin nasıl bu yolda başarılı olacağının açık ve net bir şekilde ortaya konulması, Budizm’in sistematik olmayan safhasının artık yavaş yavaş sona erdiğini de göstermektedir. (Smith, 2010)

Sonraki süreçte Mahayana içinde iki felsefi sistem varlığını gösterecek önemli ayrımlara yol açmıştır. Bunlar; ‘Madhyamika’ ve ‘Yogaçara’ akımlarıdır.

Madhyamika kolunun Nagarjuna tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Nagarjuna yaklaşık olarak MS.150 yıllarında Hindistan'ın güneyinde yaşamıştır. Madhyamika felsefesi temelde her şeye kuşkuyla bakan, şüpheci bir düşüncedir. Mutlak ile ilgili tüm önermeler yanlıştır. Bunun yanı sıra kurtuluş anlayışları da farklıdır. Kişi her türlü bağdan kurtulmalı ve sonunda hiçliğe ulaşınca kadar dünyayı terk etmelidir. O zaman ancak kurtuluşa erebilir. Madhyamika özellikle Çin ve Tibet'te etkili olmuştur. Yogaçara akımının ise daha sonra ortaya çıktığı düşünülmektedir. Yogaçara, Vasubandhu ve Asanga kardeşlerin görüşleri etrafında şekillenmiştir. Bu akımın taraftarları ruhbilime daha çok önem vermiş ve mutlak gerçeğin zihin veya bilinç olarak tanımlanabileceğini ifade etmişlerdir. Buna göre tek başına var olabilen yalnızca zihindi ve o kendi özüyle diğer nesneleri ve varlıkları yaratıyordu. Kurtuluş anlayışı da yine bununla ilişkiliydi. Kişi kendi özünde yalın halde bulunan bilince ulaşabilirse ancak kurtulabilirdi. Yogaçaracılar, aynı zamanda Buda anlayışına da bir katkıda bulunmuşlardır. Buda'nın üç bedeni öğretisine son biçimini vermişlerdir. Bu öğretiye göre Buda'nın üç ayrı bedeni vardı. Bu üç beden; mutlak ve gerçeğin ta kendisi olan *dharmakaya*, kendisini bodhisatvalara gösteren, dharmayı açıklayan ve mutluluğa sebep olan *sambhogakaya*, gerçek olmayan, zaman zaman ete kemiğe bürünerek Budanın dünyaya indiği *nirmanakaya*dır. Yogaçaracılar Buda anlayışına yeni bir biçim vererek *svabhavika-kaya* (öz beden)'yı ortaya koymuşlardır. Buna göre diğer üç bedenin özünü *svabhavika-kaya* oluşturmaktadır. (Conze, 2005) *Svabhava* kelimesi kendi özü anlamına gelir ve *svabhavika-kaya* Buda'nın gerçek özünü ifade eder. *Svabhavika-kaya* tamamen koşulsuz olmalıdır, çünkü bazı metinlerde bu kavram şu şekilde anlatılmıştır: tüm Tathagatalarda ortaktır, tüm dharmaları içerir, boşluğa benzer, kesin bir işareti yoktur, sebepsizdir ve ne bir beden ne de bir akıldır. (Wood, 1994) Sonrasında *svabhavika-kaya*ya getirilen yorumlarla onun, Buda zihninin fonksiyonları ve güçlerini içeren doğaüstü Buda bilgeliklerinin dayanağı olduğu söylenebilir. (Wood, 1994)

Ana hatlarıyla, Mahayana Budizmi özellikle toplumun iç dinamikleriyle birlikte coğrafyanın genişlemesinin de etkisiyle ortaya çıkmıştır. Farklı inançların Mahayana'nın içine girmede herhangi bir engelle karşılaşmadığı da görülmektedir. Nitekim Theravada Budizmi'ndeki gibi katı vinaya kuralları yoktu. Mahayana geliştikçe farklı kollara ayrıldı ve düşünce farklılıkları da belirginleşti. İlk dönem anlayışında büyük bir değişim meydana geldi. Eskiden beri var olan inançların büyük bir kısmı dönüştü, farklılaştı. Theravada Budizmi eski halini koruma güdüsüyle yeniliklere kapalı bir hal alırken, Mahayana pek çok yeniliğe kapı araladı. İlk dönemde var olmayan inançlar öğretiye girdi. Mahayanayla birlikte Budalık ve bodhisatvalık kavramları üzerinde duruldu. Büyük olasılıkla ilk

dönemde olmadığı kadar çok insana öğreti ulaştırıldı. Bu gelişmeler Buda anlayışına da yenilikler kazandırdı. Buda'nın lokattara olduğu düşüncesi-nin yanına yenileri eklendi. Her şeyin Budadan ortaya çıktığı anlayışıyla birlikte gök Budaları, yer Budaları gibi kavramların varlığı gözlemlendi. Budaların sayıları ve mahiyetleri arttı. Tarihsel Buda bu Budalar arasında adeta kayboldu. *Tri-kaya* yani üç beden öğretisi geliştirildi. Bu öğretiyle birlikte tarihsel Buda aslında hayalî bir varlığa dönüştü. Çünkü hem artan Budalar hem de *tri-kaya*yla birlikte dikkatler tamamıyla mitolojik Buda üzerine yoğunlaşmış oldu. Sakyamuni sadece kısa bir süre dünyada öğretiyi anlatmıştı, geçmişin Budaları ve geleceğin Budası da artık vardı.

5. Tantra Budizmi

Modern bilim adamları arasında genelde kabul edilen görüş, Tantrik Budizm'in MS. 7. asırda ortaya çıktığıdır. Fakat Hint araştırmacılarından bazıları Budist ezoterizmin doğuş tarihini Asanga zamanına kadar geriye götürmüşlerdir. Bazı Budist âlimler, Tantra ve Tantrik fikirlerin gizli doğasının Mahayana öğretmeni Nagarjuna'nın yaşadığı döneme kadar götürülebileceğini söylerler ve onların yaklaşık üç asır boyunca öğretiyi sır olarak gurulardan aldıklarını iddia etmişlerdir. Ayrıca, MS 7. yüzyıl öncesine ait pek çok Tantra ve yarı-Tantra metni vardır. Bu sebeplerden ötürü Tantra Budizmi'nin başlangıcı Mahayana'nın başlangıcıyla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca Mahayana ile Tantra arasında bir fark görmeyen gruplar mevcuttur. (Baruah, 2000) Tantraya ezoterik Budizm denildiği gibi elmas taşıt anlamına gelen Vajrayana ismi de kullanılmaktadır. (Conze, 2005)

Mahayana'ya bağlı olduğu düşünülmesine rağmen, Tantra'yı Mahayana'dan ayıran pek çok yön bulunmaktadır. Amaç yine Buda olmaktır ancak asırlar beklemeden başka bir bedene de ihtiyaç olmadan bu bedende, hemen ve hızlı gerçekleşecek şekilde Buda olmak mümkündür. İdeal ermiş tipi artık "arhat" ya da "bodhisatva" değil "sidha"dır yani olağanüstü güçleri ele geçirmiş olan bir büyücüdür. Bir bakıma bodhisatvanın mucize gösteren haline verilen isimdir. Mahayana'da sutralar ve diğer metinler belirli anlama ve kavrama yeteneğine sahip herkese açıktı fakat Tantra'da herkese açık olmayan geniş bir literatürün ortaya çıktığı görülmektedir. Tantra metinleri seçkin birkaç kişinin anlayabileceği, herkes anlamasın diye anlaşılmaz ve gizemli bir dille yazılmış olan gizli belgelerdi. Bunları öğrenmek isteyen kişi bir *erginlik* töreninden geçmelidir. Bu metinler doğrudan anlaşılamazdı, bu yüzden mutlaka bir gurunun yardımı gerekirdi. Bir öğreticiye duyulan ihtiyaç artık her zamankinden daha fazladır. Ayrıca, Tantra metinlerinin yazarları yazılarını Buda Sakyamuni'ye değil çok eski çağların mitolojik bir Budasına dayandırırılar. (Conze, 2005) Bu metinlerin ilahi olduğunu düşünerek diğer kutsal yazılarla aynı düzeyde

tutmuşlardır. (Arvon, 2006) Bu yüzden metinlerin korunmasına önem verilmiş ve günümüze kadar ulaştırılmıştır.

Tantrayla birlikte Budizm'e büyü geleneğinden öğeler girerek önceki Budizm'i değiştirmiş ve dönüştürmüştür. *Mantralar*, *mudralar* ve *mandalalar* dine sokulmuştur. (Conze, 2005) Mutlağa ulaşabilmek için alçak sesle telaffuz edilmesi yeterli olan kutsal hecelere büyük önem verilmiştir. (Arvon, 2006) Bunlara *mantra* denilmekteydi. Tantra Budizm'inin ana karakteristik özelliği *mantraların* kullanımınıdır. (Baruah, 2000)

Tantra'yla dünyayı ve evreni teorik olarak açıklamaktan ziyade doğaüstü olayları gerçekleştirmek için büyüsel yöntemler öğretildi. (Arvon, 2006) Bu doğaüstü güçlerin kanıtı derin meditasyondur. Sidha bu bilgileri yapmış olduğu meditasyon sonucunda elde ettiği iç bilgiye dayandırıyor. (Conze, 2005)

Tantrizmin önemli bir kavramı da *mandala*dır. Kelime anlamı dairedir. Fakat Tantrizmde teknik olarak Hint mistisizmin en ince kavramlarından birine işaret eder. Burada, *mandala* varlığın idealize edilmiş suretini, mistik bir daireyi, büyülmüş bir diyagramı veya ilahi bir küreyi belirtir. (Baruah, 2000) *Mandalalar* evrensel ve Tanrısal güçleri mitolojik bir varlık veya Tanrı biçiminde kişileştirerek simgelerler. Bu gizemli ve mitolojik güçler ya düşlerde yaşatıldıkları gibi simgelenir ya da bunlarla ilgili harflere ve hecelere yer verilerek ifade edilirler. Bu simgeler doğru okununca insanın derinliklerindeki korkuları, kaygıları ve dürtüleri gösterebilme özelliğine sahipti. Bunlar aracılığıyla evrenin gizli güçleri seziliyordu. *Mandalalar* canlı bir süreç olarak evrenin de sembolüdür. Evrenin tek bir temel ilkedен türediğini ve bir eksen etrafında döndüğünü ifade ediyordu. Büyük evrenle küçük evren birbirine eş olduğundan büyük evren her insanda küçük evren olarak yineleniyordu. Kişinin bedeni ve zihni aydınlanma çabasının bir sonucu olarak *mandalaya* dönüşüyordu. *Mandalalar* denge, uyum ve ince bir sanat anlayışıyla ortaya konulmuşlardır. (Conze, 2005)

Tantra'yla Budizm'e giren ve ilk dönem Budizm'ini bütünüyle değiştiren en önemli unsur *saktacılık* (tanrıçalar kültü) olmuştur. Budist mitoloji her birine eril partnerin eşlik ettiği sayısız *sakti*yle zenginleşmiştir. (Arvon, 2006) Genel Tantrik Budizm prensiplerinin ana fikri çok popüler ve iyi bilinen Tantra metinlerinden biri olan *Mahanirvana Tantra*'dan alınabilir. Metne göre, tüm varlıkların iç dinamik kaynağı *sakti*dir. Tüm yaşamın bir kadının rahminden ortaya çıktığına inanılmış; bu yüzden nihai yaratıcı prensip olarak anne kabul edilmiştir. Bu yüzden bu mezhep her kadını Evrensel ya da İlahi Anne'nin tecessümü, enkarnasyonu olarak görür. (Baruah, 2000) Tantra'da yaşanan gelişmelerle birlikte Buda ve bodhisatvalara dışı eşler eklenmiştir. (Conze, 2005)

Tantrik Budizm’de Nirvana *mahasukha* olarak tanımlanmıştır. Bu şu anlama gelmektedir: Nihai gerçek tüm mutluluk formları arasında üstün neşelilik olan Büyük Kutluluk’un doğasıdır. *Mahasukha* son gerçekliğin ana doğasıdır. *Mahasukha* akıl ve varlığın ikil olmayan bileşimidir. *Mahasukha* tüm *Tathagatalar*’ın aklıdır ve doğası gereği kendi kendine bilinebilir. (Baruah, 2000)

Budizm’in Tantra yorumuyla birlikte olağanüstülükler, sihirli sözler Budizm’e dâhil olmuştur. Büyüsel etki oluşturduğuna inanılan *mantraların*, *mudraların* ve *mandalaların* önemi artmıştır. Bunların yanı sıra, büyük ve çeşitli panteonlar Tantrik Budizm de önem kazanmıştır. Tantra’yla birlikte Budizm ilk halinden, özünden bir hayli uzaklaşmıştır ve her Tanrıya eşlik eden bir Tanrıça fikri veya inancı Budizm’e girmiştir.

Sonuç

Buda tarihte yaşamış bir kişi iken mitolojik bir varlığa dönüşmüştür. Bu dönüşümde özellikle tarihsel süreçte yaşanan olayların etkisi olmuştur. Budizm’in gelişmesi, yayılması ve Maurya İmparatorluğunun devlet dini haline gelmesiyle Buda giderek artan şekilde bir beşerden çok doğaüstü varlığa dönüşmeye başlamıştır.

Tanrılaştırma sürecine etki eden sebepler arasında çeşitli iç ve dış nedenler söz konusudur. Budizm’in kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan nedenlerden biri Budizm’in en az içine doğduğu Hinduizm kadar bağdaştırmacı bir yapıya sahip olmasıdır. Tarihsel süreçte Budizm’in yayıldığı ve genişlediği coğrafyalardaki farklı unsurları içine almada oldukça başarılı olduğu görülmektedir. Bunun dışında Budizm’in diğer iç dinamikleri de bu değişime kapı aralamıştır. Buda’nın metafizik konularla ilgili net bir açıklamada bulunmaması ne vardır ne yoktur demesi buna örnektir. Ayrıca, Buda daha hayattayken yazıya geçirilen ve korunan herhangi bir metin olmadığı için ilk anda dinin dogmatik unsurları oluşmamıştır. Bu durum coğrafi ve tarihsel değişimlere daha çabuk uyum sağlayan bir yapıya sebep olmuş ve farklı görüşlerin öğretiyeye girişine kapı aralamıştır.

Buda’nın ölümünün üzerinden zaman geçtikçe, Buda’yı görmüş kişiler azaldıkça hatta tükendikçe dikkatler tarihsel şahsiyetten uzaklaşmıştır. Artık insan olmasından ziyade ne kadar yüce ve ulu olduğu önemli hale gelmiştir. Aynı zamanda insan doğasının önem verdiği şeyleri yüceltme eğilimi Buda’nın mitolojik bir varlığa dönüşmesinde etkili olmuştur. Buda’nın mitolojik bir varlık haline gelmesi Buda’ya eklenen sıfatlarla devam etmiştir. Mahayana Budizmi’yle birlikte çok sayıda Buda anlayışı gelişmiştir. Yeryüzü Budaları, gökyüzü Budaları inancı Budizm’e girmiştir. Budizm’e ve Buda anlayışına son şeklini veren ise sakta anlayışı olmuştur. Bu anlayışla birlikte artık dişil Tanrılar da Buda panteonuna

eklenmiştir. Buda'nın mitolojik bir varlık haline gelme süreci Buda'ya eklenen yeni sıfatlar ve özelliklerle birlikte günümüze kadar devam etmiştir.

KAYNAKÇA

- Akira, H. (1990). *A history of Indian Buddhism: from Sakyamuni to early Mahayana*. (P. Groner, Çev.) USA: University of Hawaii Press.
- Arvon, H. (2006). *Budacılık*. (İ. Yavuz, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Baruah, B. (2000). *Buddhist sects and sectarianism*. New Delhi: Sarup&Sons.
- Carus, P. (1984). *Budanın öğretisi*. (T. Uçgan, Çev.) İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Conze, E. (2005). *Kısa Budizm tarihi*. (Ö. C. Güngören, Çev.) İstanbul: Yol Yayınları.
- Çelebi, A. H. (2003). *Pali metinlerine göre Gotama Buddha*. Ankara: Hece Yayınları.
- Davidson, T. W. R. (2007). *Eski Hindistan'da Budizm*. (M. İnceyan, Çev.) İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- (1891). The sects of the Buddhist. *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 23(3), 409-422. doi: <https://doi.org/10.1017/S0035869X00021109>.
- Dutt, N. (1998). *Buddhist sects in India*. India: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Eliade, M. (2009). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi* (3. Cilt). (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gombrich, R. (2005). *How Buddhism began: the conditioned genesis of the early teachings*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve inanç sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Güngören, İ. (2001). *Buda ve öğretisi*. İstanbul: Yol Yayınları.
- Kaya, K. (1999). *Buddhistlerin kutsal kitapları*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kulke, H. ve Rothermund, D. (2001). *Hindistan tarihi*. (M. Günay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Lamotte, E. (1988). *History of Indian Buddhism: from the origins to the Saka era*. (S. Webb-Boin, Çev.) Paris: Peeters Press.
- Majjhima Nikaya*, (N. Thera ve B. Bodhi, Çev.) <https://www.accesstosight.org/tipitaka/mn/mn.012.ntbb.html>. Erişim tarihi: 12.11.2022.
- Nakamura, H. (2012). *Budha*. (Z. Seyhan, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nattier, J. J. ve Prebish, C. S. (1977). Mahasamghika origins: the beginnings of Buddhist sectarianism. *History of Religions*, 16(3), 237-272. doi: 10.1086/462767.
- Ruben, W. (1947). *Budizmin tarihi*. (A. İtil, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya.

- Sarma, D. S. (2005). *Hint dini tarihine giriş*. (F. Aydın, Çev.) İstanbul: Ataç Yayınları.
- Smith, J. B. (2010). *Budizm: gizli öğretisi*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- Sümer, İ. (2003). *Lotus içindeki inci*, İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Wood, T. E. (1994). *Mind only: a philosophical and doctrinal analysis of the Vijnanavada*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Yitik, A. İ. (2005). *Hint dinleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

“

Bölüm 4

**İLAHİYAT LİSANS TAMAMLAMA
(İLİTAM) BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN
İSLAM TARİHİ DERSİNE YÖNELİK
TUTUMLARI**

*Serdar ÖZDEMİR**

”

* Dr. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, E-mail: sozdemir@sakarya.edu.tr, Orcid nr: 0000-0003-3222-2057

GİRİŞ

2005-2006 öğretim yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde açılan İlahiyat Lisans Tamamlama Programı (İLİTAM) günümüzde 17 İlahiyat Fakültesinde öğrenci kabul etmektedir. İlk açıldığı günden bu zamana kadar 30 binin üstünde kişi bu bölümden mezun olmuştur (Gümrükçüoğlu ve Genç, 2020:645).

Mezun ettiği öğrenci sayısı ve kontenjanları dikkate alındığında İLİTAM bölümlerinin verdikleri eğitimin niteliği tartışılır hale gelmiştir. Yapılan araştırmalarda (Kaymakcan vd., 2013; Altaş 2016; Arslan ve Korkmaz 2019; Köylü 2013; Karateke 2020) bu bölümün niteliğine yönelik ciddi eleştiriler getirilmekte ve kapatılması gerektiğine yönelik öneriler sunulmaktadır. Yapılan bu araştırmalar İLİTAM programının geneli üzerinden bir görüş sunmaya çalışırken bu programda işlenen dersler üzerine ise çok az çalışma (Genç ve Ayhan 2021) mevcuttur. Çalışmalarda bu eksiklik örgün eğitim ile uzaktan eğitim arasındaki nitelik farkını ortaya koymayı engellemekte böylece İLİTAM programlarının niteliği ve niceliği hakkında sağlıklı yorum yapılmasını zorlaştırmaktadır.

Bu bağlamda araştırmamız İslam Tarihi dersi özelinde yapılmıştır. Bilindiği üzere İLİTAM programında İslam Tarihi I dersi 6. yarıyıl ve İslam Tarihi II dersi 7. yarıyıl da yer almaktadır. Yapılan bu çalışmada İLİTAM öğrencilerinin İslam Tarihi birikimi, İslam Tarihi derslerine olan ilgileri ve bu derslerinden beklentileri araştırılmıştır. Elde edilen veriler analiz edilerek İLİTAM müfredatındaki İslam Tarihi derslerine yönelik öneriler sunulmuştur.

2. YÖNTEM

İLİTAM bölümü öğrencilerinin İslam Tarihi dersine yönelik ilgi ve beklentileri hakkında bilgi vermeyi amaçlayan bu araştırma nicel desen üzerine kurgulanmış ve betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli uygulanmıştır. Araştırmaya, Sakarya ve Kocaeli Üniversitelerinde okuyan seçkisiz örnekleme yöntemiyle seçilen 255 öğrenciden oluşmaktadır.

Veri toplama aracı olarak İslam Tarihi derslerindeki Üniversitelerin belirlemiş olduğu kazanımlar dikkate alınarak anket formu geliştirilerek 43 soru sorulmuştur. Ankette yer alan sorulara güvenilirlik analizi olarak Cronbach's Alpha testi uygulanmıştır. Bu testin sonucunda çalışmanın güvenilirlik katsayısı 0,67 olarak bulunmuş ve anketin güvenilir olduğu görülmüştür.

3. BULGULAR

3.1. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İslam Tarihi Dersi Beklentilerine Yönelik Bulgular

Tablo 1. *İslam tarihi dersinde sıkılırim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	113	44,3
Katılmıyorum	92	36,1
Kararsızım	19	7,5
Katılıyorum	19	7,5
Kesinlikle Katılıyorum	12	4,7
Toplam	255	100

İLİTAM bölümü öğrencilerine “İslam Tarihi derslerinden sıkılıp sıkılmadıkları” sorulmuş öğrencilerin cevabı %44,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %36,1’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 7,5’i “kararsızım”, % 7,5’i “katılıyorum”, %4,7’si “kesinlikle katılıyorum” demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %80,3’ü İslam Tarihi dersinden sıkılmadıklarını belirtmiştir.

Tablo 2. *İslam Tarihi Derslerinde edindiğim bilgilerin mezun olduktan sonra işime yarayacağını düşünmüyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	141	55,3
Katılmıyorum	60	23,5
Kararsızım	9	3,5
Katılıyorum	13	5,1
Kesinlikle Katılıyorum	32	12,5
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam Tarihi derslerinde edindikleri bilgilerin mezun olduktan sonra işine yarayıp yaramayacağı” sorulmuş öğrencilerin %55,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %23,5’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 3,5’i “kararsızım”, % 5,1’i “katılıyorum”, % 12,5’i “kesinlikle katılıyorum” demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %78,8’i İslam Tarihi derslerinin mezun olduktan sonra işlerine yarayacağını belirtmiştir.

Tablo 3. *İslam Tarihi Derslerinin haftalık programdaki ders saati artırılmalıdır.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	9	3,5
Katılmıyorum	25	9,8
Kararsızım	79	31
Katılıyorum	91	35,7
Kesinlikle Katılıyorum	51	20
Toplam	255	100

“İslam Tarihi dersinin haftalık programdaki saatinin artırılıp arttırılmaması” öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 3,5’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 9,8’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 31’i “kararsızım”, % 35,7’si “katılıyorum”, % 20’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 55,7’si İslam Tarihi derslerinin ders saatlerinin artırılmasını istemiştir.

Tablo 4. *Gelecekteki meslek hayatımda İslam Tarihi bilgisi önemlidir.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	6	2,4
Katılmıyorum	10	3,9
Kararsızım	8	3,1
Katılıyorum	82	32,2
Kesinlikle Katılıyorum	149	58,4
Toplam	255	100

Öğrencilere “gelecekteki meslek hayatlarında İslam Tarihi bilgisinin önemli olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 2,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 3,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 3,1’i “kararsızım”, % 32,2’si “katılıyorum”, % 58,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 90,6’sı İslam Tarihi bilgisinin gelecekteki meslek hayatlarında önemli olduğunu belirtmiştir.

Tablo 5. *İslam tarihi derslerine sadece sınavda başarılı olmak için çalışırım.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	118	46,3
Katılmıyorum	100	39,2
Kararsızım	14	5,5
Katılıyorum	17	6,7
Kesinlikle Katılıyorum	6	2,4
Toplam	255	100

İLİTAM Bölümünde okuyan öğrencilere “İslam Tarihi derslerine sadece sınavda başarılı olmak için çalışıp çalışmadıkları” sorulmuş öğrencilerin %46,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 39,2’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 5,5’i “kararsızım”, % 6,7’si “katılıyorum”, % 2,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %85,5’i İslam Tarihi derslerine sadece sınavda başarılı olmak için çalışmadıklarını belirtmiştir.

Tablo 6. *İslam tarihi bilgisi günlük hayatımda işe yaramaz.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	138	54,1
Katılmıyorum	96	37,6
Kararsızım	11	4,3
Katılıyorum	6	2,4
Kesinlikle Katılıyorum	4	1,6
Toplam	255	100

“İslam Tarihi bilgisinin günlük hayatlarında işe yarayıp yaramadığı” öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 54,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 37,6’sı “katılmıyorum” cevabını verirken, % 4,3’ü “kararsızım”, % 2,4’ü “katılıyorum”, % 1,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 91,7’si İslam Tarihi bilgisinin günlük hayatlarında gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.

Tablo 7. *Örgün İlahiyat eğitim öğrencilerine göre İslam Tarihi ön lisans bilgilerimin yeterli olduğunu düşünüyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	35	13,7
Katılmıyorum	99	38,8
Kararsızım	59	23,1
Katılıyorum	45	17,6
Kesinlikle Katılıyorum	17	6,7
Toplam	255	100

“Örgün İlahiyat eğitim öğrencilerine göre İslam Tarihi birikimlerinin yeterli olup olmadığı” İLİTAM bölümü öğrencilerine sorulmuş öğrencilerin % 13,7’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 38,8’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 23,1’i “kararsızım”, % 17,6’sı “katılıyorum”, %

6,7'si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre kararsızlarla beraber öğrencilerin %75,6'ı Örgün eğitim öğrencilerine göre İslam Tarihi birikimlerini yeterli görmemektedir.

3.2. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İslam Tarihi ve Siyer Dersi Birikimlerine Yönelik Bulgular

Tablo 8. *İslam Tarihi ile ilgili kavramları biliyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	5	2
Katılmıyorum	16	6,3
Kararsızım	60	23,5
Katılıyorum	138	54,1
Kesinlikle Katılıyorum	36	14,1
Toplam	255	100

“İslam Tarihi ile ilgili kavramları bilip bilmedikleri” öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 2'si “kesinlikle katılmıyorum”, % 6,3'ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 23,5'i “kararsızım”, % 54,1'i “katılıyorum”, % 14,1'i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 68,2'si İslam Tarihi ile ilgili kavramları bildiklerini ifade etmişlerdir.

Tablo 9. *İslam Tarihi kavramının ne ifade ettiğini açıklayabilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	0,8
Katılmıyorum	6	2,4
Kararsızım	32	12,5
Katılıyorum	158	62
Kesinlikle Katılıyorum	57	22,4
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam Tarihi kavramının ne ifade ettiğini açıklayıp açıklayamayacakları” sorulmuş, öğrencilerin %0,8'i “kesinlikle katılmıyorum”, %2,4'ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 12,5'i “kararsızım”, % 62'si “katılıyorum”, % 22,4'ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 84,4'ü İslam Tarihi kavramının ne ifade ettiğini açıklayabildiklerini belirtmiştir.

Tablo 10. *İslam Tarihi derslerinde tarih bilgimin azlığı nedeniyle zorlanıyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	25	9,8
Katılmıyorum	97	38
Kararsızım	40	15,7
Katılıyorum	77	30,2
Kesinlikle Katılıyorum	16	6,3
Toplam	255	100

“İslam Tarihi Derslerinde tarih bilgilerinin azlığı nedeniyle zorlanıp zorlanmadıkları” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin % 9,8’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 38’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 15,7’si “kararsızım”, % 30,2’si “katılıyorum”, % 6,3’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %36,5’i tarih bilgilerinin az olmasından dolayı İslam Tarihi Derslerinde zorlandıklarını ifade etmiştir.

Tablo 11. *Dört Halife dönemi ve dönemin kültür ve medeniyetini anlatabilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	0,8
Katılmıyorum	22	8,6
Kararsızım	68	26,7
Katılıyorum	126	49,4
Kesinlikle Katılıyorum	37	14,5
Toplam	255	100

Öğrencilere “Dört Halife dönemini, dönemin kültür ve medeniyetini anlatıp anlatamayacakları” sorulmuş, öğrencilerin %0,8’i “kesinlikle katılmıyorum”, %8,6’sı “katılmıyorum” cevabını verirken, %26,7’si “kararsızım”, %49,4’ü “katılıyorum”, %14,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %63,9’u dört halife dönemini, dönemin kültür ve medeniyetini anlatabileceğini ifade etmiştir.

Tablo 12. *Siyer alanında İslam öncesi Arap tarihinin yerini ve önemini biliyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	6	2,4
Katılmıyorum	12	4,7
Kararsızım	31	12,2
Katılıyorum	151	59,2
Kesinlikle Katılıyorum	55	21,6
Toplam	255	100

Öğrencilere “Siyer alanında İslam öncesi Arap tarihinin yerini ve önemini bilip bilmediği” sorulmuş, öğrencilerin %2,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %4,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, %12,2’si “kararsızım”, %59,2’si “katılıyorum”, %21,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %80,8’i siyer alanında İslam öncesi Arap tarihinin yerini ve önemini bildiğini ifade etmiştir.

Tablo 13. *Hz. Peygamberin Arap Yarımadasında gerçekleştirdiği tebliğ faaliyetlerinin neticeleri hakkında fikirler üretebilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,4
Katılmıyorum	9	3,5
Kararsızım	27	10,6
Katılıyorum	153	60
Kesinlikle Katılıyorum	65	25,5
Toplam	255	100

“Hz. Peygamberin Arap Yarımadasında gerçekleştirdiği tebliğ faaliyetlerinin neticeleri hakkında fikirler üretebilip üretemeyecekleri” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %3,5’i “katılmıyorum” cevabını verirken, %10,6’sı “kararsızım”, %60’ı “katılıyorum”, %25,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 85,5’i Hz. Peygamberin Arap Yarımadasında gerçekleştirdiği tebliğ faaliyetlerinin neticeleri hakkında fikirler üretebileceğini dile getirmiştir.

Tablo 14. *Hız. Peygamber dönemi hakkındaki çağdaş yaklaşımları bilimsel yöntemlerle eleştirebilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	8	3,1
Katılmıyorum	40	15,7
Kararsızım	108	42,4
Katılıyorum	79	31
Kesinlikle Katılıyorum	20	7,8
Toplam	255	100

Öğrencilere “Hz. Peygamber dönemi hakkında çağdaş yaklaşımları bilimsel yöntemlerle eleştirip eleştiremeyecekleri” sorulmuş, öğrencilerin %3,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, %15,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, %42,4’ü “kararsızım”, %31’i “katılıyorum”, %7,8’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %38,8’i Hz. Peygamber dönemi hakkında çağdaş yaklaşımları bilimsel yöntemlerle eleştirebileceklerini ifade etmişlerdir.

Tablo 15. *İslâm Öncesi Arabistan ve Araplarda Dinî, Sosyo-Kültürel Hayat ve Cahiliye hakkında bilgi sahibiyim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,4
Katılmıyorum	7	2,7
Kararsızım	26	10,2
Katılıyorum	150	58,8
Kesinlikle Katılıyorum	71	27,8
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam öncesi Arabistan ve Araplarda dini, sosyo-kültürel hayat ve cahiliye hakkında bilgi sahibi olup olmadıkları” sorulmuş, öğrencilerin %0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %2,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, %10,2’si “kararsızım”, %58,8’i “katılıyorum”, %27,8’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %86,6’sı İslam öncesi Arabistan ve Araplarda dini, sosyo-kültürel hayat ve cahiliye hakkında bilgi sahibi olduklarını dile getirmiştir.

Tablo 16. *Hicret ve Sonuçları hakkında yorum yapabilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	0	0
Katılmıyorum	7	2,7
Kararsızım	18	7,1
Katılıyorum	153	60
Kesinlikle Katılıyorum	77	30,2
Toplam	255	100

“Hicret ve sonuçları hakkında yorum yapıp yapamadıkları” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %2,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken %7,1’i “kararsızım”, %60’ı “katılıyorum”, %30,2’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %90,2’si hicret ve sonuçları hakkında yorum yapabileceğini dile getirmiştir.

Tablo 17. *İslam tarihindeki farklı görüş ve mezheplerin ortaya çıkış nedenlerini açıklayabilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,4
Katılmıyorum	8	3,1
Kararsızım	36	14,1
Katılıyorum	155	60,8
Kesinlikle Katılıyorum	55	21,6
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam tarihindeki farklı görüş ve mezheplerin ortaya çıkış nedenlerini açıklayıp açıklayamayacakları” sorulmuş öğrencilerin %0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %3,1’i “katılmıyorum” cevabını verirken %14,1’i “kararsızım”, %60,8’i “katılıyorum”, %21,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %82,4’ü İslam tarihindeki farklı görüş ve mezheplerin ortaya çıkış nedenlerini açıklayabileceklerini ifade etmişlerdir.

Tablo 18. *İslam tarihi dersinde hangi kaynaklardan yararlanabileceğini biliyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	19	7,5
Kararsızım	66	25,9
Katılıyorum	128	50,2
Kesinlikle Katılıyorum	39	15,3
Toplam	255	100

“İslam Tarihi dersinde hangi kaynaklardan yararlanabileceğini bilip bilmedikleri” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %1,2’si “kesinlikle katılmıyorum”, %7,5’i “katılmıyorum” cevabını verirken %25,9’u “kararsızım”, %50,2’si “katılıyorum”, %15,3’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %65,5’i İslam Tarihi dersinde hangi kaynaklardan yararlanabileceğini bildiğini dile getirmişlerdir.

Tablo 19. *Hız. Muhammed’in peygamberlik dönemindeki faaliyetlerini temel kaynaklardan doğru tespit edebileceğini biliyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,4
Katılmıyorum	4	1,6
Kararsızım	42	16,5
Katılıyorum	156	61,2
Kesinlikle Katılıyorum	52	20,4
Toplam	255	100

Öğrencilere “Hz. Muhammed’in peygamberlik dönemindeki faaliyetlerini temel kaynaklardan doğru tespit etmeyi bilip bilmedikleri” sorulmuş, öğrencilerin %0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %1,6’sı “katılmıyorum” cevabını verirken %16,5’i “kararsızım”, %61,2’si “katılıyorum”, %20,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %81,6’sı Hz. Muhammed’in peygamberlik döneminde ki faaliyetlerini temel kaynaklardan doğru tespit etmeyi bildiğini ifade etmiştir.

Tablo 20. *İslam Tarihi ve Siyer dersleri ile alakalı klasik ve modern kaynakları tanım.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	39	15,3
Kararsızım	107	42
Katılıyorum	79	31
Kesinlikle Katılıyorum	27	10,6
Toplam	255	100

“İslam Tarihi ve Siyer dersleri ile alakalı klasik ve modern kaynakları tanıyıp tanımadıkları” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %1,2’si “kesinlikle katılmıyorum”, %15,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken %42’si “kararsızım”, %31’i “katılıyorum”, %10,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre kararsızlarla birlikte öğrencilerin %58,5’i İslam Tarihi ve Siyer dersleri ile alakalı klasik ve modern kaynakları tanımadıklarını ifade etmiştir.

3.3. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İslam Tarihi Dersinin Diğer İslami ilimleri Anlamaya Katkısına Yönelik Bulgular

Tablo 21. *İslam tarihi derslerinde edindiğim birikim Siyer-i Nebi kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlıyor.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	6	2,4
Kararsızım	19	7,5
Katılıyorum	147	57,6
Kesinlikle Katılıyorum	80	31,4
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam Tarihi derslerinde edindikleri birikimin Siyer-i Nebi kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağlayıp sağlamadıkları” sorulmuş, öğrencilerin %1,2’si “kesinlikle katılmıyorum”, %2,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken %7,5’i “kararsızım”, %57,6’sı “katılıyorum”, %31,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %89’u İslam Tarihi derslerinde edindikleri

birikimin Siyer-i Nebi kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladıklarını ifade etmiştir.

Tablo 22. *İslam Tarihi Derslerinde edindiğim birikim, İslam mezhepleri kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,4
Katılmıyorum	8	3,1
Kararsızım	28	11
Katılıyorum	158	62
Kesinlikle Katılıyorum	60	23,5
Toplam	255	100

“İslam Tarihi derslerinde edindikleri birikimin, İslam Mezhepleri kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermelerini sağlayıp sağlamadıkları” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %3,1’i “katılmıyorum” cevabını verirken %11’i “kararsızım”, %62’si “katılıyorum”, %23,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %85,5’i İslam Tarihi derslerinde edindikleri birikimin, İslam Mezhepleri kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladıklarını dile getirmişlerdir.

Tablo 23. *İslam tarihi derslerinde edindiğim birikim, Dinler Tarihi kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	10	3,9
Kararsızım	52	20,4
Katılıyorum	140	54,9
Kesinlikle Katılıyorum	50	19,6
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam Tarihi derslerinde edindikleri birikimin, Dinler Tarihi kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermelerini sağlayıp sağlamadıkları” sorulmuş, öğrencilerin %1,2’si “kesinlikle katılmıyorum”, %3,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken %20,4’ü “kararsızım”,

%54,9'u "katılıyorum", %19,6'sı "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %74,5'i İslam Tarihi derslerinde edindikleri birikimin, Dinler Tarihi kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 24. *İslam tarihi derslerinde edindiğim birikim İslam Hukuku kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	4	1,6
Katılmıyorum	12	4,7
Kararsızım	46	18
Katılıyorum	151	59,2
Kesinlikle Katılıyorum	42	16,5
Toplam	255	100

"İslam Tarihi derslerinde edindikleri birikimin, İslam Hukuku kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermelerini sağlayıp sağlamadıkları" öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %1,6'sı "kesinlikle katılmıyorum", %4,7'si "katılmıyorum" cevabını verirken %18'i "kararsızım", %59,2'si "katılıyorum", %16,5'i "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %75,7'si İslam Tarihi derslerinde edindikleri birikimin, İslam Hukuku kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladıklarını dile getirmişlerdir.

Tablo 25. *İslam tarihi derslerinde edindiğim birikim kelam kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	10	3,9
Kararsızım	49	19,2
Katılıyorum	143	56,1
Kesinlikle Katılıyorum	50	19,6
Toplam	255	100

Öğrencilere "İslam Tarihi derslerinde edindikleri birikimin, Kelam kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermelerini sağlayıp sağlamadıkları" sorulmuş öğrencilerin %1,2'si "kesinlikle katılmıyorum", %3,9'u "katılmıyorum" cevabını verirken %19,2'si "kararsızım",

%56,1'i "katılıyorum", %19,6'sı "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %75,7'si İslam Tarihi derslerindeki edindikleri birikimin, Kelam kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladıklarını ifade etmişlerdir.

3.4. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İslam Tarihi Dersinin İçeriği ve Kendi Hayatlarına Etkilerine Yönelik Bulgular

Tablo 26. *Türk İslam tarihi hakkında bilgim yeterlidir.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	11	4,3
Katılmıyorum	89	34,9
Kararsızım	100	39,2
Katılıyorum	39	15,3
Kesinlikle Katılıyorum	16	6,3
Toplam	255	100

Öğrencilere "Türk İslam Tarihi hakkında bilgilerinin yeterli olup olmadığı" sorulmuş, öğrencilerin %4,3'ü "kesinlikle katılmıyorum", %34,9'u "katılmıyorum" cevabını verirken %39,2'si "kararsızım", %15,3'ü "katılıyorum", %6,3'ü "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre kararsızlarla birlikte öğrencilerin %78,4'ü Türk İslam Tarihi hakkında bilgilerinin yeterli olmadığını ifade etmişlerdir.

Tablo 27. *Peygamberlerin hitap ettiği toplumu tanıyabilmek için İslam Tarihi dersinin rehberliğine ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	6	2,4
Katılmıyorum	3	1,2
Kararsızım	12	4,7
Katılıyorum	117	45,9
Kesinlikle Katılıyorum	117	45,9
Toplam	255	100

“Peygamberlerin hitap ettiği toplumu tanıyabilmek için İslam Tarihi dersinin rehberliğine ihtiyaç duyup duymadıklarını” öğrencilere sorduk, öğrencilerin %2,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %1,2’si “katılmıyorum” cevabını verirken %4,7’si “kararsızım”, %45,9’u “katılıyorum”, %45,9’u “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %91,8’i peygamberlerin hitap ettiği toplumu tanıyabilmek için İslam Tarihi dersinin rehberliğine ihtiyaç duyduklarını dile getirmişlerdir.

Tablo 28. *İslam Tarihi ile ilgili –ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okudum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	13	5,1
Katılmıyorum	47	18,4
Kararsızım	21	8,2
Katılıyorum	109	42,7
Kesinlikle Katılıyorum	65	25,5
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam Tarihi ile ilgili –ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okuyup okumadıkları” sorulmuş, öğrencilerin %5,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, %18,4’ü “katılmıyorum”, cevabını verirken %8,2’si “kararsızım”, %42,7’si “katılıyorum”, %25,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %68,2’si İslam Tarihi ile ilgili –ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okuduklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 29. *İslam tarihi ile ilgili Arapça bir eser okudum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	79	31
Katılmıyorum	137	53,7
Kararsızım	15	5,9
Katılıyorum	15	5,9
Kesinlikle Katılıyorum	9	3,5
Toplam	255	100

“İslam Tarihi ile alakalı Arapça bir eser okuyup okumadıkları” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %31’i “kesinlikle katılmıyorum”, %53,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken %5,9’u “kararsızım”, %5,9’u “katılıyorum”, %3,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %84,7’si İslam Tarihi ile alakalı Arapça bir eser okumadıklarını dile getirmişlerdir.

Tablo 30. *İlahiyat eğitimi almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken İslam Tarihi ile ilgili bir konuyu metne bağlı kalmadan anlatabilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	7	2,7
Katılmıyorum	33	12,9
Kararsızım	72	28,2
Katılıyorum	104	40,8
Kesinlikle Katılıyorum	39	15,3
Toplam	255	100

Öğrencilere “İlahiyat eğitimi almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken İslam Tarihi ile ilgili bir konuyu metne bağlı kalmadan anlatıp anlatamayacakları” sorulmuş, öğrencilerin %2,7’si “kesinlikle katılmıyorum”, %12,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken %28,2’si “kararsızım”, %40,8’i “katılıyorum”, %15,3’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %56,1’i İlahiyat eğitimi almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken İslam Tarihi ile ilgili bir konuyu metne bağlı kalmadan anlatabileceklerini ifade etmişlerdir.

Tablo 31. *İlahiyat eğitimim sırasında İslam Tarihi ile ilgili edindiğimiz bilgiler ve okuduğumuz kaynaklar yeterlidir.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	16	6,3
Katılmıyorum	93	36,5
Kararsızım	83	32,5
Katılıyorum	44	17,3
Kesinlikle Katılıyorum	19	7,5
Toplam	255	100

“İlahiyat eğitimleri sırasında İslam Tarihi ile ilgili edindikleri bilgiler ve okudukları kaynakların yeterli olup olmadığı” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %6,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %36,5’i “katılmıyorum” cevabını verirken %32,5’i “kararsızım”, %17,3’ü “katılıyorum”, %7,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre kararsızlarla birlikte öğrencilerin %75,3’ü İlahiyat eğitimleri sırasında İslam Tarihi ile ilgili edindikleri bilgiler ve okudukları kaynakların yeterli olmadığını dile getirmişlerdir.

Tablo 32. *Düzenli çalışan bir öğrenci olmama ve diğer derslerde zorluk yaşamamama rağmen İslam Tarihi derslerinde zorlanıyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	48	18,8
Katılmıyorum	110	43,1
Kararsızım	38	14,9
Katılıyorum	40	15,7
Kesinlikle Katılıyorum	19	7,5
Toplam	255	100

Öğrencilere “Düzenli çalışan bir öğrenci olmamaları ve diğer derslerde zorluk yaşamamalarına rağmen İslam Tarihi dersinde zorlanıp zorlanmadıkları” sorulmuş öğrencilerin %18,8’i “kesinlikle katılmıyorum” %43,1’i “katılmıyorum” cevabını verirken %14,9’u “kararsızım”, %15,7’si “katılıyorum”, %7,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %61,9’u düzenli çalışan bir öğrenci olmamaları ve derslerde zorluk yaşamamalarına rağmen İslam Tarihi dersinde zorlanmadıklarını ifade etmişlerdir.

3.5. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Medya ve İslam Tarihi İlişkisine Yönelik Bulgular

Tablo 33. *Sosyal medyada düzenli olarak (her Cuma, önemli gün ve gecelerde vb.) İslam tarihi konulu bir paylaşım yaparım.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	67	26,3
Katılmıyorum	116	45,5
Kararsızım	45	17,6
Katılıyorum	20	7,8
Kesinlikle Katılıyorum	7	2,7
Toplam	255	100

“Sosyal medyada düzenli olarak (her cuma, önemli gün ve gecelerde vb.) İslam Tarihi konulu bir paylaşım yapıp yapmadıkları” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %26,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %45,5’i “katılmıyorum”, cevabını verirken %17,6’sı “kararsızım”, %7,8’i “katılıyorum”, %2,7’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %71,8’i sosyal medyada düzenli olarak (her cuma, önemli gün ve gecelerde vb.) İslam Tarihi konulu bir paylaşım yapmadıklarını dile getirmişlerdir.

Tablo 34. *Sosyal medyada İslam Tarihi konulu paylaşımların gerçek ve güvenilir kaynaklardan elde edilip edilmediğini araştırırım.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	10	3,9
Katılmıyorum	23	9
Kararsızım	43	16,9
Katılıyorum	129	50,6
Kesinlikle Katılıyorum	50	19,6
Toplam	255	100

Öğrencilere “Sosyal medyada İslam Tarihi konulu paylaşımların gerçek ve güvenilir kaynaklardan elde edildiğini araştırıp araştırmadıkları” sorulmuş, öğrencilerin %3,9’u “kesinlikle katılmıyorum”, %9’u “katılmıyorum” cevabını verirken %16,9’u “kararsızım”, %50,6’sı “katılıyorum”, %19,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %70,2’si sosyal medyada İslam Tarihi konulu paylaşımların gerçek ve güvenilir kaynaklardan elde edildiğini araştırdıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 35. *Basın yayın organlarındaki İslam Tarihi konulu yayın ve programları ilgiyle takip ederim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	7	2,7
Katılmıyorum	51	20
Kararsızım	72	28,2
Katılıyorum	103	40,4
Kesinlikle Katılıyorum	22	8,6
Toplam	255	100

“Basın yayın organlarındaki İslam Tarihi konulu yayın ve programları ilgiyle takip edip etmedikleri” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %2,7’si “kesinlikle katılmıyorum”, %20’si “katılmıyorum” cevabını verirken %28,2’si “kararsızım”, %40,4’ü “katılıyorum”, %8,6’sı “kesinlikle

katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre kararsızlarla birlikte öğrencilerin %50,9’u basın yayın organlarındaki İslam Tarihi konulu yayın ve programları takip etmediklerini dile getirmişlerdir.

3.6. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İslam Tarihi Dersinin İşlenişi, Kullanılan Yöntem ve Materyallere Tutumlarına Yönelik Bulgular

Tablo 36. *İslam tarihi derslerini ekrandan dinlemekten sıkılıyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	46	18
Katılmıyorum	114	44,7
Kararsızım	39	15,3
Katılıyorum	41	16,1
Kesinlikle Katılıyorum	15	5,9
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam Tarihi dersini ekrandan dinlediklerinde sıkılıp sıkılmadıkları” sorulmuş, öğrencilerin %18’i “kesinlikle katılmıyorum”, %44,7’si “katılmıyorum”, cevabını verirken % 15,3’ü “kararsızım”, %16,1’i “katılıyorum”, %5,9’u “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin 62,7’si İslam Tarihi dersini ekrandan dinlerken sıkılmadıklarını ifade etmiştir.

Tablo 37. *Yüz yüze eğitimin İLİTAM programından daha verimli olduğunu düşünürüm.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	44	17,3
Katılmıyorum	48	18,8
Kararsızım	52	20,4
Katılıyorum	60	23,5
Kesinlikle Katılıyorum	51	20
Toplam	255	100

“Yüz yüze eğitimin İLİTAM programından daha verimli olduğuna dair düşünceleri” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %17,3’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %18,8’i “katılmıyorum” cevabını verirken %20,4’ü “kararsızım”, %23,5’i “katılıyorum”, %20’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre kararsızlarla birlikte öğrencilerin %56,5’i yüz yüze eğitimin İLİTAM programından daha verimli olmadığını dile getirmişlerdir.

Tablo 38. *İslam tarihi dersinde şematik anlatım daha akılda kalıcı olmaktadır.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	0,4
Katılmıyorum	6	2,4
Kararsızım	20	7,8
Katılıyorum	117	45,9
Kesinlikle Katılıyorum	111	43,5
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam Tarihi dersinde şematik anlatımın daha akılda kalıcı olup olmadığı” sorulmuş, öğrencilerin %0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %2,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken %7,8’i “kararsızım”, %45,9’u “katılıyorum”, %43,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %89,4’ü İslam Tarihi dersinde şematik anlatımın daha akılda kalıcı olduğunu ifade etmiştir.

Tablo 39. *İslam tarihi dersinde kullanılan görseller; haritalandırma dersi daha iyi anlamama yardımcı olur.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	0	0
Katılmıyorum	4	1,6
Kararsızım	8	3,1
Katılıyorum	114	44,7
Kesinlikle Katılıyorum	129	50,6
Toplam	255	100

“İslam Tarihi dersinde kullanılan görsellerin, haritalandırmanın dersin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olup olmadığı” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin hiçbiri “kesinlikle katılmıyorum” cevabını işaretlememiş, %1,6’sı “katılmıyorum”, %3,1’i “kararsızım” cevabını verirken, %44,7’si “katılıyorum”, %50,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %95,3’ü İslam Tarihi dersinde kullanılan görsellerin, haritalandırmanın dersin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olduğunu dile getirmiştir.

Tablo 40. *İslam tarihi dersinde düz anlatım (formal) yöntemi yeterlidir.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	72	28,2
Katılmıyorum	126	49,4
Kararsızım	36	14,1
Katılıyorum	15	5,9
Kesinlikle Katılıyorum	6	2,4
Toplam	255	100

Öğrencilere “İslam Tarihi dersinde düz anlatım (formal) yönteminin yeterli olup olmadığı” sorulmuş, öğrencilerin %28,2’si “kesinlikle katılmıyorum”, %49,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken %14,1’i “kararsızım”, %5,9’u “katılıyorum”, %2,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %77,6’sı İslam Tarihi dersinde düz anlatım (formal) yönteminin yeterli olmadığını ifade etmiştir.

Tablo 41. *Siret-i İbn Hişam’ın islam tarihi önemli kaynaklarından olduğunu bilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	13	5,1
Katılmıyorum	43	16,9
Kararsızım	93	36,5
Katılıyorum	77	30,2
Kesinlikle Katılıyorum	29	11,4
Toplam	255	100

“Siret-i İbn Hişam’ın İslam Tarihinin önemli kaynaklarından olduğunu bilip bilmedikleri” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %5,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, %16,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken %36,5’i “kararsızım”, %30,2’si “katılıyorum”, %11,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre kararsızlarla birlikte öğrencilerin %58,5’i Siret-i İbn Hişam’ın İslam Tarihinin önemli kaynaklarından olduğunu bilmediğini dile getirmiştir.

Tablo 42. *Taberi'nin Tarih er-Rusûl ve'l Muluk ve'l Hulafa'sının İslam tarihi için temel kaynaklardan olduğunu bilirim.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	12	4,7
Katılmıyorum	44	17,3
Kararsızım	81	31,8
Katılıyorum	93	36,5
Kesinlikle Katılıyorum	25	9,8
Toplam	255	100

Öğrencilere “Taberi'nin Tarih er-Rusûl ve'l Muluk ve'l Hulafa'sının İslam Tarihi için temel kaynaklardan biri olduğunu bilip bilmediği” sorulmuş, öğrencilerin %4,7'si “kesinlikle katılmıyorum”, %17,3'ü “katılmıyorum” cevabını verirken %31,8'i “kararsızım”, 36,5'i “katılıyorum”, %9,8'i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre kararsızlarla beraber öğrencilerin %53,8'i Taberi'nin Tarih er-Rusûl ve'l Muluk ve'l Hulafa'sının İslam Tarihi için temel kaynaklardan biri olduğunu bilmediğini ifade etmiştir.

Tablo 43. *İslam Tarihi dersinde kullanılan materyallerin yeterli olduğunu düşünüyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	25	9,8
Katılmıyorum	83	32,5
Kararsızım	92	36,1
Katılıyorum	43	16,9
Kesinlikle Katılıyorum	12	4,7
Toplam	255	100

“İslam Tarihi dersinde kullanılan materyallerin yeterli olup olmadığı” hakkındaki düşünceleri öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin %9,8'i “kesinlikle katılmıyorum”, %32,5'i “katılmıyorum” cevabını verirken %36,1'i “kararsızım”, %16,9'u “katılıyorum”, %4,7'si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %78,4'ü İslam Tarihi dersinde kullanılan materyallerin yeterli olmadığını dile getirmiştir.

Sonuç

İLİTAM bölümü öğrencilerinin İslam Tarihi dersi beklentilerine yönelik tutumlarının incelendiği bu çalışmada öğrencilerin;

İslam Tarihi derslerinde sıkılmadıkları ve bu derslerde edindikleri bilgileri mezun olduktan sonra da kullanabileceklerini ve hatta gelecekteki meslek hayatlarında bu bilgilerin gerekli olduğunu düşündükleri görülmüştür. Dersin haftalık programdaki ders saatinin arttırılması talebi yine bu çalışma sonucunda öğrencilerden alınan dönütler arasındadır. Aynı zamanda öğrencilerin İslam Tarihi dersine sadece sınavda başarılı olmak için çalışmadıkları, bu bilgileri gündelik hayatlarında da kullanabilecekleri sonucu ortaya çıkmıştır.

İLİTAM bölümü öğrencilerinin İslam Tarihi ve Siyer Dersi birikimlerine dair tutumlarının incelendiği bölümde öğrencilerin;

İslam Tarihi ile ilgili kavramları bilip bunların ne ifade ettiklerini açıklayabilecekleri, Dört Halife dönemi hakkında bilgi sahibi oldukları, hicret ve sonuçları hakkında yorum yapabilecekleri, İslam Tarihi dersinde hangi kaynakları kullanmaları gerektiğini bildikleri, bu dersle alakalı klasik ve modern kaynakları tanıdıkları ve bu derste tarih bilgilerinin azlığı nedeniyle zorlanmadıkları sonuçları elde edilmiştir.

İLİTAM bölümü öğrencilerinin İslam Tarihi dersinin diğer İslami ilimleri anlamaya katkısına yönelik bulgulara bakıldığında öğrencilerin;

İslam Tarihi dersinde edindikleri birikimlerin Siyer-i Nebi, İslam Mezhepleri, Dinler Tarihi, İslam Hukuku ve Kelam alanları kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladıkları sonucu elde edilmiştir.

İLİTAM bölümü öğrencilerinin İslam Tarihi dersinin içeriği ve kendi hayatlarına etkilerine yönelik bulguların bulunduğu bölüme bakıldığında öğrencilerin;

İslam Tarihi ile ilgili Arapça bir eser okumadıkları ve İlahiyat eğitimleri sırasında İslam Tarihi ile ilgili edindikleri bilgiler ve okudukları kaynakları yetersiz buldukları bununla birlikte dersin rehberliğine ihtiyaç duymakla birlikte, dersle ilgili ders kitabı hariçinde Türkçe bir eser okudukları, İlahiyat eğitimi almış biri olarak

bir topluluğa konuşma yaparken İslam Tarihi ile ilgili bir konuyu metne bağlı kalmadan anlatabilecekleri gibi veriler elde edilmiştir

İLİTAM bölümü öğrencilerinin medya ve İslam Tarihi ilişkisine yönelik bulguları incelendiğinde öğrencilerin;

Sosyal medyada düzenli olarak İslam Tarihi ile alakalı paylaşım yapmadıkları ancak basın yayın organlarındaki İslam Tarihi konulu yayın ve programları ilgiyle takip edip sosyal medyada İslam Tarihi konulu paylaşımların gerçek ve güvenilir kaynaklardan elde edilip edilmediğini araştırdıkları tespit edilmiştir.

İLİTAM bölümü öğrencilerinin İslam Tarihi dersinin işlenişi, kullanılan yöntem ve materyallere tutumlarına yönelik bulgular bölümüne bakıldığında öğrencilerin;

İslam tarihi derslerini ekrandan dinlemekten sıkıldıklarını, şematik anlatımın daha akılda kalıcı olduğunu ve derste kullanılan görsellerin haritalandırmanın dersin anlaşılmasına daha fazla fayda verdiğini aynı zamanda öğrencilerin Siret-i İbn Hişam ve Tarih er-Rusül ve'l Muluk ve'l Hulafa'nın İslam tarihi için temel kaynaklardan olduğunu bildikleri ancak yüz yüze eğitimin İLİTAM programından daha verimli olduğunu, İslam Tarihi dersinde düz (formal) anlatımın ve derste kullanılan materyallerin yeterli olmadığını düşündükleri tespit edilmiştir.

Bu bağlamda İLİTAM programında İslam Tarihi dersinde eğitimin niteliğini arttırabilmek için şunlar yapılabilir;

Öğrencilerin ders sırasında öğretim elemanı ile iletişimini daha çok arttıracak teknolojik yenilikler tasarlanabilir.

İLİTAM bölümü öğrencilerin öğretim elemanı ile yüz yüze eğitim etkinlik sayısı arttırılabilir.

İslam tarihi dersinde uzaktan eğitime uygun yeni materyaller geliştirilebilir.

KAYNAKÇA

- Altaş, N. (2016). Türkiye’de dini Yükseköğretim alanında uzaktan eğitimle ilgili algı sorunları ve İLİTAM uygulamaları. Değerler Eğitimi Dergisi, 14(31), 7-42
- Arslan, F. ve Korkmaz, Ö. (2019). İLİTAM lisans tamamlama uzaktan eğitim öğrencilerinin etkileşim kaygıları ve uzaktan eğitime dönük tutumları. Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi, 1(1), 12-25.
- Genç, M. F. & Ayhan, M. (2021). İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersine Yönelik Tutumları . Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi , (12) , 77-109 . DOI: 10.47502/mizan.933285
- Gümrükçüoğlu, S., M. F. Genç (2020). “İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İlahiyat Eğitimine Bakışı Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İLİTAM Örneği”. İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi. 6/2: 640-656.
- Karateke, Tuncay (2020). “İLİTAM Öğrencilerinin Bu Programı Seçme Nedenleri ve Karşılaştıkları Sorunlar: Fırat Üniversitesi Örneği”. Değerler Eğitimi Dergisi 18/39: 235-262. <https://doi.org/10.34234/ded.634501>.
- Kaymakcan, Recep, Hasan Meydan, Adnan Telli, Kübra Cevherli (2013). “Paydaşlara Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi”. Değerler Eğitimi Dergisi. 11/26 : 71- 110
- Köylü, M. (2013). Türkiye’de yüksek din öğretimi: Nicelik mi nitelik mi?. On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35(35), 21-44.

“

Bölüm 5

**MEVLÂNA’NIN RUBAİLERİNDE
TANRI-EVREN İLİŞKİSİNE GÜZELLİK
AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME**

Merve Esra DALKILIÇ¹

”

¹ Merve Esra Dalkılıç, Doktora öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Orcid Id: 0000-0002-1791-0006. Bu çalışma “Mevlana’da Tanrı-Güzellik İlişkisi -Rubailer Örneği-” adlı yüksek lisans tezinin bir bölümünden üretilmiştir. Danışman Prof. Dr. Metin Yasa, Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Felsefesi, 2016.

Tanrı'nın var olduğuna ve onun varlığına ilişkin birçok delil düşünürler tarafından ortaya koyulmuştur. Felsefe tarihine baktığımızda da hem filozoflar tarafından hem de teologlar tarafından Tanrı'nın varlığını kanıtlama bağlamında ciddi bir çalışma gösterildiği dikkat çeker.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik ileri sürülen delillerin arka planında bazı sebeplerin olabileceği görülmektedir. Nitekim bir örneğini Gazali ve Descartes'te gördüğümüz üzere, Tanrı'ya inanmanın doğuştan geldiğini söyleyen filozoflar bile Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamak için deliller ortaya koymuşlardır. (Aydın, 2012.) Bu cümleden olarak, geleneksel İslam düşüncesine bakıldığında Tanrı'yı anlama ve Tanrı'nın varlığını kanıtlama bağlamında dikkate değer düşünceler ileri süren önemli bir düşünür, kuşkusuz, Mevlâna'dır.

Mevlâna'nın; Tanrı anlayışı dikkate alındığında, Tanrı'nın aşkın ve içkin olmak üzere iki kutuplu olduğuna işaret ettiği görülür. Mevlâna'ya göre, Tanrı, öncelikle mutlak aşkındır, ancak evrene müdahalesiyle ise içkin konumundadır.

Bilindiği üzere, Tanrı'nın iki kutuplu olduğu görüşü ışığında öncelikle, Tanrı'nın aşkın olan yönünün değişmez, başka bir deyişle özü bakımından bağımsız olan yönü üzerinde durulur. Tanrı Aşkın olan yönüyle ilk, mutlak ve değişmezdir. Tanrı'nın içkin boyutundan söz edilirken ise değişen, evrenin içinde bulunan, başka bir deyişle oluşan doğasına dikkat çekilir. Bu durumda, Tanrı, evren ve içindekilerle olan ilişkisi nedeniyle içkin bir özelliğe sahiptir. Burada söylediklerimiz; iki ayrı kutup şeklinde gözükken birbiri ile farklı ve çelişen iki kutuptan bahsediliyormuş gibi anlaşılrsa da aslında Tanrı bu iki kutbun birbirini içermesi ile birlikte bir ve aynıdır. (Yasa, 2005)

Doğrusu, aşkınlık ve içkinliğin Tanrı'yı tanıma ve tanımlama konusunda çelişkiye neden olduğu ileri sürülebilir. Ancak anılan iki kavramın, Tanrı algısı bağlamında üç temel noktaya ilettiği görülür. Bu cümleden olarak; aşkınlık ve içkinlik:

- i. Aşkınlık ve içkinlik birbirini tamamlayan özde kavramlardır.
- ii. Aşkınlık, Tanrı'nın evren ve içindekilerden üstün olduğunu gösterir.
- iii. İçkinlik, Tanrı'nın evren ve içindekilerle olan anlamlı ilişkisine işaret eder.

Mevlâna'nın, genel anlatımı içinde, öngördüğü Tanrı'nın aşkın ve içkin boyutuna yönelik, destekleyici düzeyde, M. Rodriguez'in düşüncelerine atıf yapılabilir. Nitekim Rodriguez'e göre:

Tanrı'nın dile getirilen diğer bir özelliği Tanrı'nın içkin (zaman, uzay ve bilgi olarak sınırlı olması) şeklinde betimlenir. Sözü edilen bu içkin oluş, aşkın oluşa karşıt bir anlam içerir. Doğrusu, anılan iki nitelik Tanrı'yı belirlemede garip yollar olarak görülür. Ancak, bu gariplik, iki nite- liğin bir birin karşıt olması nedeniyle değil, Tanrı kavramına daha kapalı hale getirmesi nedeniyledir. (Rodriguez, 2013)

Öyle anlaşıyor ki, aşkınlık ve içkinlik kavramları Tanrı'da bütünleş- mekte ve bu haliyle, Tanrı'nın anlaşılmasında önemli bir rol üstlenmek- tedirler. Buna göre, panenteistik bir çıkarımla, Tanrı'nın çift kutuplu bir yapıya sahip olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. (Yasa, 2005)

Gelinen aşamada, Mevlâna'nın düşünceleri ışığında, panenteistik uluhiyet anlayışının daha iyi anlaşılması açısından, öncelikle aşkın kavra- mını tartışmak gerekmektedir.

i. Tanrı'nın Aşkın Yönü ve A priori Güzellik

Kavramsal düzeyde, aşkınlık ile anlatmak istenilen temel bir düşünce şudur: Varlığı aşan, fiziğin ötesinde bulunan, kısaca metafizik olana işa- ret eden düzey. (Hançerlioğlu, 2006) Aşkın olan varlık ise, bu anlamda, evrenin dışında mutlak, her şeye sahip olan, tanımlanamayacak kadar üs- tün bir varlık olarak algılanmak durumundadır. Şu halde, yapılan tanıma göre, aşkın yöne sahip tek bir varlık vardır, o da Tanrı'dır. Bu demektir ki, Tanrı aşkın yönüyle evrendeki özneleri aşan onların bilincinin dışında bir varlıktır. Başka bir deyişle Tanrı, evren içinde bulunan tüm varlıkların bilinçlerinin dışında ya da üstünde bir varlığa sahiptir. Aşkınlık Tanrı'ya yücelik kazandırır. (Balanuye,2008) Dahası, Tanrı'nın bizim bilincimiz dışında olduğunu söylerken O'nun aynı zamanda sonsuz ve bir şeye ihti- yacı olmayan bir varlık olduğunu da söylemiş olmaktadır. Aşkın olan var- lık hiçbir sınırı olmayan ve var oluşu da bir şeye bağlı olmayan varlıktır. Nitekim bir örneği İbn Arabi'de görüldüğü üzere, aşkınlık, aynı zamanda bir tür bağımlı olmama halidir. İbn Arabi, böylece, Tanrı'yı aşkınlık bağ- lamında da her türlü sınırın ötesinde, bağımsız ve sınırsız olarak betimler. (Yasa, 2007)

Gerçi, insan, Tanrı'nın aşkın yönünü algılamada güçlük çeker. Ancak unutmamak gerekir ki, aşkın yönüyle Tanrı, klasik teizmin Tanrı anlayı- şına benzemektedir. Tanrı, bu yönüyle, insanın üzerinde düşündüğü tüm fiziksel kuralların dışında, her şeyi yaratan ve her şeye düzen veren var- lıktır.

Tanrı'nın aşkın yönüne, yukarıdaki şekilde, kısaca temas ettikten sonra, şimdi sözü Mevlâna'nın rubailerine¹ özel atıfla a priori güzelliğe, başka bir deyişle doğrudan Tanrı ile bağlantılı olan güzelliğe getirmek is-

¹ Rubailerin tercümelerinde farklı kaynaklardan faydalanıldı.

tiyoruz. Doğrusu biz, a priori güzelliği, konun anlaşılması açısından “Güzel Tanrı” ve “Tanrısal Güzellik” şeklinde ikiye ayırmanın doğru olacağı kanısındayız.

i. Güzel Tanrı

Öyle anlaşıyor ki, içinde yaşadığımız evrene bakıldığında, bu evrende düzenin ve uyumun sonucunda ortaya çıkan güzelliğin farkına varmak gerekir. Güzel olan evren ve içinde olan insanların oluşturmuş olduğu güzellik, insanı, güzel olan bir yaratıcıya doğru götürmektedir. Nasıl ki evrende bulunan uyum ve düzen, insanı evren hakkında düşünmeye iletiyorsa, benzer şekilde insanın kendisinde görülen uyum ve düzen de insanın yine insan hakkında düşünmesi gerektiğine kapı aralamaktadır. Belki de insan yaşadığı bu deneyim, başka bir deyişle güzelliğin tecrübesiyle Tanrı’ya ulaşmaktadır. (Koç, 2009) Gerçekten de insan tanrısal olanı kimi zaman doğruluk, iyilik ve güzellik değerlerini dikkate alarak tanımayabilir. (Berdyayev, 2012) Tanrı’yı tanımaya çalışırken insanın en çok deneyimlediği değer belki de güzelliktir. Açık konuşmak gerekirse, insan, güzel olanı görüp ona duyduğu hayranlıkla tanrısal olanı tanımaya çalışabilir.

Doğrusu, sorgulayan insan, bir tür merak içinde kendini bulabilir. Tanrı hakkında düşünürken, yaratılmış olan kimi güzellik örnekleri onun bu merakını gidermeye yardımcı olabilir. İnsan, bu anlamda, Tanrı ile güzellikler arasında bir bağ kurabilir ve buradan hareketle Tanrı’ya ulaşmaya çalışabilir. Bu durum, düşünen insan için, yalnızca görme ya da kalple anlama değil, aynı zamanda güzelliğin içindeki doğruları karşılaştırarak onun arkasındaki gerçeği fark edenler için anlaşılabilir bir şeydir. (Şimşek, 2014) Daha açık ifade etmek gerekirse; merak içinde olan insandan, yaratılmış olan bütün güzelliklerin arkasındaki asıl ve gerçek olan güzelin mutlak güzel olan Tanrı’nın olduğunu ve hepsinin Tanrı’dan dolayı güzel olduğunu insanın keşfetmesi beklenir.

Gelinen bu aşamada, Tanrı’yı mutlak güzel olarak tanımlarken evrende bulunan tüm güzelliklerin kendisine bağlı olduğunu ve bu güzelliğin artma, eksilme, sonlu gibi sıfatlardan uzak olduğunu söylemek durumundayız. Güzel olan Tanrı’nın eşsiz güzelliği doğumsuz ve ölümsüzdür. (Yasa, 2015) Tanrı, bu özelliklerinden dolayı mutlak güzeldir ve bu güzelliğinden tüm yarattıklarına da vermiştir. Nedeni, çoğu zaman dile getirildiği üzere, tanınmak istemesidir.

Doğrusu, Mevlâna da Tanrı’nın güzelliğinin evrene yansıdığı gerçeğine güçlü bir vurgu yapmaktadır. Nitekim, öyle görülüyor ki, Mevlâna’nın görüşleri ışığında Tanrı’nın güzelliğinin evrene yansması, onun şu türden rubailerinde açıkça görülebilir. Mevlâna, iki ayrı rubaide, şöyle der:

O yücelik, o güzellik, dünyayı aydınlatıyor

O gizli yüz, neş 'eye gün kesilmiş... (Rubailer, 2009)

O'nun güzelliğiyle aydın evren

Göreceğ gözün yok ise ne yapayım ben... (Rubailer, 2010)

Yukarıdaki rubaiden de anlaşılacağı üzere, Mevlâna'ya göre, a priori güzellik evrene yansımıştır. Dahası; yine Mevlâna'ya göre, “dünyayı aydınlatma”, “aydın evren” gibi ifadelerden de anlaşılacağı üzere, a priori güzelliğin, bir yandan evren ve içindekileri aydınlattığı, öte yandan evren ve içindekilere sirayet ettiği anlaşılmaktadır.

Doğrusu, evren, kendisine yansıyan güzellik ile yaşanabilir bir koinoma gelmiştir. Bu durum aynı zamanda evrende, düzensizliğin değil, uyum ve güzelliğin görünür olduğu gerçeğini dikkatlere sunar. Konuya bu açıdan bakıldığında, Pythagoras'ın (570-496 B.C.) yapmış olduğu, evreni bir kozmos “güzel düzen” olarak isimlendirdi ve dünyanın yapısı ilişkileri yoluyla meydana farklı öğelerin birlikte uyum ve ahenkten geldiğini açıklamıştır. (Fideler, 2014) içerikli tanım, Mevlâna'nın vurgulamak istediği görüşe bir yandan yakın, öte yandan ilgili görüşü açıklayıcı görünmektedir. Gerçekten de evrende görülen güzelliklerin O'nun cemalinin bir yansıması olduğu anlayışı Mevlâna düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. (Koç, 2009)

Mevlâna'ya göre, mutlak güzel olan yalnızca Tanrı'dır. Kendine özgü bir güzellik olan Tanrı'nın güzelliğinden, evren ve içindekiler, derecelerine göre pay alırlar. Bu açıdan bakıldığında evrende bulunan bütün varlıklar Tanrı'nın güzelliğinden bir parça almış durumdadırlar. (Yakıt, 2012) İlgili bağlama ilişkin Mevlâna'nın rubailerinden örnek verilecek olursa, aşağıdaki ifade açıklayıcı görülebilir:

A güneş gibi tek olan, gel; senin yüzün olmadıkça bağ-bahçe de sarıdır; dallar, topraklar da; gel. Dünya sensiz tozdur, topraktır; gel. (Rubailer, 50)

Doğrusu, Mevlâna, yukarıdaki rubaisinde “senin yüzün” derken Tanrı'nın kendisinden söz eder. Tanrı'nın güzelliğinden payını almayan bağın, bahçenin güzel olmadığını, “sarı” diyerek eksik olduğunu anlatmaya çalışır. Açık konuşmak gerekirse, yukarıdaki türden bir rubai, evrendeki varlıkların Tanrı'nın güzelliğinden pay aldıkça güzel olduğunu, O'nun güzelliğinin olmadığı zaman eksik olacağını anlatma konusunda güzel bir örnek oluşturur.

Gelinen aşamada, Mevlâna düşüncesinde, a priori güzelliğin evrene yansımasına örnek olacak daha başka rubailere de atıf yapılabilir. Mevlâna şöyle der:

Alemde asla senden daha hoş bir sevgili,

Yahut senin yüzünü görmekten daha güzel bir temaşa yoktur (Rubailer, 2012)

Sende bir güzellik var ki, büyüsi cihanı sarmıştır. (Rubailer, 2012)

Ey yüzü güzelliğiyle ruh aynası olan sevgili (Rubailer, 2013)

Mevlâna, yukarıdaki türden ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, güzelliği a priori olarak ele almış görünmektedir. Düşünürümüz burada ilahi güzellikten hareketle evrene ve evrenin güzelliklerine ulaşmıştır. Buna göre şu ana dek dile getirdiğimiz düşüncelerine bakılacak olursa, Mevlâna;

- i. Tanrı'ya, ilahi güzelliği mutlak güzellik olarak görmek suretiyle, "hoş bir sevgili" diye hitap eder.
- ii. İlahi güzellikten daha hoş olan bir güzelliğin olamayacağına dikkat çeker.
- iii. Evren ve içindekilerin güzelliklerini temaşa ederek, ilahi güzelliği düşünmenin olanağına işaret eder.
- iv. varlığın güzel olması yönüyle, evrenin Tanrı'sız, Tanrı'nın da evrensiz olamayacağına vurgu yapar. (Yasa, 2013)

Sonuçta, Mevlâna düşüncesinde, Tanrı eşsiz güzellikle nitelenen bir varlık olarak karşımıza çıkar. Güzel olan varlığını öncelikle Tanrı'da bulur. Mevlâna, bu nedenle, rubailerinde güzel olan Tanrı'ya çok sık yer verir. Yine bu cümleden olarak, Mevlâna, rubailerinde, Tanrı'nın aşkın bir güzelliğe ve bu aşkın güzellikle evreni aydınlattığı ve evrene yansıdığını, evrende bulunanların ilahi güzellikten pay aldıklarını net olarak ortaya koyar.

ii. Tanrısal Güzel İsimler

Güzellik kanıtı, güzel kavramlardan yararlanılarak, oluşturulmaya çalışılan bir öz taşıır. (Yasa, 2014) Bu nedenle, Mevlâna'nın, rubailerinde Tanrı'dan bahsederken, güzel nitelemelerde bulunmuş olması, yalnızca tanrısal güzel isimler açısından değil, aynı zamanda güzellik kanıtına katkı sağlama bağlamında da son derece önemlidir.

Mevlâna, Tanrı'yı öncelikle, tek, güzel, hoş olan gibi niteliklere özel atıfla anlamaya ve anlatmaya çalışır. Doğrusu, Mevlâna'nın aşağıdaki rubaileri, tanrısal güzel isimlere örnek olarak verilebilir:

A bütün dünya güzelliklerinin hasretini çektikleri güzel, senin o güzel yüzün...

Sevgili naziktir; suçu bu... Güzeldir, hoştur; suçu bu...

Sevgili, bahanedir zati, sevilen Tanrı'dır; kim onu iki sanırsa gâvurdur; çifttür (Rubailer, 2009)

Mevlâna'nın "sen" diye hitap ettiği Yüce varlık Tanrı'dır. Mevlâna, öyle anlaşıyor ki, yukarıdaki türden rubailer içinde geçen "güzel yüzün", "hoştur", "iki sanırsa gâvurdur" nitelemeleriyle, Tanrı'nın mutlak bir ve güzel olduğunu anlatma çabası içindedir.

Güzellik tanrısal bir nitelik olarak da değerlendirilebilir. Bu durumda, ilahi olan, Eflatun'un da dediği gibi, *güzel, bilgi, iyi olan ve bu değerlere benzer daha ne varsa kendinde bulunan şeydir.* (Eflatun, 1990)

Mevlâna'nın tanrısal güzel isimler bağlamında dile getirdiği düşüncelerin, önemli bir İslam düşünürü olan Ciyli'nin tanrısal nitelikler ile ilgili çözümlemelerine oldukça benzediği ayrıca dikkate değer bir husustur. Nitekim, Ciyli,

- i. Tek Olan, Benzersiz Olan Hakikat gibi, Tanrı'nın Kendisi Olarak aldığı,
- ii. Ulu, Yüce gibi, Tanrı'nın her türlü Üstünlük'ün kaynağı olarak görülen,
- iii. Yaratan, İyilik Sahibi, Sonsuz Varlık gibi, Tanrı'nın her tür Yetkinlik olarak kabul ettiği,
- iv. Suret Veren, Her Şeyin Kaynağı gibi, Tanrı'nın her türlü Güzellik olarak içerdiği, şeklinde dört maddeli ele alınabilecek niteliklerden bahsetmiştir. (Yasa, 2013)

Dahası Ciyli'nin tanrısal niteliklerle ilgili çözümlemelerine ilişkin benzer düşünceleri bir diğer İslam filozofu olan İbn-i Sina'da da görmek mümkün gözükmektedir. Nitekim, İbn Sina da Tanrı'yı tanımlarken şu şekilde anlatır:

- i. Bir olan, Hiçbir şeyin O'nun mertebesinden bulunamayacağı gibi,
- ii. Zorunlu varlık olması, O'nun tek ve çoğalmaması gibi,
- iii. İlk ilke olan, Her şeyi var eden cevher olması, (İbn Sina, 2005)

Şeklinde maddeler halinde nitelemelerden bahsetmiştir.

İbn Sina'da Tanrı'yı farklı ve özel nitelikler ile betimleyerek Tanrı'nın yüce ve her şeyi var eden olarak anlattığını görmekteyiz. O'nun mertebesinde hiçbir varlık olamayacağına göre en güzel olma özelliğini de Tanrı kendisinde taşımaktadır. Böylece Tanrı'nın en yetkin olarak bütün güzel ve yüce sıfatlara sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Mevlâna'nın, Ciyli'nin ve İbn Sina'nın görüşleri birlikte dikkate alındığında, üç düşünürün de Tanrı'nın bir, yetkin ve güzel oluşu bağlamında ortak düşünceye sahip oldukları görülür. Bu bağlamda üç düşünürün de, Tanrı'yı anlamaya ve anlatmaya çalışırken, Tanrı'nın hem varlık hem de öz açısından, a priori güzellikler sahip biricik varlık oluşuna gereken önemi verirler.

ii. Tanrı'nın İçkin Yönü ve A Posteriori Güzellik

Daha öncede bir nedenle ifade ettiğimiz gibi Tanrı aşkın ve içkin olmak üzere iki kutupludur. Tanrı'nın içkin boyutundan bahsederken önceliğimiz Tanrı'nın bize kendini gösterdiği ve bize kendini anlattığı yönünü vurgulamak olmalıdır. Bu durumda, daha çok bir biçimde ifade dilecek olursa, Tanrı'nın, içkin yönüyle kendine özgü nitelikleri yaratmış olduklarına yansıtarak kendi hakkında bilgi verdiği ileri sürülebilir.

Kavramsal düzeyde, içkinlikle anlatılmak istenen temel bir düşünce şudur: Varlığın içinde bulunan yani herhangi bir varlığın yapısına karışmış olanı dile getirendir. (Hançerlioğlu, 2006) Tanrı aslında içkin yönüyle evrenle yakın bir ilişki içindedir. Daha açık konuşmak gerekirse, Tanrı, sevgisi ve inayeti ile yaratmış olduğu tüm varlıklarla birliktedir. Bu durumda, evrende olan her şey Tanrı ile birlikte evrenin dışına taşarken aynı zamanda evrenin dışında olan her şey de Tanrı ile birlikte evrenin içinde yer almaktadır. (Aydın, 1986) Konuyu biraz daha açacak olursak şöyle denilebilir: Tanrı, özü gereği, aşkın boyutuyla diğer varlıklardan ayrılrsa da içkinliği nedeniyle, öteki tüm varlıklarla ilişki içindedir. Doğrusu Tanrı, her iki yönden de diğer varlıklardan ayrılır, ancak aynı zamanda bütün varlıkları da kuşatır. (Aydın, 1986) Bütün bu söylediklerimizi tecrübe edebileceğimiz yer kuşkusuz evrenin kendisi ve içindeki diğer varlıklardır. Tanrı'nın içkin yönü böylece bir şekilde tecrübe konusu edilebilir. Bu tecrübe de bize Tanrı'nın anılan yönüyle evrenin her yerinde yarattıklarıyla ilişki içinde olduğu konusunda bir düşünce sunabilir.

Sonuçta, biz öyle geliyor ki, anılan tanrısal boyut söz konusu olduğunda evreni ve içindekiler Tanrı merkezli olarak bütün içinde anlaşılabilir. Konu güzellik kavramı özelinde düşünülecek olursa, evrenin sahip olduğu güzelliğin daha bir anlam kazanacağı rahatlıkla görülebilir. Nitekim, yine bu bağlamda, Tanrı'nın içkin boyutuyla birlikte tüm evrene hem sevgisini hem de güzelliğini yansıttığı gerçeği anımsanabilir.

Mevlâna düşüncesinde a posteriori güzellik ile evren ve insanda görülen güzellikleri kastetmekteyiz. Bu tür güzellikler, içkinlikle de nitelenebilmektedir. Mevlâna, rubailerinde de Tanrı'nın içkin yönüyle evrende olduğunu ve kendi güzelliğini ve kendi özelliklerinden evrene verdiğini

anlattığı düşünceleri görebiliyoruz. Buna örnek olarak şu iki rubaiyi gösterebiliriz:

Bütünüyle evren O'nun nitelikleriyle büyüldür (Rubailer,2010)

Tüm cihanın vurulduğu güzellik, senin güzelliğin (Rubailer,2010)

Öyle anlaşıyor ki; Mevlâna bu iki rubai ile Tanrı'nın içkin olan yönüne dikkat çekmeye çalışmıştır. Bütün evrenin O'nun nitelikleriyle “büyüldü” olarak tanımlaması evreni tamamıyla Tanrı'nın kendisinden etkilenecek oluşturduğu düşüncesini anlatmaya çalıştığını görmekteyiz. Aynı zamanda “senin güzelliğin” diye ifade edilerek yine Tanrı'ya gönderme yapılmış ve insanların bu evrene vurgun olmasının Tanrı'nın güzelliğinden dolayı kaynaklandığı düşüncesinin anlatılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Mevlâna her iki rubai ile bizlere bu evrenin kendisinin bir değer taşımadığını ancak Tanrı'nın vermiş olduğu güzellik ile anlam kazanmış olduğu fikrini anlattığını açıkça görmekteyiz.

Doğrusu biz, çalışma alanımızın sınırları içinde, a posteriori güzelliği “Güzel Evren” ve “Güzel Evrende Güzellik Örnekleri” şeklinde ikiye ayırarak tartışmanın ve bir sonuca varmanın daha doğru ve anlaşılır olacağı kanısındayız.

Şimdi sözü, öncelikle güzel evren konusuna getirmek istiyoruz.

i. Güzel Evren

Tanrı'nın kendini insanlara gösterdiği belki de tek yer evrendir. Evrenin kendisi başta olmak üzere içinde bulunan yaratılmış olan her şey ile birlikte Tanrı'nın varlığına en iyi delildir. Evren, Tanrı'nın kusursuz olarak inşa ettiği eseri gibidir. Bu mükemmel ve güzel olan eser Tanrı'dan izler taşımaktadır. En önemli ve en dikkat çeken izin de evrenin muazzam bir güzelliğe sahip olmasıdır. Öyle ki bu güzellik de sorgulayan her insanı düşündürmektedir.

Nitekim dinsel bir inanca bağlı olmayan insan bile evrenin güzelliği karşısında bunun bir yapıcısı olduğu ve bu güzelliğin rastgele sıradan bir güzellik olmadığı düşüncesine rahatlıkla ulaşabilir. (Yasa, 2015) Çünkü evrenin içinde bulunduğu güzellik insanda hayranlık duygusu bıraktığı gibi insanı düşünmeye ve bu güzelliğin kaynağını sorgulatmaya götürecektir. Evren parçalarıyla güzel olduğu gibi bütün olarak da uyum ve düzeniyle insanları şaşırtmaktadır. Öte yandan, bir değer olarak güzellik, evren ve içindekileri daha duygusal bakışla kavramamıza olanak sağlar. (Berdyayev, 2012) Bu haliyle güzellik, aynı zamanda, evrene bakışımızı değiştirir ve onu daha yakından tanımaya bizi iter.

Dahası evrenin estetik ve etik açısından bir değer taşıdığı düşüncesindedir. Estetik açısından taşıdığı değer onun güzelliğine, etik açısından ise bu güzelliğinden dolayı korunması gerektiği fikrine ulaşabiliriz. (Yasa, 2015) Güzelliğinden dolayı değerli olan ve korunmayı hak eden evrenden bahsediyorsak eğer bu evrenin güzelliğinin kendiliğinden oluştuğunu düşünemeyiz. Güzel olana yani evrene bu kadar sistematik bir güzellik veren bir yaratıcı olmak zorundadır. Bu güzelliğin sıradan bir güzellik yerine ilahi bir güzelliğin tecellisi olduğunu düşünmek yanlış bir çıkarım olmayacaktır.

Mevlâna'nın, Tanrı ve evren konusuna yönelik rubailerinde dile getirdiği düşünceler dikkate alındığında, Tanrı ile evrenin bütünlük içinde ele alındığı dikkat çeker. Güzel evren algısı, bu noktada kendini ele verir. Nitekim Mevlâna'ya göre, biraz sonra da ayrıntılı bir biçimde tartışacağımız üzere, evrenin Tanrı ile birlikte anılması, evrenin güzel oluşunun en temel gerekçelerinden biridir. Başka bir deyişle, Mevlâna'ya göre, güzel olan Tanrı, kendi güzelliğiyle a posteriori olarak evreni de güzelleştirmiştir.

Buna ilave olarak diyebiliriz ki; Mevlâna mutlak güzel olarak Tanrı'yı anlattıktan sonra evrendeki ve eşyadaki gördüğümüz tüm güzelliklerin ardında o ilahi güzelliğin olduğunu vurgulamaktadır. Eşyada bulunan tüm güzellik mutlak güzel olan Tanrı'nın ona tecelli ettiği kadardır. Onlar bu güzellikten pay aldığı nispette güzel olarak görünürler. (Yakıt, 1997) Tanrı kendi güzelliğinden eşyaya verdiği kadar o güzelliği insan temaşa edebilir. Güzel olan evren de bütün olarak güzel Tanrı'nın ona verdiği güzellik kadar güzel görünmektedir.

Mevlâna'nın rubailerinde, güzel olan Tanrı'ya önem verildiği gibi, tanrısal güzelliğin a posteriori olarak yansıdığı güzel evrene de gerek yer ve değer verildiği görülür. Evrendeki güzellik, görünen haliyle, biçimseldir. Bu bağlamda evren, tanrısal güzelliğe sahip, başka bir deyişle, tanrısal güzelliğin yansıma alanından başka bir şey değildir. (Koç, 2009) Bu anlamda, tüm güzelliklere sahip, güzeller Güzeli Tanrı'nın güzelliğiyle evrene yansması sonucu, evren ve içindekiler de güzel bir görünüme, iyi bir değere ve estetik bir obje haline gelmiştir. Doğrusu, anılan güzelliği temaşa edebilmek için evreni, Tanrı ile birlikte bir bütün olarak görmek gerekir.

Öyle anlaşıyor ki, Mevlâna evreni, Tanrı'yla birlikte görmenin evrendeki güzelliği ve uyumu daha iyi anlayabileceğimizi vurgulamaktadır. Bu türden bir çıkarımı, Mevlâna'nın aşağıdaki u rubaisinde görmek olasıdır. Şöyle der:

Aşıklık mezhebine uyar mı?

Sensiz, Sen 'le bakalım dünyaya. (Rubailer, 2010)

Evrene bakıldığında yalnız evreni görmek Tanrı'yı bu evrende görememenin aşk mezhebine uymayacağını söyleyen Mevlâna, güzelliğiyle bu evrene yansımış olan Tanrı'nın da evrende görülebileceğine dikkat çeker. Eğer evrenin ve içindekiler tanrısal güzelliğin bir parçası ise, gerçekte bu durum, evrendeki ve kendindeki güzellikleri görebilen insan için Tanrı'ya giden bir yola işaret eder. Doğrusu, Mevlâna da bu gerçeği algılayamamanın aşk mezhebinde doğru kabul edilemeyeceğini bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

Mevlâna'nın rubailerinde, eğer güzelliğin soyut olarak Tanrı'ya iliştilmesi eğer teolojik ve tecrübi açıdan bir değer taşıyorsa, güzelliği belli bir açıdan somut olarak, Tanrı'yla bir bütün oluşturan evrende görmek de insana estetik bir haza kazandırır. Nitekim, bu anlamda biz, Mevlâna'ya göre bir "güzellik evren"inde yaşamaktayız. (Yasa,2010) Mevlâna'nın bu düşüncesi bağlamında,

Güzellik evrenindeki sensin sultan

İyi diyarda sensin bildik burhan (Rubailer, 2010)

içerikli bir ifade örnek olarak anılabilir. Açık konuşmak gerekirse, Mevlâna'nın üzerinde durduğumuz bu görüşü, İbn Arabî'nin güzel evren anlayışıyla olabildiğince büyük benzerlikler taşımaktadır. Nitekim İbn Arabî'ye göre de;

Tanrı; var olan, başkası değil, yalnızca kendi olduğundan, evreni, kendini bilmekle, bilir. Dolayısıyla evrenin kendi suretinde olması gerekir. Tanrı evreni belirleyince, evren, Tanrı'nın yansıdığı yer oldu. Tanrı da evrende yalnızca kendi güzelliğini gördü; güzelliği sevdi. Evren, güzel olanı seven, güzel olan Tanrı'nın güzelliğidir. (Yasa,2015)

Öte yandan, yine, Mevlâna güzelliğin evrenin her yerinde olduğunu anlatmak için başka bir rubaisinde şöyle der:

Güzelliğin bütün dünyayı kapladı; herkes, o güzelliğe alındı-gitti. (Rubailer,2009)

Mevlâna bu rubaisiyle de a priori olan güzelliğin tüm evreni kapladığını ve bunu temaşa eden herkesin O'nun güzelliğine hayran olacağını anlatmaya çalışır. Doğrusu, mutlak güzellik kendini her varlıkta göstermiştir. Evrene bakıldığında bu güzellik her varlıkta temaşa edilebilir. İnsan her şeyde bir güzellik arayacaktır. (Yakıt, 2012) Buna göre,

- i. Güzelliğin ve türlü güzel varlıkların farkına varan,
- ii. Güzel bir evrende yaşadığının bilincini yakalayan,
- iii. Kendindeki güzellikleri gören

bir varlık olarak insanın, her tür güzelliğin sahibinin tanrı olduğunu, ve güzelliklerden hareketle de Tanrı'nın varlığına ulaşılabileceğini derinlemesine ve ayrıntılı düşünmesi gerekir.

ii. Güzel Evrende Güzellik Örnekleri

Evreni kendisine konu edinen filozof ve teologların eserlerinde muhteşem dağlardan, gezegenlerin düzenli hareketlerinden, güneşin dünyaya olan uzaklığının oranından, ovaların ormanların görkemli güzelliğinden akarsu ve nehirlerin muhteşem görüntüsünden gökyüzündeki yıldızların insanlar üstündeki etkisi gibi birçok örnekler görmekteyiz. Evren ile ilgili anlatılan bu betimlemeler evrenin bütün olarak kendi güzelliği dışında evreni oluşturan bütün parçaların da güzel olduğuna dikkat çekmiştir.

Evren ile ilgili bu betimlemeler yapılırken evrenin kendisinde bulunan güzelliğe dikkat çekildiği gibi öte yandan bütün bu güzelliklerin ardında bu güzellikleri evrende var edene de dikkat çekilmek istenmiştir. Çünkü evren ve onu oluşturan tüm parçalar estetik değer taşıyan obje gibidir. Ve bu estetik objenin de yapıcısı yalnızca Tanrı olabilir.

O halde estetik bir obje olarak tanımladığımız güzel evrenin içinde bulunan güzel örnekleri de Tanrı'ya giden yollar olarak tanımlayabiliriz. Güzel evrenin kendisinde bulunan güzellik Tanrı'nın tecellisi olduğu gibi içinde yaşayan bütün canlıların da güzelliği O'nun eseridir.

Evren içindeki güzellikleri Tanrı'nın eseri olarak gören insan, eşyada gördüğü güzellikten etkilenir. Bu güzellik, insanı kendinden alır ve bu güzelliğin başka alemden geldiğini insana düşündürür. Evrende bulunan güzellik, ardında bulunan hak olan güzelliğe insanı yöneltir. Böylece güzel sanatların insan üzerinde hassas bir etkisi bulunmasının sebebi güzel sanatın arkasındaki hak olan güzelliğin olmasıdır. Evren ve içindeki güzellik örnekleri ardındaki gerçek güzellikten dolayı insanı büyüler ve kendine çeker. (Can,1987)

Evren içinde güzelliklere konun daha iyi anlaşılması bakımından Cicero'nun evren için yapmış olduğu betimleme örnek verilebilir.

Bizim gezegen dediğimiz yıldızlar da dünyanın çevresini aynı yörüngelerde dolaşırlar; aynı biçimde doğup batarlar; bazen hızlı bazen yavaş hareket ederler, çoğunlukla da sabit dururlar. Bundan daha olağanüstü ve daha güzel bir manzara olamaz. (Cicero, 2012)

Yıldızların aynı yörüngede olmasını aynı düzen içinde doğup batmasını ve hareketlerindeki uyumdan bahseden Cicero bunların hepsinin hayret verici şekilde güzel olduğunu söyleyerek insanların bunlara dikkatlerini çekmeye çalışmıştır. Evreni oluşturan bu yıldızlar evren içindeki

hem uyuma hem de güzel olan estetik objelere örnektir. Evren, bu güzel olan estetik objeler ile bütün olarak güzelliğini ortaya koymaktadır.

Cicero'nun evrenin içinde bulunan hayvanlarla ilgili betimlemelerine baktığımızda da bütün hayvanların hem birbirinden tür olarak farklı olduğunu hem de farklı güzel yaratılışlarda olduğunu görmekteyiz. Cicero der ki:

Bazı hayvanlar yiyeceklerini yürüyerek, bazıları sürünerek, bazıları yüzerek yaklaşır; kimisi yemeğini ağzını açarak dişleriyle kapar, kimisi pençeleriyle kapar, kimisi de kıvrımlı gagasıyla yakalar... (Cicero, 2012)

Düşünürümüz burada da hayvanların farklı özelliklerle yaratıldığını söylerken onların hepsinin güzel olan özelliklerine de dikkat çekmiştir. Aslında tüm bu örneklerden şunu anlıyoruz ki; evrenin içinde yaratılan özelliklerin hepsi Tanrı'nın onlara kendi güzelliğinin yansıttığı kadar bizlere güzel görünmektedir. O güzelliğin arkasındaki gerçeği gördüğümüz an anlam kazanarak bizlere güzel görünmektedir.

Evren içinde yaşayan güzel olan diğer bir varlık olarak insanı örnek verebiliriz. İnsan evrenin belki de en kusursuz ve en muazzam güzelliğe sahip olan en güzele örnektir. Tanrı'nın güzelliğinin evrene ve içindekilere yansıdığını söylemiştik. Tanrı'nın güzelliğinin yansıdığı olduğu varlıklardan biri de şüphesiz ki insanın yüzü ve kendisidir.

İnsanda bulunan güzellik de Tanrı'yı tanıma ve O'na ulaşma da bir yol olacaktır. Mecnun'un, Leyla'nın yüzünde görmüş olduğu güzellik Tanrı'nın sıfatlarının, güzelliğinin bir ifadesidir. Leyla artık Mecnun için sıradan bir insan olmaktan çıkarak Tanrı'ya ulaşacak bir yol olmuştur. O'nun yüzünde görmüş olduğu güzellik aslında Leyla'ya ait değildir. Tanrı kendi güzelliğiyle Leyla'nın yüzüne ve bedenine yansımıştır. O'nun yüzü artık Tanrı'nın güzelliğinin kanıtı haline gelmiştir. Mecnun bu güzelliğe aşık olur ama bu güzelliğin kaynağı olan ilkesine bu güzelliği veren mutlak güzelliğe yönelir. (Taşdelen, 2007)

Evren ve içindekiler taşıdıkları güzellikler ile Tanrı'ya giden yolu oluşturmaktadırlar. Tanrı, bütün olarak evreni güzel yaratılışta yarattığı gibi evren içinde de güzel örnekler vermiş ki insanlar düşünebilsin ve kendisini tanıyabilsin istemiştir.

Evreni bir bütün olarak güzel diye adlandıran Mevlâna, aynı zamanda evrenin içinde bulunan varlıkların da tek tek güzelliklere sahip olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Başka bir deyişle, Mevlâna, evrenin içinde yaşayan her varlığın kendine özgü bir güzelliğe sahip olduğu gerçeğini rubailerinde açıkça dile getirmektedir.

Mevlâna, Tanrı'yı ve Tanrı'nın güzelliğini anlatırken evrendeki ve doğadaki güzelliklere dikkat çeker. Doğadan ve doğal güzelliklerden, güzel örnekler seçerek bunu yapmaya çalışır. Mevlâna'dan anılan bağlama ilişkin pek çok alıntı yapılabilir. Aşağıdaki ifadeler, örnek olacak özde görünmektedir. Mevlâna şöyle der:

Sünbülde, senin azarını özleyiş yoktu,

Güzellik dünyasında senin saçlarının parlaklığı yoktu onda (Rubailer,2009)

Kavuşma çağında güzel yüzü, sanki benim gülen gülümdür. (Rubailer,2012)

Mevlâna, öyle anlaşıyor ki, Tanrı'nın güzel oluşunu anlatırken, evrende yer alan güzelliklerden olabildiğince yararlanmaktadır. Doğrusu, Mevlâna, güzel evrenden güzel örnekleri seçerken genelde güzel olan ve güzelliği çağrıştıran, sözelimi, *gül*, *bağ*, *bahçe*, *sünbül* gibi kavramlara özel atıflar yapar ve analogiler oluşturur. Aşağıdaki içerikte bir rubai, bu bağlamda anılabilir:

Bağ da gül de bülbül de sema da güzel de;

Tümü bunların bahane, amaçlanan O. (Rubailer, 2010)

Açıkça anlaşılabileceği üzere, Mevlâna, yukarıdaki içerikte bir rubaiyle, güzel evrenin içinde olan güzelliklere dikkat çekmiş, her şeyin güzel olduğunu ifade etmiş ve tüm bunların Tanrı'dan kaynaklandığını anlatmaya çalışmıştır. Dahası; Mevlâna'nın, evrendeki varlıkların güzelliklerine dikkat çekerken, aynı zamanda güzel yaratmaya ve güzel yaratışa da gereken önemi verdiği görülür. Nitekim, bir rubaisinde şöyle der:

Bizi yaratan ne güzel, ne tatlı yaratmış.

Bizi kuru cesetler gibi değil, canlı kılmış. (Rubailer,2012)

Görüldüğü üzere, güzeli anlatmada, yalnızca evren ve içindekiler güzel değil, aynı zamanda güzel olarak da yaratılmışlardır.

Sonuçta, öyle anlaşıyor ki, Mevlâna'nın rubailerini estetik açıdan irdelediğinde, güzel olarak var edilmiş evrende, güzelliği anlatmada yeterince açıklayıcı görülen güzellik örneklerine de rastlamaktayız.

KAYNAKÇA

- Aydın, M. (1986). *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi*, 3(1) Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- ; (2012). *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Balanuye, Ç. (Güz 2008). *Beden ve Aşkılık*, SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi, (S. 6).
- Berdyaev, N. (2012). *İnsanın Yazgısı*, (Hüsamettin Arslan Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Can, Ş. (Mayıs 1987). *Hazreti Mevlana'nın Güzel ve Güzellik Hakkındaki Görüşleri*, 1. Milletlerarası Mevlana Kongresi.
- Cicero, (2012). *Tanrıların Doğası*, (Çiğdem Menzilioğlu Çev.), İstanbul: Kambalçı Yayınevi.
- Eflatun, (1990). *Phaidros*, (Hamdi Akverdi Çev.), İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Fideler, D. "What is a Cosmos? The Greek Idea of Cosmos and its Contemporary Meaning" www.freerepublic.com/focus/news- Erişim Tarihi: 22. 04. 14.
- Hançerlioğlu, O. (2006). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İbn Sina, (2005). *Kitabu's-Şifa Metafizik II*, (Ekrem Demirli-Ömer Türker Çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Koç, T. (2009). *İslam Estetiği*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Mevlana, (2009). *Rubailer*, (Abdülbaki Gölpınarlı Çev.), İstanbul: İnkılap Yayınları.
- (2012). *Rubailer*, (Mehmed Nuri Gençosman Çev.), İstanbul: Ataç Yayınları.
- (2013). *Rubailer*, (Hasan Ali Yücel Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2014). *Rubailer*, (Şefik Can Çev.), İstanbul: Sufi Kitap.
- Rodriguez, M. "Is God Eternal? Is God Transcendent?", <https://bittersweetend.wordpress.com/2013/11/11isgod-eternal-is-god-transcendent/> (Erişim: 29.04.2015).
- Şimşek, İ. (2014). *Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Güzellik Kanıtı*, Şırnak: Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi, (5/10).
- Yakıt, İ. (1997). *Mevlana'da Estetik* (9. Milli Mevlana Kongresi), Konya: Selçuk Üniversitesi, ss. 63-73.
- Yakıt, İ. (2012). *Mevlana'da Aşk Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Yasa, M. (2005). Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine, s.18-19, *Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

- (2010). *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Ankara: Elis Yayınları.
- (2015). *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi III: Din ve Çevre*, Ankara: Elis Yayınları.
- (2013). *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları.
- (2014). Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefî Değer, Metin Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar*, Ankara: Elis Yayınları, (Ek: 2).
- (2014). *Estetik-Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar*, Ankara: Elis Yayınları.
- (2016). *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç*, Ankara: Elis Yayınları.

“

Bölüm 6

**AHMED EMRÎ YETKİN’İN MANZUM
MÜNÂCÂT TERCÜMELERİ**

*Raşit ÇAVUŞOĞLU**

”

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı. E-Posta: rasit.cavusoglu@ikcu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7236-4896>

Giriş

Son dönem Amasya ulemâsından Ahmed Emrî Yetkin (1887-1974), el-sine-i selâsede şiir söyleme kabiliyetini haiz bir şair olarak sadece yaşadığı şehir olan Amasya’da değil, devrin önde gelen ilim ve entelektüel çevrelerinde temeyyüz etmiş bir şahsiyettir.¹ Dönemin âlim ve entelektüelleri ile sıkı münasebeti ve onlarla mektuplaşması, kaleme aldığı nazire, tazmin, taştir, Arap ve Fars edebiyatından yaptığı manzum tercümeleri onun, kültür çevrelerinde haklı şöhretini kuvvetlendirmiştir. Türkçe şiirleri yanı sıra Farsça ve Arapça şiir söyleyen Ahmed Emrî, Arap ve Fars edebiyatının seçkin ürünlerinden Türkçeye manzum tercümeler de armağan etmiştir. Arapça kaleme alınan manzume, dua veya münacât gibi eserlerin hem Türkçe hem de Farsça manzum tercümelerini kaleme almıştır. Aynı zamanda bir nazire şairi olan müellif, Tahirülmevlevî (ö. 1951), Ahmed Remzi Akyürek (ö. 1944), Adanalı Ziya (ö. 1932) ve Ayaşlı Es’ad Muhlis Paşa (ö. 1850) gibi şairlerin şiirlerine nazire yazmış, Feridun Nafiz Uzluk’un (ö. 1974) “*Yâ Rab ne çabuk gelmededir devr-i hazânî*” mısraını tazmin etmiştir (Çavuşoğlu, 2021: 150-165).

Ahmed Emrî Yetkin’in şiirleri İslam ve Kur’an merkezlidir. Aruz veznini ve divan şiirinin mazmun ve metaforlarını ustalıklı kullanan şair, aldığı eğitim ve tuttuğu yol gereği mısralarında, ilmî geleneğin sağlam köklerine tutunmaya çalışır. Geçmişin kadim ve değişmez değerlerini ve anlayışını yaşadığı dönemin mısralarına ustaca yerleştiren şair, geleneğin izini takip ederek dinî-tasavvufî kavramları kendi üslûbuyla yeniden seslendirir. Bu anlayışı onun didaktik bir şiir üslûbu benimsemesinin önünü açmıştır. Şiirlerinde kullandığı kelime ve kavramlar, İslam inanç ve kültürünün muhkem esas ve değerlerinin edebî ve sanatkârâne bir biçime dönüşmüş hâlidir denilebilir.

Ahmed Emrî Yetkin’in şiirleri, didaktik üslûbun hikmetli ve eğitici söz söyleme amacına matuf olsa da, şiirin san’at ve estetik yönü de ihmal edilmemiştir. Bazı nazirelerini anlam, konu, şekil, vezin ve üslûbu değişmeksizin birkaç kez hatta beş farklı şekilde yeniden yazabilen Ahmed Emrî, bu tür şiirlerinde benzer kavramları birbirinin yerine alternatif olarak kullanma becerisini göstermiştir.² Ahmed Emrî Yetkin’in kaleme aldığı manzumeleri, dinî ve ahlâkî esasları işlediği gibi ideal insanın niteliklerini de ele alır. Dünyanın geçiciliği, değişmez temel değerlerin hatırlatılması, ilmin önemi, hayatın hikmet ve gayesi, gençliğin değeri ve buna benzer kişi ve toplumu ilgilendiren temel değerler onun şiirlerinin ana konularını oluşturur.

1 Ahmed Emrî Yetkin’in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için (bk. Çavuşoğlu, 2018: 492-507; Ülker, 2003: 505-506).

2 Ahmed Emrî Yetkin’in tazmin ve nazireleri için (bk. Çavuşoğlu, 2021: 145-165).

Münâcât Tercümeleri ve Tahlîli

İlmî kişiliği ve şâirliği ile dönemin uleması arasında tanınır bir sima olan Ahmed Emrî Yetkin’in telifatı arasında Arapça duâ, ve münâcâtlardan Türkçe ve Farsçaya manzum çevirileri bulunduğu gibi, Arapça ve Farsça bir manzumenin Türkçe ve Farsça manzum tercümeleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri de İbn Arabî’nin (ö. 1240) münacâtının Türkçe ve Farsça manzum çevirileridir. Müellifin şiirleri arasında bulunan bu münâcât tercümeleri daha önce Lâtînize edilip yayımlanmamıştır. Ahmed Emrî Yetkin, İbn Arabî’nin hayatın faniliği ve insanın Allah’ın kudret ve azameti karşısında çaresiz kalışı ile Allah’tan bağışlanma ve mağfiret ümidini dile getiren münâcâtının iki manzume ile Türkçe, üç manzume ile de Farsça tercümesini yapmıştır. Ahmed Emrî’nin manzum münacât tercümeleri, el yazması şiir defterlerinde bulunmayıp, müstakil birer küşe kâğıt üzerine Osmanlı Türkçesi ile nazmedilmiştir. Araştırmalarımız esnasında fotoğrafladığımız manzumeler, Amasya Belediyesi Kültür Merkezi’nde siyah beyaz fotoğraf baskısı üzerinde muhafaza edilmektedir. Farsça münâcât tercümelerinden birinin son tarafında, “Ahmed Emrî Amasî, 1385” şeklinde, manzum tercümenin 1385/1965 tarihinde tamamlandığı bilgisi verilmiştir. Diğer manzumelerde herhangi bir tarih verilmemiştir. Farsça manzum tercümelerin ikisinin sonuna: “Nâzım-ı în terceme Ahmed Emrî Amasî” şeklinde bir notla manzumelerin Ahmed Emrî Yetkin tarafından kaleme alındığını belirten bir cümle eklenmiştir. Birbirinden farklı iki Türkçe manzum tercümenin sonuna ise, temme/temmet kaydını gösteren bir remiz olan “mîm” harfinden hemen sonra gelecek şekilde; “Nâzımı: Amasyalı Ahmed Emrî Yetkin” cümleleri eklenmiştir.

İbn Arabî’nin münâcâtının³ Türkçe tercümelerinden ilki aruzun “mefâ’îlün/mefâ’îlün/fe’ûlün”; diğeri ise “fâ’îlâtün/fâ’îlâtün/fâ’îlün” vezniyle nazmedilmiştir. Farsça münacât tercümelerinden ilk ikisi aruzun “fâ’îlâtün/fâ’îlâtün/fâ’îlün” vezniyle, üçüncüsü ise “fe’ûlün/fe’ûlün/fe’ûlün/fe’ûl” vezniyle yazılmıştır. Münâcâtta âyet ve hadislerden iktibas ve telmihler bulunduğu gibi, manzumenin konusunun münâcât olmasının etkisiyle de esmâ-i hüsnâdan Allah’ın en güzel isimleri de yer alır. Türkçe münâcâtlardan ilki on beş, diğeri ise on altı beyittir. Farsça münâcâtların üçü de on yedi beyitten müteşekkildir. Türkçe ve Farsça münâcâtların tamamı mesnevî nazım şekliyle yazılmıştır. Münâcât manzumeleri dinî kavramlar etrafında şekillenmiştir. Konusu gereği esmâ-i hüsnâ, âyet ve hadis iktibaslarıyla örülen manzumeler, sade bir dille kaleme alınmıştır. Münâcâtlarda tasavvufî kavramlara değinilmemiştir.

3 Ahmed Emrî Yetkin, İbn Arabî’nin münacât metnini yaptığı manzum tercümelerde vermemiştir. Manzum tercümelerinin baş tarafına yalnızca “Şeyh-i ekberin münâcâtının manzum tercemesi” notunu düşmekle yetinmiştir.

Ahmed Emrî Yetkin'in, İbn Arabî'nin bir duâ ve münâcâtına dayanarak Türkçe ve Farsçaya nazmen tercüme ettiği beş münâcâtından ilk başa aldığı Türkçe münâcâtının kısaca tahlîli şu şekildedir:

Şâir, dünyadan ayrılma anını niteleyen rihlet ve zevâl kavramlarıyla muhkemleştirdiği ilk beytin devamında; mukadder olan ölümün yaklaştığı sırada ölümü karşılayan fânilerin âh u efgânlarının alından akan ecel terine karıştığını ifade ederek manzumesine giriş yapmıştır. Birinci beyitte, geçici dünyalıkların zevalini, hilâlin üç günlük kısa bir sürede şekil değiştirerek yeni bir evreye bürünmesi örneği ile açıklayan şair, dünyanın fâniliğini iç kafîye yaptığı zevâl ve hilâl kavramları ile tasvir etmiştir:

Yanaşıkda zevâl-i mülk ü devlet

Göründükde hilâl-i ân-ı rihlet

Ölümün eşiğindeki fâninin etrafında toplanıp ağlamaya başlayan dost ve arkadaşların üzüntülerine tabibin ümitsizliği eklenir ve fânî âlem-den rihletin hakikati iyice belirir. İşte böyle bir çaresizlik anında imanın verdiği ümitle Allah'ın sonsuz rahmetine sığınılır. Münâcâtlarda sıklıkla tekrarlanan ve âdetâ bu türün özel bir kavramı hâline gelen “meded” kavramı, Allah'tan başkasından medet ve yardım ummayıp yalnızca O'na sığınma ve O'nun yardımını dilemek şeklinde açıklanır (Koçin, 2011:21). Edebiyattaki tanımı ile birlikte düşünüldüğünde münacât kavramı; ilticâ, yalvarma, yakarma, duâ ve niyaz kelimeleriyle yakın bir bağ kurar.⁴ Şâir, bu mısralarında Allah'ın “er-Rahîm” ismini ölümün eşiğindeki bir fâninin hatırına getirmesi gereken ilk kavramlardan biri olduğuna işaret etmiştir. Aynı mısradaki “imdad ve ihsân” kavramlarıyla ölüm ve onun sıkıntılarının bertaraf edilmesi ümidi, rahmet tecellisiyle ilişkilendirilmiştir. Artık ölümlü tadan insanoğlu, kabre konulur ve yakınları defin işleminin ardından onu kabrinde ameliyle başbaşa bırakır. “Ölen kimseyi (kabre kadar) üç şey takip eder: Aile efradı, malı ve ameli. Bunlardan ikisi geri döner; biri ise kendisiyle başbaşa kalır. Aile efradı ve malı geri döner; ameli (yaptığı işler) kendisiyle birlikte kalır.”⁵ hadis-i şerifine telmihte bulunarak bu gerçeği hatırlatan şair, kabirde dünyada işlediği fiilleriyle başbaşa kalacağı anda Allah'ın yardım ve nusretini bekler. Hatta bu durumda, yardımın sadece Allah'tan gelebileceğini ikrar eder.

Ölümünden sonra yeme, içme ve diğer nimetlerden mahrum kalan insanın, hayatiyetini devam ettiren her türlü güzellik ve nimetlerle bağı kesilir. İşte bu anda mahşer gününde kurulan mizan ile dünyada yapıp ettikleri

4 Bir tür olarak münâcât kavramı hakkında (bk. Koçin, 201: 86-98; Macit, 2006: 563-565; Şener-Yıldız, Türk

2010:154-159; Güngör, 2012:152-157.

5 يَتَّبِعُ الْمَيِّتَ ثَلَاثَةٌ: أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَعَمَلُهُ، فَيَرْجِعُ اثْنَانِ وَيَبْقَى وَاحِدٌ: يَرْجِعُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ، وَيَبْقَى عَمَلُهُ (Buharî, Rikak 42; Müslim, Züh'd 5).

kendisine sorulan insana ancak Allah yardım edebilir. Allah'ın yardımı ise, af ve mağfiretiyle mümkün olur. Kabre konulup dünyada işlediği işlerle başbaşa kalan şair, bu demde mahzun olmamayı ümit etmektedir:

Bizi eyle İlâhî lutfâ makrûn

Bizi yâ Rab o demde itme mahzûn

beytindeki “mahzûn” ifadesi, “*Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.*” (Yûnus Sûresi, 10/62) ve “*Şüphesiz, iman edenler; yahudilerden, hristiyanlardan ve Sâbiîler'den de Allah'a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.*” (Bakara Sûresi, 2/62) ayetlerinde işaret edildiği gibi, iman edip salih amel işleyenlerin mahzun olmayacakları müjdesine telmihte bulunarak kullanılmıştır. Şair, bir sonraki beyitte, kişinin ölümünden hemen sonra dünyada yaşayanlarca unutulacağı, bir yandan da toprak altında kıyameti bekleyen bedeninin zamanla çürümeye yüz tutacağı hakikatini hatırlatır. Belli bir zaman geçtikten sonra da kabirlerin yeri belirsizleşeceği gibi vefat eden kişinin adı da tamamen unutulacaktır. Bu gerçeğin bilincinde olan şair, Allah'ın kerem ve rahmetine sığınarak daimî elem ve kederlerden kurtulmayı umut etmektedir:

Ba'îd itme bizi yâ Rab keremden

Halâs eyle bizi hüzn ü elemden

Mahşer günü mizan sahnelerini mısralarına taşıyan Ahmed Emrî, “O gün bütün sırlar ortaya dökülecek.” (Târik Sûresi, 86/10) ayetinden iktibas yaparak dünyada işlenen gizli açık bütün fiillerin ortaya serileceğini hatırlatır. O demde şaşmayan İlâhî mizan kurulur ve insanlar Allah'ın yüce dîvânında hesaba çekilir. Şairin, bir önceki beyitte Kur'an-ı Kerîm'den iktibasla aldığı “serâ'ir” ve yine aynı beyit içerisinde benzer anlamda kullandığı “zamâ'ir” kavramları, meydana çıkma ve görünme anlamlarına gelen “zuhûr” kavramıyla zıtlık içerisinde kullanılmıştır. Yine bir sonraki beyitte “hüveydâ” ve “belirme” kelimeleri bir önceki beyitteki “serâ'ir” ve zamâ'ir” kavramlarıyla zıtlık oluşturmuştur. Burada hem gizlenen fiillerin âşikâr hâle gelmesi, hem de Allah'ın yargılayıcılık bakımından kudreti anlatılmak istenmiştir:

Açıklandıkda envâ'-ı serâ'ir

Zuhûr itdikde bi'l-cümle zamâ'ir

Hüveydâ olduğu demde mevâzîn

Belirdikde makâmîn-i devâvîn

Şair, münâcâtının sonuna doğru, hesap gününde Allah'ın şaşmayan mizanından “el-Mennân” ism-i şerifi ile yine Allah'ın rahmet ve mağfi-

retine sığınır. Bu beytinde de Allah'ın lütuf ve ihsan sahibi olduğunu hatırlayarak manevî rahatlık ve huzurdan emin olmaya çalışır. Varlığı kendi zatıyla kâim olan Allah'ın "el-Kayyûm" ve yine bütün varlıkların hayat kaynağı ve hakikî hayat sahibi anlamındaki "el-Hayy" esması mucibince Allah'tan başkasından "meded" beklenemeyeceği hakikatini tekrarlayan şair, lütuf ve keremi sonsuz olan Allah'tan bir rahmet esintisi beklemektedir. Son beytinde, Allah'a tam bir teslimiyetle yönelen şair, cennete kavuşmayı arzu eder. Münâcâtın son mısraında "*Allah'a karşı saygısızlıktan sakınanlar mutlaka cennet bahçelerinde ve pınar başlarında olacaklar. Esenlikle, güvenle girin oraya! (denecek).*" (Hicr Sûresi, 15/45-46) âyeti-ne telmih yoluyla işaret edilmiştir:

O demde rahmet it ey Rabb-i mennân
Bizi eyle karîn-i lutf u ihsân

Meded senden bize ey Hayy ü Kayyûm
Bizi lutf u keremden itme mahrûm

Senin dergâhına kıldık dehâlet
Bizi it vâsıl-ı bâb-ı selâmet

Metin

Şeyh-i ekberin münâcât-ı şerîfesinin manzum tercemesi

Mefâ'îlün/mefâ'îlün/fe'ûlün

1. Yanaşdıkdâ zevâl-i mülk ü devlet
Göründükde hilâl-i ân-ı rihlet
2. Cebîn üzre 'arak oldukda cârî
Çoğaldıkda figân u âh u zârî
3. Bükâyâ başladıkda yâr-ı gam-hâr
Tabîbin ye'si oldukda be-dîdâr
4. Bizi rahmetle yâ Rab eyle dil-şâd
Bu demde it bize ihsân u imdâd
5. Beden zîr-i türâba kondığı ân
Bırakdıkdâ civâr-ı kabri yârân
6. Na'îm oldukda zâ'il işbu tenden
Kesildikde nesîm-i hoş bedenden
7. Bizi eyle İlâhî lutfâ makrûn
Bizi yâ Rab o demde itme mahzûn

8. Unutdukda bizi efrâd-ı insân
Çürütdükde bu cismi hâk ü ezmân
9. Olinca kabrimiz dünyâda ma‘dûm
Olinca nâmımız nisyâna mahkûm
10. Ba‘îd itme bizi yâ Rab keremden
Halâs eyle bizi hüzn ü elemden
11. Açıklandıkda envâ‘-ı *serâ’ir*⁶
Zuhûr itdikde bi’l-cümle zamâ’ir
12. Hüveydâ olduğu demde mevâzîn
Belirdikde makâmîn-i devâvîn
13. O demde rahmet it ey Rabb-i mennân
Bizi eyle karîn-i lutf u ihsân
14. Meded senden bize ey Hayy ü Kayyûm
Bizi lutf u keremden itme mahrûm
15. Senin dergâhına kıldık dehâlet
Bizi it vâsıl-ı bâb-ı selâmet

Şeyh-i Ekber’in münâcât-ı şerîfesine dîğer manzum terceme

Fâ’ilâtün/fâi’lâtün/fâ’ilün

1. Terleyince bu cebîn ü ruhsâr
Âhımız olduğu demde bisyâr
2. Girye-rîz olduğu dem çeşm-i habîb
Bizden ümîdini kesdikde tabîb
3. İt bizi rahmet ü lütfunla be-kâm
Ey Hudâvend-i latîf ü min’âm
4. Oldığı demde beden zîr-i türâb
Terk idince bizi cümle ahbâb
5. Bizden ayrıldığı dem nân u na‘îm
Bırakınca bizi dünyâda nesîm

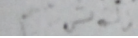
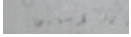
6 “يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ” “O gün bütün sırlar ortaya dökülecek...” (Tânk Sûresi, 86/10).

6. İt bizi nâ'il-i lutf u ihsân
Ey Hudâvend-i kerîm ü mennân
7. Anmayınca bizi dünyâda dehen
Çürüyince bütün eczâ-yı beden
8. Kabrimiz olduğu dem zîr ü zeber
Unudınca bizi efrâd-ı beşer
9. Rahmetinle bizi eyle dil-şâd
Bize eyle o zamânda imdâd
10. Âşikâr olduğu dem râz-ı derûn
Zâhir oldukda hafâyâ-yı şü'ûn
11. Çıktığı demde zuhûra defter
Haşr olundukda mevâzîn-i beşer
12. İt bizi lutf u keremle şâdân
Şerm-sâr eyleme 'inde'l-ihvân
13. Dileriz lutfunı ey Rabb-i Kadîr
İtme yâ Rab bizi 'ukbâda hakîr
14. Rahmet eyle bize ey Rabb-i Kerîm
İki 'âlemde bizi eyle besîm
15. Son nefesde bizi itme mahzûn
O zamân lutfunla eyle makrûn
16. Semt-i uhrâya yöneldikde revân
İt bizi nâ'il-i lutf u ihsân

Terceme-i münâcât-ı Şeyh-i ekber kuddise sırruhû be-zebân-ı Fârisî

Fâ'ilâtün/fâi'lâtün/fâ'ilün

1. Ez-tu hâhem rahmet ey Rabbi'l-felak
Der-cebînîm çün şod peydâ 'arak
2. Ân zamân bâşed zebânem nâle-zen
Ân zamân girye dü çeşmem yâr-i men
3. Nâ-ümîdî-i tabîb-i rûzigâr

- Ân zamân bâşed muhnik âşikâr
4. Rûh-ı men ân dem pered ez-âşiyân
Nâle hîzed ân zamân ez-hân mân
5. Çün şevd mesken be-men zîr-i zemîn
Ez-tu rahmet hâhem ey Rabb-i Mu‘în
6. Der dem-i tû rub'-ı ahbâbem revân
Der-zemîn bâşed garîb ü nâ-tevân
7. Ân dem ey hâdî-i şehrah-ı yakîn
Bâşem ez-lutf-ı celîlet müsta‘în
8. Ez-na‘îm ü ez-nesîm-i in cihân
Cism ü cânem dûr bâşed ân zamân
9. Çün şevem bî-nâm-ı der-bezm-i enâm
Yâ İlâhî ân zamân kon şâd-kâm
10. Çün şevd kasr-ı beden mahv ü harâb
Çün şevd in cism-i *remîm*⁷ türâb
11. Ân zamân ey Muhyi-i ‘azm-i *remîm*⁸
Rûh-ı men âzad kon ez-hüzn ü bîm
12. Çün şevd ez-dîdehâ kabrem nihân
Lutf u rahmet kon be-men ey Müste‘ân
13. Çün şevd râz-ı derûnem âşikâr
Hâhem ez-tu mağfîret ey Kirdkâr
14. Çün şevd dîvân u mîzânem bedîd
Ez-tu rahmet-hâhem ey Rabb-i Mecîd
15. Men selâmet hâhem ez-tu ey Rahîm
Der dem-i rihlet⁹ 
16. Bâ-selâmet ger reved ez-ten pervâz
Ân revân bâşed¹⁰ 

7 “وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ” “Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve ‘Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?’ diyor.” (Yâsin Sûresi, 36/78).

8 İkinci tef’ilde “Muhyî” vezin gereği “Muhyi” şeklinde okunmalıdır.

9 İkinci mısranın bir kısmı yazının silinmiş olması sebebiyle okunamamıştır.

10 İkinci mısranın bir kısmı yazının silinmiş olması sebebiyle okunamamıştır.

17. İn niyâz Emrî-i nâlân be-hân
Bâ-kemâl-i iştîyâk ey yâr-ı cân

Terceme-i Münâcât-ı Şeyh-i Ekber kuddise sirruhû be-zebân-ı Fârisî

Fâ'ilâtün/fâi'lâtün/fâ'ilün

1. Hâhem ez-tu rahmet ey Rabb-i mu'în
Çün 'arak zâhir şevved ender-cebîn
2. Men şevem bî-şek be-ân dem nâle-zen
Girye hized ez-cebînem ân zemen
3. Ân zamân bâşed tabîbem nâ-ümîd
Ez-tedâvî dest-i û bâşed ba'id
4. Hâhem ez-tû rahmet ey cân âferîn
Çün şevved cismem be-hâk-i in zemîn
5. Ân zamân bâşed vedâ' yâr u câr
Bâşed ân dem çeşm-i îşân eşk-bâr
6. Ân zamân bâşem İlâhî men garîb
Ravza kon kabrem be-ân dilem (bî)-mucîb¹¹
7. Hâhem ez-tu rahmet ey Rabb-i enâm
Çün şevem mensî be-nezd-i hâs u âm
8. Ân zamân bâşed beden bî-şek remîm
Ez-tu rahmet hâhem ân dem ey Rahîm
9. Münderis bâşed be-ân dem kabr-i men
Müntavî bâşed be-ân dem zikr-i men
10. Hâhem ez-tû rahmet ey hallâk-ı cân
Çün şevved mîzân u dîvânem 'ayân
11. Ân zamân bâşed hüveydâ her 'amel
Ân zamân zâhir şevved bî-şek halel
12. Merhamet hâhem zi-tû ey zü'l-Celâl
Çün şevved rûhem karîn-i intikâl
13. Men selâmet hâhem ey Rabb-i rahîm

¹¹ Vezin gereği son tefiledaki "bî" ön eki okunmamalıdır.

Ân zamân ez-keyd-i iblîs-i racîm

14. Hâhem ez-tû ey Hudâvend-i mihîn

Lutf u rahmet der-zamân-ı vâ-pesîn

15. Men şevem bî-şekk ü şübhe kâm-bîn

Ger şevem bâ-‘afv u gufrânet karîn

16. ‘Afv u gufrân-ı tu-râ hâhişgerem

Ey Hudâvend ü latîf ü zü’l-kerem

17. Hâhed Emrî ey Rahîm ü Müste‘ân

Ez-tu rahmet der firâk-ı ten zi-cân

Terceme-i Münâcât-ı Şeyh-i Ekber kuddise sırruhû

Fe’ûlün / fe’ûlün / fe’ûlün / fe’ûl

1. Be-hâhîm rahmet zi-tu ey Mu‘în

Çü bâşed hüveydâ ‘arak der-cebîn

2. Zebân nâle âred çü ney ân zamân

Serâpâ şeved cism ü cân nâ-tevân

3. Be-gîred dü çeşm-i habîb-i hazîn

Şeved âh u nâle ez-û müstebîn

4. Tabîb-i müdâvî şeved nâ-ümîd

Ki dâned tedâvî ne-bâşed müfid

5. Resed çün be-mâ ân dem-i vâpesîn

Revân-râ revân kon be-şehd-i yakîn

6. Şeved ân zamân inkîtâ‘ nefes

Be-merci‘ pered murg-ı cân ez-kafes

7. Dil-i mâ be-hâhed halâs u amân

Zi teşvîş-i dîv-i racîm ân zamân

8. Be-hâhîm rahmet zi-tu ey İlâh

Çü bâşed beden zîr-i hâk-i siyâh

9. Vedâ‘-ı ahibbâ çü bâşed tamâm

İlâhî be-kon rûh-ı mâ şâd-kâm

10. Ne-yâyed be-mâ ni‘met-i în cihân
Ne-bâşed nesîm-i latîfeş vezân
11. Çü mensî şevêd nâm-ı mâ der beşer
Hudâyâ be-rahmet be-mâ kon nazar
12. Çü bâşed ten-i mâ turâb u gubâr
Be-mâ merhamet kon eyâ Kirdkâr
13. Çü medfen şevêd münderis der-cihân
Be-rahmet be-kon rûh-ı mâ şâdumân
14. Be-hâhîm rahmet zi-tû ey Hudâ
Serâ’ir çü bâşed hüveydâ zi-mâ
15. Çü dîvân ü mîzân şevêd âşîkâr
Be-nezd-i halâ’ik me-kon şermsâr
16. Be-kon şâdmân kalb-i mâ ân zamân
Eyâ kâdir u nâsır u râzdân
17. Kerem kon be-mâ ey cihân-âferîn
Be-câh en-nebiyyü’l-kerîmi’l-emîn

Sonuç

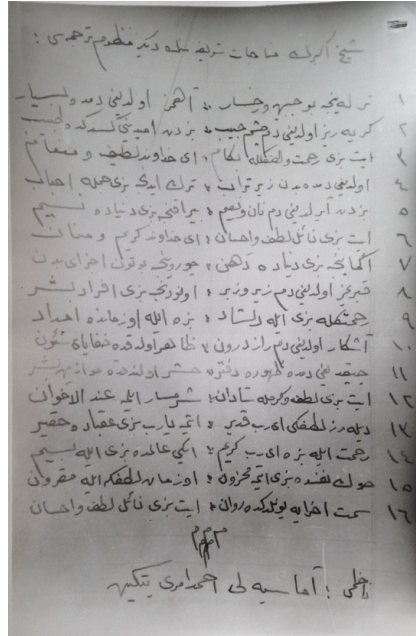
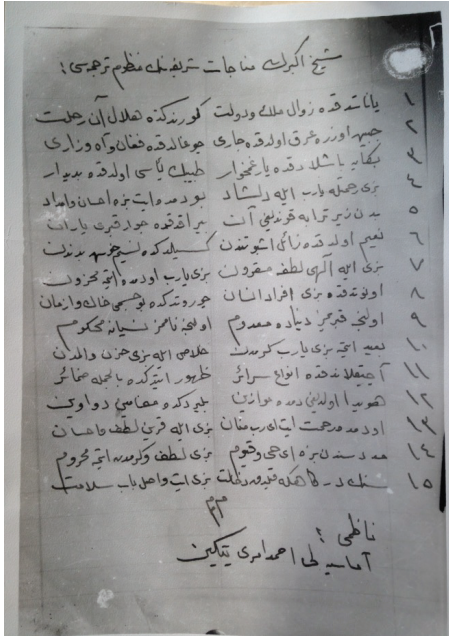
Son dönem Amasya ulemasından Ahmed Emrî Yetkin, ilmî ve edebî kişiliği ile XX. asrın tanınmış simalarındandır. Nazire, tazmin ve manzum tercümede mahir olan Ahmed Emrî, İbn Arabî’nin münâcâtını ikisi Türkçe, üçü de Farsça olmak üzere beş farklı manzume ile tercüme etmiştir. Şiirlerinde dinî konuları işleyen şâirin münâcâtı, dinî tevhidlerde olduğu gibi tasavvufî kavramları zikretmeksizin yalnızca Kur’an ve hadis kaynaklı bir muhtevaya sahiptir. Tevhid ve münâcâtlarda sıklıkla kullanılan Allah’ın en güzel isim ve sıfatları Ahmed Emrî’nin münâcât tercümelerinde de yer bulmuştur. Şâir, klasik münâcâtlarda karşılaşılan kavramlara yer verdiği gibi, ictibas ve telmihlere de başvurmuştur. Ahmed Emrî Yetkin, aynı konuda benzer kavram ve remizleri kullanarak şiir yazabilme istidadına sahip bir şâir olduğunu münâcât tercümelerinde de göstermiştir. Klasik münâcâtlarda yer alan niyaz, iltica, yakarış, istiğfar muhtevalı kelime ve kavramlar, Ahmed Emrî’nin münâcâtlarında şâirin kendine has üslûbu ile manzumelere yerleştirilmiştir. Şâir, münâcâtında; dünyada son demlerini yaşayan kişinin ebedî âleme yolculuğunu tasvir ederek ölüm anındaki insanın içinde bulunduğu yalnızlık ve çaresizliğini yansıtmıştır. Münâcâtların başta gelen telif sebeplerinden biri olan Allah’tan af ve mağfiret

beklentisi ve bağışlanma umudu şâirin mısralarında işlenen temel konulardandır. Ahmed Emrî'nin münâcât tercümeleri, Allah'a nasıl niyazda bulunulması ve hangi kelime ve kavramlarla iltica edilmesi gerektiğine dair dinî-edebî muhtevâlî güzel bir örnektir.

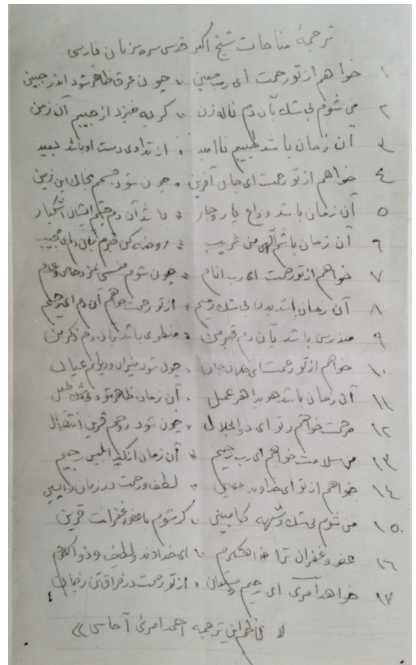
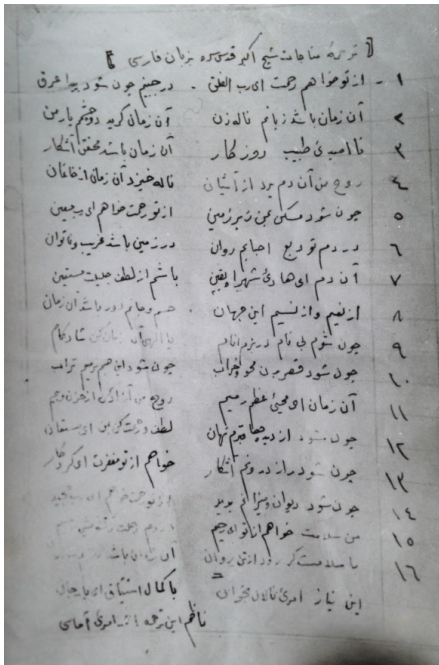
KAYNAKÇA

- ÇAVUŞOĞLU, R. (2021), Ahmed Emrî Yetkin'in Nazireleri: *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 139-171.
- GÜNGÖR, Z. (2012), “*Münâcâtlar*” *Türk-İslam Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- KOÇİN, A. (2011), *Türk Edebiyatında Münâcât*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- MACİT, M. (2006), Münâcât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 31, ss. 563-565). İstanbul.
- ŞENER, H. İ.- Yıldız, A. (2010), *Türk İslâm Edebiyatı*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- ÜLKER, M. (2013), Ahmet Emrî Yetkin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 43, s. 505). İstanbul.

Türkçe Manzum Münâcât Tercümeleri Görüntüleri



Farsça Manzum Münâcât Tercümeleri Görüntüleri



ترجمہ مناجات شیخ اکبر قدس	
۱	بخو اہم رحمت تو ای معین
۲	زبان نالہ کرد چو فی آن زمان
۳	بگرید دو چشم حبیب حرمین
۴	طیب مدوی شود نا امید
۵	رسد چون بآں دم واپسین
۶	شود آن زمان انقطاع نفس
۷	دل ما بخو اید چلاصلح امان
۸	بخو اہم رحمت ز تو ای آہ
۹	وداع احب چو باشد تمام
۱۰	نیاید ما نعمت ایر جہان
۱۱	چو غمی شود نام ما در بشر
۱۲	چو باشد تن با تراب و غبار
۱۳	چو مدفن شود مندرس دہان
۱۴	بخو اہم رحمت ز تو ای خدا
۱۵	چو دیوان و میزان شود آشکار
۱۶	بکن شادمان قلب ما آن زمان
۱۷	کر مکن بجا ای جہان آفرین

پا یاش روید اعق دجین
سراپا شو چشم و جان اتون
شود آہ و مالہ از اوستین
کہ داند تراوی نباشد مفید
روانرا روان کن بشہد یقین
برجع پرد مرغ جان از نفس
ز تشویش دیو رجیم آن زمان
چو باشد بدن زیر خاک سیاه
الہی بکن روح ما شد کام
نباشد نسیم لطیفش وزان
خدا یا بر حمت بکن نظر
بما رحمت کن ایا کرد کار
بر حمت بکن روح ما شد کام
سراثر چو باشد روید از ما
بزد حلق مکن شرمسار
ایا قادر و ناصر و رازد
بجاہ النبی الکریم الامین

احمد امیر علی امامی

“

Bölüm 7

**İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA
AKİDLERİN İŞLERLİK KAZANMASI,
ASKI-YÜRÜRLÜK TEORİSİ
BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME**

*Yusuf ŞEN**

”

* Doç. Dr. Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye orcid.org/0000-0002-6795-0161 ysen@bayburt.edu.tr

Giriş

İnsanlar farklı kabiliyet ve özellikte yaratılmıştır. İnsan ihtiyaçlarını karşılayabilmek için diğer insanlara muhtaçtır. Kişinin ihtiyaçlarını karşılayabilmesi meşru akidlerle mümkündür. Farklı mübadelelerle insanlar birbirlerinin yaşamlarını sürdürmelerine katkıda bulunur. İnsanın yaşamında ihtiyacı olan yiyecek, içecek, ulaşım eğitim vb. zarûrî olan her şey diğer insanların yardımıyla gerçekleşir. Gerçek ve tüzel kişilerle yapılan akidler yaşamın devamı anlamında zorunludur. İnsanın hayatı, yaşamı şekillendiren sözleşmelerle doludur. Dolayısıyla insan hayatı yapılan sözleşmelerle şekillenmektedir. Kurulan bu akidler isimli ve isimsiz kısımlara ayrılmakta ve isimsiz olan akidlere sözleşme adı verilmektedir. Her akdin veya sözleşmenin bir amacı bulunmaktadır. Akdin gayesi insanın gereksinimlerinin karşılanması, bir yararın elde edilmesi, faydalı olmayan bir şeyin izâle edilmesi şeklindedir.

Bu çerçevede akidler, insan hayatının vazgeçilmez bir gereğidir. Çünkü insanlar, ihtiyaçlarını hukukun meşru kıldığı şekilde karşılayamazsa toplum bundan olumsuz etkilenir ve yaşam zorlaşır. Bu anlamda sözleşmelerin meşru olmasıyla ihtiyaçların karşılanması hukukî bir zorunluluk haline gelir. Yani insan ihtiyaçları karşılanırken kurulan akitlerin geçerli olması temel ölçüttür. Hukukî açıdan sonuç doğurmayan akidler geçersizdir. İslâm hukukunda bir akdin kurulması ve neticelerinin ortaya çıkması kanun tarafından belirlenmiştir. Sahih bir akdin meydana gelmesi ve yürürlük kazanması insan ve toplum hayatında oldukça önemi haizdir. Yürürlüğe girmeyen akidler her ne kadar hukuka uygun yapılmış olsa da askıdadır. Yani mevkûftur. İslâm hukuku meşru gördüğü akidlerin yürürlük kazanması, mevkûfluktan çıkıp işlerlik kazanması için şer'î engeller sebebiyle velâyet ve vasilik gibi uygulamalara yönelik hükümler vaz' etmiştir. İslâm hukukunda bir akdin yürürlüğe girmesi ve sonuç doğurması o akdin geçerli olduğunu yani hükümsüz olmadığını gösterir. Ayrıca gelişen çeşitli olaylarla insan hayatı sürekli karmaşık hale geldiğinden yapılan her türlü akdin geçerli olarak sonuç doğurması hayatı kolaylaştıracaktır. Yapılan akidlerin bu fonksiyonu hukuka uygun olmakla gerçekleşir. İslâm hukukuna göre yapılan işlemler başkalarının haklarını zayii etmemelidir. Şartlarına göre kurulan bir akitte başkasının hakkı varsa o akid nâfiz olmaz, mevkûftur. Çünkü akdin nefâzı başkalarının hakkının korunmasını ve zarar vermemeyi gerektirir. Bu hakların korunmasında yetkilendirme veya birinden bir mefsedeti kaldırma söz konusudur. İslâm hukukunun özellikle üzerinde durduğu konulardan biri, başkalarına ait olan hakların zayı edilmemesi temel ilkesidir. Bir akdin öncesinde ve sonrasında olmak üzere tüm aşamalarında sınırsız akdî hürriyetten bahsedilemeyeceği aşîkârdır. Bu hürriyet başkalarına zarar vermemekle sınırlıdır. İslâm hu-

kuku, akidlerle hak ve sorumluluklar yüklerken taraflara ve üçüncü şahıslara zarar verilmemesini zorunlu kılmıştır.

Akidlerin karşılıklı rızaya dayalı olarak yapılması, açık ve şeffaf olması, hile ve bilinmezlikten uzak olması temel ilkedir. Bu çerçevede yapılan sözleşmelerin işlerlik kazanması birçok maslahatı barındırmaktadır. Çünkü işlerlik kazanmayan sözleşmeler, bir nevi yok hükmündedir. Yapılan akdi bu duruma sokan birçok neden bulunmaktadır. Yani akdin işlerliğini yürürlüğe konulmasını engelleyen durumlar söz konusudur. Yürürlüğe girmeyen akdin mevkûf olmasına *askı teorisi* denilmektedir.¹ Burada akdin unsurları, sıhhat şartlarındaki eksikliklerden değil nefâzının askıda olması yani yürürlüğüne etki eden durumlar üzerinde durulmuştur. Zaten akdin kuruluşu ve sıhhatindeki olumsuzluklar akdi yerine göre fâsid ve bâtıl yapabilmektedir. Akidlerde bazı durumlar vardır ki akdi işlevsiz hale getirir. Bunların bilinmesi günümüz iktisâdî ve sosyal hayat açısından oldukça önemlidir. Ayrıca akidlere sonuç bağlanmaması, hakların zayıf edilmemesi için hukukî bir yaptırımdır.

1. Geçerlilik Bağlamında Akid

Akid kelime olarak *bağ, düğüm, bir şeyin iki ucunu bir araya getirmek* anlamlarındadır.² İslâm hukuk literatüründe ise akdi yapanların bir konuyu *iltizam* ve *teahhüd* etmeleridir ve aynı zamanda icap ve kabulün aralarındaki bağdan oluşmakta,³ temlik ve temellük içermektedir.⁴ Bu tanıma göre bir tasarrufun akid haline gelebilmesi için tarafların mal üzerinde icap ve kabulü gerçekleştirmeleri gerekir.⁵ *Satım, rehin, vedâ ve nikâh* akidleri gibi insan hayatında vazgeçilmez birçok tasarruf; taraflar, mahal, icap ve kabulle sahih akid haline gelir. Akidlerde aslanan mubahlıktır.⁶ Burada akid denildiğinde tarafların mal ya da mahal konusunda sözleşme de bulunmaları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla akdin meydana gelmesi yani akdin kurulabilmesi için gerekli olan unsurlarından taraflar, icâb ve kabul,

1 Subhî b. Muhammed el-Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebâtî ve'l-ukûdi fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1983), 1/65.

2 İsfahânî Râğib, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 510.

3 Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2003), 2/4; Esad b. Abdullah İbn Muhammed Musa b. İmrân el-Umrânî el-Umrânî, *el-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/7; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî Gazzâlî, *el-Vecîz fi'fikhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 137; Abdürrezzak Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî dirâseten mukâreneten bi'l-fikhi'l-garbî* (Beyrut: Dâru İhyâi'türâsi'l-Arabî, 1954), 1/57; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: Damla Matbaası, 1999), 3.

4 Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 5/218.

5 Şemsüddin Serahsî, *el-Mebsûd* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 13/24; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 8/4.

6 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî İmâm Şâfiî, *el-Üm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 3/336.

mahallin mevcut ve helal olması,⁷ akdin in'ikât şartlarını oluşturmaktadır.⁸ Önemli olan bunun kurulmasından sonra akdin sonuç doğurmasıdır. Çünkü sonucu ortaya çıkmayan akid, başkalarının hakkı bulunması sebebiyle yürürlüğe girmemiş demektir.

Akid kurulduktan sonra tamamlanması için gereken şart, eğer başkasının hakkı varsa hak sahibi tarafından ona/akde icâzet verilmesidir. Bunun için de akdin fiili olarak geçerli olması ve sonuç doğurması önemlidir. İslâm, bazı durumlarda akidlerin kurulmasına rağmen sonuç doğurmayacağını veya istenilen sonucun meydana gelebilmesi için yetkili olan kişinin bu akdi yürürlüğe koymasını gerekli kılmıştır. Akdin mevkûf hale gelmesi veya yürürlüğe girmemesi başkalarının haklarını barındırmaktan kaynaklanabilmektedir. Bu anlamda akdin kurulması ve sonuç doğurması insanların ihtiyaçlarını karşılamaktadır.⁹ Akdin kurulmasından yürürlüğe girmesine kadar in'ikât şartları, sıhhat şartları, lüzum ve nefâz şartlarının bulunması tam olarak akdi sahih hale getirir.¹⁰ Akdin kurucu unsurlarındaki eksiklik, akdi bâtil hale getirirken vasıflarındaki eksiklik ise fâsid yapar. Sonuç olarak geçerlilik bakımından akidler sahih, bâtil ve fâsid olmak üzere üçe ayrılmaktadır.¹¹

2. Akdin Kurulması ve Yürürlüğe Girmesi

Her yapılan akid kurulmuş olmaz. Her kurulan akid ise yürürlüğe girmiş olmaz. Bu konuda İslâm hukukçuları farklı gerekçelere binâen çeşitli görüşler serdetmişlerdir. Hanefilere göre akid kurulduktan sonra bir akdin sonuç doğurması in'ikât, sıhhat, nefâz ve lüzum şartlarının bulunmasına bağlıdır. Akdin geçerliliğinde belirttiğimiz gibi in'ikâta olan eksiklikler akdin butlânını, sıhhatindeki eksiklik akdin fesâdını, üçüncü aşama olan nefâzdaki eksiklik akdin mevkûf olmasını yani işlerlik kazanmadan bağlı kalmasını ifade eder.¹² Akid gerekli sıhhat şartlarına sahipse hukukî varlık kazanır. Üçüncü tarafın hakkına taalluk eden bir durum varsa ilgili kişinin onayını aldıktan sonra yürürlüğe girer ve hukukî anlamda ortaya çıkarılması gereken sonuç ne ise onu doğurur. Bu konuda Mâlikîler, Hanefilerle benzer düşünmektedirler. Şâfiîler ve Hanbelîler akdin işlerlik kazanma-

7 Serahsî, *el-Mebsûd*, 12/108-109.

8 Muhammed b. Ahmed. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 3/228; Muhammed b. Muhammed el-Hatib Şirbinî, *Muğni'-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc* (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2009), 2/486; Ebu'l-berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik* (Mektebetü Reşidiyye, ts.), 5/432; Abdulgani el-Güneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-kitâb* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 2/3-6.

9 Muhammed Beşir eş-Şakafe, *el-Fikhu'l-Mâlikî fi sevbihî'l-cedid* (Dimaşk, 2007), 1/195.

10 Abdurrahman Cezirî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbea* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/150-151.

11 Serahsî, *el-Mebsûd* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 13/2.

12 H. Yunus Apaydın, "İcâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/401.

masını, mevkûf olmasını kabul etmemekle birlikte ölüm hastalığı gibi konularda yakın değerlendirme yapmaktadırlar.¹³

Hanefilere göre akdin yürürlüğe girmesinin iki şartı bulunmaktadır: Birinci şart; ilgili tarafın hukukî yetkisinin olması yani temyiz dönemindeki kişinin velisinin akde önceden icâzet vermiş olması; ikinci şart ise, başkalarının hakkının bulunmamasıdır.¹⁴ Birinci şart olan icâzet, kendisi vasıtasıyla yaptığı akdin işlerlik kazandığı şer‘î veya hukukî yetkiyi açıklar.¹⁵ Gayr-i mümeyyiz gibi ehliyetli olmayanların tasarruflarının veli iznine bağlı olması onların yararınadır. Bu grupta olanların zarar görmemesi için şahsın velileri, onların aleyhine olan akidlerin yürürlüğe girmesine müsaade etmez. İcâzet, bazı Hanefi hukukçulara göre akdin kuruluş (in‘ikât) şartlarındandır. Yani akid yapıldığı esnada akdi yapan çocuk ise akde işlerlik kazandırma yetkisine sahip olan velisinin bulunması gerekir.¹⁶

İslâm hukukuna göre hakların menşei Şâri‘ Teâlâdır. Kişilerin hak sahibi olması onlara belirli yetki ve aidiyetler sağlayabileceği gibi bu hakların Allah’ın istediği şer‘î ölçülere göre kullanılma sorumluluğu da bulunmaktadır. Mesela, veli sahip olduğu velâyet hakkını kötüye kullanamaz. Veli, nikâh akdinde yetkilerini aşarak akdin yürürlüğe girmesine engel olamaz. Akidlerde başkalarının hakkı şer‘î kurallara uymayla kayıtlıdır.¹⁷ Hatta şunu belirtmeliyiz ki İslâm hukukunda hakkın kötüye kullanılması hukuk düzenince himaye edilmemektedir. Normal yetki çerçevesinde velinin icâzetine bağlı olan nikâh akdinde, icâzet olmadığı sürece bu akid mevkûftur. Nafaka borcunu doğurmaz. Yani hukukî yetkisi olmayan kişi akidlere işlerlik kazandıramaz. Ayrıca akde işlerlik kazandıracak kişilerin ehliyetli ve yetkili olması da gerekir.

İslâm hukuku, akidlerin yürürlüğe girmesinde tarafların ve üçüncü kişilerin haklarını korumayı hedeflemektedir. Hatta hak sahibi olanların yetkilerini kötüye kullanarak başkalarına zarar vermelerini engellemek için yasaklar getirmiş ve tedbirler almıştır. İslâm taraflar için akdi askıda bırakarak, üçüncü kişilerin belirlenen sınırları aşması halinde onları hukuken himaye etmeyerek¹⁸ ve onlara herhangi bir şekilde ortaya çıkan

13 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, 4/106-107; Şirbîni, *Muğni’-muh-tâc ilâ mâ’rifeti meânî elfâzı’l-Minhâc*, 2/517-518; Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî el-Babertî, *el-Înâye Şerhu’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 2/697-700; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslamî ve edilletühu* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1989), 4/168-170.

14 Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 130.

15 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar, 2016), 602.

16 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü’l-âmme*, 1/74-75.

17 Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/146.

18 Hukukî himaye teorisi, İslâm hukukçularına aittir. Objektif ve iyi niyetle bağdaşmayan tasarrufların İslâm hukuku tarafından kabul edilmeyeceği varsa olumsuz bir sonucu bunun

zararı giderme sorumluluğu yükleyerek yaptırım hükümleri vaz' etmiştir. Mesela; fuzûlî “bi-gayr-i izn-i şer’î diğer bir kimsenin hakkında tasarruf eden kişidir.”¹⁹ Bu kişinin yaptığı tasarruflarla ilgili olarak şu neticelere varmak mümkündür:

1. Başkası adına işlem yapmaya yetkisi yoktur.
2. Yetkisini aşmış olabilir.
3. Yetkisi bittiği halde yaptığı işleme devam ediyor olabilir.

Bu üç durumda da yapılan tasarrufların yürürlüğe girmesi vekâlet veren kişinin sorumluluğundadır. Eğer vekâlet vermişse vekâlet hükümleri, vekâlet vermemişse ve buna rağmen müvekkil adına tasarruflar gerçekleş-tirmişse askî ve yürürlük hükümleri gündeme gelmektedir.

İkinci şart ise; üçüncü kişilerin haklarına zarar verilmemesidir.²⁰ Hak kavramı hukukun tanıdığı yetki anlamını içermektedir. Kullanılan yetki başkalarına zarar veriyorsa zararın giderilmesi esastır. İslâm hukukunda üçüncü kişilerin hakları korunduğu gibi hukukî tasarrufta bulunan tarafların zarara uğramamaları için duruma bağlı olarak akdin işlerliğine kısıtlama getirilmektedir. Başkasının hakkına taalluk etmeyen veya zarar vermeyen akidler yürürlük kazanır. “*Cevâz-ı şer’î damâna münâfidir*”²¹ kaidesi gereği tazmin yükümlülüğünün ortaya çıkması için hukukun müsaade etmediği bir durumla zarar ortaya çıkması gerekir. Üçüncü kişilere verilen zarar, hukukun yetki verdiği bir alan içerisinde ise sorumluluk söz konusu değildir. Akdin yürürlük kazanması için başkalarının hakkının veya üçüncü kişinin sahip olduğu hakkın hukukun dışına çıkılarak uygulanmaması ve bu sebeple taraflara zarar verilmemesi esastır. Akid yaparak taraflar, amaçlarına uygun fayda elde ederler. Taraflar veya başkaları için zarar söz konusu ise akid yapma sürecinde veya sonunda bunun giderilmesi amaçlanır. Bu anlamda akde işlerlik kazandırmak taraflara fayda sağlayabileceği gibi şartlarına uygun değilse akdi fâsid ve bâtıl yapabilmektedir.

Borç akidlerinin işlerlik kazanması alacaklıların icâzetine bağlıdır. Söyle ki, borç zimmetle alakalıdır. Borçlu malında dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Ancak bu tasarruf, alacaklıların alacağına karşılık olan kısmın dışında geçerlidir. Borçlunun hibe, vakıf vb. yaptığı akidlerde alacaklı-

sorumluluğu sahibine verileceği anlayışı bulunmaktadır. Mekke’den Medine’ye hicret eden Müslümanlarla Medineli Müslümanların yaptığı *muâhât* anlaşmasına göre Medineli aileler Mekke’li bir muhacir ailesini yanına alacak, kazançları bir olacak hatta birbirine mirasçı olabileceklerdi. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 181.

19 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, sad. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990), md. 122.

20 H. Yunus Apaydın, “İslâm Hukukunda Mevkûf Akidler (Bağlı Akid Teorisi)”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 178.

21 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 91.

nın hakkı varsa bu durum icâzete, dolayısıyla kurulan akdin işlerliğine izin vermesiyle mümkündür. Diğer akidlerde olduğu gibi rehin akdinde de rehin verenle rehin alan arasında akdin işlerlik kazandırılmasından dolayı karşılıklı zararın olmaması esastır. Taraflardan birinin diğerinin akid mahalli üzerindeki²² tasarrufuna icâzet vermesi zararın ortaya çıkmamasına bağlıdır. Ayrıca icâzete bağlı olan akidlerde akdin işlerlik kazanması, mesela kira akdinde bir kimse kiraya verdiği malını süresi bitmeden satmak isterse kiracısının icâzetini alarak bir başkasına satabilir. Bu konuda Şâfiilere göre icâzet gerekli değildir.²³

Yapılan akidlerde yürürlüğe koyma hakkı olan üçüncü tarafın, bu hakkını süresiz elinde bulundurması hukukî istikrara zarar verebilmektedir. İlgili hak sahibi bu durumu değerlendirebilecek bir süreye sahip olduktan sonra kararını vermelidir. İcâzet ve izne bağlı olan akidlerin yürürlüğe girme süresi elbette sonsuz değildir. Hanefilere göre icâzet için belirli bir süre bulunmamaktadır. Ancak icâzetin sahih olması için tarafların ve akid mahallinin mevcut olması gerekeceğinden bu sürenin makul düzeyde olması gerekir.

Mümeyyiz çocuğun, sefihin ve fuzûlînin yaptıkları karşılıklı borç yükleyen akidlere, icâzetle işlerlik kazandırılmaz. İşlerlik ilkten kurulan akid üzerinde gerçekleştirilir. Yani işlerlik, akdin ilk kuruluşu değil kurulan bir akitte sonradan olan bir konudur. Mesela önceden yapılmamış olan nikâh akdi işlerlik kazandırma hakkı olan kişilerin icâzetiyle kurulamaz. Hukukî işlemin gerçekleştiği konu mevcut değilse akdin işlerliğinden söz edilemez. Hukukî muamelelerin yürürlüğe girme imkânı varsa askıda bırakılmaz.²⁴

Yapılan akdin işlerlik kazanması için vekâlet ve niyâbete elverişli olması gerekir. Akde işlerlik kazandıracak kişinin de ehliyetli olması ve o anda tarafların ve akid mahallinin mevcut olması gerekir.²⁵ Mesela mal sahiplerinden birinin ölmesi durumunda varislerinin o akde izin vermesi; evlenecek taraflardan birinin ölmesi halinde velinin akde işlerlik kazandırması söz konusu olamaz.

22 Akid mahalliyle ilgili şartlar için bk., Gazzâlî, *el-Vecîz fî fîkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*, 137; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muknî' fî fîkhi İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/626-631; Cezîrî, *Kitâbü'l-fîkh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2/150.

23 eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 2/417.

24 Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Şerhu'z-Ziyâdât li'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 2000), 3/948.

25 el-Babertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, 2/697-699.

3. Akdin Yürürlüğe Girmesinde İzin ve İcâzet

Akidlerin yürürlüğe girip sonuç doğurması akid taraflarının gerçekleştirmek istediği amaçlardandır. Bu amacın gerçekleşmesi duruma göre izin ve icâzete bağlı olabilmektedir. İzin ve icâzet kavramları akdin yürürlüğe girmesinde tarafların dışında gerçekleşmektedir. Özellikle zararın ortaya çıkma ihtimalinde bu kavramlar gündeme gelmektedir. Öncelikle bu fikhî istilâhların anlamlarına bakacak olursak üçüncü kişilerin haklarıyla ilgili olduğu ortaya çıkacaktır.

İzin, hukukî bir muamelenin yapılması veya bir hakkın kullandırılması salahiyeti anlamındadır.²⁶ İslâm hukuku literatüründe kısıtlılık halini sona erdirmek, tasarrufta bulunmayı yasaklayan durumu ortadan kaldırmak demektir.²⁷ Henüz yapılmayan bir akde izin verilmesi geleceğe dönüktür. İzin, *cevaz* ve *ibâha*, *af* ve *helal* terimleriyle ilişkilidir.²⁸ İzin, bazı yerlerde engelleme ve yasaklama kavramlarının bazı yerlerde ise haram ve vacip kavramlarının zıddı olarak kullanılmıştır. İznin tasarruf yapılınca kadar süresi bulunmaktadır. Yani izin verilen hukukî bir işlemde kabul gerçekleşmeden verilen izin geri alınabilir. Bu durum üçüncü tarafın verdiği izinden vazgeçmesiyle ilgilidir. Satılan bir malda başka bir kimsenin hakkı varsa malın satışı hak sahibinin iznine bağlıdır. İzin verdikten sonra akid işlerlik kazanır. “Başkasının mülkünde tasarruf bâtıldır.”²⁹ kaidesi gereğince başkasının malı vb. şeyleri izinsiz kullanılamaz. Bunun istisnası mal sahibinin izin vermesi ve velâyettir. Sahibinin izni olmadan velâyeti altında bulunan kimselerin malları hakkında tasarruf mümkündür.³⁰

İcâzet, kelime olarak caiz kılma, onaylama, uygulama gibi anlamlara gelmektedir. İslâm hukukunda ise bir hukukî işlemin fiili olarak işlerlik kazanması veya bağlayıcı hale gelmesi için hakkı söz konusu olan kişinin rızasının ve onayının bildirilmesi demektir.³¹ İcâzet temelinde yenilik doğuran bir hak konumundadır. İcâzet geçmişe dönüktür. İcâzetle yapılan akid tamamlanmış demektir. Mesela kızın velisinin nikâh akdi sırasında susması izin, akdin yapılmasından sonra ise icâzettir.

“Bey’-i fuzûlide, mal sahibi veya vekili veya velîsi veya vasîsi icâzet verir ise nâfiz vermez ise münfesi olur. Fakat icâzette bâyi’ ve müşteri ve mücîz ve mebî’ kaim olmak şarttır. Bunlardan birisi helâk olsa icâzet

26 Râğıb, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kur’an*, 15; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 278.

27 Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta’rîfât* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1987), 37.

28 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü’l-âimme*, 1/57.

29 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 95.

30 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü’l-âimme*, 1/59.

31 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü’l-âimme*, 1/65; Apaydın, “İcâzet”, 21/401.

câiz olmaz.”³² İcâzetin geçerli olabilmesi için tarafların, akid mahallinin ve mücîzin yani hak sahibinin bulunması gerekir.³³

İcâzet verme hakkı olan bir kimse bu hakkını sözlü ya da fiili olarak yerine getirebilir. İcâzetle işlerlik kazandırma yetkisinin sözlü veya kâpâli olarak kullanılması da mümkündür. Hanefilere göre bey‘ akidlerinde sükût, icâzet yerine geçmez. Sükût rıza sayıldığı yerlerde icâzet yerine geçer. Velisi tarafından yapılan akde kızın susması izin, akitten sonra susması ise icâzettir.³⁴ Mevkûf nikâh, nikâh-ı gayri nâfiz kavramıyla ifade edilir. Nikâh akdine icâzet verme hakkı olduğu halde bunun verilmemesi nikâh akdini mevkûf hale getirir ve bu akid gayr-i nâfizdir.

4. Nâfiz ve Mevkûf Akid İlişkisi

Kelime olarak “nüfuz etmek, delmek, işleyip öte geçmek, bir şeyin caiz ve tamamlanmış olması, bir fiilin üzerine şer‘î sonuçlarının terettüp etmesi” manalarında olan nefâz, ıstılâhi olarak, akdin yürürlüğe girmesi ve tam olarak vücut bulmuş, sonuçlarını doğurmuş akid anlamına gelir.³⁵ Karşıtı akd-i mevkûftur.³⁶ “Bey‘i mevkûf, gayrın hakkı taalluk eden bey‘dir.”³⁷ Akitte, in‘ikât mukabili butlân, sıhhatın mukabili fesâd, nefâz mukabili mevkûfluk, kavramlarıyla ifade edilmektedir.³⁸ İslâm hukuku temel kaynaklarında akdin yürürlüğe girmesi için in‘kât şartı olan unsurlarının, sıhhatiyle ilgili şartlarının eksiksiz bulunmasına ilave olarak, işlerlik şartlarına sahip olması gerektiği açıklanmaktadır. Akdin yürürlük şartları, kişilerin haklarının zayı olmaması ve korunması için gerekli olan kısıtlamalardır. Bu vasıflara sahip olmayan akidler, yapıldığı zaman işlerlik kazanmaz, çünkü akidde hakkı olan kişinin icâzet vermesine bağlıdır. Söz konusu şahsın yapılan akid vesilesiyle zarar görmesi de mümkündür. İcâzet vermesi durumunda akid yapıldığı zamandan başlamak üzere hükümlerini ortaya çıkarır.

Nefâz, akdin hüküm ve sonuçlarının, akdin mahallinde hükmen ve fiilen meydana gelmesinde herhangi bir engelin bulunmamasıdır.³⁹ “Bey‘in nâfiz olması için bâyi‘, mebi‘e mâlik yahut mal sahibinin vekili ya velisi ya vasîsi olmalı ve gayrın hakkı olmaması da şarttır.”⁴⁰ kaidesi bu durumu

32 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 378.

33 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 1/74-75.

34 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 2/313.

35 Apaydın, “İslâm Hukukunda Mevkûf Akidler (Bağlı Akid Teorisi)”, 177.

36 el-Mevsiâtü'l-fikhiyye, “el-Bey‘u'l-mevkûf” (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve’s-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012), 9/237; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 450; Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*, 129-130.

37 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 111, 368.

38 Apaydın, “İslâm Hukukunda Mevkûf Akidler (Bağlı Akid Teorisi)”, 182.

39 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 8/55; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1967), 1/419; Apaydın, “İslâm Hukukunda Mevkûf Akidler (Bağlı Akid Teorisi)”, 117.

40 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 365.

göstermektedir. Akdin hüküm ve sonucu akid mahallinde gerçekleşmesi yani işlerlik kazanamaması akdi beklemede bırakır.

Akdin mevkûf olması bir müeyyide türüdür. Çocuklar, ehliyetli olmayanlar, sefihler, hak sahibi olarak üçüncü kişiler ve hatta akdin tarafları açısından bu müeyyidenin meydana gelmesinin söz konusu kişilere fayda sağladığı ifade edilmektedir.⁴¹

Yapılan akidlerde hedeflenen, akdin yürürlüğe girerek sonuç doğurması ve sahih olmasıdır. Şayet akidlerde sahih olmasını veya akdin normal seyrini veya hedeflediği sonucun ortaya çıkmasını engelleyen bir neden varsa akdin yürürlüğü mümkün olmaz. Tabi ki akdi bağlı kılan ve askıda bırakan neden daha çok başkalarının hakkının bulunmasıdır. İslâm hukuku normal şartlarda yapılan akidlere sınırlama getirmemektedir. İslâm hukukçuları bu konuyu *akid serbestisi* başlığı altında ele alırlar. Akdin mevkûf olması bir yönüyle müeyyide olmakta bir yönüyle de hakların muhafazası anlamına gelmektedir. Akdin mevkûf hale gelmesi yani akdin askıda kalması demek; tarafların akidle gerçekleştirmek istediği hedefi elde edememesi anlamındadır. Çünkü taraflar, akidlerini serbest olarak yapma yetkileri olmakla birlikte başkalarına zarar vermemek zorundadır. Şayet hakları olmadığı halde akid yapılmışsa hukuken sonuç elde edemezler. Burada başkalarına verilen bir zararın varlığı söz konusudur. Yapılan akid başkasına bağlı bir durumla ilgiliyse onun akde izin veya icâzet vermesine bağlıdır. Tarafların akidlerinin sonuç doğurmaması yani askıda kalması, onlar için bir yaptırım, hakkı olanların da hakkının korunması demektir. Bu durumda akdin nefâz ve mevkûf ilişkisinde nefâzın mukabili mevkûfluk olarak ifade edilmektedir.⁴² Mesela, rehinde hakların korunması durumu söz konusu olduğundan merhun için “Bir malı andan istifası mümkün olan bir hak mukabilinde mahbus ve mevkûf kılmaktır”⁴³ şeklinde ifade edilir. Râhinin iradesinin devre dışı kalması üçüncü şahısların haklarının korunmasına matuftur.

İslâm, hakların korunmasına önem vermiş bunun için hükümsüzlük teorisini gündeme getirmiştir. Başkalarının izin ve icâzet verme hakkına bağlı olarak akid yapmak, gerekli izin ve icâzet alınmadığında yapılan tasarruf sözlü ya da fiili hükümsüzlük ifade eder. Bu durum akitteki eksikliğe bağlı olarak fesâd ve butlân olarak ifade edilir.

41 Apaydın, “İslâm Hukukunda Mevkûf Akidler (Bağlı Akid Teorisi)”, 196.

42 Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/60. Apaydın, “İslâm Hukukunda Mevkûf Akidler (Bağlı Akid Teorisi)”, 182.

43 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 701.

5. Mevkûf (Yürürlüğe Girmeyen) Akidlerin Çeşitleri

Akidlerin askıda kalması yani mevkûfluk hali farklı şekillerde olabilir. Akidlerin mevkûfluk hali temelde ehliyetsizliğe, başkalarının hakkının bulunmasına ve velâyet noksanlığına dayanmaktadır. Bunlara bağlı olarak bu sayının otuz sekize kadar çıkarıldığı⁴⁴ ve İslâm hukukunda farklı başlıklarda ele alındığı görülmektedir. Ancak bu değerlendirmeler nâfiz olmama konusunda değil, in'ikât, sıhhat ve lüzumun mevkûf olmasıyla alakalıdır.

5.1 İkrahtan Altında Bulunma

Kelime olarak istememek, rıza göstermemek anlamında *kerh* kelimesinden türeyen ikrah, kişiyi korkutarak, isteği dışında bir fiili zorla yaptırmaktır.⁴⁵ Rıza olmadığından akid sahih olmamaktadır.⁴⁶ İkrahtan ehliyet konusuyla ilişkili olmakla birlikte iradeyi sakatlayan sebepler arasında ele alınır. Sadece akdin yürürlüğe girmesi açısından ikrah altında bulunan bir kişinin muamelatla ilgili konularda fakihlerin görüşlerine baktığımızda genel olarak akid, fâsid olmakla birlikte sonrasında mükrehe bağlı olduğu görülür. Hanefîlere göre feshi kabil olmayan nikâh, boşama, köle azadı gibi akidler ikrah altında yapılırsa dahi geçerlidir. İkrahtan yapılan satım, kiralama vb. akidlerde ise akid fâsid hale gelirken ikrah ortadan kalktıktan sonra mükreh yani zorlanan kimsenin akdi yürürlüğe koymada muhayyerlik hakkı vardır.⁴⁷ İster onay verir akid yürürlüğe girer ister onay vermez akid yürürlüğe girmez ve akid bâtıl olur.⁴⁸ İmam Ebû Hanîfe, (öl. 150/767) İmam Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed'in (öl. 189/805) görüşleri zıddına İmam Züfer'e (öl. 158/775) göre mükrehin yaptığı akidler mevkûftur.⁴⁹ Teslimle mülkiyet alıcıya geçtiğinden mükreh ikrahtan sonra onay verirse akid yürürlüğe girer ve mülkiyet aktarımı gerçekleşir.⁵⁰ Diğer müctehitlere göre ise ikrah altında yapılan akidler mevkûftur, yürürlüğe girmez. İmam Malik'e (öl. 179/795) göre ikrahtan yapılan akidler bağlayıcı değildir. İmam Şâfiî'ye (öl. 204/820) göre

44 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2/275; el-Mevsûatü'l-fikhiyye, "el-Bey'u'l-mevkûf", 9/239.

45 Esad b. Abdullah İbn Muhammed Musa b. İmrân el-Umrânî el-Umrânî, *el-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 5/7; Ali Bardakoğlu, "İkrahtan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/30; Berki, *Açıklamalı Mecelle*, md. 948.

46 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi* (Hicr li't-tibaati ve'n-neşri ve't-tevzi' ve'l-i'lan, 1997); Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-Hanbelî el-müeyyesser* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2015), 2/229.

47 Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bagdâdî İbnü's-sâati, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 788.

48 Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *Kitâbü'l-ihitiyâr lita'lili'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 2/126-127.

49 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 3/275; ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 1/372; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/155.

50 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 1006-1007; Bardakoğlu, "İkrahtan", 22/36.

ise akid bâtıldır.⁵¹ Cumhur fakihlere göre mükrehin tasarruflarının bir geçerliliği ve hukukî anlamı bulunmamaktadır; talakı, satım muameleleri ve farklı sözlü uygulamaları hüküm meydana getirmez. 1917 tarihinde çıkarılan ve Osmanlı Devletinde uygulanan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nde ifade edildiğine göre ikrah altında yapılan nikâh akdi de yürürlüğe girmez.⁵²

5.2 Yapılan Akidde Başkasının Hakkının Bulunması (Hakku’t-taalluk)

Başkasının hakkının korunmasına yönelik hükümlere baktığımızda üçüncü şahıs kişilerin hakları anlaşılır. Bunların haklarının korunması konusu da İslâm hukukçularının üzerinde durduğu önemli konulardandır.

Tarafların dışında başkalarının hakkına taalluk edenler; akid mahallinin başkasının mülkü olması şeklinde olabilir. Ölüm hastalığında olan bir kimsenin malının üçte birinden fazlasını bağışlamasında varislerin hakkı bulunmaktadır. Mümeyyiz küçüğün, sefihin tasarruf yetkisi olmadığından yaptığı akidlerde başkasının hakkı söz konusudur. Başkalarının alacağı tüm malı kapsıyorsa bu malda tasarruf mümkün değildir. Hâkim tasarruftan menedebilir. Burada alacaklıların hakkı *hakku’t-taalluk* kapsamındadır. Bu durumlarda yapılan akidler, mevkûf olmaktadır.⁵³ Akid mevzuu başkasına ait olması halinde yetkisiz kişinin tasarrufu başkasının hakkını içermektedir.⁵⁴

Eşya üzerindeki bu yetkileri nitelik ve gücüne göre farklı derecelendirdir. “Milk”, “hukuk” ve “ibâha” şeklinde ele alan Hanbeli hukukçu İbn Receb (öl. 795/1393), hukuk vasıflı hakları da beş kısımda değerlendirir. Bunlardan biri *hakku’t-taalluk*’tur.⁵⁵ Borçlunun malı üzerinde alacaklının hakkının bulunması durumudur.

Borç karşılığı rehin olarak verilen bir malın, mal sahibi tarafından başkasına satılmasında⁵⁶ veya kiraya verilen bir evin daha sonra satılmasında rehin alanla kiracının tasarruf hakkı bulunmaktadır. Kiracının ve kendisine rehin bırakılan kimsenin yapılan satım akidlerine icâzet veremeleri halinde akid yürürlüğe girmektedir. Aksi halde akid yürürlüğe girmez, mevkûf olarak isimlendirilir. En azından kiracının ödediği miktar kadar o

51 Şirbinî, *Muğni’-muhtâc ilâ ma’rifeti meânî elfâzı’l-Minhâc*, 2/497; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/156; Mahmesânî, *en-Nazariyyetü’l-âmme*, 2/451.

52 Osmanlı HAK. md. 57, 105.

53 ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-âm*, 1/425-426.

54 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/278.

55 Halit Çalış, “İslâm Borçlar Hukukunda Akid Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 281-282.

56 el-Mevsûatü’l-fikhiyye, “el-Bey’u’l-mevkûf”, 9/241.

evden yararlanma hakkı bulunmaktadır.⁵⁷ Akdin feshedilmesi açısından rehin alanla kiracı arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

5.3 Küçüklerin Yaptığı Akidler

Genel olarak mümeyyiz küçük denildiğinde yedi yaşla ergenlik yaşı arasında bulunanlar kastedilir. Mümeyyiz küçüklerin tasarrufları kendisine sırf zararlıysa velisinin icâzetine gerek kalmaksızın geçersizdir. Bu tür tasarruflar mümeyyiz küçüğün malında eksiltme meydana getirir. Mümeyyiz küçüğün kanuni temsilcisinin küçük namına tasarrufta bulunması sahih değildir. Mümeyyiz küçüğün sırf lehine olan tasarrufları ise geçerlidir. Çünkü bu çeşit tasarruflar küçüğün mal varlığında artışa vesile olmaktadır. Hibe, vasiyet bu tasarrufların başında gelir. Lehine ve aleyhine ihtimalli olan mümeyyiz küçüğün tasarrufları askıda yani mevkûf demektir.⁵⁸ Yürürlüğe girmeyen ve herhangi bir sonuç doğurmayan bu hukukî tasarrufun yürürlüğe girmesi velisinin icâzetine bağlıdır.⁵⁹ Çünkü yürürlüğe girmesi akdin mümeyyiz küçüğün zararına olmamasına bağlıdır. Velisi onun adına hareket edip zarara uğramasını önleyerek icâzet vermektedir. Küçüklerin yaptıkları akidlerde temel yaklaşım kendilerinin zarar görmeleridir. Zararın ortaya çıkması durumunda süreci devam eden hukukî işlem askıda kalmakta ve bu zararın kanuni temsilci tarafından giderilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁶⁰ Mesela; malını yönetemeyen yetimin kanuni temsilcisi olan vasi onun yararına gayr-i menkul alabilirken, yetimin zaruri ihtiyacı olmaksızın malının satılması doğru bulunmamıştır.⁶¹

5.4 Mahcur Sefihin Yaptığı Akidler

Sefeh ergenlik çağına ulaştığı halde temyiz gücüne sahip olmasına rağmen kısıtlılık altına girmeyi gerektirecek kadar ölçüsüz mali harcamalarda bulunma durumudur. Hacr engelleme anlamındadır.⁶² İslâm hukuku literatüründe ise kişinin tasarruflarının hukukî geçerliliğinin engellenmesi demektir. Hâkim sefihin tasarruflarına, malını korumak için sınırlama getirebilir. Mahcur sefih, kendisine zarar veya kar olma ihtimali olan bir tasarrufta, bulunduğu anda bu bir akid ise mevkûftur. Mümeyyiz küçükler-

57 Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*, 133.

58 Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 2/325.

59 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Mukni' fi fikhî İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/623; Esad b. Abdullâh İbn Muhammed Musa b. İmrân el-Umrânî el-Umrânî, *el-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/7; Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdihan, *Fetâvâ Kâdihân* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/60; ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 1/421; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 97-98.

60 Serahsî, *el-Mabsûd*, 25/22.

61 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverîdî, *el-Hâvî'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi'türâsi'l-Arabî, 2009), 6/325.

62 Abdülğani el-Güneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-kitâb* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 2/66.

de olduğu gibi yürürlüğe girmesi vasisine bağlıdır. Bu akid mahcur sefihe yararlıysa nâfiz olur yoksa askıda kalır.⁶³ Sefeh kişiden ehliyeti kaldır-mamaktadır. Ancak sefih mali tasarruflarında normal akl-ı selime aykırı olarak harcama yapması sebebiyle tasarrufları durdurulur yani askıda bırakılır. Bu uygulamada sefihin hem kendisinin hem de sorumlu olduğu kişilerin haklarını koruma, mağduriyetleri engelleme anlayışının bulunduğu düşünülmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla akidlerin askıda kalması hakların zayi' edilmemesi ve zararın giderilmesine yönelik bir durumdur.⁶⁵ Aynı şekilde bulûğ ve rüşd yaşından önce kendisine malının teslim edilmemesi onun yararınadır.⁶⁶ Şâfiîler bu durumu Nîsa Sûresi'nin 6. ayetiyle delil-lendirmişlerdir.⁶⁷

5.5 Ölüm Hastalığı

Ölüm hastalığı *maraz-ı mevt* demek olup fıkıh literatüründe hastalıktan sonra araya sağlık girmeden ölümle sonuçlanan hastalıktır.⁶⁸ Ölüm hastalığı sebebiyle normal zamanlarda yapamayacağı hukukî işlemleri yapabilme ihtimalinden dolayı, varislerin ve alacaklıların hakları açısından eda ehliyetinin kısıtlanması üzerinde durulmuştur.⁶⁹ Ölüm hastalığında olan bir kimsenin terekesini bir başkasına satması, hibe etmesi ve vasiyette bulunması ancak malının üçte biri için geçerlidir. Bu miktardan fazla bir kısım için nâfiz olmaz. Çünkü varislerin hakkı bulunmaktadır.⁷⁰ Varisler bu ölüm hastalığında olan kimselerin tasarruflarına icâzet vermediği sürece bu tasarruflar yürürlüğe girmez. Marazu'l-mevtte yapılan akidlerin işlerlik kazanması varislere ve alacaklılara bağlı olduğundan bu tür akidler varislerin geçerli kıldığı akidlerdir. Çünkü bu durumda olan kişi yaptığı akidle varislerine zarar verebilir. Varisler arasında kıskançlık, kin ve düşmanlık meydana getirebilir. Ayrıca başkalarının hakları söz konusu olabilir. Ölümcül hastalıktaki bir kimse aynı şekilde malının üçte birinden fazlasında, varisler icâzet vermedikçe vasiyette de bulunamaz.⁷¹ Zahirile-

63 ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 1/421-422; H. Yunus Apaydın, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/513.

64 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 2/381; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/115.

65 Serahsî, *el-Mebsûd*, 25/28-29.

66 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 2/372.

67 eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/210. Bkz. "Evlenme çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların gerekli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve kısa sürede yiyip tüketmeyin. Zengin olan (velisi) yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olan da kararınca yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter." en-Nîsa 4/6.

68 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 2/390.

69 Ali Bakka, "Maraz-ı mevt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/39.

70 Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 1/66.

71 Serahsî, *el-Mebsûd*, 12/102.

re göre varisler böyle bir akde geçerlilik verse bile bu akid yine de sonuç doğurmaz.⁷² Malının üçte birlik kısmından fazlasını vasiyet edemez.⁷³

Ölüm hastalığında olan kimsenin satışı ancak alacaklıların icâzetiyle geçerli olur. Çünkü sattığı şeyde alacaklıların hakkı bulunmaktadır. Ölüm hastası olan kimsenin malını düşük bir fiyata kiraya verebilmesinin caiz olmasının sebebi Hanefîlere göre menfaatin mal sayılmamasıdır.⁷⁴ Yine ölüm hastalığında olan bir kimsenin vârislerinden birine malını satması halinde de yapılan akit mevkûftur ve diğer vârislerin icâzetine bağlıdır.⁷⁵

5.6 Mürtedin Tasarrufları

Sözlükte *dönmek*, *geri çevirmek*, *reddetmek* anlamlarına gelen *ridde* ve *irtidat*, önce müslüman olmuş bir şahsın kendi isteğiyle İslâm dininden ayrılması demektir.⁷⁶ İrtidâd eden yani İslâm dininden ayrılan erkek ise *mürted*, kadın ise *mürtedde* kavramıyla ifade edilir. Mürted, İslâm hukukuna göre ölü hükmünde olduğundan durumu netleşene kadar yaptığı tasarruflar yürürlüğe girmez. Yani mevkûf hükmündedir.⁷⁷ İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed aksi görüş belirtmişlerdir.⁷⁸ Mâlikîler, Hanbelîler ve çoğunluk Hanefîlere göre mürtedin tasarrufları nâfiz değildir yani mevkûftur.⁷⁹ Mürted örneğin bir satım akdi yaptığında yürürlüğe girmez. Yürürlüğe girmesi tövbe etmesine bağlı olup, tövbe ettiğinde yaptığı mâlî muamele yürürlüğe girerek geçerlilik kazanır.⁸⁰ Şayet mürted olarak vefat ederse yaptığı hukukî işlem bâtıldır. Şâfiîler ise mürtedin geciktirilmesi imkân dâhilinde olan vasiyet şeklindeki tasarruflarının mevkûf olduğunu, hibe, bey' şeklinde olan uygulamalarının bâtıl olduğunu belirtmişlerdir.⁸¹ İmam Muhammed mürtedin tasarruflarını marazu'l-mevt durumunda olan kimselerin muamelelerine kıyas ederken, İmam Ebû Yûsuf ise irtidat eden kimsenin tasarruflarının yürürlüğe girebileceğini açıklamıştır.⁸²

72 Ebû Muhammed Ali Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/168; Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 2/391.

73 ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 1/423; Suat Erdem, "İslâm Miras Hukukunda Terike Üzerindeki Haklar Kapsamında Vasiyet ve Göz Hakkı", *International Social Sciences Studies Journal* 8/96 (2022), 1060.

74 Bakka, "Maraz-ı mevt", 28/40.

75 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 393; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/283.

76 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/231.

77 Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/60.

78 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 3/310.

79 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 3/236; eş-Şakafe, *el-Fıkhü'l-Mâlikî fî sebbihi'l-cedîd*, 5/195.

80 Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/175.

81 Bkz. ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 1/423-424.

82 İrfan İnce, "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/90.

5.7 Fuzûlî'nin Tasarrufları

Sözlükte “gereksiz ve manasız işlerle uğraşan” “kendini ilgilendirmeyen işlerle ilgilenen kişi” anlamlarına gelir. Dini literatürde ise fuzûlî, hukukî yetkisi olmayan bir kimsenin başkasının malında tasarrufta bulunması anlamına gelmektedir.⁸³ Mecelle’de “*Bi- gayr-i izn-i şer’î diğer bir kimsenin hakkında tasarruf eden kimsedir.*”⁸⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Yani temsil ve vekâlet gibi bir yetkisi bulunmadığı halde başkalarının işine karışan kişidir. Hanefî hukukçulara göre fuzûlînin tasarrufları hukukî olarak geçerli ancak yetki eksikliği olduğundan mevkûf olarak kabul edilir. Yetkili kişi bu eksikliği tamamlayarak yapılan hukukî işleme icâzet verirse akid yürürlüğe girer ve sonuç doğurur.⁸⁵ Sonradan verilen icâzet önceden verilmiş vekâlet olarak kabul edilmiştir.⁸⁶ “*İcâzet-i lahika vekâlet-i sabika hükmündedir.*”⁸⁷ Burada önemli bir husus ise fuzûlînin yaptığı satım akdinin akabinde icâzet verilirse satımla icâzet arasında meydana gelen artışlar müşteriye aittir.

Fuzûlînin yaptığı akidler, müvekkilin işlerlik kazandırması icâzetine bağlı olan akidlerdir. Müvekkilin yararına olan akidler geçerli olup zararına olanlar ise müvekkilin icâzetine bağlıdır. İmam Şâfiî’ye göre fuzûlînin yaptığı akidlerin tamamı geçersizdir.⁸⁸ Zaruret halinde akdin yapılması gerekiyorsa bu durumda müvekkilin icâzetiyle geçerlidir. Fuzûlînin akdi geçerli olmakla birlikte, işlerlik açısından Hanefî ve Mâlikîler başta olmak üzere çoğunluk İslâm hukukçularına göre⁸⁹ mevkûftur.⁹⁰ İslâm hukukçuları, fuzûlînin tasarrufları için Hz. Peygamber’in, sahabeden Hâkim b. Hizam’a bir dinar vererek kurbanlık olarak bir koyun satın almasını, Hâkim b. Hizam’ın da verilen dinarla iki koyun satın aldığını, birisini bir dinara satıp Hz. Peygamber’e geldiğinde yanında bir koyun ve verilen dinarla dönmesini, Hz. Peygamber’in onun ticaretinin iyi olması için Allah’a dua etmesini delil kabul ederler.⁹¹ Fuzûlînin tasarruflarının geçerli ve nâfiz olduğunu kabul eden âlimler icâzet verecek kişinin onun yanında bulunmasını şart koşarlar. Alıcı satıcı ve akid mahallinin bulunması şart-

83 ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 1/424; Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi-hali*, 130; Beşir Gözübenli, “Fuzûlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/239.

84 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 112.

85 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik*, 6/245; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-Hanbelî el-müeyesser*, 2/232.

86 el-Babertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, 2/699; ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 1/427; Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 1/65.

87 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 1453.

88 eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/271; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/229; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/278; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-Hanbelî el-müeyesser*, 2/232.

89 İbnü's-sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, 278-29; Serahsî, *el-Mebsûd*, 12/38-39.

90 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik*, 5/245.

91 Buhârî, “Menâkıb”, 28; Ebû Davûd, “Büyû”, 27; Tirmizî, “Büyû”, 34; İbn Mâce, “Sadakat”, 7.

tır.⁹² Fuzûlî burada mülkü olmadığı halde tasarrufta bulunmaktadır. Bu durum onun yetkisiz olduğu anlamına gelmekte ve bir müeyyide olarak akid yürürlüğe girmemektedir. Çünkü müvekkilin hakkının bulunması, akdin yürürlüğe girmesine engel teşkil etmektedir. Şâfiilere göre mülk ve velâyet, satım akdinin kuruluş şartlarından sayıldığından fuzûlinin satım akdinin geçersiz ve bâtıl olduğunu savunmuşlardır.⁹³

5.8 Akdin Şuf'a Sebebiyle Mevkûf Olması

Şuf'a, kelime olarak bir şeyi bir şeye eklemek demektir. Fıkıh literatüründe ise ortaklardan birinin üçüncü kişiye sattığı akarın aynı fiyata ortaklardan birinin öncelikli olarak satın alma hakkıdır.⁹⁴ “Hz. Peygamber ortaklar arasında paylaşılmamış her taşınmaz malda şuf'a hakkının bulunduğu hükmetmiştir”⁹⁵ Şayet ortaklar taşınmazı paylaşmışlarsa o zaman şuf'a hakkı söz konusu olmaz. Ortak olunan aynın veya taşınmaza komşu olanların taşınmazı satın almak istemeleri halinde mâlik, başkasıyla akid yapamaz yapsa dahi geçerlilik kazanmaz. Bu konu İslâm hukukunda *kitabu'ş-şuf'a* başlığında ele alınmıştır.⁹⁶ İslâm'ın komşu hakkına verdiği önemi burada da görmek mümkündür. Çünkü akdin geçerlilik kazanmamasının sebebi komşu hakkının bulunması ve ona zarar verilmesidir.⁹⁷ Taşınmaz ortak malın başkalarına satılması, ortaklara veya yakın komşulara zarar vereceğinden bu zararı önlemek için şuf'a meşru kılınmıştır.⁹⁸

Şuf'a'ya bağlı olarak ortaya çıkan hak, yani gayr-i menkul komşuluğundaki komşu hakkı yargı kararıyla ispat edildiğinde şefi' müşteri olan kimsenin bey' ve hibesini mahkeme kararıyla geçersiz hale getirebilir.⁹⁹ Şefi' satış işlemini duyduktan sonra derhal hakkını talep etmeyi tehir ederse şuf'a hakkına sahip olamaz.¹⁰⁰ İslâm hukukunda ortaklık ve komşuluk haklarının zayı olması halinde, zararı ortaya çıkaran yapılan akitse bu akid mevkûf hale gelmektedir. Şuf'a'da öncelik hakkı ortağın veya

92 Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/56; Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 378.

93 eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 2/265; Şirbînî, *Muğni'-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc*, 2/517-518; Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbuddîn Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/402-403; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu*, 4/168-169.

94 Serahsî, *el-Mebsûd*, 14/90; eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 2/344; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4/47; el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-kitâb*, 2/106.

95 Buhârî, “Büyü”, 97.

96 Serahsî, *el-Mebsûd*, 14/90; eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 2/344; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4/47; el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-kitâb*, 2/106.

97 eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 2/344.

98 Buhârî, “Büyü”, 97.

99 Serahsî, *el-Mebsûd*, 14/119; İbrahim Kâfi Dönmez, “Şuf'a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/248.

100 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/78.

komşunun olduğundan, yapılan akdin mevkûf hale gelmesi bir müeyyide olarak ortaya çıkmaktadır.

5.9 Mevkûf Akid Çeşitlerinin Değerlendirilmesi

Akidlerin askıda kalması yani mevkûfluğu İslâm hukukçuları tarafından tartışılmış farklı görüşlerle değerlendirilmiştir. İkrâh altında yapılan tasarrufların, hakku't-taalluk, eksik veya eda ehliyeti bulunmayanlar, marazu'l-mevt halinde olanlar, mürted ve yetkisiz kimselerin yaptıkları tasarrufların herhangi bir tarafa zararı olması halinde engellendiğini, akid sürecinin oluşumunu durdurduğunu ve bu durumun da İslâm hukukunda akdin askıda kalması anlamında *mevkûf* kavramıyla ifade edildiğini görmekteyiz. Akdin işlerlik kazanamaması her bakımdan olabileceği gibi bazı yönlerden de olabilir. Akdin askıda olmasıyla korunmak istenen hak ile işlerlik kazanması arasında nasıl bir çatışmanın ortaya konulacağı önemlidir. Bu ikisi arasında çatışma varsa akid işlerlik kazanmaz. Akde işlerlik kazandırılmamasının sebebi; ehliyet eksikliği, başkasının hakkının bulunması, temsil yetkisinin olmaması olarak ortaya çıkmaktadır.

Mümeyyiz çocuk; ma'tuh ve kısıtlı sefih gibi eksik ehliyetlilerin, bey'î, kâra ve zarara olasılığı olan hukukî işlemleri, ehliyetin tam olmaması yüzünden; fuzûlünün tasarrufları velâyet noksanlığı sebebiyle; merhûnun ya da me'curun üçüncü şahsa satışının yapılması ise üçüncü şahsın hakkının bulunması sebebiyle mevkûftur.¹⁰¹ Ayrıca taraflardan birinin veya üçüncü kişinin muhayyerlik hakkının bulunması akdin işlerlik kazanmasına engeldir. Yine kefâet ve mehr-i misil şartlarının yerine getirilmemesinde velinin itiraz hakkı yani muhayyerlik hakkı bulunmaktadır. Muhayyerlik bulunan akidler işlerlik kazanmaya başlamış olup, muhayyerliğin sona ermesiyle nâfiz ve bağlayıcı hale gelir.¹⁰²

Akdin mevkûf olması, işlerlik kazanamaması üçüncü tarafın hakkının bulunması ve velâyet noksanlığı sebebiyle olduğundan bu kesimler, yapılan tasarruftan maddi ve manevi zarara uğramaktadırlar. Zarar, başkalarının aleyhine ve iradelerinin hilafına ortaya çıkan durumdur.¹⁰³ Bu zararın sorumluluk yükleyebilmesi için fiille zarar arasında illiyet bağının bulunması şarttır. Şayet illiyet bağı kurulamıyorsa söz konusu zarara bağlı sorumluluktan söz edilemez. İlliyet bağı, yapılan bir davranışla ortaya çıkan zarar arasında sebep-sonuç ilişkisi bakımından bir irtibatın kurulmasıdır.¹⁰⁴ Yapılan akidle mesela, küçüklerin, üçüncü tarafların, kısaca hak sahiplerinin zararı yapılan akdî işleme bağı olarak meydana gelmektedir.

101 İbnü's-sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, 292; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî ve edilletühu*, 4/167-170.

102 Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/61.

103 Râğıb, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, 435-436.

104 Yusuf Şen, *İslâm Hukukunda Tehlike Sorumluluğu ve Uygulama Alanları* (Selçuk Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2007), 38.

Hayatta tüm olaylar ve tasarruflar sebep sonuç içerisinde cereyân eder. “...kim bunları yaparsa karşılığı olan cezayı bulur.”¹⁰⁵ ifadesi illiyet bağının bulunduğunu göstermektedir.

6. Akdin İşlerlik Kazanmasının Hükümü

Yürürlüğe giren akid nâfiz kavramıyla ifade edilir.¹⁰⁶ Askıda olan akde, işlerlik kazandırıldıktan sonra yetkili taraflar arasında yapılmış gibi hüküm doğurur. Akde icâzet verme hakkı olan ve bu hakkını kullanan, yapılan işleme önceden izin veya tevkil vermiş gibi değerlendirilir.¹⁰⁷ İşlerlik kazanması onay verilmesiyle akdin kurulmasından itibaren geçerli olur. Onaylanmaması durumunda akid hiç yapılmamış hükmündedir. İşlerlik kazanmayan akidler bâtil ve fâsid akidler gibi hüküm doğurmaz. Akdi yapanlar için uhrevî ve dünyevî bir sorumluluk ortaya çıkarmaz. Akdi feshetme sorumluluğu meydana getirmez. İşlerlik kazanmayan akid sürekli veya geçici olarak sahih akdin fonksiyonunu yüklenmez. İşlerlik kazanan akid, başkalarının izin vermesine gerek kalmadan yapıldığı andan itibaren hükümleri yani akdin sonuçları belirli hale gelir.¹⁰⁸

İşlerlik kazanan akid örneğin nikâh sözleşmesi, karı koca olmayı meşru kılar ve nafaka sorumluluğunu kocaya yükler. Aksi durumda bu ilişki haram olur ve kocaya nafaka sorumluluğu yüklenmez. Aynı şekilde alışveriş akidlerinde de akdin yürürlüğe girmesi durumunda satıcı semene, müşteri ise mala hak sahibi olur. İşlerlik kazanan akidde mülkiyet alıcıya geçmiş olur.¹⁰⁹

7. İşlerlik Kazanmayan Akdin Durumu

İşlerlik kazanmayan, sonuç doğurmayan akid, *tevakkuf*, *vakf*, *adem-i nefâz* ve *mevkûf* kavramlarıyla ifade edilir.¹¹⁰ İlgili kişinin tek taraflı olarak icâzet vermemesi durumunda, velâyet noksanlığı veya üçüncü kişi hakkı ihlalinin ortaya çıkmasında akid hükümsüz olur. Aslında bu şekilde yapılan bir akdin sonuç doğurmaması bir müeyyidedir. İslâm, hakların korunmasını belirli müeyyidelerle bir diğer ifadeyle yaptırımlarla desteklemiştir. Yani yapılan hukukî işlemin mevkûf hükmünü alması bir yaptırım olmaktadır. Akdin in'ikât, sıhhat, merhalesinden geçtikten sonra mevkûf hale gelmesi ve hükümsüz olması hakların korunmak istenmesi sebebiyledir.

105 el-Furkan 25/68.

106 Nâfiz'in karşıt anlamı için bkz. el-Mevsûatü'l-fıkhiyye, “el-Bey'u'l-mevkûf” (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'i-İslâmiyye, 2012), 9/237; Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, 450; Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, 129-130.

107 Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, md. 1452, 1453.

108 Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, 76.

109 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik*, 6/245.

110 ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 1/419.

Hanefî ve Mâlikîler akdin işlerlik kazanmama yani mevkûf olmasını başkalarına zarar vermeme hassasiyetine bağlamaktadırlar. Dolayısıyla yürürlüğe girmeyen akid, sonuç doğurmadığından hiç yapılmamış olarak kabul edilmektedir. İcâzet verilinceye kadar bâtil hükmündedir, sonuç doğurmaz.¹¹¹ Veli veya vasî icâzet verdiğinde akid, sahih olarak nâfiz hale gelir hukukî sonuç doğurur. İşlerlik kazanmayan mevkûf akdi bâtil ve fâsid akidlerden ayıran en önemli özellik, bu akdin icâzetle sonuç doğurma vasfına haiz olmasıdır.¹¹² Mevkûf akdin icâzet verilerek işlerlik kazanması için satıcının ve müşterinin sağ olması, mebi'in mevcut olması gerekir.¹¹³

Mümeyyiz küçüğün, fuzûlînin, sefîhin, vârislerin borçla ilgili, ölüm hastasının tasarrufları işlerliğe konulması gereken tasarruflardır. Mükrehin tasarrufları yine bu kapsamdadır. Yürürlüğe konulmadığında amacı gerçekleşmiş olmamaktadır. Bu çeşit akidlerin yürürlüğe konulması ilgili hak sahibinin hakkını kötüye kullanmadan¹¹⁴ icâzetiyle mümkündür.

Sonuç

İnsan ihtiyaçları her geçen gün artmakta ve buna bağlı olarak akidler karmaşık bir hale gelmektedir. İnsan hayatında akid yapılmayan bir gün yoktur. İnsanın ihtiyaçlarının yerine getirilmesi ancak geçerli akidlerle mümkün olabilmektedir. Allah'ın her insanı farklı kabiliyet ve becerilerle yaratmasının hikmetlerinden biri diğer insanların ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. İslâm hukukunda bir akdin kurulması için genel olarak irade beyanı, ehliyet ve konu yani mahalin bulunması ve akdi merhalelerin gerçekleşmesi gerekir. İn'ikât lüzum ve nefâzla ilgili şartların bulunması durumunda akit yürürlüğe girerek amacını gerçekleştirir.

Akid geçmişe ve geleceğe yönelik olabilir. Eğer geçmişte yapılan bir akitse ve başkasının hakkına taalluk ediyorsa ilgili şahsın icâzet vermesiyle akid yürürlüğe girerken, icâzet vermemesi halinde herhangi bir sonuç doğurmaz. Şayet gelecekte yapılması planlanan bir tasarrufsa bu da ilgili hak sahibinin izniyle gerçekleşir. Dolayısıyla icâzet geçmişe izin ise geleceğe yönelik olarak kullanılan kavramlardır.

Akdin taraflarının, tasarruflarını gerçekleştirebilmesi için *mütekavim* bir mal üzerinde gerekli şartları taşıyarak akdin sonuç doğurması durumunda bu akde *nâfiz*, herhangi bir sebebe bağlı olarak yürürlüğe girmeyen akde de *mevkûf* veya yürürlüğe girmeyen, hükümsüz, “askıda olan akid” denilmektedir. Akdin askıda olmasını ortaya çıkaran birçok sebep

111 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/306.

112 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/277.

113 el-Mevsûatü'l-fikhiyye, “el-Bey‘u'l-mevkûf”, 9/240.

114 Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, 1997), 83-87.

bulunmaktadır. Bu sebeplerin gerçekleşmesi halinde sonuç doğuracak olan akid tevakkuf etmekte ve hükümsüz hale gelmektedir. Bu sebeplerin başında *hakku't-taalluk*, *ehliyetsizlik*, *velâyet noksanlığı*, *ikrah*, *sefiḥ*, *mürted*, *fuzûlî* ve *şuf'a hakkı* gelmektedir.

Hak hukuken korunan bir menfaat olduğundan her ne sebeple olursa olsun ihlali halinde belirli yaptırımlar bulunmaktadır. Akid, bir hakkın elde edilmesini veya bir mülkiyetin devralınmasını gerektirirken başkalarının haklarını yok etmemelidir. İnsanın mülk edinme, mülkiyet hakkı korunmuş ve mukaddestir. İslâm hukukunun geçerli tüm hükümlerinde kulların menfaati söz konusu olduğundan akidlerde de İslâm toplumunun maslahatı gözetilmiştir. *Askı teorisi* yani akidlerin yürürlüğe girmemesi hakların korunması amacıyla ortaya konulmuştur. Esasında *mevkûf akid* hükümsüzlük özelliğiyle bir müeyyidedir. Çünkü izin veya icâzetle yürürlüğe sokulmayan bir akid geçersiz olmaktadır. Yapılan akde bağlı olarak sözleşmelerin yürürlüğe girmemesi; fuzûlînin tasarruflarında mal sahibinin, rehin sözleşmelerinde rehin verilen kimsenin, icâre akdinde kiracının, nikâh akdinde evlenecek kızın, ehliyet ve yetki noksanlığı olanların haklarının hukuken korunmak istenmesi sebebiyledir. Bu kimselerin haklarının korunması, akidlerin yapılmasıyla in'ikât ve sıhhat şartlarının gerçekleşmesiyle yürürlüğe girmesi arasındaki süreç hükümlerinin tevakkuf etmesi ya da askıda kalmasıyla gerçekleşir. Bu hükümlerin yürürlüğe girmesi ya da girmemesi hakların korunmasına bağlıdır. Yürürlüğe girmeyen akid yürürlüğe girene kadar hükümleri askıda kalmaktadır. Mevkûfluk taraflara aynı zamanda bir yaptırımdır. İcâzet verildiğinde hükümleri ortaya çıkar ve sonuç doğurur. Şayet icâzet verilmemişse akid yapılmamış gibi değerlendirilir ve hükümsüzdür. İslâm borçlar hukukunun temelini oluşturan akidlerin yürürlüğe girmemesi yaptırım ve zarar olgusuyla ilgili olduğu düşünülmektedir. Her şahıs hakkını kötüye kullanmadan ve başkalarına zarar vermeden akid yapabilir. Şartlarına uygun yapılan akid, başkalarına zarar olmadığı sürece yürürlüğe girerek amacını gerçekleştirir.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, sad. Ali Himmet Berki İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Apaydın, H. Yunus. “Hacir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. “İcâzet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/401-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “İslâm Hukukunda Mevkûf Akitler (Bağlı Akit Teorisi)”. *Er-ciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 177-200.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî. *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İl-miyye, 2. Basım, 2012.
- Babertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî. *el-İnâye Şerhu’l-Hidâye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007.
- Bakkal, Ali. “Maraz-ı mevt”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/39-41. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. “İkrah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayın-ları, 1992.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü’l-fıkh ale’l-mezâhibi’l-erbea*. 5 Cilt. Beyrut: Dâ-ru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta’rîfât*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1. Basım, 1987.
- Çalış, Halit. “İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırla-maları”. *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004).
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: Damla Matbaası, 1999.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi-hali*. İstanbul: Erkam Yayın-ları, 1993.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Şüf’a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/248-252. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- el-Mevsûatü’l-fıkhîyye. “el-Bey’u’l-mevkûf”. C. 9. Kuveyt: Vezâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûnî’i-İslâmiyye, 2012.
- Erdem, Suat. “İslâm Miras Hukukunda Terike Üzerindeki Haklar Kapsamında Vasiyet ve Göz Hakkı”. *International Social Sciences Studies Journal* 8/96 (2022), 1057-1067.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar, 6. Basım, 2016.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Vecîz fî fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2016.
- Gözübenli, Beşir. “Fuzûlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvañakkuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfi*. Hicr li't-tubaati ve'n-neşri ve't-tevzi' ve'l-i'lan, 1. Basım, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvañakkuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn. *el-Mukni' fî fıkhi İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- İbn Kudâme, Muvañakkuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Muğni*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Nuceym, Ebu'l-berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik*. Mektebetü Reşidiyye, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbnü's-sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekî el-Bağdâdî. *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- İmam Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Üm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- İnce, İrfan. “Ridde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/88-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kâdîhan, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Kâdîhan, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Şerhu'z-Ziyâdât li'l-İmam Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 2000.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, 1997.
- Mahmesânî, Subhî. *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebâtî ve'l-ukûdî fi's-Şeria-ti'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1983.

- Mâverî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi'türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2009.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *Kitâbü'l-ihyâ' lita'lîlî'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 2010.
- Meydânî, Abdulğani el-Ğuneymî . *el-Lübâb fî Şerhi'l-kitâb*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.
- Râğîb, İsfahânî. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbud-dîn. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc fî'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Semerkandî, Alâeddîn. *Tuhfetü'l-fukaha*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.
- Senhûrî, Abdürrezzak. *Mesâdiru'l-hak fî'l-fikhi'l-İslâmî dirâseten mukâreneten bi'l-fikhi'l-garbî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'türâsi'l-Arabî, 1954.
- Serahsî, Şemsüddin. *el-Mebsûd*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989.
- Şakafe, Muhammed Beşir. *el-Fıkhü'l-Mâlikî fî sevbihi'l-cedîd*. Dımaşk, 2007.
- Şen, Yusuf. *İslâm Hukûkunda Tehlike Sorumluluğu ve Uygulama Alanları*. Selçuk Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2007.
- Şîrâzî, Ebû İshâk . *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1. Basım, 2003.
- Şîrbînî, Muhammed b. Muhammed el-Hatib. *Muğni'-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc*. 5 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Feyhâ', 1. Basım, 2009.
- Umrânî, Esad b. Abdullah İbn Muhammed Musa b. İmrân el-Umrânî . *el-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1967.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-Hanbelî el-müyesser*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 2015.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu*. 8 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1989.

“

Bölüm 8

NAKŞİBENDÎ TARİKATI
ŞEYHLERİNDEN MURAD-I BUHÂRÎ’NİN
MESMÛÂT’I

*Mehmet ÜNAL**

”

* Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, mehmet.unal@usak.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8467-1113.

1. GİRİŞ

Özü bakımından marifetullah ve mahiyeti bakımından şeriat olan tasavvuf, Müslümanın enfüsi/içsel yolculuğunun sistemleştirilmiş biçimidir. Çok sayıda tarikat ve yine onların yüzlerce şubesi ile temsil edilen bu nefis terbiyesi sistemi asırladır toplum ve birey hayatının irfani/kültürel ve ruhsal/ahlaki cephesini tahkim etmiştir. Tasavvuf, kuruluşundan beri tasavvurundan eylemine her alanda Osmanlı toplum ve bireyinin hayatına sinmiş bir olgudur.

Tasavvuf; insanı, zamanı, mekanı ve hayatı bir bütün olarak anlamlandırma çabalarıyla ilişkili olarak bir disiplin, bir düşünce sistemi veya bir yaşam biçimi olarak görülüp görülmediği; İlmî, edebî, felsefî ve pedagojik yönlerden olduğu kadar ekonomik, psikolojik ve hatta sanatsal yönlerden de İslam kültürünün çok önemli ve zengin bir unsurudur. Tasavvuf bu noktada; Pozitivist yaşam ve eğitim anlayışına ve yukarıda belirtilen bilim dallarına sunulan alternatif yöntemler açısından tekrar bakarsanız, insan merkezli bir yaşam görüşü anlamında büyük içgörüler sunacaktır. Bunun için öncelikle geniş bir yelpazeye sahip olan tasavvuf kültürünün bilinmesi, mutasavvıfların eserlerinin, görüşlerinin ve hayatlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Tekkeler, Osmanlı toplumunda tasavvufun ve gündelik dinî hayatın en önemli merkezlerinden biridir. Bu mekanların her biri belli bir mezhebin tasavvufî düşüncesine göre kurulmuş ve bu fikirlere göre topluma hizmet etmiştir. Buralarda gerçekleştirilen irşad faaliyetleri, insanları “iyi işlere” ulaştırmakla kalmamış, aynı zamanda onların dünya ve ahiret düşüncelerini şekillendirerek yüce bir amaç etrafında toplanmalarına da vesile olmuştur. Tarikat şeyhleri, yani Postnişinler bu karmaşık faaliyetlerin merkezindeydi (Ünal, 2016, 115; Kocabıyık, 2020, 110-142).

İslam tarihinde, bazı tasavvufî hareketlerin tarihi süreç içinde intişar ettikleri coğrafyaya hâkim olan yönetimlerden ilgi ve teşvik görmeleri himaye edilmeleri bir vakiydir. Tahtta bulunan sultanın ilgi duyduğu ve hatta intisab ettiği tarikata destek verdiği bilinmekle birlikte, bu hususta daha çok siyasi ve sosyal mülahaza/gerekçeler rol oynamıştır (Aşkar, 1999, s. 535). İslam dininde tekke kavramı maneviyatı, medrese ise maddi unsurları temsil eder. Bu yüzden medrese okul, tekkeler ise okul değildir. Bu yüzden tekkelerde pozitif bilimler yoktur, medreselerde vardır. Türkler arasında tekkenin ilk örneği X–XI. yüzyılları arasında Türkistan’da verilmiştir. Bu tekkeler eski Türk dini kültlerini de barındırmış ve mili edebiyat geleneğinin temellerini atmıştır. Tekkeler sosyal ve siyasi değişim çerçevesinde değişikliğe uğramıştır. Tarihi bilgi, gelecek kuşaklara yazı ile kayıt alınır sa ulaşabilir. Murâd-ı Buhârî, yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi, maddi ve manevi her çeşit sıkıntısına rağmen, halka tasavvufun bozulmamış aslının ne olduğunu anlatmayı görev addetmiş; yaşadığı

toplumda aidiyeti pekiştiren unsurlardan biri olan tasavvufî tarikatların kendi zamanına kadar yaptığı seyri kaleme almış ve döneminin maarifine ve okurun hizmetine sunmuştur. Bir tarikat şeyhi her kesimden insanın hoşgörüsüne mazhar olmuş ve bu sayede toplumun tasavvuf algısını da etkilemiştir (Ünal, 2016, 116)

İslâm medeniyetinin önemli bir müessesesi olan tekkeler, erken dönemlerden itibaren şehirlerin İslamlaşması, dinî hayatın geniş halk kitleleri tarafından yaşanması, ihtiyaç sahiplerinin barınması, fakirlerin doyurulması, insanlara meslekî ve ahlakî terbiyenin kazandırılması gibi birçok fonksiyon icra etmişlerdir. Osmanlı topraklarında geniş halk kitleleri tarafından benimsenen ve hemen her mahallede faaliyet gösteren bu müessesenin, Cumhuriyet döneminde kapatılmasına karşın medeniyetimiz ve kültürümüz üzerinde derin tesirleri olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu tesirin bütün yönleriyle ortaya çıkarılması ve daha iyi anlaşılabilmesi ancak tekkelerde hizmet etmiş şeyhlerin ve hizmetlerinin bilinmesi ile mümkündür (Yılmaz, 2000, 238-239; Kocabıyık, 2021, 108-124). Nefis terbiyesi için bir mürşid-i kâmile bağlanmak gayesiyle bugüne kadar birçok tasavvufî tarikat kurulmuştur. Kurulan bu tarikatlar içinde yaşanan usul ve metot farklılığı sebebiyle bazı şube ve kollara ayrılmış, başka bir adla yeni bir tarikat oluşturulmuştur.

Bu tarikatlardan biri de Nakşibendî tarikatıdır. Nakşibendî tarikatı, Osmanlı Devleti'nde varlığını sürdüren büyük tarikatlardan biridir. Osmanlı İmparatorluğu'nda tarikatlar oldukça yaygındır ve bu tarikatlar çok sayıda şubelere ayrılmıştır. Osmanlı toplumu üzerinde etkili olan cami, medrese ve tekke üçlüsünde tekkeler oldukça önemlidir. Devletin hemen hemen her yerinde farklı tarikatların tekkelerine rastlamak mümkündür. Bu tasavvufî yollardan birisi olan Nakşibendiliğin İstanbul'daki ilk izlerine Fatih döneminin sonlarına doğru rastlanmaktadır. 1483'te kaleme alınan Otman Baba Vilâyetnamesi'nde, Aksaray'da kurulan bir Nakşî tekkesinden söz edilmektedir (Işın, 1994, 6/32). Nakşibendî tarikatının nüfuzu on yedinci yüzyıldan itibaren giderek artmakta ve İstanbul, bu tarikat için merkez olma yolunda büyük bir önem arz etmektedir. İstanbul'da Molla İlahi ile başlayan ve daha sonra Emir Buhârînin gayretleriyle büyük bir ilgi gören Nakşibendilik, kısa bir süre içerisinde Anadolu dışında Akşehir, Kastamonu, Isparta, Bolu, Bursa gibi önemli şehirlerde yayılmıştır (Öngören, 2000, 143; Ünal-Yılmaz, 2014, 1536-1537).

2. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Tasavvufî anlayış, İslâmî düşünce geleneğinin önemli bilgi sistemlerinden biridir. Bu sistem, ilk dönemlerde zühd, daha sonra tasavvuf ekolleri ve V/X. Yüzyıldan itibaren de tarikatlarla temsil edilmiştir. Tasavvufî düşüncenin, bu müesseseseleşmiş döneminin temsilcilerinden biri olan Mü-

ceddidilik, Müslüman toplumu birçok yönden etkilemiştir. Özellikle, Müceddidilik'in fikrî, kültürel ve siyasal tesirleri; bütün bunlara bağlı olarak meydana gelen yenilenme ve değişim kayda değerdir. Bu çalışmamız, söz konusu hareketin Önemli temsilcilerinden 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış Nakşibendi Tarikat'ının Müceddidiye kolunu Anadolu'ya ve İstanbul'a getirmiş olan Murâd-ı Buhârî'nin sohbetlerini halifeleri tarafından kayda geçirilerek günümüze kadar ulaşması sağlanmış Mesmû'ât adlı eserinin alanla ilgilenenlere ve ilim alemine daha iyi tanıtılması amaçlanmıştır.

3. MÜCEDDİDİLİK

Müceddidiyye, Muhammed Baki Billah'ın en önemli halifelerinden biri olan Ahmed Farûkî Sirhindî'nin düşünceleri çerçevesinde, Nakşibendilik içinde gelişen tasavvufî bir ekoldür. Müceddidiyye ismi, Sirhindî'nin *Muceddid-i Eilf-i Sanî*/İkinci Bin Yılın Yenileyicisi ünvanına atfen oluşturulmuştur (Şimşek, 2004, 53).

Zaman zaman toplumu, Kur'an ve Sünnet doğrultusunda yönlendiren, kaybolmaya yüz tutmuş İslâmî değerleri yeniden gündeme getirip, onların canlandırılmasına öncülük eden şahıslara verilen unvandır. Tecdid ise, bu doğrultudaki anlayış ve fikirlerin ortaya konmasıdır. Tecdid ve müceddid fikri, "Allah, her yüz yıl başında bu ümmete dinini tecdid edecek birini gönderecektir" hadisine dayandırılmaktadır (Ertürk, 1997, 125-126). Nakşibendi Tarikatı'nın İmâm-ı Rabbânî'den Şemseddin Mazhar'a kadar olan silsilesine Nakşibendiyye-i Müceddidiye denilmiştir (Eraydın, 2001, 128). Müceddidilik, Nakşiliğin bir kolu olarak 17. asırda ortaya çıkmış, Hint alt kıtasında Ahmed Farukî Sirhindî (ö.1034/ 1624) öncülüğünde geliştirilmiş bir harekettir. Müceddidilik, 17. asırda Müslümanların yaşadığı bölgelerde yayılmıştır. Bu yayılma sürecinde, muhakkak Ahmed Farûkî Sirhindî'nin oğlu Mâsum Sirhindî (ö. 1079/ 1668)'nin çok büyük etkisi olmuştur. Muhammed Mâsum, babasından devraldığı tasavvufî geleneği devam ettirmek için bazı hâlifelerini Müslümanların yaşadığı çeşitli İslâm ülkelerine göndermiştir. Gerçekleştirdiği bu faaliyetler kapsamında, Ahmed Cüryânî (ö. 1119/1707)'yi Mekke'ye, Murâd-ı Buhârî'yi de Şam'a göndermiştir (Şimşek, 2002, 213–227; Taş, 2015, 1). Müceddidiyye'nin Anadolu'ya ulaşması iki yoldan olmuştur. Bunlardan ilki, XI/XVII. yüzyılın son çeyreğinde Şam'dan İstanbul'a gelen Murâd-ı Buhârî vasıtasıyla; diğeri de Ahmed-i Cüryânî'nin, Mekke'de eğitim Anadolu'ya gönderdiği hâlifelerinin faaliyetleri olmuştur (Muslu, 2003, 233). Müceddidilik, halkın yanı sıra şeyhu'l-islâm, vezir ve paşalardan şeyhlere, medrese âlimlerine kadar toplumun hemen her kesiminden insanlar üzerinde etkili olmuştur. Şeyhu'l-islâm Seyyid Feyzullah Efendi, Lâ'lizâde Abdûlbâki, Şeyh Mehmed Emin Tokadî, Şeyhulislâm Veliiyyüddin Efendi, Ebû Said

Hadimî ona intisâb eden önemli şahsiyetlerdir (Gündüz, 1989, 61). Tarihî sürecinde, büyük pîrlerin öncülüğünü yaptığı çeşitli kollarla temsil edildiği bilinmektedir. İşte bu kollardan biri de, XI/XVII. yüzyılın meşhur sufi önderi Ahmed Farukî Sirhindî'ye (Ö.1034/1624) nispet edilen Müceddidîlik'tir. Müceddidiyye ismi, Sirhindî'nin Müceddid-i Elf-i Sâni/İkinci Bin Yılın Yenileyicisi unvanına atfen oluşturulmuştur (Şimşek, 2004, 19).

4. MURÂD-I BUHÂRÎ

Çalışmamıza konu olan Muhammed Mâsum'un halifelerinden ve Nakşiliğin Müceddidiye kolunun önemli temsilcilerinden biri olan Murâd Buhârî, On yedinci yüzyıl sonu ile on sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış, İstanbul'da medfun bulunan en büyük üç evliyadan birisi olarak kabul edilmektedir. Seyyid Murâd-ı Buhârî olarak meşhur olup asıl adı Muhammed Murâd bin Ali bin Dâvûd Hüseyinî Özbekî Buhârî Keşmirî'dir. Babasının doğduğu yere nisbetle Buhârî lakabıyla anılmaktadır. "Muradî" lakabıyla da tanınan Murâd-ı Buhârî'den tekkenin haziresindeki mezar taşlarında ve Osmanlı Arşivi'ndeki vesikalarda "Buhârî" ve "Nakşibendî" diye bahsedilmektedir. "Buhârî" nisbesi ise bir karışıklıktan dolayı ortaya çıkmış olup bazı kaynaklarda rastlanmaktadır. Bu karışıklığa Eyüp ilçesinin Kara Süleyman Subaşı Mahallesi'nde bulunan Buhârî Türbesi sebep olmuştur. Hâlbuki Şeyh Muhammed Murad-ı Buhârî Tekkesi Eyüp'ün Nişancı Mahallesi'nde bulunmaktadır (Galitekin, 2003, 2/958). Kaynaklarda doğum yeri olarak Keşmir, Kabil ve Buhara isimleri geçmektedir. Fakat kaynakların çoğunluğunun ortak görüşü Hindistan ile Pakistan sınırları arasında kalan bir bölge olan Keşmir'dir. Hakkında bilgi veren bütün kaynaklarda doğum tarihi de itilafıdır. 1050-1055/1640-1645 yılları arasında doğduğu sanılmaktadır. Ailesi hakkında bilgi çok azdır, sadece babasının ve oğlunun adı geçmektedir. Murâd-ı Buhârî'nin babası Semerkand beldesinin Nakîbü'l-eşrâfî (seyyid ve şeriflerin işleriyle ilgilenen makam) Seyyid Ali'nin oğludur. Muhammed Bahâeddin (ö.1169/1755) ise hem oğlu hem de halifesidir (Ayyân-sarâyî, 1281/1865, 1/292).

Üç yaşında geçirdiği felç yüzünden yürüyemeyen Murad-ı Buhârî, tahsilini bölgedeki âlimlerden ders alarak tamamlamış daha sonra ilim öğrenmek için Hindistan'a gitmiştir. Burada İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu ve halifesi Hâce Muhammed Ma'sûm ile tanışmış ve ona intisap etmiş ve ilmî konularda kendini yetiştirip seyr u sülûkunu (tasavvuf ve tarikata giren kimsenin manevî makamlarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği safahâta verilen isim) tamamladıktan sonra hac vazifesini eda etmek için Mekke'ye gitmiştir. Hac farizasından sonra üç yıl Hicaz bölgesinde kalmış, ardından da Bağdat ve İsfahan'a uğrayarak memleketine dönmüştür. Tüm bu

seyahatleri sırasında tanıştığı âlim ve şeyhlerle dostluk kurmuştur. Din ve fen konularında olgunlaşarak hadis ve tefsir konularında gerekli eğitimi almış, akli ve naklî ilimleri öğrenmiş ve otuz yedi yaşında iken 1092/1681 yılında İstanbul'a gitmiştir. Eyüp semtinde beş yıl kaldıktan sonra tekrar Şam'a gitmiş ve 1120/1708 yılında ikinci defa İstanbul'a gelmiştir. Sultan Selim Cami yakınında Bıçaklı Efendi menziline ikamet ettiği sırada herkesin sevgisini kazanmıştır. Bu durum Çorlulu Ali Paşa'nın hoşuna gitmemiş, Ali Paşa, Kaptan-ı Derya İbrahim Paşa'ya şeyhin hacca gitmek istediğini ve bunun için hazırlık yapılmasını emrederek Donanma-yı Hümayun ile Alanya'ya ulaşıldığı zaman sahile çıkarılıp oradan Konya ve Kütahya üzerinden Bursa'ya götürülerek burada ikamete memur edilmiş ve 1129/1717 yılında üçüncü defa İstanbul'a giderek Eyüp Sultan civarında Hüseyin Efendi-zâde Bahçesi'nde, sonrasında Reîsü'l-Etibbâ Nuh Efendi Yalısı'nda kalmış ve 12 Rebîü'l-âhir Pazartesi akşamı 1132/1720 tarihinde vefat etmiştir. Kimi kaynaklarda ölüm tarihi farklı olarak verilmiştir. Ertesi gün Eyüp Cami'sinde kılınan cenaze namazının ardından tekkesinin dershanesine defnedilmiştir. (Şimşek, 2002, 185-187; Muslu, 2003, 234-236; Yıldız, 2017, 11-12). Murâd-ı Buhârî'nin kabri şerifi, İstanbul'da, Eyüp-Nişancı Mustafa Paşa Mahallesi'ndeki cadde üzerindedir. Türbenin girişinde peygamber efendimizin cami ve mescit bina etmenin faziletlerini bildiren 1272 tarihli ve Rüşdî hatlı hadis-i şerifleri yazılıdır. Türbenin sağ tarafında Şeyhü'l-islâm Minkârî-zâde Yahyâ Efendi'nin damadı Mustafa Efendi tarafından inşa ettirilen medrese, sol tarafında tekke haziresi, arka tarafında mescit, mesnevî-hâne, Şeyhülislâm Veliyyüddîn Efendi Türbesi ve şadırvan avlusu vardır. Türbenin kapısı, türbeye bitişik olarak 1272/1855 yılında yaptırılan mescidin içinde kalmıştır (Şimşek, 2006, 31/185-187). Murâd Buhârî'nin vefatından kısa bir zaman sonra İstanbul'da onun adıyla bir Nakşî Tekkesi kurulmuştur. Böylece İstanbul, Nakşibendiyye-Müceddidiyye kolunun merkezi hâline gelmiştir. Murâdî Tekkesi uzun bir süre İstanbul'un en önemli ilim ve tasavvuf merkezlerinden biri olmuştur (Ünal, 2013, 15-30).

4.1. Muhammed Murad-ı Buhari'nin Hayat Kronolojisi

1050/1640 : Doğumu

1053/1643 : (yaklaşık) Çocuk felci geçirmesi ve ayaklarının sakatlanması

1073/1663 : (yaklaşık) Hindistan'a gelişi ve Müceddidiyye'ye intisabı

1074/1664 : (yaklaşık) Birinci hacçı

1074-1077/1664-1667 : Hicaz bölgesinde ikamet

- 1078/1668: İkinci hacı
 1080/1669 : Şam'a yerleşmesi
 1092/1681 : İstanbul'a davet edilişi ve İstanbul'a gelişi
 1092-1097/1681-1685: İstanbul'da ikameti (birinci ikameti beş yıl sürdü)
 1097/1685: Üçüncü hacı
 1098/1686: Şam'a dönüşü
 1120/1708 : İkinci defa İstanbul'a gelişi
 1123/1711 : (yaklaşık) Bursa'ya gidişi
 1123-1130/1711-1717 : Bursa'da mecburi ikameti
 1130/1717 : Üçüncü defa İstanbul'a gelişi
 1132/1720: İstanbul'da vefatı ve Murâd-ı Tekkesi'nin haziresine defni (Şimşek, 2004, 119).

4.2. Halîfeleri

4.2.1. Karababa-zâde İbrâhîm Bursevî Efendi: Murad-ı Buhârî'nin halifelerinin en önemlilerinden biridir. Bursalıdır ve Bursa'da neşr-i feyz itdi. 1135'de irtihâline mebnî Zeynîler civârında hâk-i rahmete tevdî olundu. Şeyhinin emriyle yazdığı sülûk-i Nakş-bendiyye'ye dair eserinden başka usul-i zikre müteallik telîfâtı vardır. Çok genç yaşlarda Bursa'da Murâd-ı Buhârî ile tanışıp ona intisap etmiştir. Şeyhinin sohbetlerinde tuttuğu notları risâleler haline getirmiştir. Karababa-zâde İbrahim Efendi 1135/1722 yılında vefat etmiştir (Vassaf, II/56) Tabîb-zâde Muhammed Şükrî Efendi, Seyyid Muhammed Murâd-ı Buhârî'nin hocalarını yazdıktan sonra, halifelerini de vefat tarihleriyle birlikte kayda geçirmiştir.

4.2.2. Gelibolulu Mustafa Efendi: Gelibolulu Mustafa b. İbrahim er-Rumî en-Nakşbendî el-Hanefî, Sırrî Ali'den sonra Murâd-ı Buhârî Tekkesi'nin şeyhliğini yapan Mustafa Efendi 1176/1762 tarihinde vefat etmiştir (Şimşek, 2004, 152).

4.2.3. Şeyh Ali Kilisî: Asıl adı Ali b. Hüseyin el-Kilisî er-Rumî el-Hanefî en-Nakşbendî'dir. Kilisli olup kırk yıl Murâd-ı Buhârî'ye hizmet etmiştir. Buhârî'nin seyahatlerin birçoğuna katılmıştır. Murâd-ı Buhârî vefat ettikten sonra şeyhinin tekkesinde halife olarak vazifeye devam etmiştir. Ali Efendi 1147/1734 tarihinde dar-ı bekaya irtihal etmiş efendisinin yanına defnedilmiştir (Özcan, 1989, 198; Şimşek, 2004, 140-141).

4.2.4. Muhammed Bahâüddin el-Murâdî: Murâd-ı Buhârî'nin 1094/1682 yılında İstanbul'da doğan oğludur. Temel İslâmî eğitimini ba-

basından almıştır. Daha sonra Abdurrahim el-Kabilî (1135/1722), Abdurrahman ed-Dimeşki ve Abdulgani en-Nablusî (1144/1731) gibi alimlerden dersler alarak eğitimini tamamlamıştır. Arapça, Farsça ve Türkçeyi çok iyi bilen, tasavvufa da babasının vasıtasıyla girmiştir. Şam'da bulunan Berrâniyye Tekkesi'ne şeyh olarak vazifeye tayin edilmiştir. Bahaüddin Murâdî, 1169/1755'de Şam'da ölmüştür (Şimşek, 2004, 133-135).

Bunlardan başka; Ehl-i Sünnet âlimlerinden Bayrâmiyye Tarikatı'nın Melâmiyye kolu silsilesinden Semerâtü'l-Fu'âd, Cevheretü'l-Bidâye, Şerh-i Mesnevî gibi kitapları olan Seyyid Sarı Abdullâh Efendi, Sarı Abdullâh Efendi'nin torunu La'lî-zâde Seyyid Abdülbâkî Efendi de halifeleri arasında yer almaktadır (Şimşek, 2004, 140-155).

4.3. Eserleri

Araştırmalar sonucunda tespit edilebilen eserleri şunlardır:

4.3.1. Câmîu'l-Müfredâtü'l-Kur'âniyye Tefsiri: Arapça, Farsça ve Türkçe yazılan; tertibi ve tanzimiyle eşi benzeri olmayan bir tasniftir. Birinci kısmında, Mushaf sırasına göre ve sureleri de yazılarak ayet-i kerimelerin tamamının son kelimeleri ve sonra da ilk kelimeleri yazılmış; sonraki kısımda Arap Alfabeti'ndeki harflerin sırasına göre ayet-i kerimelerin ilk kelimeleri yazılmıştır (Ünal-Yılmaz, 2014, 1543).

4.3.2. Mektûbât ve Melfuzât: Murâd-ı Buhârî Hazretlerinin evlatlarına, bazı halifelerine, talebelerine ve bazı devlet büyüklerine yazdığı Arapça mektuplardan oluşmaktadır. Nüshası İstanbul'da, Bayezid Kütüphanesi'nde, Veliyyüddîn Efendi Kısım, 1838 Numarada kayıtlı 90 varaklık nüshadır (Ünal-Yılmaz, 2014, 1544).

4.3.3. Risâle-i Nakşibendiyye. Seyyid Muhammed Murâd-ı Buhârî'nin halifelerinden Karababa-zâde İbrâhîm-i Burusevî tarafından hocasının emirleriyle veya işaretleriyle hazırlanan ve Risâle-i Nakşibendiyye olarak anılan risâlesidir (Ünal-Yılmaz, 2014, 1545).

4.3.4. Lübsü'l-Hırkatî'l-Kâdiriyye: Arapça bir risale olup Kadiriye tarikatı hakkındaki eserde Şeyh efendinin Hz. Ali'ye kadar uzanan silsilesi yer almaktadır.

4.3.5. Menâkıb ve Takrirât-ı Muhammed Murad-ı Buhârî: Türkçe bir eser olup Bursa'daki sohbetlerinde tutulan notların toplanıp bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş eserdir. Hüseyin Lâdik tarafından kaleme alınan notlar, Mehmed Mekki Efendi tarafından temize çektilirerek istinsah edilmiştir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Tekkeler-Murad Kısımında 256 numarada kayıtlı 67 varaklık nüshadır (Uyan, 1983, 1565; Ünal, 2013 s. 30-58).

4.3.6. Mesmûât: Müridleri tarafından sohbetlerinin halifeleri tarafından bir araya getirilerek oluşturulan bir eserdir.

4.3.7. Hatm-i Hâcegân: Tarikatta toplu yapılan hatm-i hâcegan zikrini tarif ettiği Farsça bir

risaledir. İki varak olan bu risale Milli Kütüphane, nr. 6047/3, 13a-b yer almaktadır. (Çakır, 2019,491).

5. MESMUAT VE ÖZETİ

Seyyid Muhammed Murâd-ı Buhârî Hazretleri, mübârek sohbetlerini, halifelerinden Karababa-zâde İbrâhîm-i Burûsevî Efendi ve diğer bazı halifelerine yazmasını emretmiş ve onlarda Buhârî'nin sohbetleri esnasında bunları yazarak “Mesmû'ât” ve “Sohbet-nâme” isimlerini verdikleri risâleler meydana getirmişlerdir. Bunların en mufassal olanı, büyük bir kısmını Karababa-zâde İbrâhîm Efendi'nin, bir kısmını Vâsıf Efendi'nin ve bir kısmını da Kâğıdçı Muhammed Efendi kaleme aldığı ve “Mesmû'â-tün Min Hazreti'ş-Şeyh Murâdi'n-Nakş-bendî Ve Mektûbâtihî” ismiyle adlandırdıkları risâle meydana getirilmiştir. Bu risâle Süleymânîye Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi Kısım, 1780 numarada kayıtlıdır. Bu yazmanın Karababa-zâde İbrâhîm-i Bursevî'nin kaleme aldığı kısmı latinize ederek metin kısmında verdik. Bundan başka, bunun noksan nüshaları olmak üzere ve “Sohbet-nâme” ismiyle kayıtlı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osmân Ergin Türkçe Yazmaları, No: 964/2'de kayıtlı risâle de bu konu hakkındadır. Seyyid Muhammed Murâd-ı Buhârî Hazretlerinin sohbetlerini aynı anda birden çok halîfesi veya talebesi yazıya geçirdiği için farklı nüshalarda aynı sohbetlerden derlenen kayıtların varlığından bahsedebiliriz.

Karababa-zâde İbrâhîm-i Burûsevî'nin kaleme aldığı Sohbet-nâme'de mezkur kişi şunları söylemektedir:

“Emmâ ba'd: Fe-kâle'l-fakîru İbrâhîmî'l-Burûsevî: Lemmâ küntü ahzaru fî suhbeti şeyhinâ ve mevlânâ Eş-Şeyh Muhammed Murâdî'n-Nakş-bendiyyi'l-Buhârî. Fe-kâle hâze'l-fakîru: ‘Üktüb mâ hasale min hâzihi's-suhbete. Fe-inne-hû müştemilün bi'l-îmânîyyâtı ‘alâ vecihî'l-icmâli ve'l-ihtisâri.’ Fe-ketebtü hâzihi'l-mücerradü'l-ımtisâli li-emri-hi'ş-şerîfi bi-kaderi fehmi-nâ bi-beraketi suhbeti'ş-şerîfeti. Lâ bi-kaderi takrîri-hî ve edâ'i-hî. Fe-innehû gayru mümkünin lî. Ve mine'l-ma'lûmi enne: ‘Mâ lâ yedruk külle- hû, lâ yetruk külle-hû.’”

Ya'nî “Bundan sonra, Allâhü Te'âlâ'nın kıymetsiz kulu olan Bursa-lı İbrâhîm derim ki: Efendimiz ve şeyhimiz Şeyh Muhammed Murâd-ı Buhârî-i Nakşî Hazretlerinin mübârek sohbetlerinde bulunduğum zamân bu fakîre buyurdular ki: ‘Bu sohbetden hâsıl olanı yaz. Muhakkak o

sohbetler, îmânı ve itikadı meseleleri icmâlen ve ihtisâran iştîmâl eder.' Ben de hemen, şerefli emrlere uyarak, bu mübârek sohbetleri, feh-mim ve idrâkim kadar yazdım. Onu hakkıyla yazmak mümkün değildir. Ancak, bir şeyin tamamı ele geçmezse de hepsi de terk olunmaz.”

Seyyid Muhammed Murâd-ı Buhârî Hazretleri, bu sohbetlerinde şöy-le uymuşlardır:

“Amelde mezheb imamımız İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ‘rahmetul-lâhi aleyh” Hazretleri buyurmuşdur ki: Bir kimse dağ başında büyüyüp peygamber geldiğini ve Allâhü Te'âlâ'nın dinine davet ettiğini aslâ işit-mese, kendi aklı ile Allâhü Te'âlâ'nın vahdâniyyetini ya'nî zâtında, sıfâtlarında ve ef'âlinde mahlûkuna benzemeyip benzetilemeyeceğini, var ve bir olduğunu anlamasa ve Vâcibü'l-Vücûd olan Allâhü Te'âlâ'nın var ve bir olduğunu isbât etmese mahşerde, hesâb gününde mes'ûl olur.”

“Allâhü Te'âlâ'nın sübûtî ve selbî sıfâtları vardır. Allâhü Te'âlâ'nın sübûtî sıfatlarını, mahlûkâtının idrâk etmeleri muhâldir. Anlayışa gelen her şeyden Allâhü Te'âlâ münezzehdir ve O değildir. Selbî sıfatlarını id-râk etmek elbet de mümkündür. Te'ayyünü vardır. Te'ayyünü olan nes-neye mümkün denir.”

“Vakti ganîmet bilmelidir. Vaktin âfetlerinden biri; fisk, fücûr, şirk, küfr gibi bütün ayıpların ve kabahatlerin toplamı olan hevâdır. Biri de kişiyi aslî maksadı olan Allâhü Te'âlâ'ya kullukdan uzaklaştıran oyun ve oyuncak şeylerdir. Bir diğeri, abesdir. Diğeri, fâidesi olan ancak aslî maksattan alıkoyan fuzûldur. Şeytân, mü'mine günâh işletmekte başa-rılı olamazsa, bu fuzûl yolundan harekete geçer.”

“Ameller üç çeşittir: Biri, insânın isteyerek yaptığı işlerdir. Biri, istemediği hâlde yaptığı işler. Biri de, istediği hâlde yapamadığı işlerdir. Bu, şöyle bir misâlle anlatılır: Bir kimse çarşıdan ekmek almak istese bütün kuvvetleri ve hâsseleri ile bu işe teşebbüs eder. Ayağı ile yürür, gözü ile görür, kulağı ile işitir, aklı ile bilir. Hâsılı, bütün a'zâları ve hâs-seleri ile hareket eder. Bunun netîcesi yemektir. Yemek ise tabii bir iştir. Yemekte, hayvanlar ile müştereklik vardır. O hâlde lâıyk mıdır ki, yemek ve içmek için bu kadar ehemmiyyet verip de asıl maksada isteyerek ve severek tâm bir yönelişle, bütün gücü ve kuvvetiyle ihtimâm, gayret ve cehd olunmasın. Bu dünyâda, insâna bitmeyen bir vakit (ömür) verilme-miştir. İnsân için bir ecel (belli bir ömür) vardır. Bu ecel (ömür) de herkese nasip değildir. Zirâ bulûğ çağına kadar olan zamânı saymadılar. Bir kimse bulûğ çağına erse, mazi geçmiştir. Artık ona hiçbir sûretle ula-şamaz. İstikbâlin ise geleceği ma'lûm değildir. Yarına kavuşacağınızı kim kat'î olarak söyleyebilir? O halde hayât, içinde bulunduğumuz andır. Vakıt; bu vaktdir, dem, bu demdir.”

“Bir kimse otuz yıl ibââdet edip, ibâdetlerinin hiçbirinin kabul olunmadığını müşâhede etti. O kimse dedi ki: Kabûl olması benim isteğim değildir. Bana lâzım olan kullukvazîfesini yerine getirmek ve emre itâ’at etmektir. Hâ kabûl olsun, hâ kabûl olmasın. Sonra, ilhâm-ı Rabbânî ile kabûl olduğunu anladı.”

“İnsâna akıl ve his verildi. Bu ikisi, birbirine zıddır. Bunların arasında bir hâkim gereklidir. Şer’-i Şerîf, bu ikisi arasında hâkimdir. Bu sebeple yalnız bunlar yeterli değildir, peygamberliğe iman etmek gerekir. Kaderiyye fırkası yalnız hisse tâbî’ oldular. Cebriyye fırkası, yalnız akla tâbî’ oldular. Akıl, Allâhü Te’âlâ’yı isbâta mecâlî yoktur. Bilir ki elbetde bir Sâni’ ve Mûcid vardır. Yanî, yokdan var eden bir yaratıcı vardır. Ama akıl bunun ta’rîfinde âciz ve yetersizdir. Felsefeciler, akla uyup Şerî’ate uymadılar ve dalâlete düştüler. Akıl, kat’î olarak yetersiz olduğundan, Allâhü Te’âlâ, kullarına merhamet ederek peygamberler “aleyhi-müs-selâm” gönderdi. Âdem aleyhisselâm, dünyâya nübüvvet ile geldi. Peygambere uymaktan, nübüvveti iman etmekten başka, hiçbir insan için başka yol ve çâre yoktur.”

“Ehl-i Sünnet âlimleri ‘rahmetullâhi te’âlâ aleyhim” ittifâkla buyurmuşlardır ki, bir sokağın üzerinde zâlimlerin oturduğu binâlar ve bu binâların da sokağa sarkan kemerleri olsa, bunların altından geçilmez ve başka yol aranır. Zarûret olursa da bu kemerlerin gölgesinden geçerken asla rahatlamak niyeti kast etmeden geçilir.”

“Peygamberler ve evliyânın ‘kuddise sirruhum’ hepsi bu dert ve belâ dünyâsında derecelerine göre meşakkatler çektiler. İnsân hem kâmil olmak yanî yüksek derecelere erişmek ve feyizlere kavuşmak ister ve hem de meşakkat çekmeyi istemez. Bu, hem altın olayım hem de ateşe girmeyeyim demek gibidir.”

“Allâhü Te’âlâ, insanı kalp ve kalıpdan yaratmıştır. Bedenin ve kalbin kemâle ermesi, Peygamber efendimizde son bulmuştur. Ümmetine ise bu kemâlâtdan, O’na tâbî’ oldukları kadar ulaşmıştır. Rasûlullah’a vâsita olmadan kemâlât gelmez. Allâhü Te’âlâ’nın âdeti böyledir. Es-hâb-ı Kirâm bu kemâlâtı Rasûlullah’dan almıştır. Tâbî’in ise onlar vâsıtasıyla almışlardır. Bâzıları da daha çok vâsita ile almışlardır. O halde herkesin zâhirî ve bâtinî kemâlâtı, ancak Rasûlullah vâsıtasıyladır.

Bütün bu kemâlâta kavuşmanın yolu, Allâhü Te’âlâ’ya muhabbetidir. Bu muhabbetin ele geçmesi ise Rasûlüne tâbî’ olmakladır. Nitekim, Allâhü Te’âlâ Kur’ân-ı Kerîm’de, Âl-i ‘İmrân Sûresi’nin 31. Âyet-i Kerîmesi’nde, me’âlen; “Ey sevgili Peygamberim! Onlara de ki: Eğer Allâhü Te’âlâ’yı seviyorsanız ve Allâhü Te’âlâ’nın da sizi sevmesini istiyorsanız, bana tâbî’ olunuz. Allâhü Te’âlâ, bana tâbî’ olanları sever.” buyuruyor. O hâlde bu kemâlâta, olgunluklara kavuşmak için Rasûlullah’a

tâbi' olmaktan başka yol yoktur. İttibâ' da yanî tâbi' olmak da iki kısımdır. Biri zâhiren, diğeri bâtinen tâbi' olmaktır. Zâhiren tâbi' olmak, Ehl-i Sünnet âlimlerinin yazdıkları bilgilere uymak ile olur. Âlimler Rasûlullah'ın emirlerini, sözlerini ve işlerini noksânsız ve ilavesiz aynen yazmışlar ve zapt etmişlerdir. Bunlar, on iki ana 'ilmle bildirilmiştir. Bâtinen tâbi' olmak ise, Rasûlullah'ın beğendiği işleri yapmak, hâllerde ve ahlâkda tâbi' olmaktır. Bunların bir kısmını Ehl-i Sünnet âlimleri bildirmişlerdir. Lâkin, tamâmını beyân etmeye kelimeler ve ibâreler kâfi değildir. Bunda da Ehl-i Sünnet itikâdından kıl ucu kadar dahî ayrılmayan tesavvuf büyükleri, meşâyih-i kirâm hazretleri vazîfelidirler. Ehl-i Sünnet itikâdından ayrılan kimselere, müteşeyyihlere uymak, intisâb etmek aslâ câ'iz olmaz.”

“Hâce Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî Hazretleri şöyle buyurmuşlardır: ‘Mescidlere devâm et. Mescidler mekânın olsun. Ancak, imam ve müezzin olmak için, imamlık ve müezzinlik yapmakta öne atılmak için değil!’”

“Muhabbet kisbî değil, vehbîdir. Her kime muhabbet verilirse, bir daha geri almazlar. Allâhü Te'âlâ'nın velî kullarının tamâmı, Ehl-i Sünnet Ve'l-Cemâ'at itikâdındadırlar. Ne Cebriyye, ne Mu'tezile ne sâir fırkalar-dan aslâ evliyâ çıkmamıştır.

“Kul ile Rabbi arasında olan muâmele, henüz süten yeni kesilmiş masûm bir çocuk ile annesi arasında olan muâmele gibi olmalıdır. Masûm çocuk annesini kaybetmiş, oturmuş ağlar. Annemi isterim der. Annenin ismi nedir oğul dediklerinde, bilmem der. Yine, annemi isterim diye ağlar. Annenin evi nerededir dediklerinde, bilmem der. Yine annemi isterim, diye ağlar. İşte bu şekildeki çocuğu herkes korur, yardımcı olur.”

“Allâhü Te'âlâ, insânın yüreğine rûh âleminde bir gönül yanî kalp yerleştirmiştir. Bu gönlün; bilmek, tanımak, istemek, sevmek gibi husûsiyetleri vardır. Meselâ bu gönüle birbirine zıt iki şeyin sevgisi sığmaz. Bu gönüle; kendisini yaratanı bilmek, O'nu sevmek, rızasına kavuşmayı arzu etmek, Allâhü Te'âlâ'nın rızasına kavuşmanın yolu olan Rasûlullah'a her bakımdan tâbi' olmak, O'ndan başka her şeyden alâkayı kesmek, bu geçici dünyâda kalp huzûru içinde vakti Allâhü Te'âlâ'ya ibâdetle geçirmek ve Allâhü Te'âlâ'nın rızasına muvâfık şekilde konuşmak lâyıkdır. Böyle bir gönüle sâhip olmayan bir kimse, insan suretinde bir mahlûktur. Böyle bir se'âdetden mahrûm olan kimse, kat'î olarak hastadır. Bunun ilâcı ise, gafletten uyanıp pişmân olmak, afv ve mağfiret etmesi için Allâhü Te'âlâ'ya yalvarmak, kabulünü, tevfikini ve yardımını istemek, Allâhü Te'âlâ'nın ve kulların haklarını ödemek, hak sâhiplerini razı etmektir. Eğer o anda bu hakları ödemek gücüne sahip değilse, bunları gücü yettiği zaman ödemeye kat'î karar vermeli, sünnet-i seniyyeye uyup, işlerinde azîmetlere [nefse zor gelen şeylere] sarılmalı, bid'at ve ruhsatlardan sa-

kınmalı, her işinde ve her hâlinde Rasûl-i Ekreme ve O'nun Eshâb-ı Kirâmına tâbi' olmalıdır.”

Seyyid Muhammed Murâd-ı Buhârî Hazretlerinin Bursa'da, Temen-nâ Mahallesi'nde, Menteş Bağçesi'nde ikâmetleri zamanlarında hizmetlerinde ve sohbetlerinde bulunmakla şereflenene Lâdikli Hüseyin Efendi tarafından tarihleriyle berâber yazılan mesmû'âtı ve sünûhâtı, Muhammed Mekkî Efendi tarafından bir araya getirilerek 8 Cemâzi'l-Evvel 1195'de [2 Mayıs 1781] “Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Muhammed Murâd 'Kuddise Sirruhu'l- 'Âli'” ismiyle istinsâh edilmiştir. 43b sahifesine kadarki kısımda Lâdikî Hüseyin Efendi'nin, mübârek hocası Seyyid Muhammed Murâd-ı Buhârî Hazretlerinin 1126 Senesi Receb-i Şerîfi ile aynı senenin Ramazan-ı Şerîfi arasındaki [1714 Senesi Temmûz-Eylûl Ayları] sohbetlerini ve bazı menkabelerini yazmaktadır. Bu risâlenin en temîz ve istifâdeli nüshası Süleymânîye Kütübhanesi, Tekkeler-Murâd Kısımında 256 Numara'da kayıtlı 67 varaklık nüshadır. Bu nüshadan bazı kısımları günümüz diliyle aşağıda teberrüken ve teyemmünen aktardık:

“Şâm-ı Şerîf âlimlerinden ve o beldenin a'yânından ve eşrâfından Bekrî-zâde Halîl Efendi İstanbul'da ilim tahsîli yapıp kadı olmuştu. Hazret-i Ebû Bekr'in neslinden olduğu için Bekrî-zâde denmekle meşhûr olan bu zât şöyle nakletmiştir: “Şeyh Murâd Efendi Hazretleri, İstanbul'da Hazret-i Eyyûb-i Ensârî'nin türbesi civârında ikâmet ederdi. Derghânda bereketli sohbetleriyle insânlara feyz saçardı. Ben de devamlı ziyâretine gider, sohbetini dinlemekle şereflenirdim. Her varışım da benim Hazret-i Ebû Bekr soyundan olmam hasebiyle iltifât ve ikrâm da bulurdum.

“Allâhü Te'âlâ'yı, peygamber efendimiz Muhammed aleyhisselâmı ve Ehl-i Sünnet itikadından kâmil ve mükemmil müridleri sevmek, atâyîdir. Yanî Allâhü Te'âlâ'nın vergisidir. Bu sevgiye sebep olan şeylere dahi yapışmak Allâhü Te'âlâ'nın tevfikı ve lutfudur. Kalbin tasviyesine, nefsin tezkiyesine cehd etmek de Allâhü Te'âlâ'nın tevfikı ve lutfu ileldir. Du'â etmek dahî böyledir.”

“Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin yolunda olanlar, her hâllerinde ve her sözlerinde ve her işlerinde yanî i'tikâdlarında ve amellerinde As-hâb-ı Kirâm efendilerimizin yolunda kâmil manada olurlar. Bu yolda ziyâdelik ve noksânlık yoktur.”

“Belâların def'i ve hayrlı işlerin açılması için ehl-i sünnet âlimlerinin bildirdikleri bazı âyet-i kerîmeleri, ba'zı hadîs-i şerîfleri ve ba'zı du'âları okumak elbette câizdir. Yıldızların tesîrlere inanmak, ne kadr çok meşhur ve malûm kimseler bildirmiş olsalar da, câiz değildir ve itikâdı bozar. Tasavvufa dâir yazılan her kitap okunmaz. Ehl-i Sünnet alimlerinin ve kâmil ve mükemmil şeyhlerin lütfen, zevken ve vicdanen yazdıkları ki-

tapları mütalaa etmek, okumak caizdir. Ancak, herkesin de harcı ve had-di değildir. Zîrâ hâli kâle getirmek ne kadar zorsa, Şer’-i Şerîf’e muhâlif gibi görünen ve te’vîle muhtâc sözler anlaşılamayıp kitâbın yazarına su’-i zanda bulunmak tehlikesi ve mülhid ve zindîk olmak korkusu vardır. Ehl-i Sünnet İ’tikâdî’nda olmayan sahte şeyhlere, bid’at ehline uymaktan, bunları âlim ve şeyh tanımaktan çok sakınmalıdır.”

“Keşf olsun, rüyâ olsun, bunlar yakîn ifade etmez. Bunlar Ehl-i Sünnet âlimlerinin bildirdiklerine uygun ise ne a’lâ; değil ise zâten kıymeti yoktur.”

“Evliyâlardan Şer’-i Şerîf’e aykırı gibi anlaşılabilir nice sözler sâdır olur. Ekserisi sekr ve aşk halinde söylemişlerdir ve sözlerinde Şer’an mazûrdurlar. Bunlar, velâyet yolundan gidenlerdir. Bu sözlerin sahibleri kemâle varamamışlar yani sahv mertebesine ulaşmamışlardır. Zira kemâl makamı, Ashâb-ı Kirâm efendilerimizin halleri ve hareketleri üzre olmaktadır. En yüksek makamlara kavuşmuş bir velînin dahi asla ulaşamayacağı sohbet ve sahâbîlik şerefine, peygamber efendimizin mübarek sohbetlerinde bulunmak şerefine Ashâb-ı Kirâm efendilerimiz kavuştukları ve bu sebeple sahâbîlik şerefine ulaştıkları için onlarda bu haller yanî sekr, aşk serhoşluğu, hayret halleri yoktur. Nakşibendiyye yolunda olanlar Hazret-i Sıddîk-i Ekber Ebû Bekr’in nübüvvet yolunda olduklarından ve bu yol da Ashâb-ı Kirâm efendilerimizin bi-lâ ziyade ve-lâ noksan yolu olduğundan, bunlarda şer’an mazur olan bu serhoşluk, hayret hâlleri olmaz. Olsa da çok nadirdir. Velâyet yolunun en sonunda elde edilebilen en yüksek makâmlara, nübüvvet yolunda olanlar, daha yolun başında kavuşurlar. Nihâyetin bidâyete derc edilmesi budur. Bu yolda olanların itikâdları, her halleri ve her hareketleri Ehl-i Sünnet âlimlerinin bildirdiği dosdoğru itikâda ve amellere uygundur.”

“Peygamber efendimizin Şer’-i Şerîf’i yanî İslâmiyyeti, sohbet ve an’ane ile mezhep imamlarımız ve diğer ehl-i sünnet âlimlerinin bildirmeleriyle, yazmalarıyla ulaştı. Batınen de sohbet ve muhabbet yoluyla en yüksek mertebeleri ve fazîletleri hâ’iz kalblerden kalblere akıtılarak yanî silsile-i aliyye yoluyla ulaştı. Muhammed aleyhisselâmın şerî’atine yanî İslâmiyyete kâmil manada uyarak ve silsile-i aliyye büyüklerine veya bunlardan mutlak icazetli kâmil ve mükemmil velîlere uyarak ve bunları her şeyden çok severek çok yüksek zevklere, çok yüksek makâmlara ulaşmaya çalışmalıdır.”

“Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin ‘kuddise sirruh’ yolunda kalbî zikir muteberdir. Asl olan budur. Zira kalbin vaz’ı, zikir üzredir. Lisân tercemândır ve lisân ile dahi zikir olunsa, ihfâ yani gizlemek muteberdir. Zira, hem azîmetdir ve hem de hulûsa yani ihlâsa yakındır ve halk arasında halvetde olmalıdır. Yani, halk arasında Hakk ile olmalıdır. Halk

arasında bulununca, kalbini Allâhü Te'âlâ'dan gafil koymamaktır. Kalbi zıkr ehli olmasa da tekellüf ile yani zorlayarak Allâhü Te'âlâ'dan gafil olmamaya çok çalışmalıdır. Bütün azâlarıyla böyle davranmaya çok uğraşmalıdır. itikâta ehl-i hak, yani Ehl-i Sünnet Ve'l- Cemâ'at itikadı üzere bulunup, bilinmesi zarûrî olan fıkıh bilgilerini öğrenerek onlara uygun amel etmelidir. Kalbinde Allâhü Te'âlâ'nın rızâsından başka bir şey bulunmaması için, doğruluk ve ihlâsta kemâl sâhibi kimse ile konuşmalı, onların sohbetinde bulunmalı, dilde ve gönülde daima Allâhü Te'âlâ'yı anmalı, bunda asla gevşeklik göstermemelidir. Allâhü Te'âlâ'dan başka her şeyi unutmalıdır. Allâhü Te'âlâ'dan başkası hâtıra geldikçe istiğfar okumalı, mâ-sivâdan kurtarması için Allâhü Te'âlâ'ya yalvarmalıdır. Bu şekilde kalp huzuruna kavuşmaya çalışmalı, zorlama ile de olsa mâ-sivâyı [Allâh'dan başka her şeyi] unutmaya gayret etmelidir. Zâhirde halk ile, bâtında Hak ile bulunmalı, böylece gönülde Allâhü Te'âlâ'nın rızâsından başkası kalmamalı, mâsivâyı tamâmen unutmalı, nefsi de benlik davasından kurtarıp, kalb huzuru ve rahatlığı ile kulluğa dair bütün vazîfeleri yapmalıdır. Böylece Allâhü Te'âlâ'nın lütuf ve ihsânı ile fânî-fillah ve bâkî-billâh olunur ve Allâhü Te'âlâ'nın pek çok feyz ve marifetlerine kavuşulur. Bu mertebeye erişebilmek için, nefy ve isbatı kendisinde bulunduran Kelime-i Tayyibe'yi yani "Lâ ilâhe illallâh Muhammedün Rasûlullah" çok söylemelidir. Manası; hak olan mabûd yalnız Allâhü Te'âlâ'nın zât-ı pâkidir. O'nun rızâsından başka hakikî bir maksûd yoktur. Muhammed aleyhisselâm, Allâhü Te'âlâ'nın rasûlüdür. O'na tâbi' olmak vâcibdir. [Farz-ı 'ayn manâsında] İşte bu Kelime-i Tayyibe ile bahsedilen sa'âdete kavuşulur."

"Her hâlde Şer'-i Şerîf'e ya'nî İslâmiyyete uymalıdır. Bütün peygamberler 'alâ nebiyyinâ ve aleyhisselâm' ve bütün velîler Şerî'at ile mükelleftirler ve me'mûrdurlar. Yakîn derecesine varanlardan teklîf yani Şerî'at'ın teklîfi kalkar sözü tam bir sapkınlık ve ilhâddır; küfürdür. Teklîf medârı olan akl zâ'il olmadıkça, Şer'-i Şerîf'e tâbi' olmaktan başka çare ve yol yoktur." (Buhârî, 1780, vr. 1-25).

6. METİN

[1b] HÂZİHİ MESMÛ'ÂTÜ MİN HAZRETİ'S-SEYYİDİ'Ş- ŞEYH MURÂDÎ'N-NAKŞ-BENDİYYİ'L-BUHÂRÎ "KUDDİSE SİRRUH"

Buyurdular ki: "Nefs-i nâtika'yı muhakkıkûn ma'nâ-yı lugavîsinden kat'-ı nazar, "ene" dimeğe müste'idd olan şeydir ki, "âlem-i halk"dandır, didiler. "Letâ'if-i 'anâsır"dan mürekkebe olmuşdur. "Anâsır-ı erbe'a" ile nefis-i nâtika, beş oldu. Pes, bu beş mukâbili 'âlem-i emrden beş letâyif-i 'ulviyye vardır ki, nefis-i nâtika ile 'alâka-i tâmmeleri vardır. Ve letâyif-i

‘ulviyye, mâ fevka’l-‘arş’ dandır. Kezâlik, letâyif-i süfliyye mâ tahte’l-‘arş’ dandır. Her çend nefs-i nâtıkânın enâniyyetinde ısrâr ve ‘inâdı vardır ve kendü kendin mevcûdın iz’ân ve isbâtta muztarrdır. İsbâtıdan mâ-verâsın bilmez ve kendinden idrâk idemez. Letâyif-i ‘ulviyye ki, kalb ve rûh ve sırr ve hafâ ve ahfâdır; bunlar ile nefs beyninde nisbet-i te’aşşuk virildi ki, o letâyif-i ‘ulviyye nefs-i nâtıkaya ‘âşık oldular. Ammâ çünki ‘âşık, ma’şûka mağlûb olagelmışdir; anlar nefs-i nâtıkânın makhûrı olduğı i’tibâriyla o nefse, emmâre didiler. Her çend ki nefs, da’vâ-yı enâniyyetde letâyif-i ‘ulviyyeye gâlib ola, sâhibi esfeldedir. Pes, kendi kendinin mücidiyle beyninde olan nisbetin ve te’allukın idrâk idemez. Anınçün da’vet gönderdiler ve nübüvvete ihtiyâc oldu. Pes, şer’de vâcibü’l-vücûd’ı ef’âl ve sıfât ile bildirdiler. Ef’âl, âhir-i merâtib-i vücûddur. Sıfât dahî iki nev’dir: Biri, sübûtîdir ve biri, selbîdir. Sübûtî, hergiz bizim fehminimize girmez. Eğer fehme bir şey gelürse, O Te’âlâ, andan münezzehdir. Sıfât-ı selbiyye elbet de müdrik ve mefhûmdur. Pes, şer’-i şerîfe [2a] kemâl-i ittibâ’la, da’vete uyub bir kâmile mehabbet ile mücâhede ve sülûk etdikde, letâyif-i ‘ulviyye gâlib, nefs-i nâtıka mağlûb olur.

Buyurdular ki: Sıfâtullâh, merâyâ-yı zâtdır. Ve sıfât, iki nev’dir: Biri, sübûtîdir ve biri selbîdir. Sübûtî olan, bir vechle bizim fehminimize girmez. Eğer fehme bir şey gelürse, O Te’âlâ, andan münezzehdir. Ammâ selbî olanı fehm idebiliürüz. Zîrâ te’ayyüni vardır. Her te’ayyüni olan nesneye, mümkün dirler. Pes, sıfât-ı selbiyyeye bu ‘âlem diriz, [diye buyurdular.]

Buyurdular ki: İnsân bu neş’ede âdem olmak iş değildir. Âdem ol-dukdan sonra ‘âlem olub getmek gerekir. Buyurdular ki: Vakti ganîmet bilmek gerek. O vaktin âfetlerini bu vechle beyân buyurdular ki, vaktin âfetlerinin biri, hevâdır. Hevâ, mecme’-i cemî’-i me’âyib ve kabâyihdir. Fısk ve şîrk ve küfr ve bunlar emsâlî. Biri dahî, lehv ü la’ibdir. Lehv ve la’ib, şol şey’dir ki, kişiyi maksûddan men’ ider. Tâlib, ana iştigâl sebebiyle maksûddan girü kalur. Pes, maksûd-ı aslînin gayrî her işe lehv ü la’ib dinür. Biri dahî, ‘abesdir ki, maksûddan alıkomaz; lâkin fâ’idesi yokdur. Ve ‘abese iştigâl, tâlibi lehv ve la’ibe götürür. Biri dahî, fuzûldur. Fuzûl ana dirler ki, işleminde fâ’ide vardır; lâkin maksûddan müşgildir. Şeytân, mü’mine hiç vechle zafer ve ruhsat bulmasa, bu fuzûlî ilkâ ider. Meselâ, bir hayrı sevk ider ki, maksûd-ı aslîden tâlibi işgâl ider. Niçe kimesneler ‘ulûm-i zâhire tahsîl edip, biz bildik, min ba’d gayra ta’lîm ideriz, dirler. Gayra ta’lîm meşgalesiyle maksûddan kalurlar. Bu fuzûl, kişiyi ‘abese eyler.

Buyurdular ki: ‘İlm, ikiye münkasemdir. Biri, i’tikâda müte’allıktır. Biri, a’mâle müte’allıktır. Meselâ, i’tikâda müte’allık olan, Allâhü te’âlâ-yı, sıfât-ı sübûtîyye ve selbiyyesiyle müttesif bilmekdir. Ve a’mâl, üç kısımdır: Biri ki, insân ister ve ider ve biri dahî, istemez ammâ ider ve biri dahî, ister, idemez. [Bir temsîl buyurdular ki] Bir kimesne bâzârdan ek-

mek [2b] almak murâd eylese, cemî'-i fu'âd havâssiyle şurû' ider. Meselâ, ayağıyla yürür ve kulağıyla işidir; 'aklıyla bilir. Hâsılı, a'zâ ve cevârihiyle ve havâssiyle 'azîmet ider. Bunun neticesi, eklidir. Ekl ise, fi'l-i tabî'atdır. Eklde behâyim ile iştirâk vardır. O cihetden ekl ü şûrb insânın katı alçak işidir. Ya lââyık mıdır ki ekl ü şûrbe bu nev'a mütimm ile ikdâm olunub da maksûd-ı aslî talebinde isteye isteye teveccüh-i tâmm ile cemî'-i havâss ü kuvâ ile sa'y ü ihtimâm ve cehd-i tâmm olunmaya ve bu neş'ede vakt-i evvelinden insâna âhırine varınca virilmemiştir. Belki her insân için bir ecl vardır. Bu ecl dahî herbirine müyesser değildir. Zîrâ, bulûğdan evvel olanı vakti saymadılar. Bir kimesne hadd-i bulûğa irişe, mâzî geçmiştir. Ana hiç bir vechle irişilmez. Müstakbelin ise geleceği ma'lûm değildir kim, cezm idebilir ki, yarın gelür. Pes, vakt-i nefesdir.

Buyurdular ki: Bir kimesne otuz yıl 'ibâdet edip müşâhedeşi böyle oldu ki, senin etdiğin 'ibâdetden hiç birin kabûl etmedik. Ol kimesne didi ki, kabûl benim matlebim değildir. Bana lâzım olan, 'ibâdetdir. Hâh kabûl olsun hâh kabûl olmasun. Ba'dehû, kabûl etdik, kabûl etdik, didiler. Fakîr, üç dört gice mukaddem gördüğüm vâkı'a ki, sağ cânibden bir aydınlık zâhir olup bütün 'âlem âteş olub içinde kaldığım nakl eyleyüp bu münâsebetle buyurdular ki: Letâyif-i 'ulviyyenin mahalli sadrdır ki, kalb, sol memenin altındadır ve rûh, sağ cânibdedir, karaciğer tarafında. Ammâ yine sadrdadır. Sırr, kalbe yakındır ve ahfâ vasatlarında miyâne-i sadrdadır. Nefs-i nâtıka ki, letâyif-i halkıyyedendir, dimâğdadır. Ve letâyif-i 'ulviyye ki, emriyyedir; herbirinin letâyif-i halkıyyeden biriyle nisbeti vardır. Meselâ, rûhun 'unsur-ı nâra nisbeti vardır. Hafâ'nın hevâya, ahfâ'nın mâya, sırrın türâba. Ve kalb, nefis mukâbilidir. Kalb, letâyif-i 'ulviyye ile niçe beş ise, nefis dahî letâyif-i halkıyye, 'anâsır [3a] ile beşdir, diye buyurdular. Bundan mukaddem birgün dahî öyle takrîr buyurdular ki: Bu letâyif-i 'ulviyye, nefis-i nâtıkaya 'âşıklardır. Her çend 'âşık mağlûbdur, kaçan kimesne şer'-i şerîf'e kemâl-i ittibâ' ve sülûk eyleye; rûh, 'ulvî tarafına çeküp nefis, 'âlem-i halkdan olduğu için hilâfete cezb edip sâlike tereddüd hâsıl olur. Mücâhede ile rûhâniyyet galebe ider.

Buyurdular ki: İnsâna hiss ve 'akl verdiler. Bu ikisi, birbirine mütezâddırlar. Bunların beyinde bir hâkim gerekdir. Pes, şer'-i şerîf, bu ikisi miyânında hâkimdir. Anınçün yalnız anlar ile maslahat olmayup, isbât-ı nübüvvete ihtiyâc oldu. Ve Kaderiyye ve Cebriyye tahkîkinde buyurdular ki: Kaderiyye, yalnız hisse tâbî' oldu. Cebriyye, yalnız 'akla tâbî' oldu. 'Akl, mevcûdın isbâtdan mecâli yokdur. Bilir ki, elbet de bir sâni' ve mûcid vardır. Ammâ ta'rîfinde kâsır ve 'âcizdir. Yine bundan mukaddem bir rûz-ı firûzda buyurmuşlar idi ki: Hukemâ 'akla uyup Şer'a iltifât etmediler, dalâlete düşdiler. Nazar olunsa, vaz' etdikleri birâz ıstılâhdır. Anlara teb'iyyetden hâsıl, ıstılâhdan gayrî değildir. Mütekellimîn, geldiler; 'akl ile şer'i cem' edip ikisini tatbîk ideriz, didiler. Gûyâ bu hîle ile 'akla tâbî'

olanları ıslâh sadedinde oldular. Anlar dahî birâz ıstılâh vaz' etdiler ki, hiç bize yakîn ifâde itmez. Meselâ vâcib ve mümkün dirler; hades ve kıdem dirler. Bu ıstılâhdan bir emr-i zevkî hâsıl değildir. Kezâlik, sôfiyye dahî bir mikdâr ıstılâh vaz' etdiler. Ve hades-i zât ü sıfât ve şu'ûn ü berzah didiler. Bu mecmû'un kâlile fehm edelim, dersen; netîce birâz ıstılâha müntehî olur. Sôfiyye, dirlerse ki, bu didiğimiz yalnız kâl değildir, belki hâldir; biz diriz ki, ya biz hâl ile teklîf olunmadık. Pes, isbât-ı vâcibde 'akl, muztarr değildir. Lâkin ta'rîfde 'âcizdir. Anınçün da'vet ider nebî gönderildi. [3b] Ve bu lutf-ı İlâhî, insân bu neş'eye gelmezden evvel zuhûr etdi ki, Hazret-i Âdem aleyhisselâm dünyâya nübüvvet ile geldi.

Buyurdular ki: Letâyif-i 'ulviyyenin 'ulvi, 'uluvv-i hissî değildir. Belki 'uluvv-i kurbîdir. Kurb dahî kurb-i hissî değildir. Belki kurb-i 'irfânîdir. Buyurdular ki: Asl-ı asîl, mehabbet ve mütâbe'atdır. Mehabbetsiz mütâbe'at 'asîr ve belki bî-fâ'idedir. Kemâlât-ı İlâhiyye'yi âyât ve ehâdis'den alup, kaleme getirüp yazdılar. Şer'de reh-i râsiti beyân etdiler. Ve o kemâlâtın insânda birer nümûzeci vardır. Meselâ, 'ilm ve irâdet ve sem' ve basar gibi. Kezâlik, kemâlât-ı İlâhiyye'den olan mehabbetin en-mûzeci, insânda halk olunmuşdur. Ve bu mehabbet de kudret ve irâdete tâbî'dir. Ve irâdet, fitrat hasebiyle herkesde vardır. Ancak müte'addid nesnelere te'alluk hasebiyle za'îf olmuşdur. Kaçan sâlik irâdetin bi'l-küllîyye O Te'âlâ'nın mehabbetine hasr ider, ana ol zemân mürîd dinmek lâyük olur. Ve kemâlât-ı İlâhiyye'den olan mehabbet, fâ'iliyyet ve mef'ûliyyet i'tibârıyla da olur. Ba'zısına ikisin birden virir, ba'zısına yalnız birin virir. Ve cem'-i kemâlât-ı İlâhiyye, 'ibârete alınup beyân olundu ki, illâ kemâl-i mehabbet, kalbden kalbe nakl olundu. Tarîkı, "Kul in küntüm tühıbbüne'l-lâhe fe'ttebi'ûnî..." (Kur'an-ı Kerim, 3/31). Âyet-i Kerîmesi'nde olduğu gibi mütâbe'at ile hâsıl olur. Ve mehabbet, mütâbe'at ile irâdeti bi'l-küllîyye o cânibe sarf etmeğe muhtâcdır ki, insânda olan mehabbet-i kemâlî, kemâlât-ı İlâhiyye'den mehabbete vâsıl olub ikisi bir ola.

Buyurdular ki: Gâh gâh ben dirim ki; sâlike üç nesne lâzım: Dâniş ü hâhiş ve gûşiş. Ve kelimât-ı latîfeyi 'acîb ü garîb tahkîk buyurdular. Ve Buyurdular ki: 'Akl, âlet-i teklîfdir, dediklerinin ma'nâsı budur ki, 'akl yalnız mûcidin isbât idebilir. Kemâlîyle idrâk ve künhüyle iz'ân edip vâsıl olamaz. Pes, anınçün [4a] ta'lîm ü ta'rîfe muhtâcdır. Ve ta'rîf, şer'ile olur; akl-ı şârî'den vârid olan ahkâmı iz'ân içündür. Pes, 'akl, âlet-i teklîf olması, o ta'rîfi iz'ân ile mükellefdir. Zîrâ, şol şey' ki ümûr-ı gaybiyyeden olduğu hasebiyle vicdânımızda bulmadık, anımla teklîf olunmadık. Olursa, hark-ı 'âdetdir; mahz-ı fazl u ihsândır.

Buyurdular ki: Peygamberimiz sallallâhü 'aleyhi ve sellem hazretlerinin minberleri, dîvârdan mefsûl idi. Arasından bir koyun geçecek kadar ve mecmû'ı üç derece idi. Ben dahî Ebî Eyyûb'da bir Cum'a vaz' edip minberin öylece yaptırdım. Ve buyurdular ki: 'Ulemâ bunun üzerine it-

tifâk etdiler ki, bir sokağın üzerinde zaleme binâsıyla kemer olsa, anın altından mürûr itmeyüb gayrî yoldan getmek gerek. Eğer yol yoğise, ol kemerin gölgesinden teravvuh kasd itmeyüb mürûr kasd etmek gerekdir.

Buyurdular ki: Maksûd, müte'ayyen gerekdir. Kaçan maksûd müte'ayyen olmaz, kişi hayrân ve ser-gerdân kalur. Fakîr, evâ'ilde bunun üzerine düşdüm ki, bu te'ayyünü fehme bir tarîk ola. Âhir, böyle ta'bîr idebildim ki, sun'-ı kemâl, Sâni'a dâlldir. Her kemâlde bir hüsn vardır. Hüsn ise, cılve ister. Cılve, kesret iktizâ ider. Kesretde izdihâm vardır. İzdihâmda ihtilâf olur. Pes, bu ihtilâfı ref'a da'vete ve ta'lîme muhtâc olduk. Ve ol hüsn mehabbet lâzımdır. İşte bu mehabbet katı az bulunur. Her mü'min, mü'min olduğu haysiyyetle elbet de maksûd-ı aslînin hüsnüne mehabbet vardır. Ancak, yalnız anınla olmaz. Belki kemâl-i mehabbet tahsili ile olur. Kemâl-i mehabbeti ise, kisb, gâyet-i müşkildir. Meğer yine ol taraftan 'atâ ideler. Ancak şu kadar var ki, menâsik-i şer'iyye ile tahrîk etmek gerekdir. Menâsik- i şer'iyye de ikiye münhasırdır: Ya zikrdir, ya fikrdir. Kaçan tahlîs-ı vechu'llâh [4b] hâsıl olur. Pes, o zemân cemî'-i evsâf u harekât hâh kavlen hâh fi'len zikr olur. Dahî tahlîs olmamış ise, fikrdir. Buyurdular ki: Evâ'il-i hâlde çok cüst ü cû etdi ki, 'abd ne dimekdir, bilmem. 'Ulemâ-yı lugat, "abd"e iki ma'nâ yazdılar: Biri, memlûkiyyet ve biri, itâ'at. Memlûkiyyet, birbirimiz beyninde olur. Pes, fark budur ki, her mâlikiyyet ki müstehîlû'z-zevâl ola, mülûkiyyet dahî müstehîlû'z-zevâldır. Mâlikiyyeti mümkünü'z-zevâl olan memlûkiyyetin zevâli dahî mümkündür. Ve bu memlûkiyyet ne makûle memlûkiyyettir ki, süm'n ile alınub satılmak mümkün olur; mülk midir yok, değildir. Belki yokdan var etmek cihetiyledir. Pes, bir şey'in kendü zâtı, yokdan halk olunna; bu dârda anın bir şey'i olur mu? Pes, bu varlığı kaldırıp memlûkiyyeti zâ'il olmadığı hasebiyle ile'l-ebed 'ale'd-devâm 'abdiyyetine ve memlûkiyyetine lâzım olan 'ibâdet ile kâ'im olmak gerekdir. Devâm-ı zikrde bu eşgâl geldi ki, ya bu teklîf-i mâ lâ yûtâkdir; zîrâ bi-lâ fâsıla 'ale'd-devâm 'ibâdet mümkün değildir. Kişi, mâ yekûmü bi-hîsine iştigâl dahî ol vakt 'ibâdetden sayılır. Ve bu iştigâl, 'ulemâya "Ve mâ halaktü'l-cinne ve'l-inse...")Kuran-ı Kerim 51/56). Âyet-i kerîmesi tefsîrinde dahî vâkı' oldu ki, insânın mâ veda'a le-hûsi 'ibâdet ise ya, çok kimesne 'ibâdet itmezler. Buyurdular ki: Maksûd, gâyet-i âlîdir. İnsân her ne kadar himmet iderse, yine alçak ve kâsırdır. Pes, hemân 'abde lâzım olan 'ivaz mülâhaza itmeyüp gene mâ veda'a le-hû olan 'ibâdete sa'y etmek gerekdir. Her ne 'atâ olunursa, mahz-ı fazl u ihsândır.

Buyurdular ki: Mehabbet mehabbet idüğümüz, irâdetden 'ibâret-dir. Cümle, ânın me'âli 'ilm ve irâdete müntehî olur. Fıtrat hasebiyle bu 'ilm ve irâdetde herkes müsâvîdir. Ammâ te'addüd-i müte'allik cihetinden za'îf olmuştur. Sâlike mürîd [5a] dinmesinin aslı budur ki, irâdetin bi'l-küllîyye cânib-i maksûd-ı aslîye hasr edip, murâdı bir olur ve him-

meti dâ'imâ anın üzerine olur. Ve bu himmetin temâmını Server-i Kâ'inât "aleyhi efdalüs-salevât" Hazretlerine verdiler ki, 'alâmeti hüzn-i dâ'imî'dir. Ve bu irâdet, insâna virildi ki, sâhib-i letâyif-i 'ulviyye ve süfliyye ve havâss-i a'zâ vü cevârihdır. Bunları cümle ol irâdetin sarfına âlet verdiler. Hergiz melâ'ike-i kirâmın kurbleri insân kurbı gibi değildir. Zîrâ bunda izâfet kendüyedir ki, "Ve nefehtü fi-hi min rûhî" (Kur'an-ı Kerim, 38/72) dır. Ve bu meclis-i feyz-eserde "Zikr-i İsmü'z-Zât" ve "Nefy ü İsbât"dan fazla gice ve gündüzde beş bin 'aded lisânla hufyeten "Nefy ü İsbât" dahî ta'yîn buyurdular. Münâsebet-i havâss bahsi idi.

Buyurdular ki: "Hubbibe ileyne min dünyâ-kümü's-selâse: En-nisâ'ü, ve't-tîbü ve kurratü 'aynî fi's-salâti". Hadîs-i Şerîfî'nde, 'ulemâ beyninde çok söz oldu ki, sâlis, zikr olunmamıştır. Zîrâ salât, dünyâdan değildir. Hele andan kat'-ı nazar, "nisâ" buyuruldu. Anda havâssın dördünün hissesi var: Sâmi'a ve bâsıra ve zâyika ve lâmise.. Andan sonra "tîb" zikr olundu ki, şâmmenin hissesi de vardır. Havâss-i hamsenin bütün hisseleri temâm oldu. Pes, her şey'in istifâzası, cemâl-i hakîkîdendir. O cemâlin hüsnünün birer cilvesi muhakkaktır. Kaçan vesâ'it tayy olunup her şeyde ol cilveyi müşâhede itdükde, ol telezzüz, zâhir telezzüz gibi değildir.

Buyurdular ki: Kaçan sâlikde sebât ve rusûh hâsıl olsa, andan sonra be's yokdur. Belki nâfi'dir. Zîrâ bu havâss, revâbıt-ı âfâkdır. Kaçan havâss, maksûd-ı aslî tarafına döndi, rucû' etdi; cemî'-i âfâk ile tekarrub hâsıl etdi; pes, âfâkın [5b] her biriyle bir gûne tekarrub olunmak mümkindir. Asl bu neş'eye gelmekden maksûd dahî odur. Zîrâ yalnız 'akl u hiss ile isbât-ı rubûbiyyetde kâfiyâne ve bu 'acûbe kâlıbı virmeden maksûda vâsıl lmak içündür. Ve bu neş'e geldikten sonra 'ilm ü irâdet 'atâ olundu. Ve havâss ü kuvânın cümlesi asl-i bisâtat üzredir. Ya'nî birden iki şey sığmaz. Pes, bunları muharrik olan irâdetdir. Kaçan irâdet müteferrik olur, eşyâ müte'addidün bi-hî olur, za'îf olur. Ve eğer ol murâd olan eşyâ Hakk'ın merzâsı ve Hakk için olmazsa herbiri müstekıllan maksûd olmuş olur. Maddeleri basît olduğundan ötüri ikisi birden murâd olmak mümkün değildir. Mümkün olsa, şirk lâzım gelür. Olmadığı için müstekıll her biri ma'bûd olmuş olur.

Buyurdular ki: Bi'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm. "Lâ uksimü bi... fi kebed" (Kur'an-ı Kerim, 90/1-4) ayet-i kerîme[ler]sinde bu kadar kasem ve te'kid ile insânın meşakkatde halk olması beyân olundu. Ba'z-ı 'ulemâ "fî", "lâm" ma'nâsındır, demişlerdir; "kebed" demek olur. Ammâ "fî" eblağdır ve "halk" ile ta'bîr olundu ki "haleknâ" buyuruldu. "Halk"a elbet de bir gâyet olur. Ve meşakkatin gâyeti ne vaktidir, Hadîs-i Şerîf'de vâkı' oldu ki "Râhatü'l-mü'mini 'inde likâ'i Rabbi-hî". Pes, şol insân ki bu dâr-ı mihende cemî'-i mâ-sivâdan halâs olup maksûda vâsıl oldu, meşakkat gâyet buldı. Ya'nî her ne meşakkat gelürse, O Te'âlâ'dan bilir, sabr ider. Ve buyurdular ki: Elem, elem gerek. Lezzet, lezzet gerek. Lâkin rızâ,

ikisine de müsâvî gerek. Elem, elem olmamak dahî sekrdir; kemâl değildir. Kemâl-i sahvde olan ise, elemi lezzetden fark ider. Buyurdular ki: Enbiyâ ve evliyâ cümle bu dâr-ı mihnetde meşakkat ile geçdiler. El-em-selü fe'l-emselü. Ve Buyurdular ki: İnsân hem kâmil olmak ister, hem meşakkat çekmeği ister[mez.]. [6a] Bu, hemân hem altun olayım, hem âteşe girmeyim demek gibidir. Buyurdular ki: “İnne’l-insâne le-fî husrin” (Kur’ân-ı Kerîm, 103/2). Tahkîkî nicedir? “Husr”, “remc” mukâbilidir. Ve gerek “husr” ve gerek “remc” re’s-i mâla muhtâcdır ki, tesavvur oluna. Pes, insânın sâ’ir-i mahlûkâtдан temâyüzi ‘aklile ve kelbiledir. Zîrâ cism olduğu haysiyyetle cemâdât ile müşârikdir. Nemâsı cihetiyle cemâdâtдан mümtâz[dır.] Nebâtât ile müşârikdir. Hiss ve hareket cihetiyle nebâtâtдан mümtâz[dır.] Hayvân ile müşârikdir. Beşeriyet ile hayvândan mümtâz[-dır.] Nesnâs ile müşârikdir. Kalb ile cümleden mümtâzdır. Ve ‘akl ki, kalb ana mazher ve insân, kalb ve ‘akl ile cemî’-i mükevvenâtдан ‘âlidir. Nefs-i nâtika ile olan te’allukı ki, te’aşşuk tarîkıyledir; anı esfelde komuşdur. Pes, da’vet geldi ki, ol ni’am-ı celîle-i İlâhiyye ana sarf olunup îmân getürmekle ve ‘amel-i sâlih ile nefse galebe edip kalbi cânib-i maksûda döndürmekle tahsîl-i “remc” olunup “husr”den halâs ola. Fakîr, “İnne’llâhe tis’ate ve tis’îne esmâ’. Men ahsâ-hâ, dehale’l-cennete”. Hadîs-i Şerîfi’ndeki “ahsâ”yı su’âl etdiğim münâsebetiyle buyurdular ki: Hakîkat-i “ahsâ”, o ta’rîfler ile “tehalluk”dur. Ve buyurdular ki: Bu makâmın tahkîkî hergiz nihâyet bulmaz ve evrâk ve eyyâm ü leyâle sığmaz. Lâkin li-ec-li’t-tefhîm, birinde icmâl edelim, diye buyurdular ki: Çünkü “ism” bahsi oldu, “Ve’zkrî’sme Rabbike ve tebettel...” (Kur’ân-ı Kerîm, 73/8). Zikrin ma’nâsı, ‘ilm-i bi’l-mezkûrdur. Mezkûrda mümkün olmak var, vâcib olmak var. Eğer vâcibin mezkûr olması cevâzında kıl ü kâl çok, mâ nahnü fihden hâric. Mezkûr, mümkün olursa, mâ- ‘adâsı mensî olur. Zîrâ ‘ilm, bisâtat üzredir. İki şey sığmaz. Pes, mâ- ‘adâsı mensî olur. Ammâ mühtehlek olmaz, bi-hilâfî zikri’l-vâcib. Vâcibde hem mensî ve hem müstehlek olur. İsm-i sâni’ ile masnû’ beyinde bir nisbet vardır ki, masnû’ anınla kâ’imdir. Ef’âl ve Sıfât-ı [6b] bârî, ki vardır; bi-hasebi’l-merâtibi râbitadır. Cemî’-i mevcûdâtın bir feyz-ı hâssı ve bir mübtedâ’-i hâssı vardır ki, kendi ile sâni’ beyinde olan nisbetidir. İsm, o nisbetdendir. “Ve ‘alleme Âdeme’l-esmâ’e külle-hâ” (Kur’ân-ı Kerîm, 2/31). Âyet-i Kerîmesi’nin ma’nâ-yı latîfi dahî zâhir olur. Pes, kaçan İsm-i Rabb mezkûr olur, “tebettül” hâsıl olur ki, mâ- ‘adâ mensî ve müstehlek olur, dimekdir. Ve Nazm-ı Kerîm’de maktû’un ‘an-hü zikr olunmadı, ‘alâ tarîkı’l-istihlâk mensîdir ve masdar ile te’kîd olundu. ‘Ulemâ bunda ittifâk etdiler ki, bu âyet-i kerîmede “tebtîl”, “tebettül” ma’nâsınadır. Sevâbık ve levâhıkda fevâsıl-ı âyât “mâ” ile olduğundan, “tebtîlen” buyuruldu. Zîrâ, her fi’l kendüyle te’kîd olursa anda hakîkat ma’nâsı murâd-ı mecâz, câ’iz değildir. Ammâ her fi’l kendi masdarının gayrî masdar ile te’kîd olursa, anda hem hakîkat, hem mecâz murâd olunmak muhtemeldir. Pes, bunda “tebtîl” murâddır ve bu

tekellüfün vechi budur ki, cemî'-i nusûs ve ehâdisde “tebettül”, “ihlâs” ile mu’abber ve müfesserdir. “İhlâs”da ise mecâz olmaz. Elbet de hakîkatdır ve bir vechi budur ki, çünkü zikr, istihlâki müstelzimdir, istihlâkde mecâz niçe maksûddur, diye tahkîk buyurdular. Bu tahkîk, kaleme getirüp yazdığım gibi zann olunmaya. Hemân bâ’is-i tezekkür olsun diye yazdım. Ve illâ bu bahsi Hazret-i Şeyh’in tahkîkları bir vechle ta’bîre sığmaz.

Fakîr, “mâhiyyet, gayr-i mec’ûledir.” dediklerinin tahkîksız su’âl ettiğim münâsebetiyle buyurdular ki: Bu mukaddeme, şey’in ta’rîfinden anlanır. Şey, bi-i’tibâr, iki kısma münkasemdir. Biri, bi-ma’nâ fâ’ildir. Ve biri, bi-ma’nâ mef’ûldür. Ve “Eyyü şey’in ekberu şehâdeten...” (Kur’ân-ı Kerîm, 6/19). Âyet-i Kerîmesi’nde “Şâ’î” ma’nâsındır. Sâ’ir-i eşyâ ki, mâ-sivâdır; meşyû’ ma’nâsındır. Bu dahî iki kısımdır. Biri, ‘ilmullâhdadır ki, te’yyüni yokdur; hâric-i dâ’ire-i imkândır.

“... Li-şey’in izâ eradnâ-hü en nekûle...” (Kur’ân-ı Kerîm, 16/40). Âyet-i Kerîmesi’nde vâkı’ olan şey’, bu ma’nâyadır. Pes, bu şey’in mâhiyyeti mec’ûle değildir dirler ki, hergiz kadîm mahall-i [7a] hâdis olmaz, dirler. Ve bir kısmı dahî mevcûdâtıdır. Ve buyurdular ki: Hukemâ, O Te’âlâ’ya sıfât isbât etmediler. Nitekim, Mezheb-i Mu’tezile bunun üzerinedir. Fakat, Mu’tezile’den nizâm, ki ‘ilm isbât etmiştir ve nizâm’ın mezhebi budur ki, ‘âlem, a’râz-ı müctemi’adır, der. Bu cihetden mat’ûn olmuşdur ki, ‘araz, cevhersiz nice kâ’im olur? Ve buyurdular ki: ‘Aklın idrâkine nazar ile ‘acîb cevelân etmiştir. Lâkin hakîkate vâkıf olamayup ol a’râz ne ile kâ’im olduğuna vâsıl olamamışdır. Ol a’râz, vâcib ile kâ’im olduğuna göre dahî kadîm, mahall-i hâdis olmaz mı diye i’râz etmişlerdir; ammâ mahalliyyet lâzım gelmez. Meselâ âyîne de dağlar ve âsmân mün’a-kis olub görünür. Âyîne ikisinde de mahallidir, demek olmaz.

Ve buyurdular ki: Kemâl-i İlâhiyye, ezelîdir ve ebedîdir. Ve anda mâzî ve müstakbel yokdur. Zemân ve mekân, mümkinâta göredir. Ve kemâlât-ı İlâhiyye mütekâsire ve mütedâddedir. Bu ‘âlemde o kemâlâtın zuhûrı zemân ve mekâna muhtâcdır ki, ‘ale’l-ihtilâf zuhûr itmeli. ‘Âlem-i imkâna göre def’aten zuhûrı mümkün değildir. “Ve li-zâlike haleka-hüm” (Kur’ân-ı Kerîm, 11/119). Âyet-i Kerîmesi’nde ihtilâfı tevcîhde ‘âciz olmuşdur. Ammâ bu ma’nâya olsa zâhirdir. Kemâlât-ı İlâhiyye’de zemân olmadığına fakîr bir misâl iderim ki, bir diraht ki bîh ve sâk ve şâh ve ev-râk ve ezhar ve esmâr ve behâr ve hazân cemî’-i eczâsıyla birden ma’lûm olmak mümkündür.

Ve buyurdular ki: Kalb, mahall-i ‘ilmdir; zü’l-vecheyndir. Hemân bî-re-i teşebbüh olunmuşdur ki bir biri taşradan su ile doldurmak da ve tâ su çıkınca kazmak da mümkündür. Ancak taşradan doldurmakda âfet çokdur. Müte’affin olmak ihtimâli vardır. Ve kokmak var, yâhûd mevzi’i müsâ’id

olmayup içine su icrâsı mümkün olmamak var ve yağmur yağmamak ihtimâli var ve yağup içine gitmemek ihtimâli var.

[7b] Buyurdular ki: Şeybân nâm mütekaddiminden bir kimesne var idi. Ümmî idi. Lâkin, sâhib-i hâl idi. Dahî o zemân tasavvuf nâmı yok idi. O, sôfi idi. İmâm-ı Şâfi’î ‘asrında idi. Birgün İmâm-ı Ahmed, İmâm-ı Şâfi’î ile oturup sohbet ederlerken, gördiler ki gelir. İmâm-ı Ahmed didi ki: “Eğer şunun hâli ‘ilme mukârin olsa ne kâmil olur idi. Ben bunu ‘ilme tergîb iderdim.” didi. İmâm-ı Şâfi’î didi ki: “İtme, peşimân olursun.” Şeybân bunların yanına gelüp selâm virüp oturdu. İmâm-ı Ahmed, İmâm-ı Şâfi’î’nin sözün isgâ itmeyüp Şeybân’a didi ki: “Bir kimse bir vakt nemâzın unutmuş. Bilmez ki kankı vaktidir. Nice itsün?” didi. Şeybân, biraz murâkabe edip baş kaldırıp: “Bu senin sözün anı iktizâ ider ki ol kimesne Hakk’ı unutmuş, Hakk’dan gâfil olmuş. Bizim ‘indimizde Hakk’dan gâfil olana hadd ururuz.” İmâm-ı Ahmed bu sözden kendiden geçdi. Vâfir zemân bî-hûş oldu. Ba’dehû ifâkate geldi. İmâm-ı Şâfi’î: “Ben sana dîmedim mi, nâdim olursun.” didi. Pes, şol kimesnenin ki “usûl” elindedir, “furû” anın yanında bir şey’ değildir. Hemân asl-ı asıl Hâce Ahrâr “kud-dise sirruhû” buyurduğudur: “Bize iki şey’ verdiler. Üçüncüsün taleb itmeziz. Devâm-ı huzûr, kemâl-i mütâbe’at ki, kemâl-i mütâbe’at, îmândan ve devâm-ı huzûr İslâm’dan ‘ibâretidir. Bâtınen îmân, zâhiren İslâm ikisi bir yere geldikde şer’de ihsân ta’bîr olundu. Ve devâm-ı huzûr, istihlâkdir. Zîrâ ‘ubûdiyyetin mukâbili, rubûbiyyetdir. Pes, ‘abdin ne mikdârı vardır ki rubûbiyyete mukâbil dura. ‘Abdiyyet, hârî ve zârîdir. Dâ’imâ tezel-lül ve tezarru’da olmak gerek. Sôfiyenin istiğrâk dedikleri eğer devâm-ı huzûr ve kemâl-i mütâbe’atden mu’attal ise, hasâretidir. Zîrâ eğer cezâ dirlerse, bu dâr-ı cezâ değildir. Dâr-ı cezâda cezâ, kemâliyle mev’ûddur. Yok, eğer istiğrâk bu ikisin [8a] ta’tîl itmezse, güzel; lâkin tekellûf ile olmaz. Hemân yine o ikisinde durmak ister. Hâce Hazretlerinin üçüncü ile murâdı, bu olmak gerek. Ve buyurdular ki: Huzûr da merâtib ileddir. Bir huzûr vardır ki, hâric-i dâ’ire-i imkândır ve imkânda olan huzurun dahî merâtibi vardır. Ve rubûbiyyetin dahî merâtibi tükenmez.

Buyurdular ki: Birkaç def’a takrîr eyledim ki, insân, sâ’ir-i mevcûdât-dan te’akkul ile mümtâz oldu. Bu ‘ilm dahî ibtidâ kendine te’alluk etmiştir. Ve bu ‘ilm ve irâdet me’an vâkı’ olmuşdur ki, insân, kendini bilir ve murâd ider olmasını ister. Pes, ‘ilm iktizâ ider ki yalnız kendin bilmekle iktifâ itmeyüp belki aslını bilmeğe râgıb ola. Aslın bilmek ibtidâsın tefekkür ider. Ebeveyni hâtırına gelürse, Hazret-i Âdem’e dek varır. Dahî ötesin bilmek istedikde, bilir ki, bir mûcidi vardır. Pes, ‘akl ancak bu mertebeye kâdirdir ki, mûcidin isbât ider. Ammâ ta’rîfe kâdir olamaz. Ve insân-ı ‘âkıl, çünkü kendin bilmek murâd ider; aslın bilmedikçe kendin nice bilir? Ve bir kimesne kendin bilmez, pes anın ne mikdârı vardır ki pes kendin bir şey’ olmadığını bildikden sonra ve ‘akl ile mûcidin isbât

etdikden sonra ta'rîfde da'vete iktidâ ider. Bu da'vet ile halk bu 'âleme gelmezden mukaddem gönderildi ki, Hazret-i Âdem "aleyhisselâm" nübüvvet ile geldi.

Buyurdular ki: İnzivâ mı kemâldir yohsa ihtilât mı? demişlerdir ki, ihtilât kemâldir; lâkin rusûh hâsıl olan kimesne için... Ve buyurdular ki: Ol kimesnenin rusûhı yokdur, inzivâ anın mâ lezimesindendir. Bu 'âlem, 'âlem-i terkîbdir. Kalb ve kâlib ile beyne'l-'abd ve'r-rabb isbât-ı rubûbiyyete kalb kâfidir. Pes, bu kuvâ ve havâss ki, anları bu kâlib hâmindir; [8b] âfâk ile enfûs beyninde râbitadır ki, âfâkı dahî kendine döndürüp her biriyle tekarrub hâsıl edip kemâl kisb etmek içündür. Bir nefis ile terkîb edip rahmden geçürdiler, cesed oldu. Bu cesedi, letâyif-i 'ulviyye ile terkîb etdiler ki, bütün âfâk ile te'alluk peydâ olup âfâkı dahî 'ulüvve çeküp âdem oldukdan sonra 'âlem olup getmek içündür. Hazret-i Hâce Ahrâr "kuddise sirruhû" zirâ'at ile meşgûl idiler. Evâmir için müvekkel kimesneler ta'yîn etmişler idi. Birgün Hüssâmî nâm bir meczûb var idi. Gelüp, ne bu, diyüp Hâce Hazretleri'ni te'allukdan men' etdi. Hâce Hazretleri, mübârek ellerini birbirine urup, eldedir, dilde değil, demegi kask buyurdular. Meczûb, elde de olmasun, elde de olmasun, diyüp gitti. Sonra, nakl olunur ki, âhir-i marazlarında Hâce Hazretleri mübârek ellerini birbirine sürüp te'essûf ve telehhûf ider gibi etdiklerinde, eshâbından bir kimesne, sebebinden su'âl ider. O meczûbun sözi keff ü destimi yakdı, diye buyurmuşlar. Ba'de ez-muhakkık şoden-i sefer be-cânib-i vetan.

Buyurdular ki: Sadâkat üzre refik az bulunur. Gâh gâh dirmeğe asl-ı asıl iki şeydir: Sohbet ve kûtdur. Bu ikisi pâk olmadıkça, cemî'-i fezâ'il bir şahsda cem' olsa, almazlar. Cümlelerin mebnâsı bu ikisidir. Cemî'-i eslâf, bu ikisinin tathîri kaydına düşmüşlerdir. Mümkün olursa, sa'âdet; olmazsa, dâ'im isteyüp durmak gerekdir. Kût husûsunda eğer ıztırâr vâkı' olursa, sedd-i ramak mertebesi câ'izdir. Ammâ mâ bi-hi'l-ıztırâr müte-hakkık olmak gerek. Sohbetin şartı ise, terk-i 'ucbdur, sohbet-i bâtinî ise ittifâkıyyâtdandır. Pes, bu şeylerde bize sadâkat üzre kim refik olur, kimin bizimle işi vardır? Sohbetde ifâde ve istifâdeye ıztırâr olursa zarûret mertebesine müsâ'ade olur. Ammâ hele gâyetü'l-gâye ihtirâz gerekdir. Fakîr, sünnet ve 'azîmet ma'nâlarından su'âl [9a] etdiğimde, buyurdular ki: Sünnet, Rasûlullâh "sallallâhü 'aleyhi ve sellem" ve ashâbından "radı-yallâhü 'anhüm" gelen nesnedir. "Azîmet" in ma'nâ-yı mustalehi "ruhsat" mukâbilidir ki, "sünnet" mukâbili "bid'at" dir. Bid'atden ba'zıların 'inde'z-zarûre câ'iz görmüşler; ana ruhsat dirlir. Ammâ 'inde't-tahkîk, 'azîmet, her şey'i kemâl üzre işlemeğe ya'nî mevzû'ı üzre işlemekdir. Cemî'-i Ahkâm-ı Şer'iyye'nin mevzû'ı vardır ve bizim cümle ahvâl ve akvâlimiz, mevzû'âtdandır, mümhelâtdan değildir. Bu ma'nâ, rezâ'il-i ümûrda bile böyledir. Fe-keyfe şerâyif-i ümûr ki, bir kimse çarşûdan etmek almak murâd itse, cemî'-i kuvâ ve havâss ile şurû'a muhtâcdır ki ol etmeği tahsîl

eyleye. Ve her mevzû' olan, mefhûmü'l-ma'nâ gerekdir. Ve bu ma'nâyı fehme, enbiyâ ve evliyâ ve kümmel bu kadar 'ulûmla hıdmet idegelmişler. Bu tahkika göre bir şey' kalur ki, eğer ol ma'nâyı mevzû'-ı ef'âlden olursa herkes fehm idebilir. Ammâ akvâlden olursa, herkes için fehm, müşkildir. Zîrâ elsine, muhtelifedir. Cevâb budur ki, lisânı terceme mümkündür. Lisân-ı mahsûsa şart kılınmadı. Hâsılı, gerekdir ki, bende cemî'-i harekât ü sekenât ve ef'âl ü ahvâlin mevzû'ı üzre kemâliyle istesün. "İnne's-salâte tenhâ 'ani'l-fahşâ'i ve'l-münkeri" (Kur'ân-ı Kerîm, 29/45). "Salât", nice "fahşâ"dan, "münker"den men' idebilir, mâdemki şart kılınan tahrîmiyye vâkı' olmaya? Tahrîme ki, vâkı' oldu; fahşâ' ve münker katında kaldı. Bendenin mevzû'ı ki, 'ibâdetdir; 'ibâdet, 'abd ile Rabb beyninde nisbetdir. 'İbâdetin şartı, tebettül ve istihlâkdir. Ya'nî bu kâlib-ı âlem, kâlib-ı sülûdîr. Ya'nî kâbilü'z-zevâldır. Pes, bende, yokluğun bilüp kemâl-i istihlâk ile 'ibâdet için mevzû'dur. Ve "kemâl" ma'nâsına "azîmet", şer'de "ihsân" ile ta'bîr olundu. Nitekim Hadîs-i Cibrîl'de "ihsân" ta'rîfinde "kenne-ke terâ-hü" buyuruldu. Bu teşbîh, mer'îye göre değildir. Mer'î, sâbit ve mütehakkıktır. Bu teşbîh, râ'îye göredir ki [9b] "en te'büde'llâhe" denildi. 'İbâdetde istihlâk mütehakkık olunca, 'abdden ne eser kalır ki "terâ-hü" demek câ'iz ola! Pes, teşbîhe ihtiyâc lâzım geldi.

Bi'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm. "Haleka le-küm mâ fi'l-erdi..." (Kur'ân-ı Kerîm, 2/29). "Mahlûkun le-hû", "mâ fi-himâ"dan gayrî ve 'âldır. Ve illâ "mahlûkun le-hû" ve "mahlûkun bi-hî" müttehid olur. Pes, o 'illet, "tekvîn-i mâ fi-himâ"yı bu muhdesâtıdan tahlîs ve "a'lâ"yı "te-karrubî" gerekdir. Be-her hayr-i aslîye rucû'-ı kavâsiri def' ile, yohsa, "mâ fi-himâ" 'adâdında olup mu'rız, hitâb-ı teşrîfenden sükût lâzım gelür. El-'iyâzü bi'llâh!

Buyurdular ki: 'İbâdet, mâ-sivâ-yı matlûb olup lâkin ba'zînin 'ibâdeti teshîr ve ba'zînin ihtiyârî olmağla, menât-ı teklîf-i ihtiyârdır. "Enâviyyet" mukâbildir. Bu kâbiliyyet, hitâb-ı 'azîm ve teşrîfdir. Eğer makâm-ı hitâbda durulsa, bâ-husûs bu muhâtab, teshîriyyâtıdan 'anâsırı dahî muhît olmağla, "mecmû'a-i kübrâ" olur. "Ve sehara le-küm mâ fi's-semâvâtî..." (Kur'ân-ı Kerîm, 45/13). Hitâb-ı Celîl'i bu ma'nâyı mu'lindir. Ve muhâtabın "mâ fi's-semâvât"dan tecrîdi ile ve hitâb emrinde kıyâm ile melekûti olduğu hüveydâdır. Zâhir-i teb'iyyet, 'anâsır-ı hilâf mevzû'ıdır ki, metbû', tâbi' olur. Ve yine asl-ı teshîr-i iclâl, hitâb-ı taraf-ı bâhirü'ş-şeref-i enâdiyyetdendir ki, fazlına terakkub olunur. "Rabbi erinî enzur ileyke" (Kur'ân-ı Kerîm, 7/143) irâdet, ol taraftan niyâz olunur. "Len terânî" (Kur'ân-ı Kerîm, 7/143) ile menfî olan muhâtab tarafından mücerred muhâtabın te'alluk kasdıyla olan rü'yetinden öyle olsa, "Len" menfî ebedîdir ki, 'arî-ne dahî hâlel virmez. Zîrâ matlûb olan ol irâdetdir ki, ol taraftan ifâza olunur. Menfî olan muhâtabdan sırf-ı ihtiyâr ile rü'yetdir. Zâhirdir ki, yalnız

“sırf-ı ihtiyâr” fi’lde kâfi ve kâfil değildir. ‘Akabinde virirler ki, tevfidır; gâh virmezler. Allâhü Veliyyü’t-tevfik.

Buyurdular ki: Tekarrübde asl-ı asıl, mehabbetdir. Enbiyâ ‘aleyhimüsselâmda bu ma’nâ [10a] cibillîdir. Evliyâ ve kerâmet-i evliyâyâ râzî olanlarda tabî’idir. Ehl-i Sünnet, cümle buna râzîlardır. “Ahbebtü en u’rafe fe-halektü” (hadis-i Şerif) buna delâlet ider. Muhâlifîn, tekarrub ve mehabbet üzre matbû’ olmamış olur. Pes, mehabbet ziyâde oldukça, tekarrub artar. İncizâb-ı tabî’î üzerine gâlib olur. Zîrâ tabî’at, kâbil-i kasrdır. Kavâsir ise, çokdur. İncizâba bir şey’ hâ’il olmaz. Ve incizâbı olanlara mukârenet, kavâsiri tard ve men’de akvâdır. Pes, “Efdalü’l-kurûni karnî. Sümme’llezîne yelû-nehüm” (Hadis-i Şerif) bu ma’nâyı mü’eyyiddir. Zemân, ba’id oldukça, tıbâ’, mağlûb-ı kavâsir olup tefrît hasebiyle mehabbet-i ifrâta muhtâc olundu. Hattâ riyâzât-i şâkka, sülûke hâcet oldu. Ve o mer-tebe ifrât-ı mehabbetde müstağrak oldular ki, gayr-i muzmehıl olup, “vahdet-i vücûd” meşhûd oldu. Ammâ her gâh ki ‘ilm, şühûda gâlib oldu; muktezâ-yı ‘ilmle ‘amel edip câdde-i şerî’at-i mutahhera’ya gidildi. Tekarrub-ı matlûba vusûl olur şühûd galebe edip muktezâ-yı ‘ilm, ‘ameli terk iderse, zindeka ve ilhâddır.

Buyurdular ki: “Ve sehharâ le-küm mâ fi’s- semâvâtî...” (Kur’ân-ı Kerîm, 45/13). Bu teshîr ve bu teşrîf-i hitâb mülâhaza olunmalıdır. İnsâna bu kerâmet virilmişdir ki, hiç gayra virmediler. Zâhir bu mukâbeledede bir matlûb vardır. O dahî mukarrardır ki, tekarrubdur ve mebd’-i Feyyâz’dan âşnâbi- tekarrub vardır. Şimdi su’âl olunursa “Elestü bi-Rabbi- küm?” (Kur’ân-ı Kerîm, 7/172) hitâb-ı müstetâbı mebd’dirler. Belki mebd’-i âşnâyî dahî ezeldir. Zîrâ “hemze-i istifhâm” takrîrdir. Mahall-i hitâbda muhâtabın ma’rifet-i sâbıkası olmasa nice takrîr ider? Pes, âşnâyî dahî kadîm oldu. Ve bu “müsehharât” âlet-i tekarrub olub Âdeme bu ma’nâ üzerine kıyâm matlûbdur. Kur’ân-ı ‘Azîmü’ş-şân, cemî’-i kütüb-i münzeleyi me’a’z-ziyâde şâmil olup ins ü cinn ve melek ve erd u semâ ve sehl ü cibâl ve vuhûş u tuyûr ve kevâkib ü burûc ve sâ’ir-i mevcûdâtı “ratbin ve lâ yâbisin” (Kur’ân-ı Kerîm, 6/59) [10b] muhît olduğu mensûsdur. Bu cümleden insân tekrîm ve teşrîf olunmuşdur. Eğerçi mükerrerem ba’zîlar ise de, hele yine benî-nev’-i beşerdendir; binâ’en ‘aleyh nev’-i beşer mükerrerem diriz. Bu teşrîf ki oldu; bed’ ü bekâ’ tefaddulîdir, Rabb ve ‘abd beyinde. Pes, ihtiyâr i’tâ olundu. Kalb ve kâlib-ı ‘ubûdiyyet matlûb oldu. Cânib-i Rabb-i Kadîm’de ‘abd-i hâdisin ne meziyyeti olur ki bu teşrîf ve tekrîme mukâbil ola. Pes, bed’-i tezellül ve bekâ’en ihtiyâcdan gayrî ‘abdin nesi vardır? Her ne ki virildi, bed’ ve bekâ ol tarafdân verdiler. Asbâb-ı vesâ’it dahî bed’ ve bekâ’ ol tarafdandır. ‘Abd, gayrî ne’yeler? Gayra teşebbüs ne

lâzım? Esbâb-ı vesâ'itade teveccüh olunsa dahî ol tarafın esbâb-ı vesâ'i-tı olduğu haysiyyetle gerekdir. Pes, 'abdin Cânib-i Rabb'e kalbde ebed-i tezellül ve ihtiyâcî tasmiîmi, asl-ı asîl-i îmândandır. Ve bed'en Şer'iyâyâ züll ve imtisâlî İslâm olup benî-âdeme ihsân olunan kerâmâtın menâtı ancak bu züll ve ihtiyâc olmuldur. Fakr u fenâ ta'bîr olunan bu ihtiyâc, züldür ki, hâsıl-ı 'ubûdiyyettir.

Buyurdular ki: Kâle 'aleyhis-selâm: "Hubbibe ileyye min dūn-yâ-kūm.." (Hadis-i Şerif). Nisâ ki, havâss-i zâhireden mehâsinine nazar ve hüsn ü hitâb ve redd-i cevâbını istimâ' ve zâyika ile hîn-i iktizâda takbîl ü telsîm ve lems ile a'zâsında olan hâlât mukarrardır şâmme hâric olmağla. "Ve't-tîbü" havâss-i zâhire ba'de't-tekmîl mütelezzizât-i cismânînden rûhâniyyetin irtikâ-yı şânına buyurub "Ve kurratü 'aynî fi's-salâti" vârid olmuştur. Galebe-i rûhâniyyet-i mütelezzizât ile telezüz-i cismânî husûlüne işâret vardır. Ya'nî eşgâl-i havâssda olan telezüzâtıdan ehmâl-i havâssda dahî ziyâdedir. Pes, eşgâl-i havâss ve ehmâl-i havâss, musahhih-ı 'atf-ı "kurratü 'aynî" olmak görünür.

Buyurdular ki: Bismi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm: "Ve mâ überri'tü nefsi..." (Kur'ân-ı Kerîm, 12/53). [11a] Enbiyâ' "aleyhimüs-selâm" nüfûs-i zekiyye sâhibleri ve her hâlde ma'sûmlar oldukları emr-i mukarrardır. Pes, Hazret-i Yûsuf'un "aleyhisselâm" bu kelâmı, hasman li-nefsihî buyurdıkları "Ve inne'n-nefse le emmâratün"de mutlak nefsin cibilliyetine işâret, zâhirdir. Tafsîl: Nefs, rûhun te'alluk-ı 'âşikâneleri olup rûh-ı mücerred pâk ve 'ulvî ve muktezâsı nezâhet ü inkıyâd ve te'abbüd. Nefs, merkeb-i istiksâ-âlûde, şehvât ve süflî ve muktezâsı huzûzât-ı behîmiyye ve enâniyyet ve tekebbür ve tecebbür olup nefis, ma'sûkına binâ'en emr-i rûh, 'âşik-ı me'mûrdur. Fi'l-hakîka, rûhun ba'z-ı istikmâline âlet nefis, vech-i te'aşşukdur. Binâ'en 'aleyh, cibilliyet-i nefis mukteziyyâtına rûha emr ve ittibâ' olduğına "İnne'n-nefse le-emmâratün" ile mensûsdur. Vallâhü a'lem. Velâkin ba'z-ı ervâh-ı mukaddese, bi-fazlihî Sübhânehü ve Te'âlâ, evvel-i âferîneşde ittibâ'-ı nefis, hevâdan müberrâ ve mu'arrâ olup nüfûsları kendülere tâbi' ve mutme'inn olmağla benî-nev'leri beyninde mükerrerem oldular. Ve "emânet-i kübrâ" tebliğ ve tefvîzine mahall oldular. Bi-fazlihî te'âlâ, ma'sûmlardır. Pes, "Ve mâ überri'tü nefsi" hasmen li-nefsihî olur. Allâhü a'lem. Rûhun bu kâlîba kable't-te'alluk inkişâfî ve fi'li, ittibâ'î olup, ba'de't-te'alluk iki kuvvet dahî ibdâ' olundu ki, "akl" ve "irâde" dirler. Bu kuvvetler dahî gâh sâfi ve pâk olup eshâbı, mü'eyyedün min kıbeli'r-rahmân olurlar, enbiyâ'-i 'izâm "aleyhimüsselâm" gibi.. Gâh te'akkulde mağşûş olur. Meselâ, nefis ve muktezâtının fenâsını derk idemez; enâniyyetde tâbi'-i emmâre bi's-sû'i olup kalur. Gâh irâde-i mağşûş olur. Meselâ, nefsin ve mukteziyyâtının fenâsını derk ider ammâ nefsi munkâd idemeyüp muktezâ-yı şehvât-i behîmiyyeye tâbi' olup emmârede, ya levvâmede kalur. Gâh 'akl ve irâdetin herbiri mağşûş olup ve te'ad-

düd-i esnâf-ı ‘ışkdan nâşî berâzih-ı şettâ zuhûr-ı tezkiye [11b] ve terbiye ve mücâhede ve hidmet-i kibâr ile bi-‘avni’llâhi te’âlâ, niçe şifâ-yâb olur. Ve niçeler ikâz olunup mühdâ olurlar. “Zâlike fadlu’llâhi yü’ti-hi men yeşâ’ü” (Kur’ân-ı Kerîm, 62/4) “Mâ yetluku’n-nefs”den su’âl olunup cevâb buyurdular ki: Gâhice şey’, zıddıyla keşf ve ta’rif olur. Nefs, âfâkın zıddıdır. Ya’nî, kalb ve kâlib, hayât ve nutk-ı cevher ve ‘araz ve havâss ve idrâk mâ yekûmü bi-hi’z-zât bu mezkûrâtın gayrîden her ne var ise nefis, mecmû’dan mürekkeb olup kemâli, mecmû’un kemâliyle; noksânı, her birinin noksânıyla o cihetden olur. Zeyd’e nisbet ‘Amr, âfâkdandır. Öyle cemî’-i âfâkıyyât, tekmîl-i nefis için cümle müsehhharâtındandır. “Ve sehha-ra le-küm mâ fi’s-semâvâtı...” (Kur’ân-ı Kerîm, 45/13) Nass-ı Kerîmi bu ma’nâyı nâtıktır. Meselâ hilkat-i şeytân dahî bâ’is-i tekmîl-i nefis olur, igvâ ve ilkâsına ‘adem-i inkıyâd cihetiyle. Pes, cemî’-i âfâk belki enfûs, âlet-i kurbdür, ferâğ ve terki cihetiyle dinen bu ma’nâyı icmâldır.

Buyurdular ki: Zâhir-i teklîf, teklîfin mütâvî’ıdır. ‘Akl ki teklîfi kabûl eyledi, devâm-ı tekellüfededir. Nass-ı Kerîm: “Ve’büd Rabbe-ke hattâ ye’tiye-ke...” (Kur’ân-ı Kerîm, 15/99). ‘Aklın idrâki ve kemâli incizâbı haysiyyetden riyyâ tehallülü olmaz, me’mûriyyeti cihetinden olur. Taraf-ı vâcibeden her ne ki virilür, tafdîldir. Tekellûf ve te’abbüd ‘akabinde hidâyet va’d olunub gâh ba’z-ı muhlislara evvel-i emrde ihsân olunub tekellûf âsân olur. Şütür-i ser-mest-i sebük-bâr-berd ma’nâsı ‘ibâdet ki, tezellül ve iftikârdır; fenâ ve bekâ-yı sôfiyye bunda mûndericedir. Gâg tekellûfât-i şâkka ile olur; bu neş’e ki, rahm-i mâder gibidir, cenîn-misâl günden güne istikmâl ve terakkî vardır. Fenâsı ve izmihlâl mertebesi ki, bu mahsûsdur ki, kezâlik neş’e-i uhrâda terakkî ve istikmâl olur. Ni’am-ı mâ lâ yetenâhî-i İlâhî’ye nisbetle ki, ol ma’kûldür ve bu zâhir, o bâtındır. Bu ‘ilm, hiss-i fânîye [12a] nisbetle; ammâ neş’e-i uhrâda o mahsûs, bu ma’kûl; o zâhir, bu bâtın olur. ‘İlm ve hiss-i bâkîye nisbet, hâlâ bu muhaddesât ile ‘ulemâ, eserden mü’essire istidlâl ederler. Vâcib-i Kadîm’e hâdis-i fânî nice delîl olur? Zâhir-i hudûs ve fenâ-yı mahsûs ile devâm ve bekâ-yı ma’kûli derkidir. Eğer-çi bu te’akkul-i fânî dahî kâsırdır; yakîn o neş’ededir. Zîrâ kıyâsün me’a’l- fârıktır. Pes, Mu’tezilî’nin “ru’yet”de olan eşkâlî ve neş’e-i uhrâyâ müte’allika eşkâl-i kesîre ber-taraf olur. Kemâl-i mütevekkî ve bî-nihâyedir. ‘Akl-ı mükellef, taht-ı tekellüfden kable’l-mevt, çıkamaz.

Buyurdular ki: Kavlü-hû Te’âlâ: “Ve ‘alleme Âdeme’l-esmâ’e” (Kur’ân-ı Kerîm, 2/31) “Esmâ”, “müsemmiyyât” ile tefsîr olunup müsemmiyyât dahî vâcib ve mümkin ve mümteni’a ve kadîm ve hâdis’e kavl ve fi’le, lafz u ma’nâyâ, cevâhir ve a’râza, ma’kûle ve mahsûse, hâh-ı mâzî ve hâh-ı müstakbelde bu cümleye şâmil iken “Şecere”den men’ ve ba’de’l-ecl mu’âhaze olundukda “Şecere” ve andan men’ ve şeytân vesvesesi ve ekl-i şecere ve emr-i mu’âhaze ve sâ’ir-i ümûr-i mevkûfun ‘aleyhâ min cümleti’l-müsemmiyyât olup Âdem ‘aleyhisselâmin ma’lûmları iken

istiğfâr ve i'tizâr edip temâm-i 'ubûdiyyetde sâbit oldular. Hîn-i mu'â-hazede te'alluk-ı irâde-i ezeliyye'ye havâle ile cevâp virmediler. Me'a hâzâ, takdîr ve te'alluk-ı irâde dahî "müsemmiyyât"dan ma'lûmdur. Zîrâ, da'vâ-yı cebr, matlûb-ı 'ubûdiyyet ve imtisâlden hurûcdur. Bu neş'ede ki insân 'ilm, kudret ve ihtiyârdan terkîb olunup ba's-i rusûl ve inzâl-i kü-tûb ile mu'raz-ı hitâb-ı ma'bûdîde vukû'larıyla teşrîf olundular. Bu hitâbın menâtı, ancak bu terkîbdır. Bununla emre imtisâl ve nevâhîden ictinâba kâbil oldular. Bu neş'ede matlûb olanı kable't-terkîb ve ba'de'l-inhîlâl istemediler. Mürte'îşin ahz u i'tâda olan hareket-i ihtiyâriyyesiyle ra'ş'e hareketini [12b] berâber demek, te'annüd ve mükâberedir. Ahz u i'tâ, fâ'il'e mensûbdur. Eğer-çi fâ'iliyyeti tecvîz ise de, âlet-i ma'kûlesinden ise de be-her hâl âletin dahî 'amelde medhali mukarrardır. Sâ'ir-i hayvânât ve nebâtâtta bu terkîb ve isti'dâd yokdur. Her şey'e ne isti'dâd ve ne vese' verdilerse o, matlûbdur. Meselâ, şecere-i tuffâhdan, semeresi matlûbdur. Hilâf-ı tuffâh istemediler. Eğer-çi isti'dâdât, taraf-ı Feyyâz'dan i'tâ olundu ammâ ba'de'l-i'tâ her nev', belki her bir ferd, âhardan mümtâz ve mu'ayyen oldular. Cebr-i tahta temâyül, bu 'ilm ve bu kudret ve ihtiyâr i'tâsından sonra insânı behâyim ve cemâdât ile tesviye olur. Belki dahî dûn 'add etmektir. Zîrâ bunlardan dahî niçe âsâr-ı matlûbe vardır. Pes, menât-ı teklîf, taraf-ı Feyyâz'dan bu neş'ede i'tâ olunan bu terkîb ve mevkûfun 'aleyhâ olan ümûr ve ahvâldır; havâss ü kuvâdan her ne var ise.. Vallâhü a'lemü bi-hakîkatî'l-hâl.

Buyurdular ki: "Der-sîne eger 'ışk u gam 'ışk ne-bûdî / Tâ in sühanî nâzike güftî ki şünûdî." Mehabbetin iki tarafı olup, Hakk Sübhânehü ve Te'âlâ, mehabbet ve mahbûbiyyet ile mevsûf olmuştur. 'Abde, evvel-i emrde î mân ile mehabbet verdiler. Î mânın mu'teddün bihî olması, mehabbetledir. Tâ ifrâtla mahabbet ile 'ubûdiyyetde sâ'ir olup 'âdetullâh cârî olduğu üzre fazl-ı ilâhîden mahbûbiyyet hâsıl ideler. "Îzâ tekarrabe'l-'ab-dü ileyye bi'n-nevâfili, fe- ehbebtü-hû, küntü..." hadîsi bu ma'nâya delâlet ider. Mahbûbiyyet-i kisbî için irâde ve ihtiyâr virilüp ittikâ matlûb oldu. "Yuhibbühüm" (Kur'ân-ı Kerîm, 5/54) ve "Vesika'llezîne'ttekav" (Kur'ân-ı Kerîm, 39/73) ve "Yuhbibkümü'llâh" (Kur'ân-ı Kerîm, 3/31) emsâlî âyât-i kerîme delâlet ider ki, ittikâ, mehabbetde ittikâ, asl-ı asîl-dir. 'Ubûdiyyet ve mehabbetde sâ'ir olup mâ-sivâsı nazarda âlet-i sülûb ve fânî olmalıdır. Mahabbet ve 'ibâdetde şirket-i hafîden ihtirâz gerekdir. Ba'zı kimesneler, Peygamber sallallâhü 'aleyhi ve selleme, "Allâh'ı se-veriz ve ihlâsla 'ibâdet ideriz. Velâkin 'ibâdetimizi gayrîler gördüğinden hazz ideriz." dediklerinde, Rasûl "aleyhisselâm" tevakkuf ve sükût [13a] edip "Fe-men kâne yercû likâ'e Rabbi-hî..." (Kur'ân-ı Kerîm, 18/110) âyet-i kerîmesi nâzil olmuştur. Sultân Mahmûd, Hasen-i Meymene'ye bir husûs için gadab edip katl murâd ider. Âyâz, furûht olunmasıyçün sevk edip bir bâzergân bin altûna alır. Ba'dehû, sultân müte'essir olup "Benim

mahbûbum almak dimekdir.” diyüp bâzergânı katl murâd etdikde, Âyâz “mahbûbı alanın hâli bu olunca satana [ne] lâzımdır?” diyüp ilzâm ider. Ve’l-hâsıl, gayr, ancak âlet-i tekarrub olmalıdır, gayra teveccüh olunmalıdır.

Buyurdular ki: İnsân, kalb ve kâlıbdan mürekkebe olub kâlıbının kıvâmı ve kemâli kuvvet-i halâl ile dir. Kalbin kemâl-i kıvâmı, sohbet-i sâlihîn ile dir. Ensâb, cümle Hazret-i Âdem’e muntehî olub mâ-beyninde nice nice hilâf-ı millet ve mezheb bulunsa be’s yokdur. Velâkin i’tikâd ve a’mâl silsilesi Peygamber “sallallâhü ‘aleyhi ve sellem” Hazretlerine muntehî olur. Gerekir ki mâ-beynde hiç muhâlif ve mağşûş kimesne bulunmaya. Eğer kem-yâb ise de tecessüs ve ihtimâm gerekir. Mağşûş ve meçhûl kimesneye iktidâdan ihtirâz gerekir. Eğer mu’temedün ‘aleyh kimesne bulunmasa, ihtimâm üzre tevakkuf oluna. Zîrâ bi’z-zât rûh-ı Rasûlullâh’dan “sallallâhü ‘aleyhi ve sellem” istifâza mümkündür. “İtteku’llâhe ve kûnû me’a’s-sâdikîn” (Kur’ân-ı Kerîm, 9/119) âyet-i kerîmesi’nde emr-i vücûb görünür. Zîrâ sarîf-i ibâha yokdur “itteku’llâh” üzerine kûnû” ‘atf-ı tefsîr olur. Kıyâm-ı “me’a’s-sâlihîn” vâcib olup hakikat, ittikâ etmekle hâsıl olur. Binâ’en ‘aleyh kıvâm ve kemâl-i kalb, sohbet denildi. Kıvâm-ı bedende kuvvet ise lâ-büddür. Hattâ enbiyâ “aleyhimüsselâm” “Yâ eyyühe’r-rusûlû kü-lû mine’t-tayyibâtî” (Kur’ân-ı Kerîm, 23/51) ve “Yâ eyyühe’llezîne âmenû kü-lû min tayyibâtî” (Kur’ân-ı Kerîm, 2/172) 206 âyet-i kerîmeleri dâldir. Kût-i halâlde ihtimâm olunmalıdır. Fî zemâninâ zirâ’at yine cümleden ehven görünür. Hazret-i Zekeriyâ “aleyhisselâm” neccârlik ederlerdi. Birgün ba’zı kimesneler kendülerden müşkil halline gelüp [13b] hâtûnlarına su’âl ederler. “Fülân kimesneye neccârlığa getdi.” dedikde, hâtûn gâyet-i cemîle olmağla, bu dahî müşkil olur. Gelüp kendülerini bulub selâm virirler. Selâmların alup gayr-i hıdmetlerinden su’âl itmezler. Bu dahî müşkil olup sabr ederler. Maslahatları temâm olıcak, hıdmetlerinden su’âl buyururlar. Gelen kimesneler ol müşkilât-ı ‘ârızadan su’âl edip evvelâ hâtûn cemîle olması “Biz ümenâyız. Anınla me’mûn olmalıyuz.” dirler. Ve hıdmetlerinden ‘adem-i su’âl “ücretle işleyüp câ’iz ki bâ’is-i iştigâl olup kisbe şübhe ‘urûzundan hazerdir.” dirler. Ve ta’âma ‘adem-i teklîf câ’iz ki kıllet-i eklden za’f ‘ârız olup hıdmet-i lâzimmede noksân ile yine kisbe şübhe gele. Şübheleri “Zemânımız pâd-şâhı zulme meyl etdi. Nice edelim?” dediklerinde, “sabr idin.” diye buyurmuşlar. Hazret-i Süleymân “aleyhisselâm” bu kadar saltanat ile zenbîl ile iktisâb ve te’ayyüş ederler idi. Pes, bu bâbda ziyâde ihtimâm gerekir. Gerçi hâlet-i zarûret-i mahmasada ibâha mukarrardır ammâ kifâyet mertebedir. Fazla müşkildir. Kût-ı halâlde kütüb-i mu’teberât tettebbu’ olunup kütüb-i mâlikiyye’de “ve mine’l-müştebihâtî fî hâleti’l-ıztırârî tecûzü’ş-şebe’i ve’l-iddihârî” mes’elesi bulunup “şeb”, beynlerinde müttefikun ‘aleyh, “iddihâr” ihtilâfî olup ba’z-ı fuzalâ-yı mâlikiyye’den ruchânı su’âl olun-

dukda “iddihârın cevâzı râhihdir.” diyüp cevâp verdiler. Pes, kıvâm-ı be-
dende kût-ı halâle ihtimâm ve kıvâm-ı kemâl-i kalbde sohbet-i sulehâya
ikdâm ile ber-devâm olunmalıdır.

Buyurdular ki: Cemî’-i harekât ü sekenât, ahz u i’tâ te’abbüdüdür.
Ve ber-devâm te’abbüd üzre durulmalıdır. Her ne ki ol taraftan verdiler,
fazlîdir. Ve rızka tekeffül dahî etdiler. ‘Arz-ı güç kalkmalıdır. Ya’nî “Lâ
havle ve lâ kuvvete illâ bi’llâh” diyüp durmalıdır. [14a] Ve yine kisb-i
halâl emr olundu ki, ‘acz ma’lûm olub “Lâ havle ve lâ kuvvete illâ bi’l-
lâh” diyüp güç kalka ki, hâsıl-ı “havl ve kuvvet” ancak ol taraftan idiği
ma’lûm olup ber-devâm te’abbüde durmalıdır.

Buyurdular ki: Bu denilen neş’ede ihsân olan ‘ibâdet ki, cümleden
biri, âdâb-ı ictihâdiyyeden birini edâdır; bir fazldır ki cennetde bulunmaz.
Pes, bu neş’e dinilen, mahz-ı dünyâ değildir. Belki bu i’tiyâd ile matlûbun
li-zâtîhîdir. Zîrâ, imtisâl-i evâmîr ve ‘ubûdiyyet şerefi, ancak bunda hâsıl-
dır. Fukahâ, kıyâs-ı ictihâdiyye ile me’mûrlardır. Pes, kıyâs, vahye mün-
tehîdir. Müstehabâtıdan bir mes’elede ictihâd, hezâr mükâşefe-i eclâdan
‘âldır. Kibâr-ı sâlikînden biri, def’-i hâtır için Kibâr-ı Mâlikî’den birine
irsâl olunup vardıkda, mâ’-i kalîlden âbdest alup müsta’mel mâ’ isti’mâli,
varan kimesneye, Hanefî olmağla, kerîh görünüp bu da bir hâtıra oldukda,
bir istiğrâk zuhûr edip, Şeyh-i Mâlikî meydân-ı ‘arasâtıda sâlikî halâs edip,
müşkilini hall edip mahalline irsâl ider. Bu mes’ele, ictihâdiyye-i mâli-
kiyye ile ‘amel, sâlikî bu kadar tesarruf ider. Pes, buna binâ’en ki, ba’z-ı
fukahâ, hakkın te’addüdünü tecvîz ederler. İctihâd ve kıyâsın ‘ameliyle bu
kadar eser zuhûr ve terettüp ider, müctehidin şân ve fazîleti ne mertebedir!
İntehe...

SONUÇ

Ömrünün çoğunu zorluk ve mücadele içinde geçiren Murâd-ı
Buhârî’nin hayatı, eserleri ve halifeleri ile ilgili bilgiler yazma eser kü-
tüphaneleri ve birinci derece kaynaklar taranarak gerçek bilgiler ortaya çı-
karılmaya çalışılmıştır. Tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen talibe üç şeyin
gerekliliğinden bahsetmiştir. Bunların; talep, çalışmak ve ilim olduğunu
söyleyen Murâd-ı Buhârî, “Kul ile Rabbi arasında olan ilişki, henüz süten
yeni kesilmiş masum bir çocuk ile annesi arasında olan ilişki gibi olma-
lıdır” diyerek kulun Rabbine karşı daima itaatkâr olmasını ister. Murâd-ı
Buhârî, Allahü Teâlâ’nın rızasına kavuşmanın yolu olan Resulullah’a her
bakımdan tabi olmanın gerekliliğinden bahseder. Ondan başka her şeyden
alakayı kesmek, bu geçici dünyada zamanı Allahü Te’âlâya ibadetle geçir-
mek ve Allahü Te’âlânın rızasını kazanmak için her şeyiyle kendini O’na
vermek insanların yegâne düsturu olmasını ister. Bu bakımdan bir tarikat
şeyhinin yaşayış tarzı ve müritlerine verdiği nasihatler, neler yapıp neler
yapmamak gerektiği hususunda verdiği izahatlar, dolayısıyla araştırmaya

değer bulunmuş ve üzerinde etraflıca araştırılmıştır. Yine sohbetlerinde ne gibi konuları işlediği, insanlara özellikle müritlerine nasıl öğütler verdiği- nin ortaya çıkarılması açısından tasavvuf âlemi için son derece önemlidir.

Murâd-ı Buhârî, bütün eserlerini mensur olarak yazmıştır. Eserlerini hem Arapça, hem Türkçe hem de Farsça kaleme almış olup çok iyi derecede Arapça ve Farsça bilgisine sahiptir. Eserleri daha çok tarikat şeyhinin müridlerine verdiği nasihatlerden oluşmaktadır. Dili ağır olup çok fazla Arapça ve Farsça kelimeler içermektedir. Bütün eserlerinde tasavvuf yolunun inceliklerinden, faziletlerinden ayet ve hadis örnekleriyle bahsetmektedir. Her zaman kitap ve sünnete bağlı kalmış ve kendisinin yetiştirdiği öğrencilere de bu nasihatlerde bulunmuştur. Bu çalışma ile bir tarikat şeyhinin, yaşam felsefesi ve düsturlarını inceleme fırsatı bulup bunları alan ile ilgilenenlere aktarmaya çalıştık. Aşırı giden, şeriâtsiz bir tarikât anlayışını savunanlara karşın, ehli sünnet tasavvuf anlayışının nasıl olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Müellifin diğer eserleri üzerinde de çalışmalar yapılarak ilim alemine kazandırılması alana olumlu katkı verecektir.

KAYNAKÇA

- Aşkar, M. (1999). Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili. *AÜİF Dergisi*, C. 39, Sayı:1, s. 535-563.
- Çakır, M.S. (2019). "Hatm-i Hâcegân ve Hâlidilik'teki Uygulanan Örnekleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*. 5 / 2 Temmuz 2019, s. 488-505.
- Çantay, H. B. (1981). *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*. İstanbul.
- Eraydın S. (2001). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yay.
- Ertürk M. (1997). "Tecdîd Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslami Araştırmalar (Hadis-Sünnet özel Sayısı)*. C. X, S. 1-3. Ankara 1997. s. 125- 126.
- Fındıklılı İsmet Efendi (1989). *Tekmiletü's-Şekâik*. Neşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul.
- Galitekin A. N. (2003). "Murâd-ı Münzâvî". *İstanbul Evliyalari*. C. 2. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yay.
- Gündüz İ. (1989). *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Ankara: Sehâ Yay.
- Hâfız Hüseyin İbnü'l-Hâcc İsmâil Ayvân-sarâyî (1281/1865). *Hadikatü'l-Cevâmî*. C. 1. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Hüseyin Vassâf-ı Uşşâkî (1345/1927). *Sefîne-i Evliyâ*. C. 2. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışı. No: 2306. vr. 55-56.
- Işın E. (1994). "Nakşibendilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Kocabıyık H. (2020). "Arap Dilinde Okuma Kavramı". Sayı: 17. Kilitbahir Dergisi, 110-142.
- Kocabıyık H. (2021). "Arap Dilinde Etimoljik Açıda Hasene Maddesinin İncelenmesi". Sayı: 19. Kilitbahir Dergisi, 108-124.
- Mehmed Rüstem Raşid Efendi (çev). (1274/1857). *Dürrü'l-Müntehab Min Bahri'l-Edeb Fî Tercemeti Silsileti'z-Zeheb Li's-Şeyh Muhammed Murâdi'l-Buhârî Me'a Zeyl*. İstanbul.
- Murad-ı Buhârî (1217/1802). *Mesmû'âtün Min Hazreti's-Şeyh Murâdi'n-Nakş-bendî Ve Mektûbâtihî*. (Der. Karababa-zâde İbrâhîm Efendi). Süleymâniye Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi Kısım, No: 1780.
- Muslu R. (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*. İstanbul, İnsan Yay.
- Öngören R. (2000). *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler Devlet ve Ulema (XVI. yy)*. İstanbul.

- Pakalın M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. C. II. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Şimşek H. İ. (2004). *Anadolu’da Müceddidilik*, İstanbul: Suf Yay.
- Şimşek H. İ. (2006). “Murâd Buhârî”, *İslam Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 185-187.
- Şimşek H. İ. (2002). “Anadolu Müceddidilerine İlişkin Bazı Tarihî Bilgilerin Kullanışı Üzerine Bir Değerlendirme”. Sayı: 2. *Gazi Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 213–227.
- Şimşek H. İ. (2006). *Osmanlı’da Müceddidilik XII-XVIII. Yüzyıl*. İstanbul: Sûf Yayınları
- Taş H. (2015). *Murad Buhârî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniv.
- Uyan, A. (1983). *Menkıbelerle İslâm Meşhurları Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: Berekât Yay.
- Ünal M. (2016). *Ahmed Münib Efendi’nin Risaleleri*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Ünal M. (2013). *Seyyid Murâd-ı Buhârî Külliyyâtı-1*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları.
- Ünal M. – Yılmaz A. (2014). “Muhammed Murâd-ı Buhârî ve ‘Risâle-i Nakşibendiyye’ Adlı Eseri”. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 9/3. s. 1535-1549.
- Ünal M. (2015). *Türk Edebiyatı isimler Sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/muradimunzavi>, Erişim tarihi: 21.07.2022.
- Yıldız F. (2017). *Sohbetnâme. Muhammed Murad Buhârî*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Yılmaz H. K. (2000). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşr.