

Mistik Düşüncelerdeki Fenâ, Nirvana, Devekuth, Mânevî Evlilik ve Kendiliğindenlik Anlayışları Bağlamında Birliğe Giden Yol

İsa Yalçın

0000-0002-1735-2489

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye

ror.org/00mm4ys28

iyalcin@beu.edu.tr

Öz

Mistik düşüncelerdeki “birlik”, farklı din ve felsefî sistemlerde insanın ilâhî olanla veya mutlak hakikatle bütünleşmesini ifade eden derin bir kavramdır. Bu anlayış, her kültür ve teolojik bağlamda özgün biçimlerde ortaya çıkar. İslâm tasavvufunda “fenâ”, Budizm’de “nirvana”, Yahudilik’te “devkuth”, Hristiyanlıkta “mânevî evlilik” ve Taoizm’de “kendiliğindenlik” gibi kavramlar, insanın dünyevî benliğinden arınarak ya da ego ve arzularını aşarak daha yüksek bir gerçekliğe ulaşmasını temsil eder. Tasavvufî düşüncede “fenâ”, kişinin benliğini ve dünyevî arzularını tamamen terk ederek Allah’ta yok olmasıdır. Bu deneyim, sâlikin kendisini ilâhî hakikate tam anlamıyla teslim etmesiyle mümkün hale gelir. Benzer şekilde Budizm’deki “nirvana” kavramı, arzuların ve egonun aşılmasıyla acının sona erdiği zihinsel bir özgürlük ve huzur durumunu ifade eder. Yahudilikteki “devkuth”, Tanrı ile sürekli bir bağlılık ve ruhsal yakınlık durumunu vurgular. Bu, günlük yaşamda Tanrı’nın varlığını hissetmeyi içerir. Hristiyan mistisizminde “mânevî evlilik”, duygusal, entelektüel ve ruhsal düzeyde Tanrı ile tam bir birleşmeyi simgeler. Taoizm’deki “kendiliğindenlik” ise bireyin doğanın akışına uyum sağlaması ve bu akışla bir olmasıdır. Burada birey, doğanın döngüleriyle kendiliğinden bir birlik içinde hareket eder. Bu farklı kavramlar, her ne kadar ayrı teolojik ve felsefî kökenlere sahip olsa da ortak bir temayı paylaşır. İnsan, daha yüksek bir gerçeklikle bütünleşme arzusu taşır. Bununla beraber her bir din, bu mistik hedefe ulaşma yollarını farklı şekilde tanımlar ve yorumlar. Bu bakımdan mistik düşüncelerdeki “birlik” kavramı, dinler ve felsefeler arasında ortak bir ruhsal arayışın evrensel bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma, farklı mistik geleneklerdeki “birlik” anlayışını incelemek amacıyla yapılmıştır. Araştırma, nitel bir yöntem olan doküman analizi çerçevesinde gerçekleştirilmiş; veri tespiti ve yorumlama süreçleri, belirlenen tematik çerçeve doğrultusunda ele alınmıştır. Elde edilen veriler, bağlamsal ve içeriksel ilişkilendirmelerle analiz edilerek araştırma probleminin çözümüne katkı sağlayacak şekilde yorumlanmıştır. Çalışmanın bulguları, farklı geleneklerdeki mistik birlik anlayışlarının, bireyin dünyevî benliğini aşarak daha yüksek bir varoluşa ulaşma çabasını yansıttığını göstermektedir. Her bir dinî gelenekte bu arayış, özgün kavramlarla ifade edilse de özünde evrensel bir mânevî hedefi paylaşmaktadır. Bununla birlikte her gelenekte bu tecrübelerin ifade ediliş biçimleri, bağlı oldukları dinî anlayış, kültürel ve tarihsel bağlamlara göre şekillenmiş ve farklılaşmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf; Mistisizm; Birlik; Fenâ; Devekuth; Nirvana; Mânevî Evlilik; Kendiliğindenlik

Öne Çıkanlar

- Mistik düşünceler arasındaki benzerlikler, insanlığın ortak mânevî arayışını yansıtsa da, bu deneyimlerin tanımlanma ve yaşanma biçimleri dini, kültürel ve tarihsel bağlama göre değişmektedir.
- Mistik geleneklerde “benliği aşma” fikri ortak bir unsur olarak öne çıkmaktadır.
- Birlik tecrübesine ulaşma süreci, geleneklere göre değişkenlik göstermekte olup bazı mistik yapılarda pasif bir kabulleniş ve teslimiyetle, bazı geleneklerde ise yoğun iradî çaba, disiplinli uygulamalar ve içsel mücadeleyle gerçekleştirilir.
- Mistik tecrübelerin ifade edilememesi (anlatılamazlık) problemi, bu tecrübelerin her gelenekte bireysel, sezgisel ve dilsel formların ötesinde yaşanması gerektiğine işaret etmektedir.

Atıf Bilgisi

Yalçın, İsa. “Mistik Düşüncelerdeki Fenâ, Nirvana, Devekuth, Mânevî Evlilik ve Kendiliğindenlik Anlayışları Bağlamında Birliğe Giden Yol”. *Eskiye*ni 57 (Haziran 2025), 573-599. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1596963>

Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma Ferzende İDİZ danışmanlığında 2019 tarihinde tamamladığımız “Tasavvufî Düşüncede Fenâ Kavramı” başlıklı yüksek lisans tezinin bir bölümüne dayandırılarak hazırlanmış ve genişletilmiştir (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, 2019).
<i>Geliş Tarihi</i>	5 Aralık 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	26 Mart 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Haziran 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Path to Unity in the Context of Fanā, Nirvana, Devekuth, Spiritual Marriage and Spontaneity in Mystical Thoughts

İsa Yalçın

0000-0002-1735-2489

Bitlis Eren University, Islamic Sciences Faculty, Department of Tasawwuf, Bitlis, Türkiye

ror.org/00mm4ys28

iyalcin@beu.edu.tr

Abstract

The concept of “unity” in mystical thought is a profound notion that manifests across diverse religious and philosophical systems that expresses the integration of the human being with the divine or absolute truth. This understanding manifests in distinctive forms across diverse cultural and theological contexts. Exemplifying this, concepts such as “fanā” in Islamic mysticism, “nirvana” in Buddhism, “devekuth” in Judaism, “spiritual marriage” in Christianity, and “spontaneity” in Taoism represent the attainment of a higher reality through purifying oneself from the worldly self or by transcending one’s ego and desires. In Sufi thought, “fanā” is the complete abandonment of one’s ego and worldly desires and annihilation in God’s will. This experience becomes possible when the a sālīk fully surrenders himself/herself to divine truth, Allah. A similar concept is found in Buddhism, where “nirvana” signifies a state of mental freedom and tranquility characterised by the cessation of suffering through the transcendence of desires and ego. In the context of Judaism, the concept of “devekuth” underscores a perpetual state of interconnectedness and profound spiritual intimacy with the divine. Concept entails the perception of God’s presence in everyday life. In Christian mysticism, “spiritual marriage” symbolizes a complete union with God on an emotional, intellectual and spiritual level. In Taoism, “spontaneity” is defined as the individual’s ability to adapt to and harmonise. Here the individual moves in spontaneous unity with the cycles of nature. Although these different concepts have different theological and philosophical origins, they share a common theme. The aspiration of human beings to unite with a higher reality is a common theme. However, each religion defines and interprets the means of achieving this mystical goal differently. In this respect, the concept of “unity” in mystical thought can be considered as a universal reflection of a common spiritual quest across religions and philosophies. This study aims to examine the understanding of “unity” in different traditions. The research was conducted within the framework of document analysis, which is a qualitative method, and the data identification and interpretation processes were handled in line with the determined thematic framework. The data obtained were analyzed with contextual and contextual associations and interpreted in a way to contribute to the solution of the research problem. The findings of the study show that the understanding of mystical unity in different traditions reflects the individual’s effort to reach a higher existence by transcending his/her worldly self. Although in each religious tradition this quest is expressed in unique terms, in essence it shares a universal spiritual goal. However, the ways in which these

experiences are expressed in each tradition have been shaped and differentiated according to the religious understanding, cultural and historical contexts to which they are attached.

Keywords

Sufism; Mysticism; Unity; Fanā; Devekuth; Nirvana; Spiritual Marriage; Spontaneity

Highlights

- While the similarities between mystical ideas reflect the common spiritual quest of humanity, the ways in which these experiences are defined and lived vary according to religious, cultural and historical context.
- The notion of “transcending the self” is a recurring theme in mystical traditions.
- The process of achieving this state of unity varies according to traditions, and in some mystical structures it is realized through passive acceptance and surrender, while in other traditions it is realized through intense voluntary effort, disciplined practices and inner struggle.
- The problem of the inexpressibility of mystical experiences implies that these experiences must be lived beyond individual, intuitive and linguistic forms in each tradition.

Citation

Yalçın, İsa. “The Path to Unity in the Context of Fanā, Nirvana, Devekuth, Spiritual Marriage and Spontaneity in Mystical Thoughts”. *Eskiyeni* 57 (June 2025), 573-599.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1596963>

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article was prepared and expanded based on a part of his master’s thesis titled “The Concept of Fana in Sufi Thought”, which we completed in 2019 under the supervision of Ferzende İDİZ (Master’s Thesis, Van Yüzüncü Yıl University, Van, Turkey, 2019).
<i>Date of submission</i>	5 December 2024
<i>Date of acceptance</i>	26 March 2025
<i>Date of publication</i>	30 June 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Mistisizm, gerçeklikle birleşme sanatı olarak ifade edilebilir. Zira mistik, birliği belirli bir düzeyde gerçekleştirmiş, bunu hedefleyen ya da böyle bir başarıya inanarak bu doğrultuda çaba gösteren kişidir.¹ Mistisizm, insan zihninin ilâhî öz ya da eşyanın nihai gerçekliğini kavrama çabasıyla ve en yüce olanla gerçek bir birliktelik içinde bulunmanın kutsanmışlığını yaşama arzusu ile ortaya çıkar.² Bu terim, bütün dinlerin içinden akan büyük mânevî nehir olarak tanımlanabilir.³ Ruhsal deneyim ve derin kavrayışın özü, tüm din ve felsefî sistemlerde ortak bir unsurdur. Bu ortak unsur, mistik tecrübenin insanlığın mânevî arayışlarının özündeki birliğini yansıtır. Bununla birlikte mistik deneyimlerin ifade edilmesi ve bu tecrübelerin yorumlanması, mistiklerin ait oldukları kültürel ve medeniyet bağlamlarından büyük ölçüde etkilenir.⁴ Dolayısıyla farklı dinler ve felsefî geleneklerde görülen mistik yorumlar, evrensel bir çekirdeğin farklı tarihsel, dilsel ve kültürel bağlamlarda zuhur etmesi ve kendini göstermesi olarak anlaşılabilir.

Her dinin bir mistik boyutu olduğunu söylemek mümkündür. Dinlerin öğretileri ve uygulamaları içinde içsel tecrübeler ya da ruhsal boyutlara sıkça yer verilmektedir. Bu mistik boyutlar, mistiklerin mânevî deneyimler yaşamasına veya derin anlamlar keşfetmesine yardımcı olur. Dinlerin sadece dışsal ritüeller ve inançlarla sınırlı olmadığı, aynı zamanda bireyin içsel yolculuğuna rehberlik eden mistik bir boyuta sahip olduğu da bilinmektedir. Bu boyuttaki dinî deneyim, anlatılamaz ve sezgi ile birleştiği bir bilinç durumudur. İnsan, bir bütünlük içinde olduğunu hatırlayarak hakikate yönelir; varlık ve birlik bilincinin başlangıçtaki kaynağını yeniden fark eder.⁵

Dinlerin mistik boyutları incelendiğinde her birinin kişiyi aşkın bir gerçekliğe ulaştırmayı amaçlayan, mânevî bir arayışa davet eden ortak yönlere sahip olduğu görülmektedir. Dinlerdeki mistik düşünceler arasında farklılıklar bulunmakla birlikte, bazı yönlerden benzerlikler de göze çarpmaktadır. Örneğin tasavvufî düşüncede “fenâ” tecrübesi ile diğer mistik düşüncelerin -Budizm’de “nirvana”, Yahudilik’te “devekuth”, Hristiyanlık’ta “mânevî evlilik/mukaddes vizyon”, Taoizm’de “kendiliğindenlik/ doğallık” gibi- vermiş oldukları mesajların birbirlerine yakın olduğu söylenebilir. Bu mistik düşüncelerin, aslında tek bir hakikatin veya evrensel bir birliğin farklı yansımaları olduğunu ileri süren Perenniyalist yorumlar da bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Perenniyalizm olarak bilinen ve mistik deneyimlerin evrensel bir öz içerdiğini savunan görüşe göre tüm mistik deneyimler özünde birbiriyle aynıdır. Bu görüş, farklı din ve kültürlerdeki mistiklerin tecrübelerini birbirlerinden bağımsız bir şekilde benzer kavramlarla ifade etmelerinin, deneyimlerin doğruluğuna dair bir kanıt olarak görülmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri Walter T. Stace (1886-1967)’dir. Stace gibi pek çok düşünür, mistik geleneklerde ortak olarak görülen, zihni ve benliği arındırmaya odaklanan ve birliğe vurgu yapan mistik deneyimlerden hareket etmektedir.⁶

¹ Evelyn Underhill, *Practical Mysticism: A Little Book for Normal People* (New York: E. P. Dutton & CO., 1914), 3.

² F. C. Hoppold, *Mysticism: A Study and an Anthology* (London: Penguin Books, 1970), 38.

³ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975), 4.

⁴ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 13.

⁵ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, çev. John Oman (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1893), 44.

⁶ Abdülatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm -Felsefî Bir Yaklaşım-* (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 143-144.

Mistik deneyimlerin merkezinde “birlik” kavramı yer alır. Bu birlik, kişinin kendisiyle, evrenle veya ilâhî bir güçle bir olma hâlini yaşamasıyla ortaya çıkar. Bir mistik için bu tecrübe, bazen doğrudan, bazen de dolaylı bir şekilde hissedilir. Ancak, her iki durumda da bu birlik hissi, mistik deneyimin özüdür. Birliğin yorumu ise mistiğin içinde yaşadığı toplumun dinî ve kültürel bağlamına göre şekillenir. Örneğin, Yahudi, Hristiyan mistikler veya -ekberî geleneğe mensup olan- sûfiler, birliği genellikle Tanrı ile bir olma durumu olarak anlar. Bu bağlamda mistiklerin deneyimleri genellikle mutluluk, coşku veya içsel huzur gibi güçlü duygularla ilişkilidir ve mistikler bu tecrübelerini “tanrısal bir birleşme” olarak yorumlar.⁷ Mistik deneyimlerin birlik hâli olarak adlandırıldığı ve bu durumun “tecrübe” yerine “saf bilinç” ya da “mistik bilinç” gibi kavramlarla ifade edilmesinin tercih edilebileceği de tartışılmaktadır.⁸

Mistik düşünceler arasında görülen benzerlikler, bir düşüncenin diğerine etki ettiği veya birinin diğerinin devamı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda “fenâ” tecrübesi, “nirvana”, “devkuth”, “mânevî evlilik” ve “kendiliğindenlik” gibi mistik kavramlar arasında görülen dilsel benzerliklere rağmen, her bir kavram kendi içsel anlam ve bağlamında ayrı bir yere sahiptir. Dolayısıyla bu terimlerin ifade ettiği tecrübeler, benzer söylemler barındırsa da her biri farklı kültürel ve inanç sistemleri içinde şekillenmiştir.

Bu çalışma, mistik deneyimlerin evrensel unsurları ve kültürel farklılıkları, deneyimlerin özünü anlamaya yönelik bir yaklaşımla incelenmiş, araştırmada her bir mistik tecrübe, ait olduğu bağlamda değerlendirilmeye alınmıştır.

1. İslâm Tasavvufunda Birliği Giden Yol: Fenâ

Tasavvufî düşünce sistemi içerisinde fenâ kavramının temel referans kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’dir. Kur’ân kaynaklı olan bu kavram türevleriyle birlikte Nahl Sûresi 96. ve Rahman Sûresi’nin 26. âyetlerinde geçmektedir. Ayette “tükenip gitmek, yok olmak, ortadan kaybolmak” gibi anlamlara gelen fenâ kavramı, sözlük kitaplarında da hemen hemen aynı manada kullanılmaktadır.⁹ Sûfi kesimin bulunduğu hâl ve mertebe farklılıklarından dolayı bu kavram hakkında yapmış oldukları tanımlamalar değişik olsa da İbn Fûrek’in (öl. 406/1015) kaleme aldığı *el-İbâne an turuki’l-kâsîdîn* adlı eserinde fenâ kavramını “ubûdiyyet işaretlerinin rubûbiyyet işaretleri altında kaybolması”¹⁰ şeklinde daha genel bir tanımlama yaptığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle fenâ, “hayvânî nefsin dünyevî arzularından sıyrılmasından başlayan tedricî bir süreç, ben bilincinin git gide yok olması ve Allah’ı müşahedeye mutlak gark olmayla sona eren bir durum”dur.¹¹

⁷ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer (İstanbul: İnsan Yay., 2004), 64-65.

⁸ Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, 32.

⁹ Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu’l-âlâm fî işârâtı ehli’l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2015), 442; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Eski ve Yeni Harflerle* (Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 1998), 256; Mustafa Kara, “Fenâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/333; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2004), 208.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki’l-kâsîdîn (Tasavvuf İstıslâhları)*, çev. Ahmet Yıldırım - Abdülğaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014), 256.

¹¹ A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1975), 125. İnsanoğlu içinde yaşamış olduğu kesret dünyasında fâni olan lezzetlere rağbet etmemesi ve nefsinin esaret zincirlerinden kurtulmasıyla beraber yavaş yavaş dünyevî boyuttan uzaklaşır ve görünenin ardındaki gerçeğe doğru hareket eder. Mânevî anlamda dünyevî olan boyutun devre dışı bırakılması insanoğlunun şehâdet âleminde gelmeden önceki saf ve temiz olan ilk boyutun kapısını aralaması demektir. Dolayısıyla insan

İnsan, kendi benliğinin sırlarına ulaşma potansiyeline sahip bir varlıktır. Söz konusu bu sırlara ulaşmak için ruhen ayrıldığı, ancak geçerliliği hâlâ da devam eden *bezm-i elest* ile bağlantılı bir süreçten geçmesi elzemdir. Sûfinin kendi farkına varma konusunda rûhî bir yükselişe ihtiyacı vardır. Bu yolculukta ilâhî aşka gark olma süreci, kişinin menziller ve mertebeler kat etmesi şeklinde gerçekleşir. Bunu gerçekleştirmek için *vücûd* ve '*adem* (yokluk) unsurundan mürekkep olan insanoğlunun mümkün mertebe '*adem* unsurunu yok etmek için çaba göstermesi ve nefse hâkim olması gerekir.¹² Bu yolculukta âşık, hedef noktasına ulaşabilmek için pek çok zorlu aşamalardan geçer. Bu aşamalarda kişinin bedenî tarafı değil, ruhanî yönü ön plandadır. Amaç insanî bilinçten uzaklaşarak beden örtüsüne bürünmeden önceki *elest bezmindeki Mutlak Varlık'a* ulaşmaktır. Fenâ, âşık için Allah ile ünsiyeti yâd etme açısından bir köprü vazifesi görür. Tekrar bu birlikteliği sağlamak için ilk dönem sûflüğün en önde gelen sîmâlarından birisi olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 297/909) ifade ettiği gibi kulun "olmadan önceki hâline dönmesi" gerekir.¹³ Bağdadî'ye göre insanoğlunun var olmadan önceki hâline dönmesi, Mutlak Hakikat'in hayatına girmesi anlamına gelir.¹⁴ Bu durumda kul, kudsî hadiste belirtildiği üzere O'nun "işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı"¹⁵ şerefine nâil olur. Buradan hareketle rûhî ve mistik tarafı olan fenâ hâlî, insanoğlunun kendi özgün varlığının içsel boyutlarına ulaşması ve benliğinin farkına varması suretiyle mânêvî anlamda zenginleşmesi noktasında bir kapıdır.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre fenâ, üç mertebeden oluşan bir süreçtir. İlk aşama, kulun nefesine muhalefet ederek istemediği şeyleri zorla yapması ve böylece doğal özelliklerinden sıyrılarak fânî olmasıdır. İkinci aşamada, bireyin Allah'a yönelişinde duyduğu ibadet hazzından dahi arınması ve Allah ile kul arasında hiçbir perdenin kalmaması söz konusudur. Üçüncü aşamada ise kul, Allah'ı müşâhede etmenin farkına varmaktan bile fânî olur, fiziksel varlığını sürdürmekle birlikte ferdiyetini kaybeder ve tamamen Allah'ın varlığında yok olur. Fenâ sürecinin birinci aşaması ahlâkî ve objektif bir boyut taşıırken ikinci aşama sübjektif ve zihinsel bir yönelimi ifade eder. Üçüncü aşamada ise Allah, kulun varlığını tamamen istilâ eder ve ona kendi varlığını bahşeder. Böylece kul, artık yalnızca Allah'ın varlığında bir hayat sürer.¹⁶ Dolayısıyla bu mertebeler, kulun hem beşerî tarafını hem de ilâhî yönünü içeren bir süreci kapsar.

Fenâ sürecinde nefis, ilâhî olan gerçeklikle karşılaşma ânında bütünüyle parçalanır ve insanın ilâhî olanla gizemli bir birliktelik yolu açılır.¹⁷ Kul, bu minvalde nefsinin esaretinden âzâd olur, hakiki manada kul olma seviyesine gelerek hakikate tek olarak âşînâ kılınır.¹⁸

ruhunun ilk olarak yaratıldığı nefis-i ilâhinin içerisinde sahip olduğu saflık düzeyine yeniden döndüğü vakit mânêvî devir tamamlanır. Amiran Kurtkan Bilgiseven, "Duraklar", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 29.

¹² Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1966), 265.

¹³ Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1410/1989), 495; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 270; Cüneyd Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdulkâdir (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1988), 62.

¹⁴ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 61.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), Rikak, 38.

¹⁶ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı Eserleri ve Mektupları*, 153-154.

¹⁷ Alexander Knysch, *Tasavvuf Tarihi (Islamic Mysticism: A Short History)*, çev. İhsan Durdu (İzmir: Ufuk Yay., 2011), 60.

¹⁸ Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 131.

Böylece fenâ seviyesine yükselen kul, geçici olan benlikten sıyrılarak hakiki benliğe ulaşır. Ancak fenâ hâli tam anlamıyla yeterli bir durum değildir. Dolayısıyla bunun yanında kozmik Ben'de yeniden doğuş ve tamamlanmış kişiliğin sırlarını ortaya çıkarma adına bekâ da gereklidir.¹⁹ Çünkü burada bekâ, bedenî vasıflardan arınan benliğin ilâhî sıfatlar ile bezenmesi sonucunda hedeflenen kemâl noktasına ulaşmasında önemli rol oynamaktadır.²⁰ Çoğu tasavvuf klasiklerinde fenâ ile beraber olarak kullanılan aynı zamanda tamamlayıcı bir görev üstlenen bekâ, varlık hiyerarşisi içerisinde kişinin kendi konumunu doğru bir şekilde idrak etmesi özellikle muhtaç ve sonlu bir varlık olduğunu kavraması açısından kişiye metafizik bir çerçeve sunmaktadır.²¹

Fenâ kavramı, İslâm tasavvufunda bireyin izafî benliğini aşarak Allah'a yakınlaşmasını ifade eden mânevî bir hâl olarak ele alınmakta ve *hulûl* ile *ittihâd* gibi kavramlarla karıştırılması nedeniyle eleştirilere mâruz kalmaktadır. Bu kavramlar, İslâm tasavvufunda kabul edilmemekte²² ve sûfiler tarafından mecazî yorumlarla açıklanmaktadır. Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) "Ene'l-Hak"²³ ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848 [?]) "Sübhânî" gibi ifadeleri, fenâ hâlinin *vecd*, *istiğrak* ve *sekr* gibi derin mânevî tecrübelerle ilişkilendirilen ifadeler olarak değerlendirilmektedir.²⁴ Bu sözler, sûfilerin ilâhî hakikate yakınlaşma sürecindeki kendini kaybetme (fenâ) hâlinde, beşerî sınırlarını aşarak yaşadıkları derin tecrübelerin bir yansıması olarak görülmektedir.

Fenâ tecrübesinin *kesbî* mi yoksa *vehbî* mi olduğu meselesi, İslâm tasavvufunda tartışmalı bir konudur. Yaygın kanaat, fenânın *vehbî* bir tecrübe olduğu, yani Allah'ın bir lütfu olarak gerçekleştiği yönündedir. Bu görüşe göre fenâ, kulun iradesi veya çabasıyla elde edilemez; aksine Allah'ın dilemesiyle kulda tecelli eden bir hâl olarak tanımlanır.²⁵ Bununla birlikte bu *vehbî* tecrübenin öncesinde bireyin çeşitli hazırlık süreçlerinden geçtiği ve bu süreçlerin *kesbî* olduğu da ifade edilmektedir. Zikir, murâkabe, riyâzet ve benzeri mânevî temrinler, kulun kendi iradesiyle gerçekleştirdiği hazırlıklar olarak *kesbî* bir boyut taşır. Bu süreçlerin fenâ tecrübesine bir zemin oluşturduğu, ancak bu hâlin gerçekleşmesinde nihai belirleyici faktörün ilâhî lütuf olduğu kabul edilmektedir. Bu detay, diğer dinlerdeki mistik tecrübelerle İslâm tasavvufundaki fenâ arasındaki farklardan biri olarak mütalaa edilebilir. Diğer dinî geleneklerde bireyin çabası mistik tecrübeyi doğrudan belirleyen bir unsur olarak öne çıkarken İslâm tasavvufunda bu çaba, ancak ilâhî bir lütfun tecellisi için bir hazırlık

¹⁹ A. Reza Arasteh - Enis A. Sheikh, "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol", *Sufi Psikolojisi: Ruhun Bilgeliği, Bilgeliğin Ruhu*, haz. Kemal Sayar (İstanbul: Kapı Yay., 2016), 81.

²⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrâhim Halvetî* (İstanbul: Fatih Yay., 1982), 80, dip. 125.

²¹ Engin Erdem, "Bekâ", *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 2013), 1/95.

²² Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1380), 552.

²³ Louis Massignon, *La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam (İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi)*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardiç Yay., 2006), 178; Hallâc-ı Mansur, *Tavasın "Enel Hak"*, çev. Yaşar Günenç (İstanbul: Yaba Yay., 2002), 43.

²⁴ İbrâhîm Muhammed Yâsîn, *Hâlûl-fenâ fî't-tasavvufi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1999), 153; Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994), 152.

²⁵ bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 142-143; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9/291; Kara, "Fenâ", 12/335; H. Ritter, "Fenâ", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 4/547; Knysh, *Tasavvuf Tarihi (Islamic Mysticism: A Short History)*, 288-289.

mahiyetindedir. Bu bağlamda fenânın vehbî niteliği, İslâm tasavvufundaki mistik tecrübeyi özgün bir konuma yerleştirmektedir.

İzutsu, fenâ tecrübesinde insanın nefsinin tüm faaliyetlerinden arındırmak için bilinçli olarak çaba sarf etmesi suretiyle yaşanan bu tecrübenin beşerî yönünün olduğunu beyan eder. Bu mertebeye ulaşma noktasında harcamış olduğu çabayı da ıstılâhî anlamda *tevhîd* olarak adlandırır.²⁶ Tasavvufî düşünce sistemi içerisinde tevhîd anlayışı zaman zaman fenâ kavramıyla da dile getirilmiştir.²⁷ Gerçek bir muvahhid, kendini ortaya koymayı tamamen nefyederek gönlünden benlik ve nefse dair tüm izleri siler. Bu kişi, “ben” ile ilgili lafızları kullanmayı bırakır ya da zorunlu olarak kullanmışsa bile kalbinde bu tür bir benlik ve varlık iddiası taşımaz. Kul, nesneleri kendi varlığından bağımsız, Allah’ın varlığı ile kâim olarak görmeye başlar.²⁸ Böylece kişi, her şeyde ilâhî varlığı idrak eder, kendi varlığını arka planda bırakır ve Allah’ın varlığı ile kendini anlamlandırır.

Yaşanan tasavvufî tecrübeler, sûfilerin zihninde oluşan psikolojik bir hâli de temsil etmektedir. Bu hâllerden biri olan fenâ, psikolojik bağlamda dünya hayatına ilişkin tüm idrakin ortadan kalkması olarak tanımlanır. Dünya ile ilgili her türlü bağdan kopan sûfî, mânevî bir dönüşüm geçirir. Bu noktada sûfî tüm dikkatini Allah aşkı düşüncesine yoğunlaştırmıştır; ancak bu tecrübeyi aktarma veya tasvir etme girişiminde bulunduğu anda olağanüstü bir güçlük karşılır ve anlatılamazlık durumu ortaya çıkar. Sûfî, yaşadığı hâlden normal hayata döndüğünde deneyimlerini ifade etmekte zorlanır.²⁹ Gazzâlî’nin yaklaşımı da bu konuyla doğrudan ilişkilidir. Gazzâlî, Allah’ın varlığında yok olma evresinden sonra sâlikte müşâhedelerin başladığını ve sâlikin *yakaza* (uyanıklık) hâlinde meleklerin ve peygamberlerin ruhlarını görmek, sözlerini işitmek gibi olağanüstü tecrübeler yaşadığını belirtir. Ancak sûfilerin bu tecrübeyi ifade etmesinin imkânsız olduğunu ve anlatmaya çalışanların kaçınılmaz hatalara düştüğünü vurgular.³⁰ Buradan hareketle söz konusu tecrübeler, dünya ile tüm zihnî ve duygusal bağların kopması neticesinde yaşanan derunî hâller olup anlatılamazlığın kaynağını bizzat dilin ve aklın sınırlılığı oluşturmaktadır.

2. Budizm’de Aydınlanma Hâli: Nirvana

Nirvana, Budist öğretilerinde ıstıraptan ve yeniden doğuş döngüsünden kurtuluşu simgeleyen en yaygın kavramlardan biridir. Kelimenin etimolojisi, kavramın anlam belirsizliğini ve çok anlamlı yapısını ortaya koymaktadır. Sanskritçe kökenli *nirvana* terimi, “sönmüş, ölmüş, kaybolmuş, yok olmuş, batmış, dalmış ve hareketsiz” anlamlarına gelir. Nirvana’nın Pali dilindeki karşılığı “arzudan özgürleşme, soğuma, kurtuluş ve nihai mutluluk” anlamlarına sahip olan *nibbana*’dır.³¹ Hindistan’ın dinî geleneklerinde ise bu terim, arzulardan özgürleşmeyi ve sürekli tekrar eden doğum, yaşam ve ölüm döngüsünün

²⁶ Toshihiko Izutsu, *İslâm’da Varlık Düşüncesi (The Concept and Reality of Existence)*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 25.

²⁷ H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yay., 1997), 199.

²⁸ Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lûma: İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yay., 1417), 32.

²⁹ Hayrani Altıntaş, “Din Psikolojisi ve Tasavvuf”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 192-193.

³⁰ Gazzâlî, *el-Munkuzu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (İstanbul: MEB Yay., 1989), 62.

³¹ Susunaga Weeraperuma, *Nirvana: The Highest Happiness* (New Delhi: Vedams, 2003), 170.

getirdiği acılardan kurtulma sürecini ve sonucunu sembolize eder.³² Terim olarak, *aydınlanmış ruhun tekrar tekrar vücut bulma kısır döngüsünden kurtulması, buna son vermesi*³³ demektir. Diğer bir ifadeyle nirvana, özünde eşyanın hakikatinin idrak edildiği ve dünyevî varoluş döngüsünün sona erdiği mutlak huzur hâlidir.³⁴

Nirvana, çok katmanlı bir anlam içerdiği için farklı açılardan ele alınarak daha kapsamlı bir şekilde anlaşılabilir. Kozmolojik açıdan bakıldığında bireyin döngüsel varoluş sürecinden (samsara) kurtulması ve acının sona erdiği nihai durumdur. Bu açıdan yalnızca döngüsel varoluşun sonlanması olarak değil, aynı zamanda bireyin ıstıraplardan özgürleşmesi olarak da tanımlanır. Ancak nirvana'nın anlamı sadece kozmolojik bir çerçeve içinde değerlendirildiğinde eksik kalır. Bu sebeple nirvana kavramına psikolojik ve metafizik boyutlarıyla da yaklaşmak gereklidir. Psikolojik olarak “sevinç ve acının yokluğuyla elde edilen huzur” anlamını taşır. Bu durumda nirvana, duygusal tepkilerden arınmış bir dinginlik hâli olarak yorumlanır. Metafizik açıdan ise en yüce değeri, yani olumlu bir varlık hâlidir.³⁵ Farklılıkların ve çoklukların altında yatan nihai gerçeğe ulaşmak metafiziksel bir hedeftir.³⁶ Bu bakış açısına göre nirvana, sadece bir yokluk veya boşluk değil, kendi içinde değerli ve anlamlı bir varoluş biçimidir.

Budist düşünce sisteminde nirvana, zihnin benlikten kaynaklanan sürekli ve doyumsuz taleplerin ötesine geçtiği, tüm yanılsamaların ve yanlış algıların tamamen ortadan kalktığı olağanüstü bir berraklık hâlidir. Ya da zihnin arzu ve ego döngüsünden kurtulması sonucu ortaya çıkan özgürlük durumu olup bencillik duygusunun silinmesiyle birlikte evrensel bir bakış açısının kazanıldığı en yüksek mânevî özgürlük seviyesidir. Bu tecrübe, sınırsız bir bilinç ve yüksek bir farkındalığın ortaya çıktığı durumdur. Bireyin doğal ve zahmetsiz bir şekilde tüm varlıklara sınırsız merhamet göstermesini sağlayan ruhsal bir uyanış olan bu aşamada benliğin algısı tamamen ortadan kalkmıştır.³⁷

Nirvana; arzunun, hıncın ve yanlış yola sapmanın yok olması durumudur.³⁸ Bu hâl, sûfî düşüncesindeki fenâ tecrübesinin birinci mertebesi olan ve aynı zamanda ahlâki nefse işaret eden “nefsin bütün ihtiras ve arzularını yok ederek mânevî değişmeye uğraması” özelliği ile benzerlik göstermektedir. Fenâ hâlinde olduğu gibi nirvana, bir tür ayrılmayı ifade etse de varlıktan yok olma durumu değil arzu ve ihtiraslardan yok olma hâlidir. Bu görüş, Budizm'in Mahayana mezhebine aittir.³⁹ Bu mezhebin görüşüne göre nirvana'ya yükselen kişi ızdıraplardan, cehâletten ve karmadan kurtulmuş olur, ebedî olarak tüm canlıların saadeti için uğraş verir.⁴⁰ Diğer bir mezhep olan Hinayana ekolüne göre nirvana, bireysel benliğin evrenle birleşerek yok olması, yani mutlak bir hiçlik durumudur. Bu nedenle Hinayana mezhebinin bu yaklaşımı, *metafizik nihilizm* olarak da adlandırılmaktadır. Bu öğretinin temel

³² L. O. Gómez, “Nirvana”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (New York: MacMillan Reference USA, 2004), 1/600.

³³ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yay., 1998), 286.

³⁴ Ali İhsan Yitik, “Budizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 370.

³⁵ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999), 129.

³⁶ bk. Ismael Quiles, “Nirvana and Metaphysical Experience”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2/1 (1979), 91-98.

³⁷ Weeraperauma, *Nirvana*, 180.

³⁸ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yay., ts.), 71.

³⁹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 286.

⁴⁰ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 209.

amacı, bireyin mümkün olan en kısa sürede nirvanaya ulaşarak kişisel kurtuluşunu sağlamasıdır. Bu yönüyle, Mahayana mezhebi toplumsal kurtuluşa vurgu yaparken Hinayana ekolü bireysel kurtuluşu ön plana çıkarmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla bu ekoller, nihai amaçta birleşmelerine rağmen, yöntemsel yaklaşımları ve kapsamaları açısından farklılık göstermektedir.

Hinayana'ya göre Nirvana, saf bir yaşam süren ve Buda'nın öğrettiği varoluş unsurlarına (skandhalar) dair bilgi edinen kişinin, bu unsurları ya kısmen (Sopadhişēṣa Nirvana) ya da tamamen (Nirupadhişēṣa Nirvana) ortadan kaldırarak erişebileceği bir durumdur. Oysa Mahayana anlayışında skandha veya kleśa gibi “bağımsız gerçeği” (svabhāva) olmayan unsurların yok edilmesi söz konusu değildir; zira her şeyin nihai olarak sūnya (boş) olduğu kabul edilir. Bu nedenle Nirvana, herhangi bir unsurun yok edilmesi veya bir ödül gibi kazanılması değil; “çoğulculuğun sükûnu” (Prapañcopaśama) olarak ifade edilen, yanılsama temelli düşüncelerin (arzu, varlık unsurları vb.) zihinde gerçek bir varlıkları olmadığı bilinciyle ortadan kaldırılmasıdır.⁴²

Nirvana'nın bir “yokluk” veya tam anlamıyla “yok olma” durumu olup olmadığı, bilginler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴³ Bu bağlamda Schimmel, nirvana kavramının yokluk terimiyle ifade edilmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığını savunur. Ona göre nirvana'nın mahiyeti, kelimelerle aktarılamaz ve akıl yoluyla tam olarak kavranamaz. Burada akıl, nirvana'yı yalnızca bir yokluk olarak algılayabilir. Bu nedenle Buda'nın metafizik konular hakkında konuşmadığı belirtilmektedir.⁴⁴ Schimmel'in bu görüşünden hareketle nirvana'nın içsel gizemini ortaya çıkarma ve ifade etme çabalarının, fenâ tecrübesindeki anlatılamazlık sorunu ile benzer bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür.

Theravāda Budizmi'nde *nibbana*, evrenin nedeni olarak görülmez ve geleneksel anlamda her şeye kadir bir Tanrı kavramıyla örtüşmez. *Nibbana*, değişime ve dış koşullara bağlı olmayan, akılla tam olarak kavranamayan ve dil ile eksiksiz şekilde ifade edilemeyen nihai bir gerçekliktir. Bu gerçeklik, cehalet, arzu ve açgözlülüğün yanı sıra nedensellik döngüsüne dayalı yanılsamaları sona erdirir. Diğer bir ifadeyle bu deneyim, düşüncüyü bile temsilî kalıplardan arındırarak, onu tüm yanılsamalardan özgür kılar. Dolayısıyla *nibbana*, sürekli değişen dünya ile zıt bir konumda yer alan, kalıcı ve koşulsuz hatta bireyin doğrudan deneyimleyebileceği bir hakikati temsil eder.⁴⁵

Buda'nın Gaya yakınlarındaki bir tepede keşişlere verdiği ateş vaazı, nirvana kavrayışını daha derinlemesine anlamak için önemli bir referans noktasıdır.⁴⁶ Burada Buda, beşerî duygu ve arzuları bir ateşe benzeterek nirvana'yı açıklamaya çalışmıştır. Ona göre insanî vasıflardan olan ölüm, ihtiyarlık, tedirginlik, gözyaşı, ıstırap gibi özellikler bu ateşi

⁴¹ Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 196, 295; Y. Balaramamoorthy, “Budist Felsefe”, *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998), 54.

⁴² Detaylı bilgi için bk. Theodore Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1977), 96-97.

⁴³ Hüseyin G. Yurdaydın - Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi* (Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1978), 140.

⁴⁴ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 129-130.

⁴⁵ Carl Olson, *Original Buddhist Sources: A Reader*, ed. Carl Olson (New Brunswick - NJ - London: Rutgers University Press, 2005), 60.

⁴⁶ Jean Boisselier, *Buda'nın Bilgeliliği*, çev. N. Feyza Zaim (Dalfes) (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004), 80. Ateş vaazı için bk. Hajime Nakamura, *Budha*, çev. Zeynep Seyhan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2012), 277-278.

beslemektedir; nirvana ise bu ateşin sönmesidir.⁴⁷ Ateşin sönmesi, bireyin istek ve arzularından arınmasıyla acının etkisiz hale geldiği iç huzur, barış ve yüce bir mutluluk durumuna ulaşmasını sağlar.⁴⁸

Erken Budist geleneğe göre iki tür nirvana vardır: Hayattaki nirvana (*nibbana-in-life* or *nibbana with remainder*) ve son nirvana (*final nibbana* or *parinibbana-nibbana without remainder*). İlk tür olan hayattaki nirvana, Buda'nın aydınlanma gecesinde ulaştığı ve hayatının geri kalanında deneyimlediği haldir. Bu duruma yaşamında ulaşan bir *arhat* (aydınlanmış kişi) da aynı şekilde bağlardan, arzulardan, cehaletten ve karmadan kurtularak doğum, yaşam, ölüm ve yeniden doğum döngüsünden özgürleşir. İkinci tür olan son nirvana ise fiziksel ölümle veya bedeni oluşturan beş bileşenin çözülmesiyle gerçekleşir. Bu, Buda'nın bedensel ölüm anında ulaştığı durumdur ve bir *arhat* da bedensel ölümünde bu nihai nirvana'ya ulaşır. Her iki tür nirvana'da kişi, gerçekliğin ve hayatın amacının temel hakikatlerini tamamen kavrar. Ancak geleneğe göre Buda, bu iki nirvana türüne ulaştıktan sonra "onlara" ne olduğu sorusunu yanıtsız bırakmıştır. Bu sorular, açıklanmamış ya da belirtilmemiş olarak kabul edilmiştir, yani Buda bu konuda kesin bir açıklama yapmamıştır.⁴⁹

Söz konusu bu gelenekte Buda, nirvana'ya kendi çabalarıyla ulaşırken; arhat, Buda'nın öğretilerini takip ederek Nirvana'ya erişir.⁵⁰ Nirvana, bu dünyada ferdi şahsiyetin yok oluşuyla hayat ve ölümün ötesinde idrak sınırlarının dışında kalan ve hiçbir şekilde tanımlanıp tarif edilemeyen bir kemâl hâlini temsil eder.⁵¹ Dolayısıyla nirvana, yalnızca bu dünyadan sıyrılarak öteki dünyada kazanılacak bir ödül değil, bireyin mevcut hayatında ulaştığı kemâl hâlinde faydalandığı bir mutluluk hâlidir.⁵² Bu âleme ancak bilgisizliği yenmiş, sebebiyet bağlarından kurtulmuş ve dört temel gerçeği⁵³ öğrenmiş olanlar ulaşabilir. Bunun için kemâle erenlerde sönmesi gereken şeyler ise istekler, ihtiraslar, korkular, dalâletler, kinler ve ümitlerdir. Bunu yapan birey, varlığını bitirebilir. Bu durum, İslâm tasavvufunda "Ölmeden önce ölüünüz"⁵⁴ müeyyidesi de benzer durumu tavsiye etmektedir.⁵⁵

⁴⁷ Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yay., 1993), 164.

⁴⁸ İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi* (İstanbul: Onur Basımevi, 1981), 117.

⁴⁹ Stephen J. Laumakis, *An Introduction to Buddhist Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 164-165.

⁵⁰ Laumakis, *An Introduction to Buddhist Philosophy*, 159.

⁵¹ Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* (Ankara: Hece Yay., 2015), 58.

⁵² A. Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Vakıf Gazete Matbaa Kütüphanesi, 1935), 1/300.

⁵³ Dört temel gerçek ise şunlardır; 1. Hayatta olan her şey ıstırap vericidir. Doğum, hastalık, ölüm vb. şeyler de ızdıraptır. Okyanusların suları, insanların hayat yolunda akıttıkları yaşlar yanında bir hidirdir. 2. ızdırap, arzu ve özleyişten ileri gelmektedir. Yani ızdırabın sebebi arzu ve ihtirastır. Bu durumda yeni karma ve südüra, yeni tenasüh ve ölüme neden olur. 3. Arzu ve fâni işlerden sıyrılmakla ızdıraptan kurtulmak mümkündür. Yoksa süresiz işler sürüp gidecektir. Sürekli olarak tekrarlanan devrelerden kurtulmanın yolu ise ancak nirvana ile mümkündür. 4. ızdıraptan kurtulmak veya sıyrılmak zahitlik ile mümkün değildir. Ancak itidal çerçevesi içerisinde olmakla mümkündür. Bu da "dürüst inançlar, dürüst kararlar, dürüst sözler, dürüst hareketler, dürüst yaşayış, dürüst çalışma, dürüst muhakeme, dürüst düşünce" denilen Budha'nın sekiz dilimli yolu ile mümkündür. bk. Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 105; Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 134.

⁵⁴ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül'ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.), 2/291.

⁵⁵ Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 57-58; Budda, *Dinler Tarihi*, 1/300.

Nicholson'a göre fenâ kavramını nirvana ile özdeşleştirmek mümkün değildir; zira her iki kavram benliğin geçici doğasını vurgulasa da aralarındaki temel farklılıklar dikkate değerdir. Nirvana tamamen olumsuz bir anlama sahipken fenâ Allah'ta sonsuzluğa erişimi ifade eden "bekâ" düşüncesiyle desteklenmektedir. Sûfî, ilâhî cemâlî temaşa etmenin cazibesıyla vecd hâline girerken *arhat* ise ihtirastan uzak, zihinsel dinginliğe ulaşmayı amaçlamakta ve bu yönüyle iki anlayış arasında belirgin bir karşıtlık oluşmaktadır. Fenâ kavramı nirvana'dan tamamen farklı bir içeriğe sahip olsa da, iki kavramın bazı yönlerden benzerlikler taşıdığı ve dolayısıyla aralarında herhangi bir ilişkinin bulunmadığını mutlak surette iddia etmek mümkün değildir. Ayrıca, fenâ'nın ahlâkî bir boyut içerdiğini vurgulayan Nicholson, bu kavramın bireyin hırs ve arzularından arınarak kötü vasıflarını ve bunların yol açtığı fiilleri terk etmesini, buna mukabil iyi vasıflar ve amellerin sürekliliğini esas almasını gerektirdiğini ifade ederek, iki öğreti arasındaki etkileşimin çok yönlü ve dinamik bir karakter taşıdığını da ileri sürmektedir.⁵⁶

3. Yahudiliğin Mistik Düşüncesi: Devekuth (Tanrıya Bağlanma)

Yahudi mistisizmini tanımlamak için kullanılan geleneksel kavram, Kabalizm olarak bilinmektedir. Köken itibarıyla kabalacılar tarafından Hz. Mûsâ'ya götürülen Kabalizm, tarihi süreç içerisinde birtakım değişikliklere uğramıştır. Daha önceki dönemde Kabalizm'de bireysel olarak zühd anlayışı hâkim iken daha sonraları ise yerini Hasidizm'e bırakmıştır. İsrail ben Eleazar'ın (1700-1760)⁵⁷ öğretileri ışığında oluşan ve Kabalizm'in yeni şekli olan Hasidizm'in⁵⁸ temeli, Tanrı sevgisine dayanmaktadır.⁵⁹ Eleazar'ın (Baal Şem-Tov) ortaya koymuş olduğu bu öğretinin merkezinde Tanrı sevgisine dayanan *devekuth* anlayışı yer almaktadır.⁶⁰ *Devekuth*, bireyin zihnindeki düşünceleri sakinleştirerek evrenin mucizesine dair yüceltilmiş bir farkındalık elde etmesine olanak tanır.⁶¹

İbranice bir kavram olan *devekuth*, Tanrı'nın emirlerini yerine getirme ve O'na uyma anlamına gelen "davak" kelimesinden türemiştir.⁶² Genel İbranice kullanımında "bağlılık" veya "bağlanma" anlamına gelen *devekuth*, mistikler tarafından Tanrı ile derin, içsel bir birlik deneyimi olarak anlaşılmıştır. Katolik mistisizmdeki "communion" (Tanrı ile bütünleşme) kavramına benzese de Kabala teolojisinde bu, nihai bir birlik değil, Tanrı'ya en yakın olma hâlidir.⁶³ Bu kavram, Tevrat'ın "Tesniye" 11/22 pasajında Tanrı'ya bağlanma, O'nu sevmek ve yollarında yürümek şeklinde ifade edilir. Talmud yorumcuları, bu

⁵⁶ bk. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: G. Bell and Sons, 1914), 17-18.

⁵⁷ Hayatı hakkında bk. Sara Karesh - Mitchell M. Hurvitz, "Baal Shem Tov", *Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Gordon Melton (New York: Facts On File, Inc., 2005), 40-41.

⁵⁸ Hasidizm, kelime kökeni itibarıyla "dindar" anlamına gelen "hasid" kelimesinden türeyen, Tanrı'ya mânêvî bağlılığı ve özel bir hizmet anlayışını esas alan mistik bir Yahudi hareketidir. bk. Herman Rosenthal - S. M. Dubnow, "Hasidim, Hasidism", *The Jewish Encyclopedia* (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 6/251; Ömer Faruk Araz, "Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 124-150.

⁵⁹ Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: DİB Yay., 2007), 245.

⁶⁰ Perle Epstein, *Kabala: Musevî Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan - Şiyma Barkın (İstanbul: Dharma Yay., 2000), 130.

⁶¹ Edward Hoffman, *The Way of Splendor: Jewish Mysticism and Modern Psychology* (United Kingdom: Rowman & Littlefield, 2007), 75.

⁶² Louis Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion* (New York: Oxford University Press, 1995), 122; Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2001), 1/139.

⁶³ Gershom Scholem, "Devekuth, or Communion with God", *Review of Religions* 14/2 (Ocak 1950), 115.

bağlanmayı Tevrat'a ve onun öğrencilerine bağlılık olarak anlamışlardır. Çünkü sınırlı insan varlıklarının doğrudan Tanrı'ya bağlanması mümkün değildir. Maimonides, en büyük azizlerin Tanrı'yı sürekli zihinlerinde tutarak dünyevî sıkıntılardan etkilenmeden yaşayabileceğini belirtir. Hasidizm, Nahmanides'in yorumuyla bu anlayışı genişleterek *devekuth* idealinin sadece seçilmiş azizlere değil, sıradan bireyler için de erişilebilir olduğunu savunur.⁶⁴

Yahudi ruhani geleneğinde Hz. Mûsâ, en üst bağlılık seviyesi olan *devekutha* ulaşmış; bütünlüğünü, uyanıklığını ve sükûnetini korumuştur. Bu hâli Mûsâ, bilgelerin meditasyon hâli olarak tanımladığı ve Sînâ Dağı ile ilişkilendirdiği bir ruhsal mertebede gerçekleştirmiştir. Öğretileri ise sadece onun yanında sürekli kalan Yuşa tarafından özümsekenilmiş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Yalnızlık içinde uygulanan bu öğretiler günümüzde *Kabala* olarak bilinir. Bu gelenekte, tefekkür, duysal yoksunluk, ilâhî söylemler ve ritüel ibadet bir araya getirilir; bu uygulamanın anahtarı, tek bir noktaya odaklanma ve saf bağlılığı simgeleyen *kavannadır*.⁶⁵

Hasidik gelenekte, Tanrı ile bağlantıyı sürdürmek için *devekuth* pratiği, yoğun bir konsantrasyon ve irade gerektirir. Bu durum, entelektüel odaklanma gerektiren Tevrat çalışmasıyla çatışır. Hasidik temsilcileri, görünüşte Tevrat çalışmasına değer veriyor olsa da aslında Tanrı ile bağlantıyı daha önemli görmüşlerdir. Bu iki odaklanma biçimi birbirini dışladığı için, *devekuth* ve Tevrat çalışması aynı anda yapılamaz. Hasidik düşünceye göre *devekuth* hâli, ancak kişi kendisi sonlandırmayı seçtiğinde nihayete ermelidir. Bu nedenle birçok Hasidik Yahudi, Tevrat çalışmasını bırakmayı seçmiştir.⁶⁶

Hasidizm,⁶⁷ Nahmanides'in anlayışına dayanan “beden aracılığıyla Tanrı'ya hizmet etme” idealini, iş gibi dünyevî uğraşlar sırasında bile zihnin Tanrı'da olması gerektiğini savunur. Hasidik Yahudilikte *devekuth*, Tanrı ile insan arasındaki mistik bir bağ olarak tanımlanır ve bu bağ, Tanrı'nın varlığının sürekli farkında olma ve O'na sürekli bağlılık şeklinde kendini gösterir. *Devekuth*, yaşamın her alanında ve her aşamada geliştirilmeye çalışılması gereken bir ideal olarak kabul edilse de Hasidik Yahudiler özellikle dua anlarında ve dinî vecibelerini yerine getirirken bu hâle odaklanırlar. Zira Tanrı ile insan arasındaki ilişki karşılıklıdır.⁶⁸

Birey, elde ettiği mânevî gelişim sayesinde dışsal olandan içe ya da ruhun özüne dönerek ilâhî güzellikle karşılaşır. Bu karşılaşma, bireyi varlık ile birlik hâline getirir ve buna *Kabala*'da *devekuth* denir.⁶⁹ *Devekuthun* en yüksek seviyesine ulaşabilmek için derin ve ileri düzeyde bir meditasyon pratiği gereklidir. Yahudi mistiği, önce kendisini dış dünyadan, ardından düşünceler âleminde soyutlayarak, ölüm ve ölümsüzlük karşısında korku hissetmez hale gelir. *Devekuth* makamına erişen Yahudi mistiği, kendisini evrensel hakikatin bir yansıması ve aracı olarak görür.⁷⁰

⁶⁴ Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, 122.

⁶⁵ Scholem, “Devekuth, or Communion with God”, 115.

⁶⁶ Joseph Dan, *The Teachings of Hasidism* (U.S.A.: Behrman House, Inc., 1983), 24.

⁶⁷ Hasidizm ile ilgili bk. Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Hatice Gültekin, *Bir Yahudilik Yorumu Olarak Hasidizm* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁶⁸ Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, 122-123; H. Wayne House (ed.), *The Evangelical Dictionary of World Religions* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2018).

⁶⁹ İzzet Erş, “Platon ve Sadr Kavramı”, *Düşünüyorum* 72 (2017), 3.

⁷⁰ Epstein, *Kabala: Musevî Mistiklerinin Yolu*, 187-188.

18. yüzyılın önemli kabalistlerinden olan Moses Chayim Luzzatto (1707-1746),⁷¹ kendini tanıma yoluyla Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat'ın çizdiği yolu anlamak ve pratiğe dökmek için mistiklere "İyilerin Yolu" isimli bir sistem oluşturmuştur. Oluşturduğu bu sistemin mimarı olan Luzzatto'nun hedefinde, mistiklerin dünyevî arzu ve isteklerinden koparak ve *madregot* denilen safhaları ya da aşamaları geçerek *devekutha* ulaşması vardır.⁷² Ancak Luzzatto, kişinin mânevî gelişimdeki *madregot* basamaklarını kendi kaldıracabileceği hızda ve yavaş yavaş çıkmasını savunur. Ona göre en önemlisi, her gün biraz ilerleyip biraz da ertesi güne bırakmak ve böylece bu sürece alışarak onun ikinci bir tabiat haline gelmesini sağlamaktır.⁷³

Luzzatto, *devekuth* aşamasındaki bireyin Tanrı'nın dışında hiçbir şeyle ilgilenmediğini, her an –örneğin otururken, konuşurken, yürürken vs.- O'nun varlığını hissettiğini söyler. O, yüksek düzeydeki bu birliktelik hâli olan *devekuth* sürecinde "Kutsal Ruh" olarak adlandırdığı ve burada bireyin hem zihnen hem de fiziksel olarak Peygambere dönüştüğü bir düzeyden bahseder. Burada mistik kabalacının Tanrı yoluna girdiğini dile getirir.⁷⁴ Yahudi mistiğine göre bir mistiğin Tanrı yolunda, rûhî kusursuzluğu elde etmek için kendi kaynağına dönmesi gerekir. Burada mistik, kutsal kitabı olan Tevrat'ın ve icra ettiği ayinlerin yardımı ile arzularını bastırır ve ruhun her seviyesi ile yüzleşerek benliğini keşfeder.⁷⁵

Steven T. Katz, Budistlerin *nirvana* olarak yaşadığı tecrübeyi, Yahudilerin *devekuth* deneyiminden farklı bir durum olarak değerlendiren. Ona göre Yahudilerin mistik düşüncesi, bireyin ibadet ve meditasyonlarını yerine getirmesi ile ruhunu arındırarak ve maddî dünyanın tuzaklarından kurtararak mânevî yükseliş katmanlarının zirvesi olan *devekutha* yani Tanrı'ya bağlanmaya çalışmaktır. Budist mistiğinde ise meditasyon uygulamalarındaki hedef, Tanrı'ya yaklaşmak için ruhu bedenden serbest bırakmak ya da onu arındırmak değil, var olanların sahte olduğunu kabul ederek ve acıları yok etmek için herhangi bir ben unsurunun üstesinden gelebilmektir.⁷⁶

Yahudi mistik eserlerinden Zohar'ın, Kabala geleneğinin merkezine yerleştirdiği en yüksek dinî değer olan ve Tanrı'ya sürekli bağlılık ya da yapışma durumunu belirten *devekuth* anlayışındaki doğrudan ilişki, daha önceki coşkulu mistik deneyimlerin yerine geçecek kadar güçlü bir mânevî bağlılık olarak kabul edilir. *Devekuth*, yoğun tefekkür içeren bir değer olmasına rağmen özel veya sıra dışı bilinç durumlarına dayanmaz. Moses ben Nahman'a göre bu mânevî duruş, bireyin topluluk içinde sürdürdüğü günlük yaşamda gerçekleştirilebilir ve bu yönüyle toplumsal bir değere dönüşebilir. Bu nitelik, Kabala'nın halk etiği üzerindeki etkisini artırarak ona büyük bir önem kazandırır. Kabalistik etiğin diğer değerleri -Tanrı korkusu, Tanrı sevgisi, düşünce saflığı, iffet, hayırseverlik, Tevrat'ı

⁷¹ Hayatı için bk. Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 29.

⁷² Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2/296; Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 29.

⁷³ Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 34.

⁷⁴ Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 35-36; Şule Burul, *Yahudi Mistisizmi: Kabala* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 51.

⁷⁵ Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 171.

⁷⁶ Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 38-39; Betül Akdemir, *Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsal Yaklaşım Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 64.

okuma ve üzerinde düşünme, tövbe ve dua- *devekuth* ile ilişkili olup anlamlarını ondan alır. Bu değerler, Zohar'ın erdemli davranışlara verdiği önemi yansıtır ve yoksulun ve dindarın erdemlerini mistik bir yeniden değerlendirme yoluyla sosyal etik açısından anlamlı bir bütünlük içinde birleştiren bir ideal oluşturur.⁷⁷

Gershom Scholem, Yahudi mistisizminde kendini kaybetme (vecd hâlinde benliğin yitimi) durumunun olmadığını, çünkü yaratılan ile Yaratıcı arasındaki mesafe algısının ön planda olduğunu savunur. Dinî mükemmelliğin nihai hedefinin birleşme değil, “bağlılık” olduğunu belirtir. *Devekuthu* “Tanrı ile sürekli bir varoluş, insan ve ilâhî iradenin uyumlu birliği” olarak tanımlar. Ancak bireysel özerkliği ilâhî otoriteye teslim etmek, vecd hâlinde daha kasıtlı bir özveridir.⁷⁸

Devekuth, Kabalistik metinlerde üç temel özellik ile tanımlanır:

i) *Devekuth*, eskatolojik veya Mesihçi bir anlam taşımayan, bu dünyada bireysel olarak elde edilebilecek kişisel bir mutluluk hâlidir. Toplumsal kurtuluş veya gelecekteki dünya umuduyla bağlantılı değildir; tamamen bireysel bir tecrübedir.

ii) *Devekuth*, bu dünyada elde edilebilse de genellikle dünyevî değerlere karşı feragat ve reddediş yoluyla gerçekleştirilir. Nahmanides, dünya işlerinden uzak duran ve tüm dikkatini sadece Yaratıcı'ya yönelten kimselerden bahseder. Bu kişiler, Eliyahu ve Henoch örneklerinde olduğu gibi, beden ve ruh olarak Tanrı'nın “Yüce İsmi” ile sürekli bir birlik hâlinde yaşarlar. Bu anlamda *devekuth*, ölüm ya da ölüm sonrası yaşamdan bağımsız olarak Tanrı ile sürekli bir birlik hâlidir.

iii) Hasidizm'de *devekuth* kavramının yeni yorumu açısından Tesniye 11:22'deki “Tanrınız Rabb'i sevmek, O'nun tüm yollarında yürümek ve O'na yapışmak” ifadesi önemli bir referanstır. Eski yorumcular, bu *devekuth* kavramının sâdıklara verilen bir vaat mi yoksa herkesi bağlayan bir emir mi olduğu konusunda ayrılmıştır. Abraham İbn Ezra bunu bir vaat olarak kabul ederken, Nahmanides bir emir olarak görmektedir.⁷⁹

Nahmanides, *devekuthun* Tanrı'nın ilâhî tezahürleri olan Sefirot ile birlik anlamına geldiğini savunur; ancak diğer Kabalistler, *devekuthu* genelde daha geniş anlamda Tanrı ile bir bağ olarak yorumlamışlardır.⁸⁰ Nahmanides'in, *devekuthu* Sefirot ile bütünleşme şeklinde tanımlaması, Kabalistik düşüncede varoluşun ilâhî tezahürlerle ilişkilendirilmesine örnek teşkil ederken diğer birçok Kabalist ise *devekuthu* Tanrı'yla sürekli bir yakınlık ve ona “yapışma” hali olarak görmüş, bunu dünyevî meşguliyetlerden feragat ve zihin arınmasıyla elde edilebilecek mânevî bir mertebe şeklinde anlamlandırmıştır.

4. Hristiyanlığın Mistik Düşüncesi: Mânevî Evlilik (Mukaddes Vizyon)

Hristiyan mistisizmi, Tanrı'yı hem aşkın hem de içkin olarak tanımlamaktadır. Ortodoks Hristiyan mistik öğretisinde, Tanrı'nın varlığında eriyip yok olma gibi bir kavram bulunmaz. Tanrı ile mistik birlik, yaratan ile yaratık arasındaki farkın korunduğu bir sevgi ve irade birleşimi olarak görülmektedir.⁸¹ Katolik mistik geleneğinde “mistik” terimi, ruhun

⁷⁷ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995), 233-234.

⁷⁸ David L. Weddle, *Sacrifice in Judaism, Christianity, and Islam* (New York: New York University Press, 2017), 83.

⁷⁹ Scholem, “Devekuth, or Communion with God”, 116.

⁸⁰ Scholem, “Devekuth, or Communion with God”, 117.

⁸¹ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş: Dinler Tarihine Katkı* (İstanbul: Ohan Basımevi, 1992), 143. Friedrich Heiler, mistisizmi Tanrı ile doğrudan birleşme olarak değil, dünyadan uzaklaşma ve onu reddetme süreci olarak

Tanrı ile birliğine benzer bir bütünleşme yaşadığı, vecd ile doruğa ulaşan nadir bir tefekkür durumu olarak tanımlanır. Bu deneyimde birey, zamansal süreci aşarak ebedi “şimdi”de sonsuz olan ile bütünleşir. Bu mistik deneyim, geçici ve sonlu olan her şeyi aşar. Günlük insan deneyimlerinin özelliklerine sahip değildir ve benzersiz olduğu için tanımlanacak kelimelerden yoksundur. Bu tür deneyimleri yaşayanlar, bunu ilâhî lütfun doğaüstü bir armağanı olarak görür ve Tanrı’nın gerçekliğine dair güçlü bir inanç geliştirirler. Ancak, Tanrı’nın gerçek doğasına dair tanımlayıcı bilgiyi ifade edemezler. Bu durum, mistik deneyimin doğası gereği başkalarına aktarılamaz olduğuna işaret eder.⁸²

Hristiyan mistik geleneği, Hristiyan yaşamında bazı mistik unsurların var olduğu inancıyla kabul görmektedir. Katolik ve Ortodoks kiliselerinde mistiklere büyük saygı gösterilirken, onların yazıları incelenir ve yaşamları örnek alınır. Protestan geleneği ise mistisizme daha ihtiyatlı bir tutumla yaklaşmakla birlikte, kendi içinde mistik unsurlar barındırmaktadır. Mistik gelenek, Hristiyanlık içinde derin bir etkiye sahiptir. Bu bakımdan Hristiyan topluluğunda ayrı bir sınıf oluşturduğu veya ortodoks Hristiyanlıktan ayrıldığı kolayca söylenemez. Mistiklerin yaşamları, genelde Kutsal Kitap’taki referanslara dayandırılır ve özellikle Yuhanna İncili, Aziz Paulus’un mektupları ve Apokalips kitabı temel kaynaklardır. Hristiyanlıkta sıkça kullanılan “tinsellik” ve “ruhaniyet” kavramları, mistik öğelerle harmanlanmış anlayış ve programları kapsamaktadır. Tinsel gelenek, İncil’in öğretilerini eksiksiz ve kusursuz bir biçimde yaşamaya odaklanırken, “Evanjelik Yol” olarak da tanımlanır. Bu tinsel anlayış, insanın yaşam durumlarını Ruh’un rehberliğinde İsa’nın yaşam çizgisiyle uyumlu hale getirme çabasını içermektedir.⁸³

Hristiyan mistisizminde birey, Tanrı ile doğrudan bir deneyim yaşadığında veya ilişki kurduğunda dünya ile olan tüm bağlarını kopararak her türlü dünyevî unsurlardan uzaklaşır ve bir arınma sürecine girer. Bu süreçte kalp, benlikten arınır ve Tanrı’nın malı olur. Bunun sonucunda birey ile Tanrı arasındaki iki aşkın birleşimi gerçekleşir. Bu birleşimle birlikte bireyin ruhu ve bedeni artık yeni bir moda girdiği için aşkın tek gayesi, bütün duygu ve düşüncenin sadece Tanrı’nın etrafında cereyan etmesi şeklindedir. Başka bir ifadeyle Tanrı, düşüncenin tek odağı hâlinedir. Bu aşk hâli sırasında, bireyin ruhunda “kendinden geçme” olarak adlandırılan bir esrime yaşanır. Esrime anında, beden hareketsiz kalırken kalp atışları hızlanır. Bu aşamada birey, fiziksel ve ruhsal sınırlarının en uç noktasına ulaşır ve günlük yaşamda organizmayı etkileyen bilinmeyen güçlerden destek aldığı bir deneyim yaşar.⁸⁴

Hristiyan düşüncesinde mistik yolun sonuna kadar takip edilmesi durumunda ulaşılan nihai hâl, benlik duygusunun tamamen yok olduğu ve kişiliğin derin bir dönüşüm geçirdiği bir bilinç durumudur. Bu süreçte, birey bencilliği aşarak yeni bir varoluş biçimine ulaşır ve kalıcı bir bilinç değişimi meydana gelir. Bu aşamada ruh, tüm görünüşlerin ötesinde olan Mutlak ile tam bir birlik hâline gelir; Tanrı ile “bir” olma durumu gerçekleşir. Böylece mistik

tanımlar. Ona göre mistikler, Tanrı’yı doğada ve insanın kalbinde ararken, dünya olaylarını ve tarihin akışını genellikle önemsiz ya da bir engel olarak görürler. Bu yüzden mistik deneyim Heiler’e göre dünyevî bağlardan koparak ilâhî olana yönelme ve maddî dünyadan vazgeçme şeklinde gerçekleşir. bk. Friedrich Heiler, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1-2 (Ocak 1955), 71.

⁸² Rufus M. Jones, *Pathways to the Reality of God* (New York: The Macmillan Company, 1931), 22-23.

⁸³ Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, 144-145.

⁸⁴ Henri Serouya, *Mistisizm*, çev. Nihal Önal (İstanbul: Varlık Yay., 1967), 93-95.

yolun uzun ve zorlu sürecine eşlik eden içsel karanlık dönemler sona ermiş ve mistik, mânevî olarak en yüksek mertebeye ulaşmıştır. Bu aşamada “birlik”, kişiliğin tamamen yok olup kaybolması anlamında bir “yok oluş” veya kişiliğin kendini koruyarak başka bir forma dönüşmesi şeklinde anlaşılabilir. Tanrı ile birlik ifadesi, Tanrı’nın zihinsel olarak bilinmeyen ve bilinmez olan doğasına da işaret eder. Ruhun Tanrı ile birliği bazen “ruhsal evlilik” olarak adlandırılır. Bu kavram, insan evliliğinde iki kişinin bir olması gibi, Tanrı ile ruhun da sevgide ve bilgide tam ve kalıcı bir birlik içinde olmasını anlatır. Bununla beraber, birlik bazen “ilahlaşma” (deification) olarak da tanımlanır. İlahlaşma, kişinin özünün Tanrı ile bütünleşmesi anlamına gelir ve birey ile Tanrı arasında artık bir ayrım kalmaz. Bazı mistikler, bu durumu “benliğin tamamen yok olması” olarak değerlendirirken diğerleri Tanrı’nın mutlak farklılığını koruma amacıyla bu sürece “dönüşüm” olarak yaklaşır.⁸⁵

Hristiyan mistik düşüncesi, İsa’yı dünyanın acı ve ızdıraplarından kurtaracak mistik bir lider olarak görmektedir.⁸⁶ Aynı zamanda bu düşünce sisteminde İsa, ilâhî birliğin tecrübesinin derinine inmek için hazır olan kişilere, Tanrı’nın saf bilincine nasıl ulaşmaları gerektiği hususunda bir aracı konumundadır.⁸⁷ Bu düşüncede ilâhî birlik, Kutsal üçlüdeki (baba, oğul, kutsal ruh) birlik ile birleşmektir. Bu düşüncenin zirve noktası ise İsa Mesih ile bir olmaktır. Hedef, İsa Mesih olmak ve O’nun gibi Tanrı’ya nüfuz ederek O’na benzemeye çalışmaktır. Bu birlik, kişiyi Mesih yaptığı gibi insanda yapar, hatta tıpkı İsa Mesih de olduğu gibi Tanrısal da yapar.⁸⁸

Hristiyan mistisizmi, doğrudan doğruya Tanrı’yı tecrübe etme olup O’nun bilinmeyen yönlerine doğru bir yürüyüş serüvenidir. Bireyin Tanrı’yı doğrudan tecrübe etmesi demek, zihinsel algılamının da ötesine geçerek O’nu farklı bir şekilde anlamasıdır. Bu tecrübeyi “Mesih’in ruhuyla evlilik” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁸⁹ En büyük amaç ise “vücudun sonsuza kadar İsa ile birleşebilmek için ölmesidir”. Bu düşüncede hâkim olan özellik, Tanrı’nın daha çok somut bir nitelik taşımasıdır. Buna karşılık İslâm tasavvufunda olduğu gibi Yahudi mistisizminde de Tanrı soyut, görünmeyen metafizik bir özelliğe sahiptir.⁹⁰ Bu açıdan bakıldığında Hristiyan mistisizmi İslâm ve Yahudilik düşüncesinden ayrılmaktadır.

Diğer iki mistisizmde mistik deneyimin hedefi olan Tanrı, aşkın ve ulaşılmaması gereken bir varlık olarak tasavvur edilirken Hristiyanlıkta mistik deneyim doğrudan İsa Mesih figürüne yönelir. Bu bağlamda Hristiyan mistisizmi, mistik hedefini soyut bir Tanrı figürü yerine bilinen, anlaşılabilir ve insan sûretinde olan İsa Mesih’e odaklar. Diğer soyut mistik geleneklerin aksine, Hristiyan mistisizmi, insanı kutsallaştırma amacı doğrultusunda “aracı” rolündeki insan suretine bürünmüş Tanrı figürünü merkeze almıştır.⁹¹ Bu anlayışta Hz. İsa hem Tanrı’nın bir tezahürü hem de Tanrı’ya ulaşma yolunda rehberlik eden bir

⁸⁵ Happold, *Mysticism*, 94-95.

⁸⁶ Halil Temiztürk, “Hristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 130.

⁸⁷ Buğra Poyraz, *Hristiyan Mistisizmi* (İstanbul: Ave Medya Yay., 2014), 50.

⁸⁸ Poyraz, *Hristiyan Mistisizmi*, 10-11, 54.

⁸⁹ Poyraz, *Hristiyan Mistisizmi*, 9-10. Bu tür bir anlatımın mistik düşüncede yer alan metaforik ve sembolik anlamları aşarak farklı bağlamda yorumlanması, dönemin kilise otoriteleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Nitekim Christina Ebner ve Magdeburglu Mechthild’in bu tür ifadeleri kullanmaları, papalık tarafından cezalandırılmalarına yol açmıştır. bk. Ömer Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 174, 182.

⁹⁰ Serouya, *Mistisizm*, 86-88.

⁹¹ Serouya, *Mistisizm*, 87.

konumdadır. Ancak *fenâ* tecrübesinde böyle bir aracı figür bulunmamaktadır. Bu durum, her iki deneyim arasındaki temel farklılıklardan birini oluşturmaktadır.

5. Taoizm'in Mistik Düşüncesi: Ziran/Kendiliğindenlik (Doğallık)

Taoizm, mistik bir nitelik taşıyan bir inanç sistemidir. Bu bağlamda Taoculuk, basitlik, sadelik, doğa ile uyum içinde olma ve müdahaleden kaçınma ilkelerini benimseyen bir düşünce yapısını temsil eder. Bu sistemin nihai hedefi, Tao ile bütünleşmektir. Tao, tüm varlıkların arkasındaki görünmeyen ve yalnızca mistik bir yolla kavranabilen bir güç olarak tanımlanmaktadır.⁹² Bu düşünce sisteminde Tao, evrenin doğal düzenini temsil eden bir uyum formudur; bu düzen, dünyanın ritmik değişimlerinde ve düzenli işleyişinde açıkça görülebilir. Bu nedenle, Tao'nun varoluştaki hareketi belirli bir ölçüde anlaşılabilir ve öngörülebilir. Tao'nun bu doğal akışı, Çin düşüncesinde *ziran* olarak adlandırılır. *Ziran*, “kendiliğindenlik” anlamına gelir; olayların hiçbir müdahale olmaksızın, kendi doğalarına uygun bir şekilde gelişmesini ifade eder. Ancak Tao, sadece doğayla sınırlı değildir; o, doğanın ötesine geçen ve her varlığın özündeki derin anlamı temsil eden bir gerçekliktir. O, varlıkların olduğu gibi olmasını sağlayan içsel düzenin ve özsel niteliklerin ifadesidir.⁹³

Ziran, Laozi'nin felsefesinde doğal olma hâli veya “kendiliğindenlik” olarak tanımlanır ve kişinin evrenin döngüsel yasalarına uyum sağlayarak aydınlanmaya ulaşmasını öne sürer. Bu, “değişmeyen bilgisi” (zhichang) ile mümkün olur; yani, tersine dönüş yasasının anlaşılmasıyla birey, doğanın özüne ve köklerine geri döner. Bu süreç, duruluk ve sakinlik, kökene geri dönüş ve süreklilik ile tanımlanır. Bilge kişi, bu nitelikleri uygulayarak huzurlu bir zihinsel duruma ulaşır, eşyadaki yükselişi ve dönüşü gözlemler ve evrenin doğal düzenine uyum sağlar. Laozi'nin öğretisi, bu dönüşüm sürecinin, bireyin evrensel dayanıklılığı paylaşmasına ve uzun bir hayat yaşamasına olanak tanıdığını vurgular. Metaforlarla açıklanan bu süreç, Tao'nun sürekliliğini, sadeliğini ve zamansız yapısını temsil eder.⁹⁴

Ziran'ın temel özellikleri arasında, “zorlamadan” ve “nedensiz” bir şekilde doğal durumun sürdürülmesi yer alır. *Ziran*, Laozi'nin felsefesinde, bir şeyin kendi özünden kaynaklanan doğal ve müdahaleden bağımsız eylemleridir. Bu kavram, metaforik olarak bir “kap” benlik yapısıyla açıklanır ve içsel özden doğal olarak ortaya çıkan ve sürdürülebilir davranışları temsil eder. *Ziran*, doğal eğilimlerin dış müdahale olmaksızın gelişmesini vurgular ve doğallığın özgünlüğünü ifade eder. Zhang Qin ve Liu Xiaogan gibi yorumcular, *ziran*'ın “özgün hal”, “içsel” ve “kalıcı” özelliklerini vurgulayarak, onun bireyin doğal özüne ve doğanın akışına uyum sağlama sürecini temsil ettiğini belirtir. Bu şekilde *ziran* hem bireysel hem de toplumsal düzeyde doğallık ve sürdürülebilirliğin bir ifadesi olarak Taoist düşüncede önemli bir rol oynar.⁹⁵

Tao'nun doğası, iki yönlü bir yapı üzerinden açıklanabilir: “Ebedi Tao” ve “Anlatılabilir Tao.” Ebedi Tao, evrenin merkezinde yer alan, gizemli ve aktarılması imkânsız olan Tao'dur. Bu, sözle anlatılamayan, yalnızca sezgisel olarak kavranabilecek bir hakikati temsil eder. Diğer yandan anlatılabilir Tao, bilinen dünyanın doğal döngülerinde açıkça görülebilen ve

⁹² Yitik, “Taoculuk”, 40/10-11.

⁹³ Livia Kohn, *Introducing Daoism* (New York: Routledge, 2008), 20.

⁹⁴ Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (New York: Oxford University Press, 2003), 95-96.

⁹⁵ Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 97-98.

somut bir şekilde deneyimlenebilen Tao'dur.⁹⁶ Bu yönüyle Tao hem evrenin derin metafizik boyutunda hem de gözlemlenebilir doğa düzeninde mevcut olan bir gerçekliktir.

Taoizm'in kurucusu olarak kabul edilen Lao Tzu, yazdığı *Hua Hu King* adlı eserinde yüce Tao ile yekvücut olmanın iki yolunu açıklamıştır. Bu yollardan birincisi kabul etme, diğeri ise reddetme yoludur. Ona göre kabul etme yolu, herhangi bir rastlantısal duruma bakmaksızın her şeyi olduğu gibi kabul etmektir. Reddetme yolu ise çevresinde gördüğü her şeyin yanılısamadan ve gerçeğin yüzüne örtülmüş bir peçeden ibaret olduğunun farkına varılmasıdır.⁹⁷

Tao ile bir olma yolları, ilk bakışta paradoksal bir nitelik taşıyor gibi görünse de aslında böyle bir çelişki yoktur. Lao Tzu, bu durumu yolları açıkladıktan hemen sonra şu ifadelerle dile getirmektedir:

Bu yollar birbirinden oldukça farklı olmalarına rağmen

Seni aynı yere götüreceklerdir.

Kendiliğinden, Büyük Birlik'in farkına varacaksın.

Oraya bir kere ulaştıktan sonra,

Onunla bütünleşmeyi sağlamak için

Mücadele etmen gerekmeyeceğini hatırla.

*Tek yapman gereken, onun bir parçası olmaktır.*⁹⁸

Taoizm'in mistik düşüncesini oluşturan “Kendiliğindenlik”, Tao'nun vasfını taşımaktadır. Kendiliğindenlik üzerine kurulu bu metafizik içerisinde düşünsel tutarlılık ya da felsefe ve mantık aramak anlamsızdır.⁹⁹ Bu düşünce sisteminde herhangi bir şeyin oluşu, kendiliğinden işleyen bir mekanizma etrafında cereyan etmektedir. Burada Tao, var oluşun bir kurgusudur.¹⁰⁰ Bir nesneyi ya da eşyayı doğurtan, büyütüp geliştiren, sonra kendi kaynağına geri döndüren muharrik kuvvet Tao'dan başka bir şey değildir.¹⁰¹

Lao Tzu, dünyadaki tüm kötülüklerin, sorunların ve arzuların, insanın öğrendiği şeylerden kaynaklandığını savunur. Ona göre birey, bu tür davranışları öğrenmek yerine, kendi içsel sesine kulak vererek iç dünyasını keşfetmenin yolunu bulmalıdır. Birey bunu başardığında, ezeli bir olgunluğa erişir. Bu hedefe ulaşmak için ise kişinin huzur ve sükûnet içinde bir yaşam sürmeye gayret etmesi gerekmektedir. Hedefine ulaşabilmenin tek ilacı ise “hareketsiz kalmak”¹⁰², “iş olurluna bırakmak” anlamına gelen Wu-wei öğretisidir.¹⁰³ Tao

⁹⁶ Kohn, *Introducing Daoism*, 20.

⁹⁷ Lao Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, çev. İsmail Taşpınar - Amine Gülşah Coşkun (İstanbul: Kaknüs Yay., 1999), 68.

⁹⁸ Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, 68.

⁹⁹ J. C. Cooper, *Erdemin İşığı (Taoculuk)*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yay., 1994), 83.

¹⁰⁰ Doğan Kuban, *Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi Tao Te Ching'in Yorumsal Çevirisi* (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yay., 2013), 32.

¹⁰¹ Toshihiko Iizutsu, *Tao-Culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yay., 2017), 169.

¹⁰² Rene Guenon, hareket etmemek eylemini hareketsizlik olarak değil; aksine hareket eyleminin bütünlüğü olarak değerlendirir. O, bu eylemi tamamen içsel, aşkın, tezahür etmeyen ve ilke ile birlik hâli olarak ifade eder. bk. Rene Guenon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yay., 1989), 94. Guenon da olduğu gibi Çinli filozof Fung Yu-Lan da eylemsizliği, eylemin yokluğu olarak kabul etmez. Ona göre Wu-Wei, harfi harfine eylemsizlik anlamına gelse de aslında bu eylemsizlik çabası meydana gelen bir eyleme işaret etmektedir. bk. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2009), 332.

¹⁰³ Lao Tzu, *Taoizm (Tao Te Ching)*, çev. Muhaddere N. Özerdim (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., 1978), 7-8.

öğretisinin çekirdeğini oluşturan *Wu-wei*, doğaya uygun yaşamaktır ve bu yasa doğrultusunda yaşayan insanın hayatı barış, denge ve çevreyle uyum içinde olur.¹⁰⁴ Tzu'ya göre birey, pasif bir surette doğanın ahengi içinde yok olmalıdır.¹⁰⁵ Bu bakımdan Tao ile uyum içinde olmanın yolu, “eylemsizlik” (*wu-wei*) ve “doğallık” (*ziran*) ilkeleri doğrultusunda yaşamaktan geçer. Ancak bu durum, hiçbir şey yapmamak ya da tamamen plansız ve rastgele bir yaşam sürmek anlamına gelmez. Bunun yerine bireyin egosantrik kaygılarından, Taoistlerin “tutkular ve arzular” olarak adlandırdığı aşırı benmerkezci eğilimlerden vazgeçmesini ifade eder. Amaç, yaşamın, doğanın ve dünyanın doğal akışını kavrayarak, bu akışla uyum sağlamaktır. Bu yaklaşım, yaşamın doğal düzenine müdahalede bulunarak gerginlik ve uyumsuzluk yaratan zorlayıcı ve müdahaleci davranışlardan uzak durmayı gerektirir. Bunun yerine yumuşaklık, uyum ve kolaylıkla hareket etmeyi vurgular. Bu anlayış doğrultusunda birey, başarı, huzur ve uzun bir yaşam elde edebilir. Taoist metinler, bu prensiplerin uygulanmasıyla yaşamın doğal dengesinin korunabileceğini ve bireyin kendisini doğal düzenle uyum içinde hissedebileceğini savunur. Taoizm’in “doğallık” anlayışı bireyin kendisiyle, toplumla ve geniş ölçekte dünya ile uyum içinde yaşama tavrını teşvik eder.¹⁰⁶

Laozi'nin *wu-wei* (eylemsizlik) anlayışı, onun “benliksizlik” kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Bu kavram, onun metaforik bir çerçevede ele aldığı “kap-benlik” yapısıyla açıklanır. Benlik, bir kap gibi düşünülür ve ruhsal mükemmelliğe ancak kap gereksiz unsurlardan -zihin, arzular, eylemler, beden ve ilgilenme gibi- arındırıldığında ulaşılabilir.¹⁰⁷ Bu bağlamda, Laozi'nin ruhsal kurtuluş yolu, benliğin içsel bir boşaltma süreciyle özgürlüğe erişme çabası olarak tasavvur edilir. Mânevî gelişim sürecinde ruhunu her türlü koşullanmadan boşaltan ve Tao ile bütünleşen kişinin kendisinde kesintisiz olarak bir esrime (kendinden geçme) hâli cereyan eder. Bu esrime yolculuğunda ruh, zaman ve mekândan kurtulmuş; her şeyin başlangıcına dönmüştür. Ruh, hayatı ve ölümü aşkın, ezeli-ebedî şimdiki zamana kavuşmuştur.¹⁰⁸

Çin düşünce sisteminde tabiat kendiliğinden oluşmaktadır. Bu tabiat içerisinde bireyin görevi, Tao'nun insan aracılığıyla engelsiz bir biçimde faaliyette bulunabilmesi için pasif ve sessiz olmasıdır. Bu nedenle birey yüce Tao'nun kendi varlığında tezahür etmesine izin vermeli, kendi iradesiyle herhangi bir müdahalede bulunmamalı ve tabiatın Tao'ya uygun işleyişini takip etmelidir.¹⁰⁹ Lao-Tzu, kaleme aldığı ve Çin'in en eski klasiklerinden biri olan *Tao Te Ching* adlı eserinde Tao'yu takip etme hususunu şu şekilde dile getirir: “... büyük adamlar derler ki, biz bir şey yapmayız, fakat halk kendini yetiştirir. Biz sükûneti severiz, halk da dürüst davranır. Biz bir şey yapmayız, fakat halk zengin olur. Biz bir şeyi arzu etmeyiz, fakat halk esasa doğru gider”.¹¹⁰ *Tao Te Ching*'in başka bir pasajında ise Tao'nun yolunu izleyen veya takip eden birey, mükemmel bir insan olarak vasıflandırılır: “Üstün ve mükemmel bir insan, yalnız Tao'yu izler”.¹¹¹ Felsefi Taoculuğun ikinci ismi olan Chuang Tzu

¹⁰⁴ Kuban, *Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi*, 37.

¹⁰⁵ Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, 150.

¹⁰⁶ Kohn, *Introducing Daoism*, 21.

¹⁰⁷ Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 104-105.

¹⁰⁸ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yay., 2003), 2/36-37.

¹⁰⁹ Ahmet Güç, “Taoizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: DİB Yay., 2007), 406.

¹¹⁰ Tzu, *Taoizm (Tao Te Ching)*, 49.

¹¹¹ Tzu, *Taoizm (Tao Te Ching)*, 30.

da Tao'yu ve doğayı örnek alan kutlu kişinin yerini varlıkların hiç kaybolmadığı, daimî olarak var olduğu yer olarak telakki eder.¹¹²

Toshihiko Izutsu, Çuang Tzu'nun eserinin dördüncü bölümünde geçen “otururken unutmak” kavramını, İslâm tasavvuf düşüncesindeki *fenâ* hâliyle ilişkilendirir. “Otururken unutmak” bireyin bedeninin tüm uzuvlarının eriyip yok olmasına, duyuşsal yetilerinin sona ermesine ve her yerde var olan Tao ile birliğe (vahdet) ulaşmasına işaret eder. Izutsu, bu durumu zâhirî düzeyde beden üzerindeki nefsin hâkimiyetinin sona ermesi; bâtinî düzeyde ise tüm zihinsel faaliyetlerin durması şeklinde yorumlar. Ona göre bu hâl, hem zâhirî hem de bâtinî benliğin unutulması anlamına gelir. Çuang Tzu ise bu durumu “boşluk” kavramıyla ifade eder. Bu “boşluk”, Tao'nun her yere nüfuz eden faaliyetini engelleyecek herhangi bir unsurun bulunmadığı metafizik bir durumu temsil eder.¹¹³

Lao Tzû ve Çuang Tzû'nun dile getirdikleri yolun yani Tao'nun şahsileştirilmiş tecellisinden ibaret olan ideal insan Tao'da bütünüyle yok olmuş ve onunla bir olmuş olan kimsedir. Mânevî bir vecd hâlinde olan kişi, kendisi ile Tao'nun arasında herhangi bir farkın olmadığı bir safhayı yaşıyorsa o kişi kâmil olma noktasında bir adım atar. Artık birey, serkeş olan nefsin “otururken unutmak” yoluyla nasıl kontrol edeceğini bilir ve Vahdet semâsına yükselerek bir daha ayrılmamak üzere Bir'i kucaklar.¹¹⁴ Izutsu, Çuang-Tzû'nun düşüncelerini açıklayarak, “Hiç-Bir-Şeyin-Var-Olmadığı Köy” veya “Sınırsız-Genişlik Sahrası” gibi kavramlarla ideal insanı tasavvufî düşüncedeki *İnsan-ı Kâmil*'e benzeterek vecd hâlinde yaşadığı ruhsal deneyimi ele alır. O, vecd hâlindeki bu kişinin, zihinsel ve ruhsal olarak dünyevî olayların ve düşüncelerin etkisinden sıyrılarak adeta bir “boş levha” gibi tamamen arınmış bir farkındalık durumuna ulaştığını belirtir. Ona göre bu hâlde “özne” ve “nesne” ayrımı ortadan kalkar, zihinsel ayrımlıklar silinir ve kişi, her şeyin yoklukta birleştiği, metafizik bir “sınırsız genişlik” diyarında var olur.¹¹⁵ Bu durum, insanın mutlak birliğe ve özgürlüğe ulaştığı ruhsal zirveyi temsil eder.

Sonuç

Mistik düşünceler, farklı dinî ve felsefî geleneklerde insanın ilâhî hakikatle veya mutlak gerçeklikle birleşme arayışını yansıtan evrensel bir tema ortaya koymaktadır. Her ne kadar İslâm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve Taoizm gibi mistik düşünce sistemlerinde “birlik” anlayışı farklı şekillerde belirtirse de temelde insanın benliğini aşarak daha yüksek bir varoluşa ulaşma arzusunun ortak olduğu görülmektedir. Bu kavramlar arasındaki benzerlikler, mistik deneyimlerin evrensel bir öz taşıdığını, ancak her birinin kendi teolojik ve kültürel bağlamında farklı yorumlandığını göstermektedir. İslâm tasavvufu, daha çok ilâhî aşk ve teslimiyet temasıyla öne çıkarken Budizm, zihinsel arınmayı ve bencillikten kurtulmayı vurgular. Yahudilikte Tanrı ile derunî bir bağ kurma önemsenirken, Hristiyanlık kişisel bir sevgi ilişkisi üzerinden birlik arayışına girer. Taoizm ise pasif bir kendiliğindenlik yaklaşımıyla mistik birliği tanımlar. Mistik birlik tecrübesine ulaşma süreci, geleneklere göre değişkenlik göstermekte olup bazı mistik yapılarda pasif bir kabulleniş ve teslimiyetle bazı geleneklerde ise yoğun iradî çaba, disiplinli uygulamalar ve

¹¹² Chuang Tzu, *Taoçuluk Üzerine Meseller-Diyaloglar*, çev. Ömer Tulgan (İstanbul: Yol Yay., 1996), 130.

¹¹³ Izutsu, *Tao-Culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, 89.

¹¹⁴ Izutsu, *Tao-Culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, 223.

¹¹⁵ Izutsu, *Tao-Culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, 209-210.

içsel mücadeleyle gerçekleştirilir. Mistikler için birlik deneyimi doğrudan ya da dolaylı olarak algılansa da bu deneyimlerin özü üzerinde benzer bir anlayış vardır. Bununla birlikte bu deneyimlerin tanımlanması ve yorumlanması, mistiklerin yaşadıkları dinî ve felsefî bağlamlara göre önemli ölçüde farklılık gösterir. Bunun yanı sıra mistik düşüncelerde yer alan birlik deneyimlerinin ifade edilmesinde ortak bir problem olarak anlatılamazlık ortaya çıkmaktadır. Doğası gereği bu tecrübeler bireysel, sezgisel ve dilsel formların ötesindedir. Bu, mistik düşüncelerde anlatılamazlık probleminin her gelenekte var olduğunu ve bu deneyimlerin yalnızca yaşanarak kavranabileceğini göstermektedir. Her ne kadar mistik tecrübelerin ifade ediliş biçimleri ait oldukları dinî ve kültürel bağlamlara göre farklılık gösterse de özünde bu deneyimler, insanlığın ortak mânevî arayışını yansıtmaktadır.

Kaynakça | References

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.
- Adam, Baki. "Yahudilik". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: DİB Yay., 2007.
- Affîfi, A. E. *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1975.
- Akdemir, Betül. *Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalci Yaklaşım Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Altıntaş, Hayrani. "Din Psikolojisi ve Tasavvuf". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 171-197.
- Arasteh, A. Reza - Sheikh, Enis A. "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol". *Sufi Psikolojisi: Ruhun Bilgeliği, Bilgeliğin Ruhu*. haz. Kemal Sayar. İstanbul: Kapı Yay., 2016.
- Araz, Ömer Faruk. "Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 124-150.
<https://doi.org/10.33931/abuifd.867612>
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bağdâdî, Cüneyd. *Resâilü'l-Cüneyd*. thk. Ali Hasan Abdulkâdir. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1988.
- Balaramamoorthy, Y. "Budist Felsefe". *Budizm ve Felsefe*. çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2001.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. "Duraklar". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 7-43.
- Boisselier, Jean. *Buda'nın Bilgeliği*. çev. N. Feyza Zaim (Dalfes). İstanbul: Yapı Kredi Yay., 3. Basım, 2004.
- Budda, A. Hilmi Ömer. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakıf Gazete Matbaa Kütüphanesi, 1935.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Burul, Şule. *Yahudi Mistisizmi: Kabala*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2004.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yay., ts.
- Cooper, J. C. *Erdemin Işığı (Taoculuk)*. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yay., 1994.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*. Ankara: Hece Yay., 2015.
- Dan, Joseph. *The Teachings of Hasidism*. U.S.A.: Behrman House, Inc., 1983.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Eski ve Yeni Harflerle*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 15. Basım, 1998.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yay., 2003.
- Epstein, Perle. *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*. çev. Nusret Karayazgan - Şiyma Barkın. İstanbul: Dharma Yay., 3. Basım, 2000.

- Erdem, Engin. “Bekâ”. *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 2013.
- Erş, İzzet. “Platon ve Sadr Kavramı”. *Düşünüyorum* 72 (2017), 3-4.
- Gazzâlî. *el-Munkızu min-ad-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yay., 1989.
- Gómez, L. O. “Nirvana”. *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 600-605. New York: MacMillan Reference USA, 2004.
- Guenon, Rene. *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplubakış*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yay., 1989.
- Güç, Ahmet. “Taoizm”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: DİB Yay., 2007.
- Gültekin, Hatice. *Bir Yahudilik Yorumu Olarak Hasidizm*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yay., 1998.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- Güngören, İlhan. *Buda ve Öğretisi*. İstanbul: Onur Basımevi, 1981.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Happold, F. C. *Mysticism: A Study and an Anthology*. London: Penguin Books, 1970.
- Heiler, Friedrich. “Mistisizimde Tanrı Mefhumu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1-2 (Ocak 1955), 58-72.
- Hoffman, Edward. *The Way of Splendor: Jewish Mysticism and Modern Psychology*. United Kingdom: Rowman & Littlefield, 2007.
- House, H. Wayne (ed.). *The Evangelical Dictionary of World Religions*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm’da Varlık Düşüncesi (The Concept and Reality of Existence)*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Izutsu, Toshihiko. *Tao-Culuk’daki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yay., 2017.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *el-İbâne an turuki’l-kâsîdîn (Tasavvuf Istilâhları)*. çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014.
- Jacobs, Louis. *The Jewish Religion: A Companion*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Jones, Rufus M. *Pathways to the Reality of God*. New York: The Macmillan Company, 1931.
- Kara, Mustafa. “Fenâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Karesh, Sara - Hurvitz, Mitchell M. “Baal Shem Tov”. *Encyclopedia of Judaism*. ed. J. Gordon Melton. 40-41. New York: Facts On File, Inc., 2005.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifu’l-a’lâm fi işarâtı ehli’l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2015.
- Katz, Steven T. “Language, Epistemology and Mysticism”. *Mysticism and Philosophical Analysis*. ed. Steven T. Katz. New York: Oxford University Press, 1978.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1413/1993.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi (Islamic Mysticism: A Short History)*. çev. İhsan Durdu. İzmir: Ufuk Yay., 2011.

- Kohn, Livia. *Introducing Daoism*. New York: Routledge, 2008.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2. Basım, 1966.
- Kuban, Doğan. *Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi Tao Te Ching'in Yorumsal Çevirisi*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yay., 2013.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1410/1989.
- Laumakis, Stephen J. *An Introduction to Buddhist Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Mansur, Hallac-ı. *Tavasin "Enel Hak"*. çev. Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba Yay., 3., 2002.
- Massignon, Louis. *La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam (İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi)*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardiç Yay., 2006.
- Metli, Ebru. *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Michel, Thomas. *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş: Dinler Tarihine Katkı*. İstanbul: Ohan Basımevi, 1992.
- Nakamura, Hajime. *Budha*. çev. Zeynep Seyhan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2012.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and Sons, 1914.
- Olson, Carl. *Original Buddhist Sources: A Reader*. ed. Carl Olson. New Brunswick - NJ - London: Rutgers University Press, 2005.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrâhim Halvetî*. İstanbul: Fatih Yay., 1982.
- Poyraz, Buğra. *Hristiyan Mistisizmi*. İstanbul: Ave Medya Yay., 2014.
- Quiles, Ismael. "Nirvana and Metaphysical Experience". *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2/1 (1979), 91-98.
- Ritter, H. "Fenâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/546-547. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Rosenthal, Herman - Dubnow, S. M. "Hasidim, Hasidism". *The Jewish Encyclopaedia* 6/251-256. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Sarı, İbrahim. *Dinler Tarihi*. Antalya: Net Medya Yay., 2016.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yay., 1999.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. çev. John Oman. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1893.
- Scholem, Gershom. "Devekuth, or Communion with God". *Review of Religions* 14/2 (Ocak 1950), 115-139.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
- Serouya, Henri. *Mistisizm*. çev. Nihal Önel. İstanbul: Varlık Yay., 1967.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1380.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tûsî. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yay., 1417.

- Slingerland, Edward. *Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*. çev. Abdülatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yay., 2004.
- Stcherbatsky, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- Temiztürk, Halil. “Hristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 129-150.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.344879>
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yay., 1993.
- Tüzer, Abdülatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm -Felsefî Bir Yaklaşım-*. İstanbul: Dergâh Yay., 1. Basım, 2006.
- Tzu, Chuang. *Taoculuk Üzerine Meseller-Diyaloglar*. çev. Ömer Tulgan. İstanbul: Yol Yay., 1996.
- Tzu, Lao. *Bilinmeyen Öğretiler*. çev. İsmail Taşpınar - Amine Gülşah Coşkun. İstanbul: Kaknüs Yay., 1999.
- Tzu, Lao. *Taoizm (Tao Te Ching)*. çev. Muhaddere N. Özerdim. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., 1978.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-î Bistâmî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994.
- Underhill, Evelyn. *Practical Mysticism: A Little Book for Normal People*. New York: E. P. Dutton & CO., 1914.
- Weddle, David L. *Sacrifice in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: New York University Press, 2017.
- Weeraperuma, Susunaga. *Nirvana: The Highest Happiness*. New Delhi: Vedams, 2003.
- Yâsîn, İbrâhîm Muhammed. *Hâlû'l-fenâ fî't-tasavvufi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1999.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yay., 1997.
- Yılmaz, Ömer. *Alman Mistik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Yitik, Ali İhsan. “Budizm”. *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yay., 2015.
- Yitik, Ali İhsan. “Taoculuk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/10-12. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Yu-Lan, Fung. *Çin Felsefesi Tarihi*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2009.
- Yurdaydın, Hüseyin G. - Dağ, Mehmet. *Dinler Tarihi*. Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1978.