

Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ile İslam Tasavvufu

Nisa Nur ÇARDAKLI |  <https://orcid.org/0000-0002-6697-7098>

Doktora Öğrencisi | Sorumlu Yazar | nnaktas0690@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı | **ROR** | <https://ror.org/00jga9g46>

Temel İslâm Bilimleri | Rize, Türkiye

Salih Sabri YAVUZ |  <https://orcid.org/0000-0001-6400-3268>

Prof. Dr. | Yazar | s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | **ROR** | <https://ror.org/0468j1635>

Temel İslâm Bilimleri | Rize, Türkiye

Öz

Tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerinde pek çok kültür ve medeniyet ortaya çıkmış olup, bu medeniyetler çeşitli konularda benzer ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan belki de en önemlisi “Mutlak Hakikat” ve onu elde etme yollarıdır. Yapılan araştırmalarda toplumların “Mutlak Hakikat”i ifade ederken farklı kavramlar kullanmakla birlikte, onun elde edilmesi noktasında benzer yöntemler kullandıkları görülmüştür. Bu da kültür ve medeniyetler arasında bir etkileşim olup olmadığı, varsa bunun derecesi ve nasıl gerçekleştiği şeklindeki soruları beraberinde getirmiştir. Bu anlamda Hermes, Hint, İran ve Çin düşüncelerinin tasavvuf ilmi ile, Yunan, Hristiyan ve Yahudi düşüncelerinin ise daha çok kelim ilmi ile benzer görüşlere sahip olduğunu dile getiren bazı çalışmalar mevcuttur. Bu makale ise Hint düşüncesi ve İslam tasavvufunun Mutlak hakikati elde etme noktasındaki yaklaşımlarını ve bu konudaki benzer yönlerinden hareketle birbirlerinden etkilendiği ya da tasavvufun Hint kökenli olduğu şeklindeki iddiaların haklılık payını ele almaktadır. Bunun için ilk olarak iki sistemin ortaya çıkış saikleri ve bu saiklerin benzer yönleri tespit edilmiş, sonrasında dünyaya yaklaşım ve münzevî bir hayatın gerekliliği, ahlakın önemi gibi konulardaki ortak görüşleri ele alınmıştır. Her iki sistemde üç temel bilgi kaynağı olan duyular, akıl ve haberin önemi ve kullanılışı incelenerek, bunların sadece dünyevi konularda geçerli olduğu tespit edilmiştir. Bu konuda Hint düşüncesinin yoga/meditasyon, tasavvufun ise seyr ü sülukü devreye sokarak Mutlak Hakikate dinî tecrübe yoluyla ulaşmaya çalıştığı görülmüştür. Birbirine benzer özellikler taşıyan bu iki yöntem ile bunlar sonucu meydana gelen mokşa/nirvana, fenâ ve mârifetullah anlayışı karşılaştırılmış, bunların öznel bir tecrübe olması ve başkasına olduğu gibi aktarılamaması noktasında benzer özelliklere sahip olduğuna, fakat mahiyet açısından oldukça farklı yönlerinin bulunduğu işaret edilmiştir. Neticede bu benzerlikler üzerinden tasavvufun Hint kökenli olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığı, fakat belirli oranlarda olumlu ya da olumsuz bir etkilenmenin bulunduğu ifade edilmiştir. Esasen dinler ya da kültür ve medeniyetler arası alış-veriş normal olup, İslam öncesi düşünce ve medeniyetlerin her biri İslam düşüncesine belirli oranlarda katkı sağlayıp ona yön vermiş, aynı şekilde İslam düşüncesi de diğer kültür ve medeniyetleri, düşünce sistemlerini etkilemiştir. Dolayısıyla tasavvuf ilminin temelinde Kur’ân ve sünnet yer alsa da gelişim dönemlerinde çeşitli görüş ve düşüncelerden etkilenmiş, bunları dönüştürüp kendine mal etmiştir. Ancak bu durum onun İslami ilim olduğu gerçeğini değiştirmemiştir.

Anahtar Kelimeler

Hinduizm, Budizm, Tasavvuf, Zühdt, Mistisizm, Mutlak Hakikat

Atıf Bilgisi

Çardaklı, Nisa Nur- Yavuz, Salih Sabri. “Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ile İslam Tasavvufu”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 201-215.

<https://doi.org/10.32950/rid.1496803>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 06.06.2024

Kabul Tarihi: 29.12.2024

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma Nisa Nur Çardaklı tarafından hazırlanan “Kelâm ve Tasavvuf’ta Bilgi Anlayışının Karşılaştırmalı Analizi” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (NNÇ) %50, yazar (SSY) %50..

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakları & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinenme Bilgisi



Indian Thought and Islamic Sufism in Search of Truth

Nisa Nur ÇARDAKLI |  <https://orcid.org/0000-0002-6697-7098>

PhD Candidate | Corresponding Author | nnaktas0690@hotmail.com

Ministry of National Education |  <https://ror.org/00jga9g46>

Basic Islamic Sciences | Rize, Türkiye

Salih Sabri YAVUZ |  <https://orcid.org/0000-0001-6400-3268>

Prof. Dr. | Author | s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University |  <https://ror.org/0468j1635>

Basic Islamic Sciences | Rize, Türkiye

Abstract

In the historical process, many cultures and civilizations have emerged in different geographies and time periods, and these civilizations have put forward similar and different views on various issues. Perhaps the most important of these is the "Absolute Truth" and the ways of obtaining it. Studies have shown that although societies use different concepts to express "Absolute Truth", they use similar methods to obtain it. This has led to questions as to whether there is an interaction between cultures and civilizations, and if so, to what extent and how it occurs. In this sense, there are some studies that state that Hermes, Indian, Iranian and Chinese thoughts have similar views with the science of Sufism, while Greek, Christian and Jewish thoughts have similar views with the science of kalam. This article, on the other hand, discusses the approaches of Indian thought and Islamic Sufism to the attainment of the Absolute Truth and the justification of the claims that they are influenced by each other or that Sufism is of Indian origin based on their similarities in this regard. For this purpose, the motives for the emergence of the two systems and the similarities of these motives are first identified, and then their common views on issues such as the approach to the world, the necessity of an ascetic life, and the importance of morality are discussed. By examining the importance and use of the three main sources of knowledge in both systems, the senses, reason and news, it has been determined that these are valid only in worldly matters. In this regard, it has been observed that Indian thought tries to reach the Absolute Truth through yoga/meditation and Sufism tries to reach the Absolute Truth through religious experience by introducing seyr ü süluk. These two methods, which have similar characteristics to each other, were compared with the understanding of moksha/nirvana, fenā and mârifatullah, and it was pointed out that they have similar characteristics in the sense that they are subjective experiences and cannot be transferred to others as they are, but they have quite different aspects in terms of their nature. As a result, it is stated that it is not possible to claim that Sufism is of Indian origin on the basis of these similarities, but that there is a positive or negative influence in certain proportions. In fact, exchanges between religions or cultures and civilizations are normal, and each of the pre-Islamic thought and civilizations contributed to and shaped Islamic thought to a certain extent, and in the same way, Islamic thought influenced other cultures, civilizations and thought systems. Therefore, although the science of Sufism is based on the Qur'an and the Sunnah, it has been influenced by various views and ideas during its developmental periods, transforming and appropriating them. However, this has not changed the fact that it is an Islamic science.

Keywords

Hinduism, Buddhism, Sufism, Asceticism, Mysticism, Absolute Truth

Citation

Çardaklı, Nisa Nur- Yavuz, Salih Sabri. "Indian Thought and Islamic Sufism in Search of Truth". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 201-215.

<https://doi.org/10.32950/rid.1496803>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 06.06.2024	Date of Acceptance: 29.12.2024 Date of Publication: 20.04.2025
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This study is derived from the doctoral dissertation titled "A Comparative Analysis of the Concept of Knowledge in Kalām and Sufism", prepared by Nisa Nur Çardaklı.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (NNÇ) %50 , author (SSY) %50..	
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.	
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.	


 Abstracting and Indexes


 ULAKBİM
 TRTizin


 philosophers


 EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES


 EBSCO


 DOAJ

Giriş

“Mutlak Hakikat” insanların çeşitli yöntemlerle ulaşmaya çalıştığı, dinî sistemlerin temelinde yer alan bazen Tanrı’nın bilgisi, bazen tarnı’nın kendisi, bazen eşyanın hakikati gibi çeşitli şekillerde izah edilen bir kavram olup, mahiyeti, kendisine nasıl ulaşılacağı, dinlerdeki farklı tezahürleri pek çok çalışmaya konu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Tarihsel süreçte dinlerin genel yapısına bakıldığında bu konuda hem zahiri hem de bâtinî yöntemleri kullandıkları, dini anlama ve yaşama konusunda akli ve mistik düşünceye çeşitli oranlarda yer verdikleri ve bu bakımdan pek çok benzer özelliğe sahip oldukları tespit edilmiştir. Hint dinleri ve İslam tasavvufu da bu konuda benzer özelliklere sahip iki dinî anlayışı teşkil etmektedir. Onların Mutlak Hakikate ulaşma noktasında gösterdiği benzer yaklaşımlar ikisi arasında bir etkileşim olduğu ya da tasavvufun köklerinin Hint düşüncesinde yer aldığı şeklindeki görüşlere kapı aralamıştır. Bu çalışmanın amacı Hint düşüncesindeki dinler ile tasavvuf arasında bu konuda görülen benzer ve farklı yönleri ortaya koyarak tasavvufun Hint kökenli olduğu şeklindeki iddiaların doğruluk derecesini irdelemektir.

Esasen tasavvufun İslam düşüncesindeki konumuyla ilgili tartışmalar sadece Hint düşüncesiyle değil hermetizm, İran ve Yunan düşüncesiyle de ilişkili olarak tartışılmış ve tasavvuf için pek çok farklı kaynak ileri sürülmüştür. Bu konuda tasavvufun aslının İslami olduğu ancak önceki dinlerden etkilendiğini söyleyenlerin yanında, aslının dahi İslami olmadığı, İslam düşüncesine başka kültürlerden girdiğini savunan görüşler de bulunmaktadır. Örneğin tasavvufu biri felsefeye diğeri Kur’ân ve sünnete dayanan iki kısım olarak değerlendiren Neşşâr, felsefî tasavvufun İran düşüncesindeki işrâkîliği, Platon’un feyz nazariyesini ve hermetizmin etkisiyle hulûl, vahdet-i vücûd gibi İslam’a aykırı görüşleri benimsediğini savunmuştur.¹ Câbirî ise tasavvufi metinlerin sadece Kur’ân ve sünnetten hareketle anlaşılamayacağını, bu metinlerin aslının hermetik olduğunu, hermetizmden alınan görüşlerin Kur’ân’la desteklendiğini ifade etmiştir. Hatta ona göre Gazzâlî tüm görüşlerini hermetik bir dille ifade etmiş ancak bunu yaparak doğrudan hermetizmden değil İbn Sînâ, bâtinilik, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr’u referans almıştır.²

Batılı yazarlardan ise Kramer tasavvuftaki *muhasabe* ve *murâkabe* anlayışının Hint kültüründen geldiğini, Dozy ise tasavvufi düşüncenin ilk defa Hint düşüncesinde oluştuğunu, oradan İran’a, İran’dan da İslam’a geçtiğini savunmuştur. Goldziner züht ve tasavvuf olarak ikiye ayırmış birincisinin Hristiyanlıktan etkilense de kaynağının İslam olduğunu, ikincisinin ise Yeni Platonculuk, Hint ve Budizm kökenli olduğunu söylemiştir. Horten de özellikle Hallâc-ı Mansûr’un görüşlerinin Hint-Vedalarda yer aldığını ifade etmiştir.³ Yine *vahdet-i vücûd*’un Budistlerin *nirvana* anlayışına dayandığı,⁴ *sudûr*, *işrâk*, *marifet*, *vecd* öğretilerinde Yeni Platonculuk etkisinin, *nefs*, *terbiye*, *murâkabe* Budizm etkisinin bulunduğu ve *fenâ’nın* tamamen Hint-Vedalar kaynaklı olduğu⁵ savunulmaktadır.

Görüldüğü gibi benzerlikler üzerinden yapılan tartışmalar tasavvuf ilminin kökeni, yani İslami olup olmadığı sorunu üzerinden ele alınmıştır. Tasavvuf ilminin diğer kültürlerle özellikle Budizm, Yahudilik ve Yeni Platonculuk’la olan ilişkisi hakkında çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.⁶ Bu çalışmada ise Hint düşüncesinin en önemli iki dinî Hinduizm ve Budizm ile tasavvuf ilminin mutlak hakikate ulaşma yöntemleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bunun için ilk olarak Hint ve tasavvuf düşüncelerinin teşekkülü, ardından ağırlıklı olarak ilk dönem epistemoloji anlayışları ile bunun Mutlak Varlığa ulaşmadaki rolü bağlamında iki düşüncenin ortak ve farklı yönleri ortaya konulacaktır. Son olarak tasavvufun kökeni ile ilgili tartışmaların haklılık derecesi tartışılacaktır.

¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/51, 59.

² Muhammed Abîd el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 360, 297-298, 407, 499.

³ R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 17-19, 22.

⁴ Nicholson, *Tasavvufun Menşei*, 79-80.

⁵ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfleri*, çev. Kemal Işık ve dğr. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 48-49, 52-54.

⁶ -Serkan Derin, *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili Tasavvuf ve Budizmin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018).

-Emel Sünter, “Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkisi Üzerine”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2019): 21-40.

-Necdet Ayhan, “İslam Tasavvufunda Hint Tesiri İddiaları Üzerine Bir İnceleme”, *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021): 177-198.

-Aysun Özveren, “Tasavvuf ve Hint Mistisizminde Letâif ve Çakralar”, *Tematik Tasavvuf Toplantıları Fikriyat & Kişiler & Kurumlar*, ed. Ahmet Cahit Haksever (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 85-116.

-Jolaman Bulan, *Budizm’de ve İslâm Tasavvufunda Zühhd* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

-Feyza Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

-Hasan Rıza Özdemir, *Yeni-Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2010).

-İsmail Erdoğan, “Yeni Eflatunculuk’un İslam Tasavvufu’na Te’siri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 597-605.

-Müberra Aygündüz, *Tasavvufun Yahudi Mistisizmine Etkisi, Bahya İbn Pakuda Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

1. Hint Düşüncesi ve Tasavvuf İlminin Oluşum Süreci

Aslında her iki düşünce sisteminin de oluşum süreci müstakil birer çalışmaya konu olsa da oluşum saiklerinde bazı ortak noktaların bulunması ve bunların “mutlak hakikat” arayışına olan etkilerinin görülmesi açısından burada makale sınırlarını göz önünde bulundurarak kısa bir özetin verilmesinin uygun olduğunu düşünüyoruz. Bilinen en eski uygarlıklardan biri olan Hint medeniyeti tarihsel süreçte, daha sonraları Hinduizm olarak anılacak olan Vedizm-Brahmanizm ile Budizm ve Caynizm gibi pek çok dine ev sahipliği yapmış olup, bu nedenle de oldukça girift ve karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Bu durum Hint düşüncesinin kronolojik olarak incelenmesini zorlaştırır da Radhakrishnan Hint kutsal metinlerinin oluşum dönemlerine bakılarak Hint düşüncesinin dört dönemde ele alınabileceğini belirtir. Bunlardan birincisi *Vedalar Dönemi* olup, bu dönem dinî ve felsefî görüşlerle hurafe ve tefekkürün bir arada olduğu bir arayış dönemidir. Özellikle *Rig-Veda*’nın son ilahileri Hint felsefesinin başlangıcı kabul edilmiştir.⁷ Zira *Vedalar*’da “bu kadar çok Tanrı’nın ötesinde gerçek bir hakikatin var olup olmadığı” sorgulanmış,⁸ politeizmden monizme doğru evrilen düşünceler yer almıştır. Bu metinlerden başka dinî tören ve ayinlerin nasıl yapılacağını anlatıldığı *Brahmanalar* ve *Aranyakalar* yer alır. Aile reislerinin ailesine karşı sorumlulukları, yaşlanınca yaşamaları gereken züht ve riyazet hayatı, kurban ayini gibi konular ayrıca kast sisteminin yapısı da bu metinlerde yer almaktadır. Ancak Hint düşüncesinin temelinde yer alan asıl metin *Upanişadlar*dır. Brahmanların anlayışına bir tepki olarak filozoflar tarafından oluşturulan sorgulayıcı karakterdeki bu metinler Tanrı, yaşam, ölüm ve sonrası ile ilgili yüksek felsefi bir düşünce başlatmıştır.⁹ Vedalardaki dünyaya dönük politeist anlayışın, Upanişadlarda dünyaya karşı kötümser bir anlayışla monizme hatta panteizme dönüştüğü görülmektedir. Zira *Vedalar*’da *Brahman* her şeyin kaynağı olan ilk prensip, *Atman* ise insanın özü olarak kabul edilirken, Upanişadlarda bu ikisi arasında bir ayrım kalmamış, evrendeki tek gerçekliğin *Brahman* olduğu, tek tek varlıklar söz konusu olduğunda ise *Atman* adını alacağı ifade edilmiştir. “Evren *Brahman*’dır, *Brahman* ise içimizdeki *Atman*’dır” ifadesi söz konusu değişime açık bir örnektir.¹⁰

Budizm, Caynizm gibi heterodoks okullar ile Nyaya-Vaisesika, Samkhya-Yoga, Mimamsa-Vedanta olmak üzere altı tane ortodoks okulun ilk gelişim dönemleri olarak kabul edilen Hint düşüncesinin ikinci dönemi ise *Destanlar Dönemi*’dir. Bu dönemde yeni bir takım felsefî kuramlar geliştirilmiş, sosyal, dinî ve ahlaki sorumlulukların belirlenerek, ferdi kurtuluştan toplumsal kurtuluşa ve inzivadan karma yogaya dönüşen bir sistem oluşmuştur. Üçüncü dönem olan *Sutralar* ise ortaya çıkan okulların sistematik eserlerinin yazıldığı dönemdir. Son olarak *Skolastik Dönem*de telif edilen eserlere tefsir ve şerhler yazılmış ve en önemli filozoflar bu dönemde yetişmiştir. Felsefi düşüncedeki bu gelişmelerle birlikte M.S. IX. yüzyılda Brahmanizm artık Hinduizm’in içinde rahiplerce yaşatılan eski bir kült olarak devam etmiştir.¹¹

Tasavvuf ise İslami ilimler içinde teşekkülünü en geç tamamlayan ilim olup, tarihi gelişimi kaynaklarda *züht*, *tasavvuf* ve *tarikatlara* olmak üzere üç dönemde ele alınmaktadır. Züht Dönemi, hicrî ilk iki asırda kendini manevi hayata adan, Allah korkusu, ahlak, riyazet gibi değerlere önem veren zahidlerin etkin olduğu dönemdir. Bu kimseler dinî pratiklere önem vermiş, nazarî tartışmalara dahil olmamış ve sade bir yaşamı tercih etmiştir. Bu anlayışın kökleri Hz. Peygamber ve ashab dönemine kadar götürülebilirse de¹² esasen ilk zahidlerin Emevî yönetimine, mevcut siyasî ve ahlaki yapının bozulmasına ve dünyevileşmeye bir tepki olarak ortaya çıktığı ve ilk dönem kelim ve fıkıh alimlerinin şekle yaptığı vurgunun da zahidleri dinin deruni tarafına yönelttiği gözden ırak tutulmamalıdır. Bu dönemin başlıca mektepleri hadis ve sünneti öne çıkaran *Medine*, korku, hüzn ve sevgiye yaptığı vurguyla *Basra*, tövbe ve pişmanlığı esas alan *Kûfe* ve tevekkül ehli *Horasan*’dır.¹³

Tasavvuf Döneminde ise artık zahirî-bâtını ilim ayırımına gidilmiş, ilk tasavvufi eserler bu dönemde yazılarak, sufi terminoloji yerleşmeye başlamıştır.¹⁴ Hârîs el-Muhâsibî ile akıl ve tasavvuf ilişkisi kurulmuş, nefis muhasebesi öne çıkmıştır.¹⁵ Kendisinden sonra ise Cüneyd-i Bağdâdî ile *sahv*, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî ile *sekr* anlayışı geliştirilmiş,¹⁶ Hakîm et-Tirmizî’nin velâyet anlayışı, Zünnün el-Mısırî’nin marifet düşüncesi başta olmak üzere seyr ü süluk, fenâ-bekâ, mûcâhede, mûkâşefe,

⁷ S. Radhakrishnan & Charles A. Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, çev. Ali İhsan Yitik, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2004): 1-4.

⁸ Hans J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2000), 41.

⁹ Radhakrishnan & Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, 2.

¹⁰ Störig, *İlkçağ Felsefesi*, 47, 51.

¹¹ Radhakrishnan & Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, 3-5.

¹² Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (yy: Dârü’l-Kütübî’l-Hadise, 1960), 134-140, 166-193; Ebü’l-Hasen el-Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, thk. İsmâ’il Abdülhadi Kındil (Kahire: el-Meclisü’l-Ü’lâ li’s-Sekâfeti, 2007), 267 vd.

¹³ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 100-107.

¹⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 108-109.

¹⁵ Haris el-Muhâsibî, “el-Kasdu ve’r-Rucû’u ilallâh”, *Tevbenin İlk Adımı*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 55 vd.; a.mlf., *el-Aql ve Fehmü’l-Qur’ân Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, çev. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 225 vd.

¹⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 119.

müşâhede, keşf gibi aslî öğretileriyle tasavvuf ilmi nazarî ve amelî yönden teşekkülünü tamamlamıştır.¹⁷ Bu dönemin önemli mektepleri marifet ve muhabbet ehli Mısır, fütüvvet ve melâmet vurgusuyla Nîşabur, açlık ve gece ibadetlerine önem veren Şam, ve tevhit ve aşkı öne çıkaran Bağdat'tır.¹⁸

Sonraki süreçte ise Serrâc ve Kelâbâzî ile başlayıp Gazzâlî ile Sünnî İslam düşüncesinde kendine yer bulan tasavvuf,¹⁹ hicri VI. yüzyıldan itibaren tarikatlar dönemine girmiş ve artık şeyh-mürîd ilişkisine dayalı, belli usul ve erkanlara sahip birer müessese halinde günümüze kadar gelmiştir.²⁰

Görüldüğü gibi hem Hint düşüncesi hem de Tasavvuf ilminin oluşum saiklerinde mevcut düzenden duyulan rahatsızlık söz konusu olup, buna karşı zühdi bir yaşam tarzı ve ahlaki bir sistem kurmayı amaçlamışlardır. Bu da en bariz şekilde dünyaya ve dünyevi olana yaklaşımlarında gözlenmektedir.

2. Dünyaya ve Dünyevi Olana Yaklaşım

Yaratıcı varlık anlayışları farklı olsa da Hint dinlerinin en önemli ortak özelliği insanın acı ve ıstırap dolu bu dünyadan kurtulup, nihai mutluluğa (*mokşa/nirvana*) ulaşması gerektiğidir. Hint dinlerinde *maya/adviya* kavramı insanın bu dünyanın çeşitliliğine ve göz kamaştıran güzelliğine kapılması, hakikati göremeyecek hale gelmesini ifade eder.²¹ Bu durum tüm sıkıntı ve acıların kaynağı olup, hakikate ulaşmak için insanların ortak bir motivasyonudur. İnsanın mutlak bilgi ve kurtuluş için ilk yapması gereken dünyevi olandan uzaklaşmak, bunlara karşı zihnî ve ruhî bir üstünlük sağlamaktır. Ancak bunun öncesinde kişi fiilen toplumun içinde olmalıdır. Sorumluluklarını yerine getirmeli, dünyevileşmeden dünya hayatını tamamlamalıdır. Çünkü nihai mutluluğa giden yolun başında bu dünyada gerçekleştirilen ahlaki yetkinlik yer alır. İnsan *karma-tenasüh* (*samsara*) inancı gereği dünyadaki fiilleriyle ahlaki seviyesini yükseltmelidir. Dünyadaki tüm iradi ve ahlaki fiiller karmaya dahil olup, insan ektiğini biçer. Bu sebeple daima ahlaki olandan yana iradesini kullanmalıdır. Fakat bu ahlaki gelişim tek bir hayatla mümkün olmaz.²² Yani Hint düşüncesinde insanın dünyada yerine getirmesi gereken bazı görevler ve yaşaması gereken birkaç hayat vardır.

İnsanın bu dünyadaki ahlaki yetkinliğini nasıl kazanacağı ise Hint düşüncesinin ilk dönemlerinde katı bir şekilde uygulanan *kast* sistemiyle belirlenmiştir. Buna göre her insan dört sınıftan birine bağlı olarak doğar ve bunu değiştirmesi için bulunduğu sınıfın görevlerini yerine getirip, ölüp, tekrar doğması gerekir. Yani insanın şimdi gerçekleştirdiği fiiller gelecek yaşantılarını da etkilemektedir. Kişinin tekrar hangi sınıf ya da formda dünyaya geleceği yaptığı fiillere göre değişmektedir. Bu dört sınıf;

1. Rahip ve öğretmenler (Brahminler)
2. Askerî ve siyasî liderler (Kşatriya)
3. Ticaret erbâbı (Vaisya)
4. İşçiler ve hizmetliler (Sudralar) şeklinde sıralanır. Bunlardan ilk üçünün hayatı tekrar dört döneme ayrılır ve kişi 1. Öğrencilik 2. Aile hayatı 3. Ormanda züht ve riyazet 4. Gezici rahiplik/dilencilik görevlerini yerine getirmelidir.²³ Buna göre bir kimse doğrudan züht hayatını yaşayamaz. Önce öğrencilik ve aile reisliğini yerine getirmelidir.

M.Ö. VI. yüzyılda *kast* sistemine ve Brahman şekilciliğine tepki olarak ortaya çıkan Budizm'in temelinde de dünya hakkında benzer görüşler yer almaktadır. *Cehalet/avidyâ* bütün kötülüklerin hakiki kaynağıdır, cehaletten arzu doğar, arzudan da eylem gerçekleşir. Bu da *karma* ve *samsarayı* getirir. Kurtuluş ise cehaleti kaldıran doğru bilgiyle mümkündür. Bunun için *sekiz dilimli yol*'un kat edilmesi gerekir.²⁴

Hint düşüncesinde görülen dünya hakkındaki olumsuz tutum ve hakikate ulaşmak için ondan yüz çevirmek gerektiği şeklindeki düşünce tasavvuf ilminin de ana karakterini oluşturur. Sufiler dünyayı, kulu "kâmil insan" olma yolunda Allah'tan uzaklaştıran, gaflete düşüren şey olarak tanımlar.²⁵ Tasavvufi eserlerde dünya hayatının geçici ve aldatıcı olduğu, asıl yurdun ahiret yurdu olduğu, dünyalık arzu ve heveslerden uzak durulması gerektiği vurgulanmaktadır.²⁶ Sufiler içinde dünya olan kalbe Allah'ın

¹⁷ Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 82-84.

¹⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 110-119.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Muhammed (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989), 20-21, 24, 37; Hücvîrî, *Keşf*, 23-24.

²⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 126.

²¹ Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 27-32, 106.

²² Radhakrishnan & Moore, "Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış", 12.

²³ Radhakrishnan & Moore, "Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış", 13.

²⁴ Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 125-127.

²⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 155.

²⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Sevgiye Giden Yolda Kalplerin Ağızı (Kûtu'l-Kulûb)*, trc. Yakup Çiçek & Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2003), 1/347.

girmeyeceğini, dünyanın kalbin nurlanmasına ve saflaşmasına engel olduğunu, marifetullahın önünde perde olup, sufiyi seyr ü süluktan alıkoyduğunu ve hakikatten uzaklaştırdığını savunmaktadır.²⁷

Esasen bu olumsuz tutum doğrudan dünyanın kendisine değil kulun dünyaya bakışına, ona kapılıp gitmesine yöneliktir. Zira dünyadaki sıkıntıların insanı eğitmek amacıyla olduğu, ahiret hayatı için bir hazırlık olduğu da ifade edilmektedir.²⁸ Fakat insanın bu hazırlığı atlatabilmesi için dünya ile olan ilişkisini *züht* anlayışıyla tanzim etmesi gerekir. Bu konuda tasavvuf ilminde tevekkül, fakr, kanaat, uzlet gibi pek çok kavram bulunsada tüm bunları içine alan en geniş ifade zühhtür. Kaynaklarda dünyadan el çekmek, kalbi alıkoymak, dünyayı hakir görmek, kalpten dünyayı silip atmak,²⁹ Allah'tan başkasına kalbi açmamak³⁰ şeklinde tanımlanan ve marifete giden yolda yüce bir makam³¹ ve tüm taatlerin temeli olarak kabul edilen³² züht tasavvufi düşüncenin en temel esaslarından. Bu konuda ilk dönem sufilerinden Muhâsibî marifetullahın ilk şartının ahirete yönelip, dünyadan yüz çevirmek olduğunu, kalp ve akla hâkim olduğu kadar marifet elde edilebileceğini savunmuştur.³³ Bunun gerçekleşmesi için tasavvuf düşüncesinde halvet, çile, zikir, tefekkür, oruç, gibi pek çok riyazet yönteminin uygulanması gerekli görülmüştür.

Zührtle ilgili yapılan açıklamalarda tasavvuf yolunun başından sonuna kadar devam eden bir yaşayış biçimi olduğu anlaşılmaktadır. Serrâc zühdü sağlam olmayanın sonraki süreçte durumunun çok da parlak olmayacağını, dünyadan züht etmenin birçok hayrın başı olduğunu ifade etmiştir.³⁴ Bu sebeple zahidliği tam olarak yerine getirilebilmesi için ilk olarak kişinin nelerden yüz çevireceğini bilmesi gerekir. Dünya hayatının metâi olarak Kur'ân'da eş, evlat, mal, binek hayvan, ekinler, zevkler sıralanmıştır.³⁵ Gazzâlî de bunları yemek, elbise, mesken, mobilya, hanım ve mal olarak sıralar.³⁶ Mekkî ise bunların zarûrî ihtiyaçlardan olduğunu yeteri kadar arzulamanın sakıncısının bulunmadığını ancak bunlara karşı aşırı ihtirasın da bulunmaması gerektiğini ifade eder.³⁷ Esasen züht konusunda sufiler arasında bir ittifakın bulunduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira sadece haramlardan zühdü geçerli sayanların yanında, helallerden de züht edilmesini gerekli görenler ve hatta bir lokma bir hırka düşüncesiyle dünyayı tamamen hakir görenler de bulunmaktadır.

Netice itibarıyla gerek Hint düşüncesinde gerek tasavvuf ilminde dünya ve dünyevî şeyler insanın hakikate ulaşmasında engel teşkil etmekte, vazgeçilmesi gereken bir unsur olarak görülmektedir. Her iki sistemde de dünyadan vazgeçmek ve bunlara karşı ruhi üstünlük sağlamak için gerekli olan zahidâne yaşam, kişiyi ahlaki ve dinî bakımdan olgunlaştıran ve bu sayede mutlak hakikate ulaştıran bir basamak konumundadır. Yani kişi hakikate ulaşmak için ilk olarak dünyadan vazgeçmelidir.

3. Hint Düşüncesi ve Tasavvuf İlminde Hakikate Ulaşma Yolları

3.1. Duyular, Haber ve Akıl

Bilindiği üzere İslam düşüncesinin bilgi kaynakları havvas-ı selime, haber-i sadık ve akl-ı selim'dir. Buna karşılık Hint düşüncesinde "algı, çıkarım ve şifahi tanıklık" bulunur. Bunlardan ilk ikisi bütün okullarda geçerliken, şifahi tanıklık sadece ortodoks okullarda kabul görmüştür. Bununla birlikte bütün okullar hakikat için bunların yetersiz olduğunu ve *yoga/meditasyon* denilen farklı bir yöntemle gerçek bilgiye ulaşmak gerektiğini savunmuşlardır.³⁸

Hint Ortodoks okullarının en eskisi *Samkhya-Yoga* bu üç temel bilgi kaynağını da kabul etmiş, bilginin daima gerçeği vereceğini, bilgi hatalarının sadece bilgi eksikliğinden kaynaklandığını savunmuştur. Bu okula göre hatadan kurtulmanın yolu ise daha çok bilgi elde etmektir. Fakat hakikat ancak pratikle yani yoga ile bilinir.³⁹

İkinci ortodoks okul *Nyaya-Vaisesika*'dır. Vaisesika metafizik ve ontoloji ile ilgilenirken, *Hindu Mantığı* olarak bilinen Nyaya ise mantık ve epistemoloji konularını öne çıkarmıştır. Bilgi kaynaklarına *temsîl* ve *karşılaştırma* yollarını da dahil eden Nyaya

²⁷ Hücvirî, *Keşf*, 215-226; Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. A. J. Arberry (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 65; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/360-362.

²⁸ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 203.

²⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn*, trc. Ahmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021), 4/429.

³⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/72.

³¹ Serrâc, *Lüma'*, 72; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/428.

³² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/347.

³³ Muhâsibî, "el-Kasd", 73-74.

³⁴ Serrâc, *Lüma'*, 72.

³⁵ Al-i imrân 3/14.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/454.

³⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/498-499.

³⁸ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 154, 231-232, 259-260.

³⁹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 259-260.

epistemoloji konusunda diğer okullara nazaran daha çok bilgi vermiştir. Ona göre algısal süreç şu şekilde işler; benlik *manasla* (zihin/düşünce) temasa geçer, *manas* duyularla ve duyular nesneyle temasa geçer. Yeterli ışığın mevcut olması gibi şartlar gerçekleştiğinde algısal bilgi meydana gelir.⁴⁰

Sözel tanıklık ise Nyaya için bağımsız bir bilgi elde etme yolu olup, güvenilir bir şahsın, güvenilir bir şekilde naklettiği bilgi olarak tanımlanır. Bir kişinin güvenilir olması demek, onun doğru olması ve bencil olmaması demektir. Dolayısıyla sözel tanıklığın değeri konuşmacının dürüstlüğüne bağlıdır. Bu sebeple Vedalarda öğretilenleri geçerli kabul eder. Çünkü onun müellifi Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığı da akla dayandığı için bu konuda bir kısır döngü söz konusu değildir.⁴¹

Nyaya İslam düşüncesinde sıklıkla kullanılan dağın arkasındaki dumandan hareketle ateşin olduğunu söylemek ve duyulur nesnelerden duyular üstü durumlar hakkında çıkarım yapma şeklindeki iki yöntemi de kabul etmiş,⁴² bir çömleğin varlığı o çömleği yapan birinin varlığına delâlet ettiği gibi, âlemin varlığı da bir yaratıcıyı gerektirir, diyerek duyularla idrak edilemeyen aşkın varlığın istidlâl ile bilinmesini mümkün görmüştür.⁴³

Görüldüğü gibi bu okul diğerlerinin aksine akli öne çıkarmıştır. Duyular ve akla dayandığı iddia edilen şüpheciliğe karşı sadece inanca başvurarak cevap verilemeyeceğini savunarak, yaşamın ve dinin amaçlarının ancak doğru bilgiyle karşılanacağını vurgulamıştır. Bu bağlamda şifahi tanıklık ve algı ile elde edilen bilgilerin de akıl tarafından sorgulanması gerekmektedir.⁴⁴ Bütün bu akla ve akli yönetime yaptığı vurguya rağmen Nyaya kişiyi kurtuluşa götüren birinci şeyin bilgi, ikincisinin ise yoga olduğunu savunarak son tahlilde mistik bir görüşü savunmuştur.⁴⁵

Üçüncü ortodoks okul ateist görüşlere tepki olarak kutsal metinlere vurgu yapan *Mimamsa-Vedanta*'dır. Üç temel bilgi kaynağının yanına *karşılaştırma*, *varsayım* ve *kavrayış* da dahil eden, Mimamsa bu metinlerde geçenlerin mutlak bilgi olduğunu ve ifadelerin arkasındaki manaların akılla bulunması gerektiğini belirtmiş,⁴⁶ Nyaya'nın aksine kutsal metinlerin geçerliliğini akıldan değil kendi otoritesinden aldığını savunmuştur.⁴⁷ Vedanta ise sezgi ve yogayı esas almıştır. Algıyı çıkarımın temeli fakat sadece görüneni verdiği için eksik bir yöntem kabul ederek, hakikatin yani Brahman'ın ancak doğru kavrayış ve davranışla, meditasyon ve Veda öğrenmeyle elde edileceğini ifade etmiştir.⁴⁸

Heterodoks okul Budizm'de ise bilginin metafizik bir anlamını olmayıp, bilgi hayat içindir. Bu düşüncede yaratıcı Tanrı bulunmaz, metafizik tartışmalara da yer yoktur.⁴⁹ Dolayısıyla algı ve çıkarım dışında hiçbir yolla bilgi elde etmek mümkün değildir.⁵⁰ Ayrıca çıkarım da sınırlıdır. Buna göre sadece duyu idrakiyle gerçekleşen akıl yürütmeler geçerli olup,⁵¹ tümevarım ise ancak evrensel hale geldiğinde kabul edilir.⁵² Fakat bunlarla elde edilen bilgi *nirvana* için yeterli olmayıp, esas kurtarıcı bilgi *sekiz dilimli yolla* mümkündür.⁵³ Metafizik bir gerçek kabul etmediği için sözel tanıklığı kabul etmeyen Budizm normal bir haber bilgisini akla ve mantığa uygun olması şartıyla kabul etmiştir. Bir haber keşiflerden, bilginlerden gelebilir ve bunlar ilk etapta güvenilir kaynaklardır. Bu sebeple kaynağın güvenilir olması değil haberin akla yatkın ve Buda öğretisine uygun olması gerekir.⁵⁴

Hint düşüncesinde duyular, haber ve aklın bilgi kaynağı olmasına karşılık mutlak hakikat için yoganın gerekli oluşu gibi tasavvuf ilminde de bu üç bilgi vasıtası sadece zahirî ilimler için geçerli olup, bätini bilgi olan marifetullaha ancak *seyr ü süluk* yöntemiyle ulaşılabilir. Sufiler için zahirî bilginin önemi bätini bilgi için bir basamak teşkil etmesinden kaynaklanır.

Sufilere göre şehâdet âlemi Allah'ın eşsiz yaratıcılığına işaret ettiği için onun *müşâhede*si son derece önemli olup, bu da ancak duyularla mümkündür. Bununla birlikte duyular, ilk dönem klasiklerinde kelam ilmindeki gibi detaylıca ele alınmamış, daha çok

⁴⁰ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 215-220; Korhan Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 163-165.

⁴¹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 226.

⁴² Hirianna, *Hint Felsefesi*, 223.

⁴³ Shlomo Pines, "Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâmâ Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine", çev. U. Murat Kılavuz, *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 357.

⁴⁴ Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (New York: The Macmillan Company, 1930), 2/29-30.

⁴⁵ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 231-232.

⁴⁶ Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, 163-165; Hirianna, *Hint Felsefesi*, 265...

⁴⁷ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 226, 274.

⁴⁸ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 299; Störig, *İlkçağ Felsefesi*, 111.

⁴⁹ Yitik, *Doğu Dinleri*, 100,

⁵⁰ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 116-117, 182-184.

⁵¹ Pines, "Hint Düşüncesi...", 356.

⁵² Hirianna, *Hint Felsefesi*, 176-177.

⁵³ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 125-127.

⁵⁴ Derin, *Tasavvuf ve Budizm'in Ortak Dili*, 248-249.

Sünnî kelim alimlerinin nazariyeleri takip edilmiştir. Buna göre duyular kendi alanında etkili olup, Allah'ın varlığına ulaşmada akıl yürütme için bir delildir.⁵⁵ Fakat geçici ve sınırlı olan şahid âleme ait bir bilgi kaynağı olduğundan kendisi de sınırlıdır ve aklın denetimine ihtiyaç duyar. Bu konuda Serrâc duyuların eşyanın bilgisini vermede tek başına yeterli olmadığını ve kişinin berrak bir zihne, mutmain bir kalbe ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶ Duyuların yanılmasının başlıca sebebi, dış etkilere açık ve harama meyilli olmasıdır. Marifetullah için duyuların bu halinin düzeltilmesi gerekir. Zira duyulardan gelen veriler kalbe iletilir ve burada iyi ya da kötü birer davranış ve kabul haline gelir. Dolayısıyla kalbin selameti duyuların selametine bağlıdır. Bu da duyuların haramdan sakındırılması gerektiği anlamına gelir.⁵⁷

Akl konusunda ise sufiler çoğunlukla olumsuz bir tutum sergilemişler, onun işlevlerini kabul etmekle birlikte bu dünya ile sınırlı, çoğu zaman yanılan ve yetersiz bir bilgi yolu olarak görmüşlerdir. Tasavvufi düşüncede "kâmil akıl" Allah'ı bilemeyeceğini itiraf eden akıldır. Bu manada vahiy akıldan üstün, akıl ise dış etkiler altındadır. Aklın işi sadece şeriatı anlamak olup, yeni bir hüküm koyamaz. Bunun içinse nefsinı yenip vahiy nuruyla aydınlanması gerekir.⁵⁸ Buna karşılık Kelâbâzî ve Hücvirî önce akılla vahyin temellendirilmesi gerektiğini, daha sonra aklın vahyin hizmetine verilmesini gerekli görmüş, aklın tek başına yaratıcıyı ve ona şükretmesi gerektiğini bileceğini savunarak⁵⁹ kelâmî anlayışa yakın bir pozisyonda durmuştur. İlk dönem sufilerinden Muhâsibî de aklı *garîza*, *fehmi* ve *basiret* olmak üzere üçe ayırmış, birincisinin tüm insanlarda bulunduğunu, ikincisinin âlemi müşâhede edip, anladığını, üçüncüsünün ise bu anladığı manaların arkasına yönelip, Allah'ı düşündüğünü ifade etmiştir.⁶⁰

Sufilerin akılla ilgili açıklamalarından onu bazen övdükleri bazen yerdikleri görülmekte, bu durum bazen kargaşaya sebep olmaktadır. Esasen kendi sınırları dahilinde, çalışan dünyevi konularda istidlâl edip, hüküm veren ve gaybî konulara basamak teşkil eden ve *tek başına marifete erişemeyeceğini itiraf eden* akıl övülen akıldır. Eleştirilen akıl ise kendi alanı dışında metafizik konularda hüküm vermeye çalışan, çoğunlukla *felsefî ve kelâmî konularda söz söyleyen* akıldır. Aklın şehâdet âlemindeki iyi ve kötüyü ayırt etme, sorumluluğun temeli olma, duyular ve haberi denetleyip, onlardan yeni bilgiler üretme gibi fonksiyonlarını reddetmeyen sufiler, ona gayb alanında söz söyleme hakkı tanımamışlardır.⁶¹ Bu konuda Hücvirî aklın istidlâl ile ancak teşbih ya da ta'tîl'e varacağını, ancak marifete ulaşamayacağını savunur.⁶² Neticede sufiler akli bu dünya ile sınırlandırmış, sadece Allah'ın varlığını bildiğini, marifetullah için daha fazlasının gerekli olduğunu vurgulamışlardır.

Sufilerin haber konusunda da kendine has görüşlerinin olduğu söylenebilir. Sufiler arasında peygamberlere gelen vahiy ve hadisle sünnetin bağlayıcılığı noktasında bir ihtilaf bulunmamakta, bu konularda genel olarak Sünnî İslam anlayışını kabul etmektedirler. Ancak görüşlerini temellendirirken kullandıkları hadislerin sıhhati konusunda kelim ve hadis alimleri kadar titiz davranmadıklarını söylemek gerekir. Zira sufiler görüşlerine destek olan her türlü haberi sened tahliline tabi tutmadan kullanmış ve hatta hadis cerh ve tadil metotlarına da sıcak bakmayıp, eleştirmiştir. Bu konuda Hakîm et-Tirmizî, "*Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir. Dolayısıyla o sözü doğrulayınız. Çünkü ben hoşla giden ve tuhaf olmayan şeyler söylerim...*" şeklinde kaynaklarda zayıf ve münker olarak değerlendirilen bir rivâyeti delil getirmektedir. Buna göre der Tirmizî güzel ve hikmetli bir söz, Hz. Peygamber lafzen söylememiş olsa bile mânen ona aittir ve ondan gelen tüm haberler bilgi kaynağı teşkil eder.⁶³ Bu konuda sufilerin genel olarak hadis rivâyet ilimle uğraşmayı hoş görmeyip, Kitap ve sünnete ters düşmeyen, aksine bir delil bulunmayan hadisleri kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁶⁴

Vahiy konusunda da sufilerin genel İslami düşünceden biraz farklılaştığı görülmektedir. Hz. Peygamber'e gelen vahyi tartışmasız bir şekilde kabul etmişler bu nokta genel İslami görüşe uymuşlardır. Fakat vahyi tüm insanlar için gerekli ve sürekli kabul ederek peygamber dışındaki insanları da kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Bu konuda özellikle Tirmizî'nin velâyet görüşleri ve İbn Arabî'nin bunu geliştirmesi etkili olmuştur. Buna göre bilinen terim anlamından başka pek çok vahiy çeşidi olup, bunlardan biri de *keşf ve ilhâm* olarak adlandırılan, velîlere has ilâhî kaynaklı bilgilerdir ve buna ancak seyr ü süluk ile ulaşılabilir.⁶⁵

⁵⁵ Hücvirî, *Keşf*, 565, 639.

⁵⁶ Sarrac, *Lüma'*, 344.

⁵⁷ Hücvirî, *Keşf*, 565-566, 638; Haris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Dârü's-Selâm, 1893), 116, 120-122.

⁵⁸ Muhâsibî, *el-Aql*, 259.

⁵⁹ Hücvirî, *Keşf*, 639.

⁶⁰ Muhâsibî, *el-Akl*, 176-182.

⁶¹ Muhâsibî, *el-Akl*, 153; a.mlf., *Risâletü'n-Müsterşidîn*, 41; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

⁶² Hücvirî, *Keşf*, 512.

⁶³ Fikret Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 133-134.

⁶⁴ Mekki, *Kutü'l-Kulûb*, 1/61-656.

⁶⁵ Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 516-519.

Netice itibariyle her iki sistemin de üç temel bilgi kaynağını kabul etmek bakımından ortak bir zeminde buluştuğu söylenebilir. de bunlara verilen önem bakımından hem Hint okulları arasında hem de Hint düşüncesi ile tasavvuf arasında önemli farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Nyaya duyulur alandan çıkarımla duyular ötesi alan hakkında bilgi elde etmeyi mümkün görerek tasavvufla aynı yöntemi kullansa da bu yöntem kelam ilminde istidlâl bi'-ş-şâhid ale'l-gâib ile Aristo mantığındaki temsil ya da hulfi kıyasa benzemesi sebebiyle sadece Hint düşüncesine ait bir yöntem değildir.⁶⁶ Dolayısıyla bu bakımdan aralarında bir etkilenmenin varlığını söylemek doğru olmayacaktır. Yine Hint düşüncesinde şifahi tanıklık ile tasavvuftaki haberin “Tanrı sözü” olması ve akılla yorumlanması gerektiği gibi konularda benzerlikler bulunsa da haberin bilgi kaynağı olmak bakımından değeri tasavvuf ilminden de önce bizzat Kur’ân-ı Kerîm tarafından tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu noktada da bir etkileşim söz konusu değildir. Haber bilgisinin güvenilirliği hakkındaki kurallar da daha İslam’ın ilk dönemlerinde hadis ilminin tesis ettiği yöntemler neticesinde ortaya çıkmıştır. Buna göre çalışmanın giriş kısmında işaret edildiği gibi tasavvufun Hint ya da Budizm kökenli olduğu veyahut onlardan etkilendiği şeklindeki bir görüşün bilgi kaynakları konusunda geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat hem Hint düşüncesinin hem de tasavvuf ilminin bu kaynaklar hakkında sadece dünyevî konularda bilgi verdiği ilâhî ya da mutlak bilgi için yetersiz olduğu konusunda ortak bir görüşleri bulunmaktadır. Bu noktada devreye Hint düşüncesinde *yoga/meditasyon*, tasavvuf düşüncesinde ise *seyr ü süluk* girmektedir.

3.2. Tecrübî Yöntem: Yoga ve Seyr ü Süluk

Hint dilinde felsefeye karşılık kullanılan “darsana” kavramı “görmek” anlamındaki “drs” kökünden türemiş olup, bununla hakikatin ancak görme, tecrübe etme, onunla bir olma gibi durumlar neticesinde elde edileceği vurgulanmaktadır. Bunun anlamı Mutlak Bilgi için sezginin gerekli olmasıdır.⁶⁷ Zira hakikat ancak tecrübeyle bilinir, akılla kavranamaz, sözcükle ifade edilemez, herkese açık olmayıp, uzun bir tefekkür ve münzevî bir yaşam gerekir.⁶⁸ Bunun yöntemi ise *yoga ve meditasyondur*.

Hint düşüncesinde arınma ve aydınlanma için oruç, dua, çeşitli ritüeller gibi pek çok uygulama olsa da en çok bilineni yogadır. Kaynaklarda yoganın hem bir uygulama ve yöntem hem yöntem sonunda elde edilen durum, hem Tanrılar için gerçekleştirilen özel ibadetler bütünü olarak tanımlanmış, birleşme ve ayrışma yönüne vurgu yapılmıştır. Tüm bunlardan yoganın nihai manada bir kurtuluş yolu olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹

vedalarda bazı asketik uygulamalara, düzenli nefes alıp verme egzersizlerine işaret eden ifadeler bulunsa da yoga, sistemli bir şekilde ilk defa Upanişadlarda yer almış, burada beden, duyular ve zihni kontrol altına almayı amaçlayan birtakım uygulamaları ifade etmiştir.⁷⁰ Upanişadlar kurtuluş için mutlak hakikatin bilgisine ulaşmak gerektiğini, bunun da sezgisel yolla mümkün olduğunu savunur. Bu metinlerde gerçek rehberin akıl değil sezgi olduğu,⁷¹ duyuların bu konuda yetersiz, aklın ise daima kararsız olduğu dile getirilir. Hakikatin bilinebilmesi içinse imân yeterli olmayıp, dünyadan yüz çevirip, yoga ve meditasyonla arınmak gerekir. Bunun içinse 1. bir öğretici rehberliğinde Upanişad öğrenimi, 2. bunun üzerinde sürekli tefekkürde bulunma, 3. evrendeki çokluğun temelinde bulunan birliğin idraki için meditasyon yapmak, şeklinde üç aşamalı bir süreci tamamlaması gerekir.⁷² Böylece insan kötülükten arınıp, zihnini şüphe ve vesveseden kurtararak tüm dikkatini tek bir noktaya yoğunlaştırdığında, denge haline gelir, mutlak hakikati keşfeder.⁷³

Hint literatüründe yoga ile ilgili en sistemli eser Yogasutralar'dır. Temelinde ahlaki kurallar yer alan bu sistemin ilk basamağında uyulması gereken ilkeler yer alır. Bunlar “zarar vermeme”, “doğru konuşma”, “hırsızlıktan kaçınma”, “malı mülkü reddetme”, “bekarlık”, “saflık”, “kanaatkarlık”, “metanet”, “çalışma” ve “kendini Tanrı'ya adama” şeklinde sıralanan on emirdir. Bu aşamadan sonra asıl yoga eğitimi başlar. Bu eğitim iki aşamadan oluşur. Birinci aşamada oturuş biçimi, nefes kontrolü ve duyuların nesnelerden çekilmesi yer alır. İkinci aşamada ise tefekkür, soyut meditasyon ve yüksek bir zihinsel konsantrasyon gerçekleştirilir.⁷⁴ Böylece *smadhi* adı verilen vecd haline ulaşan yogi, saf bilinç halinde özüne döner ve acılardan kurtulmuş

⁶⁶ Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 23-25.

⁶⁷ Radhakrishnan & Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, 9.

⁶⁸ Störig, *İlkçağ Felsefesi*, 51-52.

⁶⁹ Hammet Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 24-32.

⁷⁰ Arslan, *Yoga*, 54-55.

⁷¹ Radhakrishnan & Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, 2.

⁷² Hiriyan, *Hint Felsefesi*, 52-59.

⁷³ Arslan, *Yoga*, 76-77.

⁷⁴ Hiriyan, *Hint Felsefesi*, 259-260.

olur.⁷⁵

Yoga hakkında dikkat çeken bir özellik de kişilerin mizacına göre farklı yoga uygulamalarının bulunmasıdır. Hint anlayışında “aktif, düşünceli, duygusal ve deneyimci” olmak üzere dört farklı insan mizacı vardır. Bunlara göre da dört farklı yoga uygulaması gerçekleştirir; “karmayoga, jnana, bhakti ve rajayoga”. Hepsinin ilk basamağı da ahlaki bir yaşam tesis etmektir. Karmayoga hakikate çalışarak, Jnanayoga bilgi yoluyla, bhaktiyoga sevgi ve aşkla, rajayoga ise fiziki egzersizlerle ulaşmaktır.⁷⁶

Budizm’de de ortodoks düşünceye benzer bir arınma süreci söz konusudur. Fakat bir yaratıcı düşüncesi bulunmadığı için Budist’in meditasyonu kendi iç dünyasına yöneliktir. Amaç zihnin arındırılması olup, hiçliğe ya da mutluluğa doğru yönelmektir.⁷⁷ Ancak bu uygulama bir keşiş rehberliğinde gerçekleştirilmelidir. *Bikṣu* olarak isimlendirilen öğrenciler keşiş liderliğinde zühdî bir hayatı tercih eder.⁷⁸ Onlar için *nirvanaya* ulaşmada çile ve riyazet zorunlu olup, keşiş elbisesi giymek, dilencilik yapmak, tek öğün yemek, inzivaya çekilmek, bekarlık bunlardan bazılarıdır. Fakat bu katı bir züht hayatı değildir. Zira Buda’ya göre keşişlerin yaşamında dahi sert bir disiplin yoktur. O, başarının orta yolda bulunduğunu savunur. Bu yüzden kaçınılması gereken iki aşırılık vardır. Biri arzu ve hazza düşmek, diğeri ise katı çile ve riyazet hayatıdır. Bununla birlikte kişi düşünce ve eylemlerini kontrol altına almadan hakikate ulaşamaz.⁷⁹

Budizm’de kurtuluş için *sekiz dilimli yol*’un aşılması gerekir. Bunlardan ilki *doğru bilgi*’dir. Bu bilgi 1. hayatın acı ve sıkıntılardan oluştuğunu, 2. bunların kaynağının arzular olduğunu, 3. bunları sona erdirmek için arzulardan vazgeçmek gerektiğini, 4. bunun için de sekiz dilimli yolu takip etmek gerektiğini bilmektir. Bu dört hakikatin bilinmesi insanın hayata bakışını değiştirir. İkincisi *doğru amaç/düşünce*’dir. Bu da zihnin kötü düşüncelerden uzaklaşıp faziletli fiillere yönelmesi ve bu yolda tam bir kararlılık içinde olmasıdır. Üçüncüsü *doğru konuşma*’dır. Yalandan, iftiradan, boş sözden uzak durmaktır. Dördüncüsü *doğru davranış*’tır. Ahlaki yönden iyi ve faydalı olanı yapmaktır. Beşincisi *doğru yaşam*’dır. Doğru yaşamla kastedilen şey, bireyin kapasitesine ve eğilimine uygun bir meslek edinmektir. Altıncısı *doğru çaba*’dır. Doğru ve iyi alışkanlıkların elde edilmesi için gerekli çalışmayı ifade eder. Yedincisi *doğru farkındalık/gözetim*’dir. Kişinin sürekli kendisini muhasebeye çekmesi, yaptıklarının farkında olmasıdır.⁸⁰

Sekizincisi *doğru meditasyon*’dur. Budist meditasyon esnasında birbirinin devamı şeklinde dört farklı aşamadan geçer. Birincisinde zihin ve duyular arzulardan arındırılır. Bu derin düşünceden doğan bir mutluluk halidir. İkinci aşamada düşünceden konsantrasyona geçiş gerçekleşir. Bu hâl derin sükûnetten kaynaklanan mutluluk halidir. Üçüncü aşamada varlık bilincinden başka hiçbir şey kalmaz. Dördüncü aşama ise zıtların bir araya geldiği saf bilinç halidir. Üzüntü ve neşeden, acı ve hazdan, mutluluk ve mutsuzluktan uzaklaşılır.⁸¹ Bununla ilk olarak zihnindeki çalkantılı düşünceleri atmak, sonrasında haz ve mutluluk gibi iyi düşüncelerden de kurtulmak amaçlanır. Neticede özne-nesne ayrımının ortadan kalktığı tam bir tefekkür haline (*smadhi*) ulaşılır. Sekiz dilimli yol birbirini izleyen basamaklar olmayıp ilk yedisi meditasyon basamağı için hazırlık teşkil etmekte ve hepsi bir anda uygulanmaktadır.⁸² Eğitimin sonunda elde edilen sezgisel bilgi kurtuluşa götüren disiplinin henüz başlangıcıdır. Nihai kurtuluş ise ancak bir keşiş olduktan sonra mümkün olur.⁸³

Hint düşüncesine benzer şekilde sufiler de duyular, akıl ve haberi *hakikat* için yetersiz görmüş, hakikatin ancak tecrübe edileceğini bunun için de özel bir yöntemin gerekliliğini savunmuştur. Sufilere göre Mutlak Bilgi “marifetullah” yani Allah hakkındaki keşfi bilgi olup, bunun yeri kalptir. Ancak kalp günahlarla kirlenmiş, akıl ise ihtiraslarla mücadele etmektedir. Bu sebeple nefsin ve kalbin *seyr ü süluk* denilen bir dizi tezkiye ve tasfiye yöntemleriyle temizlenmesi ve *marifetullah*a hazır hale getirilmesi gerekir.⁸⁴ *Seyr ü süluk* tek tip bir yöntem olmayıp, sufinin bulunduğu bölgeye, mizacına ve meşrebine göre farklı şekillerde, bazen ibadeti, bazen melameti öne çıkararak, bazen aşka bazense çile ve riyazete ağırlık verilerek farklı şekillerle uygulanmıştır. Ancak hepsinin esası nefse muhalefet etmeye, onu dizginleyip, etkisiz hale getirmeye ve kalbi temizlemeye dayanır.

Seyr ü süluk için ilk olarak kişinin bir mürşide tabi olması, onun denetiminde tasavvufi makam ve hâlleri aşması gerekir. Zira bu yolu tek başına katetmek mümkün değildir. Nefs şeytanın, hevâ ve hevesin tuzaklarına düşebilir, sâlik asılsız tecrübeleri marifet

⁷⁵ Arslan, *Yoga*, 363, 383.

⁷⁶ Arslan, *Yoga*, 133-140.

⁷⁷ Derin, *Tasavvuf ve Budizm’in Ortak Dili*, 148.

⁷⁸ Derin, *Tasavvuf ve Budizm’in Ortak Dili*, 315.

⁷⁹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 127-128.

⁸⁰ Yitik, *Doğu Dinleri*, 102-103.

⁸¹ Arslan, *Yoga*, 202-203.

⁸² Yitik, *Doğu Dinleri*, 103-104.

⁸³ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 128.

⁸⁴ Hücvirî, *Keşf*, 192-193.

zannedebilir. Bu sebeple sâlike yol gösterecek bir mürşîd gerekir.⁸⁵ Bundan sonra salikin yapması gereken mücâhede ve riyazet yöntemlerini uygulamaktır. Mücâhede dünyadan yüz çevirmek, oruç, az uyumak, zikir, nafil ibadet, halvet, çile gibi fiillerle nefsin arzu ve isteklerine karşı gelmektir. Çünkü sufi düşüncede insanın en büyük düşmanı kendi nefsidir. Onu dizginlemeden süluk yolunda bir adım yol gidilemez.⁸⁶ Muhâsibî'ye göre insan bütün dünyevi ilimleri tahsil etse de bunlar nefis terbiyesinde yeterli olmaz. İnsana vacip olan ilk ilimlerden biri de nefsin, kötü istek ve zaafalarını bilmek ve bunları terbiye etmektir. Bunun için ancak riyazet ve mücâhede gerekir.⁸⁷ Bu manada sufi klasiklerinde nefsin afetlerinden sıklıkla bahsedilmiş,⁸⁸ bunlardan korunmak için onun yorucu riyazetlerle meşgul edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁹ Zira nefsin sönmesi kalbin ve aklın parlaması anlamına gelir. Bu sebeple bütün bu sürecin asıl amacı nefsin istediklerinin tersini yapmak, onu alışkanlıklarından uzaklaştırmak, böylece kalpte Allah için yer açmaktır.

Baştan sona riyazet ve müşâhede ile gerçekleştirilen seyr ü sülûk, salikin bir dizi makam ve hâle ulaştığı dinî ve ahlaki bir yoldur. Bu makamları tövbe, vera', züht, fakr, sabır, tevekkül, rıza; halleri ise murakabe, kurb, muhabbet, havf, reca, müşâhede, yakın şeklinde sıralamak mümkünse de bu konuda tek tip bir sıralama, net bir sınıflandırma bulunmamaktadır. Zira her sâlik kendine has bir seyr gerçekleştirir, bu tecrübî bir yoldur ve kişinin istitâatına göre sıralama değişebilir. Ancak genel olarak *tevbenin* ilk makam olduğu ifade edilir. Zira sufi düşüncede nefsin terbiye edilmesinin ilk basamağı günahlardan kaçınmak ve Allah'ın hoşnut olacağı işler yapmaktır ki bu da ancak tövbe ile mümkündür. Bu makamda kul nefse kötü görünen fiilleri işlemeye, onu sürekli kınamaya başlar. Bu çabalar neticesinde nefis günahlarını itiraf edecek hale gelir ve af diler. Böylece nefsin hali düzelirken, kulun kalbi aydınlanır. Allah kulun kalbine kendisini düşünmesi için havâtırlar gönderir.⁹⁰ Bu havâtırlar neticesinde kul her şeyden yüz çevirip, sadece Allah'ı tefekkür eder.⁹¹ Böylece kalp marifet pırıltılarını almaya ehil hale gelir, çeşitli hâl ve makamlara ulaşır. Her hâl ve makamda marifetullaha biraz daha yaklaşır. Seyr ü süluk sırasında sâlik en düşüğü *levâih*, *tavâli* ve *levâmi* olarak adlandırılan gaybî bilgileri, yolun sonunda ise fenâ-bekâ, sahv-sekr ya da vecd halleriyle *marifetullah* ya da *keşfî bilgi* olarak bilinen en yüksek hakikatleri elde eder.

Netice itibarıyla hem yoga/meditasyon hem de seyr ü süluk dinî ve ahlaki yönden kişinin kalbinin ve amellerinin düzeltilmesine dayanan bir bilgi elde etme yolu olarak kabul edilmekte, fiziksel, zihinsel ve manevi açıdan gelişmesi amaçlanmaktadır. Bu açıdan her iki yöntem de kişinin ruh-beden dengesini sağlayan ve mutlak hakikate ulaştıran bir yol kabul edilir. Bu yolda kişiden Hint düşüncesinde doğru bilgi, doğru amaç, doğru konuşma, kanaatkarlık, metanet gibi, tasavvufta ise sıdk, ihlas, sabır, tevekkül gibi hasletlerin kazanılması beklenmektedir. Fakat aralarındaki en temel fark ulaşılan hakikatin ne olduğu noktasındadır. Hint düşüncesinde bu hakikat teist bir okul için Tanrı'ya ulaşma, ateist bir okul için eşyanın hakikati ya da samsaradan kurtulmak anlamına gelirken, sûfiler için mârifetullaha ulaşmaktır.

4. Hakikatin Bilgisi: Mokşa/Nirvana ve Marifetullah

Hint düşüncesinde nihai amaç *mokşa/nirvanaya* ulaşmak olup, bu konuda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. 1. İçe dönme, yalnız kalma, 2. Brahman ve Atman özdeşliğini kavrama, 3. Tanrı ile bir olma.⁹² Bir okulun bunlardan hangisini savunduğu daha çok Tanrı inancıyla ilişkilidir. Yani Tanrı'ya inanan Hinduizm için Tanrı'nın varlığını idrak etmek, O'nunla özdeşleşmek, Budizm içinse içe dönmek, eşyanın hakikatine ulaşmak, ruhların sonsuz mutluluğu anlamındadır.⁹³

Upanişadlarda Brahman "mutluluk, bilinç ve mutlak hakikat",⁹⁴ "evrenin nihai özü", Atman ise "insanın en içteki özü"nü ifade etmektedir. Bu metinlerde ikisinin bir ve aynı olduğu vurgulanmış,⁹⁵ bu bilgiye ulaşmanın ölümsüzlüğe ulaşacağı belirtilmiştir.⁹⁶ Buna göre dünyevi şeylere karşı tam bir kayıtsızlığa ulaşan insan Brahman'a ulaşır ve Tanrı'nın doğasını anlayabilecek bir konuma gelir.⁹⁷ Buna yoğun konsantrasyonla, zihnin tamamen Atman'a tabi olmasıyla ulaşılır. Bu sonsuz bir mutluluktur ve

⁸⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 620-621.

⁸⁶ Serrâc, *Lüma'*, 289.

⁸⁷ Hâris Muhâsibî, "Bed-ü Men Enâbe ilallah", *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 331.

⁸⁸ Hücürî, *Keşf*, 126-127.

⁸⁹ Hâkim et-Tirmizî, *el-Emsal minel-Kitabi ve's-Sünne*, trc. Ersan Urcan (İstanbul: Risale Bilimevi Basım Yayın A. Ş. 2019), 147.

⁹⁰ Muhâsibî, "Bed-ü Men Enâbe ilallah", 331-338.

⁹¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşin*, 113.

⁹² Arslan, *Yoga*, 129.

⁹³ Yitik, *Doğu Dinleri*, 27-32, 106.

⁹⁴ Arslan, *Yoga*, 109.

⁹⁵ Surendranath Dasgupta, *A History Of Indian Philosophy*, (London: Cambridge At The University Press, 1922), 1/45.

⁹⁶ Arslan, *Yoga*, 68.

⁹⁷ Robert Charles Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London: The Athlone Press, 1960), 62.

bunu başaran Yogin türünün en yücesidir, çünkü ruhunun ebedi doğasını idrak etmiş, aynı zamanda kendi ruhu olan Brahman olmuştur. Upanişadlara göre bunu idrak eden “her şey” olarak “her şey”i bilir. Buna göre bir şeyi bütünüyle bilmek, “O” olmaktır, her şeyi bilmek de “her şey” olmaktır.⁹⁸

Dasgupta Hint düşüncesindeki mutlak hakikatin teistlerin Tanrı’sından farklı olduğunu, Hindu emirleri yerine getirilen, bir Tanrı’yı değil, benliğin nihai özü, evrenin en yüksek ilkesi Brahman-Atman’ı aradığını belirtir. Aslında yoginin amacı Tanrı’yla birleşmek değil, insanın kendi ebedi özünde soyutlanması, onun zaman ve mekân dışı sonsuzluğunun idrak etmesidir. Yani Upanişadlarda kurtuluş Tanrı’yla birleşmek değil Brahman’da birleşmek, birliğin farkına varmak, soyutlanmaktır. Benzer şekilde Zaehner’e göre de amaç Tanrı gibi olmaktır.⁹⁹

Buda ise insanın benliğinin varlığını kabul etmemiş, nirvana yolunda en büyük yanlış olduğunu savunmuştur. Kişi bir benliğinin olmadığını anladığında acı çekmekten kurtulur. Zira benlik beşerî arzuların toplamıdır. Ona göre Ben’in ölmesi demek ölecek hiçbir şey kalmaması ve samsaranın son bulması demektir.¹⁰⁰ Budizm’de nirvana bazen “hiçlik cenneti” bazen “ebedî mutluluk” olarak tanımlanmıştır. Ancak hiçbir şekilde cismanî bir ölümle ilişkilendirilmemiştir. Mükemmelliğe vardktan sonra birey yaşamayı sürdürürken ulaşılan bir durumdur. Yani kişinin huzur bulduğu mutedil bir hayata, dinginlik haline işaret eder.¹⁰¹ Neticede nirvana bu dünyada, ölmenden önce gerçekleşen bir tecrübe olup, kişinin eylemlerine bağlı zorunlu nedensellikten, dünyanın yanlışsından ve samsaradan kurtulmasıdır. İnsan bu halini ölene dek muhafaza edemeyebilir ancak bir kere yanlışlıktan kurtulduğu için eski haline de dönmeyecektir.

Detayları farklı olsa da *mokşa/nirvana* nihai kurtuluş, samsaradan kurtulmayı ve sonsuz mutluluğu ifade etmektedir. Ruh bazen Tanrı’yla birleşir, bazen Mutlak ile özdeş olur, bazen kendi asli safiyetine kavuşur. En genel ifadeyle kurtuluş kendi insani durumundan kurtulmak, sürekli vecd halinde kalıp “*Aşkın Ben*”le birleşmektir. Bu mekânsız bir birleşme olup, o noktada sadece *Mutlak* vardır.¹⁰² Fakat dikkat çeken şudur ki ne kadar izah edilmeye çalışılsa da bunun öznel bir tecrübe olduğu ve daima muğlak kaldığıdır. Esasen bu Mutlak Varlığın ya da Tanrı’nın tam olarak bilinemeyeceği ve izah edilemeyeceği Upanişadlarda da ifade edilmiştir. Upanişadlar Brahman bilgisinin deneysel bilgiden daha yüksek bir bilgi olduğunu fakat bununla birlikte Brahman’ın bilginin koşullarını aştığını itiraf eder. “Konuşma ve düşünce geri çekilir onu bulamaz”, “hareket eder; hareket etmez. Uzaktır: yakındır...” gibi ifadeler Brahman’ın bilinemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca “biz Brahman’ı bilemesek de o olabiliriz; Brahman’ı bilen Brahman olacaktır” ifadesi de Mutlak’ın düşünülemeyeceği, ancak kendi özünde vasıtasız bir şekilde temas edilebileceği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰³ Onun hakkında söylenebilecek her şey ancak kısmi bir yaklaşma olacaktır. Brahman zihin tarafından erişilebilir değildir. Sadece rûhânî bir uyanışla kavranabilir çünkü ölümsüzlük bir deneyimdir.¹⁰⁴

Tasavvufta ise nihai amaç Allah’ın bilgisine yani *marifetullah*a ulaşmaktır. Bu da seyr ü süluk sonunda kul fenâ halindeyken Allah tarafından kendisine bahşedilen keşfi bir bilgidir. Fenâ halini ise Bâyezîd “Benim ne sabahım var ne akşamım” diyerek açıklamış, böylece kendinde hiçbir sıfat kalmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla fenâ kişide herhangi bir vasfın bulunmadığı, beşerî ben’in yok olup, ilâhî ben’in ortaya çıktığı bir haldir. Riyazet ve müşâhede ile ulaşılan bu hâlde Allah’tan başka hiçbir şey yoktur.¹⁰⁵

Cüneyd Bağdâdî’ye göre ise fenâ üç türüdür. İlkinde kişi nefse muhalefet ederek, tabiattan fânî olur. İkincisinde Allah’a yönelir ve ibadetlerin karşılığından fânî olur. Üçüncüsünde ise Allah’ı müşâhede ettiğinin bile farkında olmaz, müşâhededenden de fânî olur.¹⁰⁶ Cüneyd’e göre bu hâl sıfatların yok olması, kulun sadece Allah ile meşgul olması, “olmazdan önceki gibi olma” (mîsâk) halidir. Ona göre insan elest bezminde nasıl sadece Allah ile meşgulse, fenâ halinde de sadece Allah vardır. Cüneyd bunu “sonucun başlangıca dönmesi” olarak tasvir eder.¹⁰⁷ Tirmizî ise sâlikin bütün makam ve halleri aşarak Hak ile bâkî olduğunu savunur. Burada kul makamsız, hâlsiz, isimsiz, sıfatsız bir haldedir, sadece Allah vardır, başka hiçbir şey yoktur.¹⁰⁸ Bu da bedendeki tüm organların işlevsiz kalıp, kalbin sadece düşünülen şeyle meşgul olmasıyla, dünyevi hiçbir şeyi düşünmemesiyle

⁹⁸ Zaehner, *Hindu And Müslim*, 32-33.

⁹⁹ Zaehner, *Hindu and Muslim*, 7-10, 34-38, 54.

¹⁰⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha’dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Bektay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 2/110-111.

¹⁰¹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 128-129.

¹⁰² Arslan, *Yoga*, 130.

¹⁰³ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 52-53.

¹⁰⁴ Zaehner, *Hindu And Müslim*, 43.

¹⁰⁵ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmi Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 170, 189.

¹⁰⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı Cüneyd-i Bağdâdî*, trc. Ömer Erdem (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2018), 326-327.

¹⁰⁷ Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 41-43, 54, 61.

¹⁰⁸ Hakîm Tirmizî, *Hatmu’l-Evlîyâ*, haz. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 112.

mümkündür.¹⁰⁹

Görüldüğü gibi fenâ kulun Allah'tan başka hiçbir şeyi idrak etmediği bir hâl olup, bu hâlde elde edilen bilgiler *ilm-i ledün*, *keşfî bilgi* ya da *marifetullah* olarak isimlendirilmiştir. Bu halde kul beşeriyetini kaybetmemekte sadece kendini kaybetmektedir. Kulun Allah'ta fânî olması dünyayı da ahireti de unutmaması, bütün sıfatlarının yok olması tek Allah'ın kalmasıdır.¹¹⁰ Nefsin hazarından fânî olmak, temyiz gücünü kaybetmek, Allah ile daima meşgul olup eşyadan da fânî olmaktır. Dolayısıyla fenâ ontolojik bir durum değil kulun beşerî sıfatlarının kaybolması şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca sufiler kulun tekrar kendi haline döndüğünde dahi bu fenâ sıfatlarının devam edeceğini savunmuştur.¹¹¹ Vecdin son aşaması olan bu halden sonra sufi tekrar eski haline dönüp, halkın arasına karışır. Ancak bu durum onun fenâdan çıktığı anlamına gelmez, fenâ manevidir, mekânî değildir.¹¹² Sufilerin çoğunluğuna ait olan bu görüş, hulûl, Allah ile birleşme, Allah'ta yok olma ya da Allah'ın insanın içine girmesi gibi anlayışların da reddidir. Bu konuda Serrâc kalbe imân, tevhit ve tasdik girer ancak Allah girmez, diyerek hulûl görüşünü reddetmiş, fenâda Allah'ın vasıflarına dahil olduğunu iddia edenlerin hata ettiğini, kulun kulluk vasıflarından çıkmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.¹¹³

Ancak yine de başta Hallâc-ı Mansûr olmak üzere hululü çağrıştıran görüşlere sahip, zındıklıkla itham edilen sufilerin bulunduğu bilinmektedir. Mevlânâ bu durumun aslında Hallâc'ın saklaması gereken bir sırrı açığa çıkarmasından kaynaklandığını belirtir.¹¹⁴ Hallâc hakkındaki hükmü bir kenara bırakırsak esasen sufilerin fenâ ve bekâ, marifet ve keşf ilmiyle ilgili açıklamaları, bunların tam olarak izah edilemeyeceğini gözler önüne sermektedir. Zira hem bu hâller hem de bu hâlde gelen bilgiler kişinin tecrübesine özel olup, yaşayan kişi ile dinleyen kişinin aynı noktada buluşması pek mümkün görünmemektedir. Örneğin marifet “Allah kendisini nasıl tanıtıyorsa O’nu o şekilde bilmek”,¹¹⁵ “Allah'ın kulun kalbine attığı bir nur”¹¹⁶ gibi farklı şekillerde tanımlanmış olup, bunlar hakkında kesin bir açıklama yapmak mümkün görünmemektedir. Bu konuda Mekkî Allah'ın kuluna dilediğini gösterdiğini, bu sebeple sufilerin müşâhedelerinin farklı olduğunu, her kulun tevhit ilmi ve nuru kadar bu müşâhedelerden nasibi bulunduğunu belirtir. Tevhit yakının derecesine; yakın da kulun Allah'a yakınlığına bağlıdır.¹¹⁷ Bu da yapılan açıklamaların birbirinden farklı ve oldukça kapalı kalmasına sebep olmaktadır.

Netice itibarıyla Hint düşüncesindeki mokşa/nirvana ve tasavvuf ilmindeki mârifet mistik, tecrübi ve izahî güç bir bilgi olmak bakımından birbirine benzer özellikler taşımaktadır. Bu tecrübe ile her iki düşüncede de Mutlak Hakikat'le bir olma, O'nunla birleşme, O'nun gibi olma, benliğin kaybolması, sıfatların kaybolması, O'ndan başka her şeyin kaybolması, hiçlik gibi farklı şekillerde ifade edilip açıklanmaya çalışılsa da bu tecrübenin sadece yaşayana has olduğu ve aktarılmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık sufilerin çoğunluğunun hulul anlayışını kabul etmeyişi ve fenâ ile elde edilen bilginin hiçlik gibi olumsuz bir mana taşımayı tasavvufu Hint düşüncesinden ayırmakta, bu iki tecrübenin mahiyet açısından birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Yaptığımız araştırmada iki düşünce sistemi arasında ilk dikkat çeken ortaya çıkış motivasyonlarının benzer olmasıdır. Hint düşüncesindeki felsefî öğretiler şekilciliğe ve kast sistemine bir tepki olarak doğup gelişirken, tasavvuf ilmî de ilk etapta Emevî yönetimine, kelam ve fıkıh alimlerinin dinî konularda şekle yaptıkları vurguya tepki olarak ortaya çıkmıştır. Şekilciliğe karşı oluşturdukları dünya görüşü ve yaşam tarzı da birbirine oldukça benzemektedir. Zira dünyaya ve dünyevi olana karşı duruş, ahlaki ve dinî pratiklere dayalı zühdi yaşam tarzı iki düşünce sisteminin de temelinde yer almaktadır.

Hint düşüncesinde dünya hayatı acılardan oluşmasına rağmen insanın yetkinleşmesi ve nihai mutluluğa ulaşması için gerekli bir aşamadır. Bu konuda hem dünyanın aldatıcılığına dalmamak hem de bir sonraki yaşam için onu kullanmak gerekli görülmüştür. Zira insan bu acı ve sıkıntılarla kendini geliştirip, ahlaki eylemleri yerine getirerek bir sonraki hayatının şartlarını belirlemiş olacaktır. Bu konuda sufiler de dünyanın aldatıcı, oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu vurgulamış bununla birlikte ahiretin tarlası olduğu gözden uzak tutulmamıştır. Yani kulun bu dünyadaki iradi fiilleri ahiretteki konumunu belirlemektedir. Buna göre her iki düşünce sisteminin de ahiret inancı bakımından farklı itikada sahip olsalar da dünya ve onun nimetleri hakkında benzer görüşleri paylaştığı anlaşılmakta, ayrıca ikinci yaşam için gerekli olan ahlaki gelişimin de zühdi bir yaşamla

¹⁰⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 69-70.

¹¹⁰ Hücvirî, *Keşf*, 481-486.

¹¹¹ Kelâbâzî, *Taarruf*, 92-99.

¹¹² Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 61.

¹¹³ Sarrec, *Lüma'*, 542, 552.

¹¹⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 119.

¹¹⁵ Muhâsibî, “el-Kasd”, 115.

¹¹⁶ Serrâc, *Lüma'*, 63.

¹¹⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/498-499.

mümkün olduğu görülmektedir. Bu anlamda amelî riyazeti öne çıkaran düşünürler, kişinin manevi arınma ve iç temizliğine vurgu yapmasıyla subjektif bir yöntem benimsemişlerdir. Bununla birlikte şekil biçim açısından birbirine benzese de uygulanan teknikler ve hedefler açısından iki düşünce yapısı farklılık arz etmiş, tasavvufî riyâzî davranışlar daha baskınken, Hint düşüncesinde ise ahlaki erdemler öne plana çıkmıştır.

Dünyaya karşı olma ve züht hayatı sadece İslam ve Hint düşüncesinde değil tarihten bugüne tüm dinî ve felsefî sistemlerde farklı kavram ve şekillerde ancak aynı amaca yönelik olarak uygulanagelmıştır. Bu amaç kişinin Mutlak Hakikat'e ulaşması için ruhunun temizlenmesi, kalbin arındırılması ve hakiki olana yaklaştırılmasıdır. Bu sebeple ahlaki davranışların geliştirilmesi, nefsin temizlenmesi tüm dinî anlayışlarda ortak bir unsur kabul edilmeli, bu konuda etkilenmenin değil evrensel insani unsurun bulunduğu düşünülmelidir. Zira ruhun tabiatı bütün insanlarda aynı olup, temizlenmesi de birtakım riyazetlerle gerçekleşir. Buna göre İslam, Hint ya da Fars tüm insanlarda benzer durumların hatta birebir aynı şeylerin yaşanması imkân dahilindedir. Dolayısıyla bu noktada tasavvuf ilminin Hint düşüncesinden etkilendiğini söylemek çok doğru olmayacaktır.

Bilginin elde edilmesi konusuna gelince her iki sistem de duyular, akıl ve haberi kabul etmekle birlikte Mutlak Hakikat için yetersiz görmüş, bilgiyi salt bilgi olması açısından değil Mutlak'a ulaştırması bakımından ele almış, teoriden çok pratiğe önem vermiştir. Dolayısıyla iki sistemde de -Nyaya hariç- duyular, akıl ve haber üzerinde çok durulmamış ve pratik yönetime vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte yoga ve seyr ü süluk ilk anda birbirine benzer görünse de aslında detaylarda oldukça farklıdır. Bu noktada Hint düşünürleri kişinin kendi benliğine vurgu yaparak Brahman'la aynileştirirken, sufiler kalbe önem vermiş, nefsi bir düşman kabul etmiştir. Bu sebeple de sufi düşüncede riyazet daha çok öne çıkmıştır. Budizm'deki "sekiz dilimli yol" ise şeklen seyr ü süluka benzese de kişinin yaratıcı bir Tanrı'yla değil kendisiyle olan ilişkisini ifade eder. "Seyr ü süluk"ta ise kişiden yaratıcıya yönelik bir tefekkür beklenir. Fakat bu konuda Budizm'in daha sistemli olduğu görülmektedir. Sekiz dilimli yolda ve meditasyon boyunca kişinin ne yapacağı ne yaşayacağı daha açık seçik izah edilebilirken, sufi düşüncede sadece riyazet için yapılması gerekenler belirlidir. Ancak süluk esnasında hangi makam ya da hâlin bahsedileceği hakkında tam bir belirsizlik söz konusudur. Bunlar şahsi tecrübelerle öğrenilen manalardır.

Yoga ve süluk sonunda yaşanan tecrübenin izahı konusunda ise her iki sistem de aciz kalmıştır. Zira ikisi de öznel tecrübeleri esas almakta, bu durum ortak bir tanım ya da izahı imkânsız kılmaktadır. Ancak bu tecrübelerin amaçları ise farklıdır. Hint düşüncesinde kurtuluş için Brahman ve Atman özdeşliğini kavrama, ruhların sonsuz mutluluğu, *Aşkın Ben*'le birleşme, hiçlik cenneti şeklinde farklı şekillerde yorumlanabilecek anlatımlar söz konusudur. Bu ifadeler oldukça kapalı ve yoruma açık olup, ulaşılan hakikat bizzat Tanrı'nın kendisi mi, O'nun bilgisi mi, yoksa O'nunla birleşmek mi çok net değildir. Budizm nirvanasında ise "hiçbir bilginin olmaması" şeklinde bir açıklama yapılmakta bu da olumsuz bir manayı çağrıştırmaktadır.

Tasavvufî fenâda ise "hiçlik" Allah dışındaki her şey için geçerli olup, Allah daima bâkîdir. Fenâ kulun sıfatlarının, beşerî ben'in yok olması, sadece Allah ile meşgul olması ve Hak ile bâkî olmasıdır. Dolayısıyla fenâ "hiçlik" gibi olumsuz bir anlam taşımamaktadır. Sâlik Allah'ın varlığının daima bilincindedir, kalp, asıl amaç olan Allah'a ulaşmış, ondan başkasıyla meşgul olmayacak duruma gelmiştir. Fakat sufilerin çoğunluğu bunun bir hulûl olmadığını sıklıkla dile getirir. Allah kendi zâtıyla aşkın bir varlık, isim ve sıfatlarının âlemdeki tecellileriyle de içkin bir varlıktır. Ancak İslam düşüncesindeki bu içkinlik hulûlden farklıdır. Bununla birlikte yaşanan tecrübenin anlatılmasının zorluğu sufileri sembolik dile yöneltmiş, bu sembollere yapılan yorumlarda hulûlü çağrıştıran ifadeler yer almıştır.

Netice itibarıyla çalışmamızın giriş bölümünde örneklerini verdiğimiz "tasavvufun Hint kökenli olduğu" şeklinde fikirlerin sağlam bir dayanağının olmadığı anlaşılmaktadır. Zira gerek yoga ve süluk gerek bunlar sonucu elde edilen hakikat mahiyet açısından tamamen farklı olup, şekil açısından görülen benzerlikler tasavvufun Hint kökenli olduğunu kanıtlayacak nitelikte değildir. Esasen "Mutlak Hakikat" geçmişten günümüze her toplumda değer verilen, üzerinde derin tartışmalar yapılan önemli bir konu olup, O'na ulaşmada şâhid âlemin manevi yönden insanları tatmin etmediği, bu ihtiyaçlarını gidermek için mistik ve tecrübi yöntemlere başvurdıkları çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur. Dolayısıyla potansiyel olarak tüm insanlarda bulunan böyle bir düşüncenin tek bir topluluğa tahsis edilmesi doğru değildir. Zira benzer ihtiyaçlar benzer sonuçları doğurur. Bütün düşünce sistemlerinde yer alan akli ve mistik düşüncenin her ikisi de temelde insani bir durumdur ve insanların ikisine de zaman zaman farklı oranlarda ihtiyaç duyduğu da bir gerçektir.

Bu konuda "İslami ilimler içinde neden tasavvuf ilminin kökeni tartışma konusu olmaktadır?" şeklinde bir soru sormak mümkündür. Buna cevap olarak irfanî yöntemin öznel yapısı, sufilerin kullandığı terminolojinin farklılığı, Şii/bâtınîlik ve ibâhîlik gibi unsurların tasavvufî düşünceye karışması, ittihâd (hulûl) gibi İslam tevhit anlayışını tehlikeye sokacağına inanılan görüşlerin tasavvufî düşüncede yer alması şeklinde pek çok sebep sıralanabilirse de bu daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak sebep ne olursa olsun tasavvuf ilminin temelinde hiç şüphesiz Kur'ân ve sünnet yer almaktadır. Sonraki dönemlerde farklı kültürlerle temasa geçerek gelişim ve değişim gösterse de meydana getirdiği birikim kendine ait orijinal ve İslami bir karakter taşımaktadır. Bu gelişmeler bazı konularda müspet bazı konularda menfî bir duruma yol açmışsa da tasavvuf köken itibarıyla

İslam'dan farklı bir bölgeye ait olmamıştır. Dolayısıyla herhangi bir düşünce ve kültürün başkasından etkilenmediğini söylemek güçtür. Ancak tüm benzerliklerin bir etkilenme olduğunu veya köken itibarıyla tasavvufun Hint düşüncesine ait olduğunu iddia etmek bilimsellikten uzak sübjektif değerlendirmelerden ibarettir. Bu konuyu “Hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa alır” düsturuna ele almak daha doğru olacaktır.

Kaynakça | References

- Arslan, Hammet. *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Câbirî, Muhammed Abîd. *Arap Aklının Oluşumu*. trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Dasgupta, Surendranath. *A History Of Indian Philosophy 1-5*. London: Cambridge At The University Press, 1922.
- Derin, Serkan. *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili Tasavvuf ve Budizmin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*. çev. Ali Bektay. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn*. trc. Ahmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.
- Hakîm, Suad. *İbn Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Hiriyanna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Hücvârî, Ebû'l-Hasen. *Keşfu'l-Mahcûb*. thk. İ'sad Abdülhadi Kindil. Kahire: el-Meclisü'l-Ü'lâ li's-Sekâfeti, 2007.
- Karapınar, Fikret. *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kaya, Korhan. *Hint Felsefesinin Temelleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Ta'arruflî Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. A. J. Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Muhammed. Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Sevgiye Giden Yolda Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*, trc. Yakup Çiçek & Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2003.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'an Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*. thk. Hüseyin el-Kuvvetli. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Haris. "el-Kasdu ve'r-Rucû'u ilallâh", *Tevbenin İlk Adımı* içinde, trc. Muhammed Coşkun. 43-159. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Muhâsibî, Hâris. "Bed-ü Men Enâbe ilallah", *el-Vesâyâ* içinde, thk. Abdülkadir Ahmed Ata. 54-221. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li-Hukûkillah*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970.
- Muhâsibî, Hâris. *Risâletü'l-Müsterşidin*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Dâru's-Selâm, 1893.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1-2*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nicholson, R. A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Nicholson, Reynold A. *İslâm Sûfileri*. çev. Kemal ışıık ve dğr. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.
- Pines, Shlomo. "Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine", çev. U. Murat Kılavuz. *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 353-369.
- Radhakrishnan, S. & Moore Charles A. "Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış", çev. Ali İhsan Yitik, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2004): 1-13.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy 1-2*. New York: The Macmillan Company, 1930.
- Störig, Hans J. *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*. çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2000.
- Tirmizî, Hâkim. *el-Emsal minel-Kitabi ve's-Sünne*. trc. Ersan Urcan. İstanbul: Risale Bilimevi Basım Yayın A. Ş. 2019.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-Evliyâ*. haz. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Tûsî, Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd. yy: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-26.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-i Bistâmi Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019.
- Zaehner, Robert Charles. *Hindu and Muslim Mysticism*. London: The Athlone Press, 1960.