

İNSAN VE TANRI İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HİNDU MİSTİSİZMİ VE İSLAM TASAVVUFU ARASINDA BİR MUKAYESE

A COMPARATIVE STUDY OF HINDU MYSTICISM AND ISLAMIC SUFISM IN THE
CONTEXT OF THE HUMAN-GOD RELATIONSHIP

BUŞRA ARSLAN MEÇİN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEMEL İSLAM
BİLİMLERİ, TASAVVUF ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, MARDİN ARTUKLU UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES, DIVISION OF SUFISM
MARDİN, TÜRKİYE

busraarslanm@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0001-6117-6024>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1884411>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
8 Şubat / February 2026

Kabul Tarihi / Accepted
11 Haziran / June 2026

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Meçin, Buşra Arslan "İnsan ve Tanrı İlişkisi Bağlamında Hindu Mistisizmi ve İslam Tasavvufu Arasında Bir Mukayese [A Comparative Study of Hindu Mysticism and Islamic Sufism in the Context of the Human-God Relationship]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 13/1 (Haziran/June 2026): 345-378.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İNSAN VE TANRI İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HİNDU MİSTİSİZMİ VE İSLAM TASAVVUFU ARASINDA BİR MUKAYESE

Öz

Bu çalışma, Hindu düşüncesi açısından özellikle erken ve orta dönem Upanişadlar ile Advaita Vedanta öğretisiyle sınırlandırılmıştır. Bu çerçevede Brahma, âtman, maya, samsara ve mokşa gibi temel kavramlar ele alınmıştır. Hindu mistisizmi ile İslam tasavvufu arasında insan, Tanrı ve hakikat ilişkisini merkeze alan karşılaştırmalı bir metafizik inceleme yapmaktadır. Araştırmanın temel konusu, Hindu düşüncesinde Brahma-âtman öğretisi ile tasavvuf geleneğinde Allah-insan ilişkisi etrafında şekillenen varlık, bilgi ve kurtuluş anlayışlarının benzerliklerini ve ayrıştıkları noktaları ortaya koymaktır. Çalışma, farklı kültürel ve dinî bağlamlarda ortaya çıkan mistik geleneklerin, insanın varoluşsal sorunlarına nasıl metafizik çözümler geliştirdiğini sorgulamayı amaçlamaktadır. İslam düşüncesi açısından ise klasik tasavvuf metafiziği esas alınmış; Allah, nefis, fenâ, bekâ, marifet, keşf, insân-ı kâmil ve Nefes-i Rahmânî gibi kavramlar merkeze alınmıştır. Ritüel pratikler, mezhepsel farklılıklar, tarihsel etkileşim iddiaları ve sosyolojik boyutlar çalışmanın bilinçli olarak dışında bırakılmıştır. Bu sınırlama ile amaçlanan, iki geleneğin mistik düşünce çekirdeğini ontolojik ve epistemolojik düzlemde daha berrak biçimde karşılaştırabilmektir. Çalışmada yöntem olarak metin merkezli betimleyici analiz ile karşılaştırmalı dinler tarihi yaklaşımı kullanılmıştır. Öncelikle her iki gelenek kendi iç bütünlüğü içerisinde, indirgemeci yorumlardan kaçınılarak ele alınmıştır. Ardından benzer kavramlar ve temalar karşılaştırılmış ancak bu benzerliklerin mutlak bir özdeşliğe işaret edip etmediği sorgulanmıştır. Bu yöntem, özellikle tasavvuf ile Advaita Vedanta arasında sıkça dile getirilen “aynı hakikatin farklı dillerle ifadesi” yönündeki indirgemeci yaklaşımları eleştirel biçimde değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Araştırmanın temel amacı, mistik gelenekler arasında görülen kavramsal paralelliklerin ardında yatan metafizik ilkeleri açığa çıkarmaktır. Çalışma, her iki gelenekte de kurtuluşun yalnızca ölüm sonrası bir durum olarak değil, bilincin dönüşümüyle ilgili bir süreç olarak ele alındığını ortaya koymaktadır. Hindu düşüncesinde nihai kurtuluş olan mokşa, bireysel benliğin (âtman) mutlak gerçeklik olan Brahma ile özdeşliğinin idrakiyle gerçekleşir. Bu süreçte fenomenal âlem maya olarak değerlendirilir ve cehaletin ortadan kalkmasıyla birlikte çokluk görünümü anlamını yitirir. Kurtuluş, benlik yanılmasının sona ermesiyle zaman ve mekânın ötesinde gerçekleşen bir bilinç durumudur. Tasavvuf düşüncesinde ise kurtuluş, insanın kendi ontolojik sınırlılığını idrak etmesi, nefsin mertebelerden geçerek arınması ve marifet yoluyla ilahî hakikate yönelmesiyle gerçekleşir. Fenâ ve bekâ kavramları bu sürecin merkezinde yer alır. Ancak tasavvufta bu dönüşüm, yaratıcı ile yaratılan arasında ontolojik bir özdeşlik anlamına gelmez. Allah mutlak, aşkın, bilen ve irade eden bir varlık olarak tasavvur edilirken, âlem ve insan O’nun isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir sahne olarak değerlendirilir. Bu bağlamda insân-ı kâmil, ilahî hakikatlerin tecelli ettiği bir merkez ve bilinç düzeyi olarak öne çıkar. Çalışmada ayrıca Nefes-i Rahmânî kavramı üzerinden tasavvufta varlığın zuhuru ele alınmış, bu zuhûrun Allah’ın Zâtı ile âlem arasında ontolojik bir özdeşlik anlamına gelmediği özellikle vurgulanmıştır. Bu yönüyle tasavvuf düşüncesi, Advaita Vedanta ile bazı yapısal benzerlikler taşısa da Tanrı-âlem ayrımını muhafaza eden özgün bir metafizik çerçeve sunmaktadır. Hindu metafiziğinde Brahma çoğu zaman varlığın kendisi ve ontolojik zemin olarak düşünülürken, tasavvufta Allah mutlak aşkınlığını korur. Bu çalışma sonucunda, Hindu mistisizmi ile İslam tasavvufunun benzer varoluşsal sorulara cevap verdiğini ancak bu cevapların dayandığı ontolojik ve epistemolojik temellerin belirgin biçimde farklılaştığını göstermektedir. Hindu düşüncesinde kurtuluş özdeşlik ve benlik silinmesi üzerinden şekillenirken, tasavvufta kurtuluş kulluk bilinci, marifet

ve ilahî yakınlık üzerinden anlaşılır. Bu yönüyle çalışma, mistik gelenekler arasında basit özdeşlikler kurmaktan kaçınan, kavramsal derinliği önceleyen ve karşılaştırmalı mistisizm literatürüne eleştirel bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hinduizm, İslam, Tanrı, Ruh, Kurtuluş.

A COMPARATIVE STUDY OF HINDU MYSTICISM AND ISLAMIC SUFISM IN THE CONTEXT OF THE HUMAN-GOD RELATIONSHIP

Abstract

This study conducts a comparative metaphysical analysis that places the relationship between the human being, God, and truth at the center of Hindu mysticism and Islamic Sufism. The primary focus of the research is to reveal both the similarities and the points of divergence between the understandings of being, knowledge, and salvation shaped around the doctrine of Brahma-ātman in Hindu thought and the God-human relationship in the Sufi tradition. The study aims to examine how mystical traditions that emerged within different cultural and religious contexts developed metaphysical responses to fundamental human existential problems. The scope of the research is limited, on the Hindu side, primarily to the early and middle Upaniṣads and the teaching of Advaita Vedānta. Within this framework, key concepts such as Brahma, ātman, māyā, saṃsāra, and mokṣa are examined. From the perspective of Islamic thought, classical Sufi metaphysics is taken as the basis, with particular attention given to concepts such as God (Allah), the self (nafs), fanā', baqā', ma'rifa, kashf, al-insān al-kāmil, and al-nafas al-Rahmānī, and the Breath of the Merciful (Nafas al-Rahmānī). Ritual practices, sectarian differences, claims of historical influence and sociological dimensions are deliberately excluded from the study. Through this limitation, the aim is to compare the mystical core of the two traditions more clearly on ontological and epistemological grounds. Methodologically, the study employs a text-centered descriptive analysis alongside a comparative approach drawn from the history of religions. First, each tradition is examined within its own internal coherence, avoiding reductionist interpretations. Subsequently, similar concepts and themes are compared, while questioning whether these similarities point to an absolute identity. This method makes it possible to critically assess reductionist approaches that frequently describe Sufism and Advaita Vedānta as merely "different languages expressing the same truth." The main objective of the research is to uncover the metaphysical presuppositions underlying the conceptual parallels observed between mystical traditions. The study demonstrates that in both traditions salvation is understood not merely as a post-mortem state but as a process related to the transformation of consciousness. In Hindu thought, the ultimate liberation known as mokṣa is achieved through the realization of the identity of the individual self (ātman) with the absolute reality, Brahman. In this process, the phenomenal world is interpreted as māyā, and with the removal of ignorance the appearance of multiplicity loses its significance. Liberation thus emerges as a state of consciousness that transcends time and space through the dissolution of the illusion of individuality. In Sufi thought, by contrast, salvation is realized through the recognition of one's ontological limitation, the purification of the self through its successive stages and orientation toward divine truth by means of ma'rifa. The concepts of fanā' and baqā' occupy a central place in this process. However, in Sufism, this transformation does not imply an ontological identity between the Creator and the created. While Allah is conceived as absolute, transcendent, knowing, and willing, the world and the human being are understood as loci in which His names and attributes are manifested. While Allah is conceived as absolute, transcendent, knowing, and willing, the world and the human being are understood as loci in

which His names and attributes are manifested. The study also examines the manifestation of existence in Sufism through the concept of al-nafas al-Rahmānī and emphasizes that this manifestation does not entail an ontological identity between the Divine Essence and the world. In this respect, although Sufi thought shares certain structural similarities with Advaita Vedānta, it offers a distinct metaphysical framework that preserves the distinction between God and the world. Whereas in Hindu metaphysics Brahman is often conceived as being itself and as the ontological ground of reality, in Sufism Allah preserves His absolute transcendence. In conclusion, this study shows that Hindu mysticism and Islamic Sufism respond to similar existential questions, yet the ontological and epistemological foundations upon which these responses rest differ significantly. While liberation in Hindu thought is shaped through identity and the dissolution of individuality, in Sufism salvation is understood through servanthood, ma'rifā, and proximity to God. In this respect, the study aims to contribute critically to the literature on comparative mysticism by avoiding simplistic identifications and by prioritizing conceptual depth.

Keywords: Mysticism, Hinduism, Islam, God, Soul, Salvation.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca dinî ve mistik düşünceler, farklı coğrafyalarda ve kültürel bağlamlarda ortaya çıkmış olsa da, bu düşüncelerin beslendiği hikmet kaynaklarının büyük ölçüde ortak olduğu görülmektedir. İnsanın varlık karşısındaki hayreti, anlam arayışı, ölüm ve acının nedenlerini idrak etme ve kurtuluş isteği gibi temel metafizik sorunlar, tarihsel ve kültürel farklılıklara rağmen evrensel bir mahiyet taşımaktadır. Bu bağlamda dinler ve mistik gelenekler, yalnızca belirli bir toplumsal düzenin ürünü değil, insanın ortak varoluş sancılarına verdiği farklı ama çoğu zaman benzeşen cevaplar olarak değerlendirilebilir. İnsan, nerede ve hangi çağda yaşarsa yaşasın, kendisini aşan mutlak bir hakikatin varlığını sezmiş ve bu hakikatle ilişkisini anlamlandırmak için hem aklî hem de rūhânî mekanizmalar geliştirmiştir.

Bu ortak arayış, farklı dinî geleneklerde zaman zaman benzer metafizik yapıların, sembollerin ve düşünce kalıplarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hint mistisizmi ile İslam tasavvufu, bu evrensel metafizik arayışın iki güçlü ve sistemli örneğini ortaya koymaktadır. Her iki gelenek de insanı yalnızca biyolojik ya da toplumsal bir varlık olarak değil, aşkın bir hakikatle irtibatlı daha derin boyutlara sahip bir fail varlık olarak ele alır. Bu yönüyle insanın varoluşunu anlamlandırma çabası, Tanrı, mutlak gerçeklik, öz benlik, bilgi ve kurtuluş gibi temel metafizik kavramlar etrafında şekillenir. Hint düşüncesinde Brahma-ātman öğretisi, İslam tasavvufunda ise Allah-nefs ilişkisi, bu arayışın merkezî kavramsal ifadeleri olarak karşımıza çıkar.

Hint mistisizmi, özellikle Upanişadlar ve Advaita Vedanta geleneği aracılığıyla, varlığın ardında değişmez ve mutlak bir hakikatin bulunduğunu

ve insanın özünün bu hakikatle özdeş olduğunu savunur. İslam tasavvufu ise insanın ilahî hakikatle olan ilişkisini tecelli, marifet ve irfan kavramları üzerinden derinleştirir. Her iki gelenekte de bilginin salt teorik bir faaliyet olmaktan öte, varoluşu dönüştüren bir idrak biçimi olduğu vurgulanır. Bu nedenle kurtuluş, dıșsal bir ödöl ya da yalnızca ölüm sonrası bir mükâfat değil, bilincin dönüşümüyle gerçekleşen derin bir uyanış olarak ele alınır. Bu durum, farklı metafizik temellere sahip olmalarına rağmen, her iki geleneğin benzer bir rûhânî ve aklî idrak tecrübesi çerçevesinde hareket ettiğini göstermektedir.

Bu çalışma, Hint mistisizmi ile İslam tasavvufu arasındaki bu evrensel paralellikleri, yüzeysel benzerliklere indirgmeden, her iki geleneğin kendi iç tutarlılığı ve metafizik sınırları içerisinde takip etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma boyunca insan-Tanrı ilişkisi, öz benlik anlayışı, bilgi yoluyla kurtuluş ve nihai özgürlük düşüncesi gibi temel temalar karşılaştırmalı olarak ele alınarak, hem benzerlikler hem de ayrışma noktaları ortaya konulacaktır.

Yapılan literatür çalışmasında konuyla ilişkili olan R.C. Zaehner'in *Hindu and Muslim Mysticism*¹ ve Rene Guenon'un *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*² isimli eserlerinin, Hindu düşüncesi ile İslam tasavvufunu karşılaştırmalı bir perspektifle ele alan temel çalışmalar olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Nisanur Çardaklı ve Salih Sabri Yavuz'un "Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ve İslam Tasavvufu"³, Hayrunnisa Hayta'nın "Hinduizmde Yogaizm ve İshraki Ruh Öğretisinde Ruhsal Aydınlanma"⁴, Korhan Kaya'nın "Hint Gizemciliği İle Yunus Emre Gizemciliği Arasında Paralellikler"⁵, Necdet Ayhan'ın "İslam Tasavvufunda Hint Tesiri İddiaları Üzerine Bir İnceleme"⁶, Muhammed Ulaş'ın "Hinduizmde Tanrı-İnsan İlişkisinde Temayüz Eden Kavramlar"⁷, Emel Sünter'in "Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkisi Üzerine"⁸, Fuat Aydın'ın "Hint Düşüncesinde Varlığın

¹ Zaehner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism* (Bloomsbury Publishing Plc, 2016).

² Rene Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002).

³ Nisanur Çardaklı - Salih Sabri Yavuz, "Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ve İslam Tasavvufu", *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (2025), 201-215.

⁴ Hayrunnisa Hayta, "Hinduizmde Yogaizm ve İshraki Ruh Öğretisinde Ruhsal Aydınlanma", *Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri*, ed. Mehmet Dirik vd. (Kayseri: Kimlik yayınevi, 2024).

⁵ Korhan Kaya, "Hint Gizemciliği İle Yunus Emre Gizemciliği Arasında Paralellikler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 36/1-2 (1993), 119-126.

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

⁷ Muhammed Ulaş, "Hinduizmde Tanrı-İnsan İlişkisinde Temayüz Eden Kavramlar", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 41 (2024), 147-183.

⁸ Emel Sünter, "Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkisi Üzerine", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2019), 21-40.

Birliği ya da Şaṅkara'nın Advaita Vedantası'nın Varlık Anlayışı"⁹ Mehmet Masatoğlu ve Bayram Polat'ın "Transcendental Realities: A Study of Mokṣa and Fanā' in the Search for Divine Unity"¹⁰ isimli makaleleri ve Aysun Özveren'in "İslam Tasavvufu ve Hint Mistisizmi Mukayesesi: Letâif ve Çakra Örneği"¹¹ isimli tez çalışmaları incelenmiştir. Ancak Upaniṣadlar ve Advaita Vedanta öğretisi merkeze alınarak Brahma-ātman öğretisinin tasavvuftaki Allah-insan ilişkisi bağlamında; varlık, bilgi ve kurtuluş ekseninde bütüncül ve karşılaştırmalı bir metafizik incelemeye yeterince yer verilmediği sonucuna varılmıştır. Bu çalışma literatürde tespit edilen bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Sonuç itibarıyla bu çalışma, farklı dinî gelenekler arasındaki metafizik karşılaştırmaları indirgemeci yaklaşımlardan kurtararak, zamanlar ve mekânlar üstü hikmetin arayışı çerçevesinde yeniden düşünmeyi teklif etmekte ve Hint mistisizmi ile İslam tasavvufu arasındaki ilişkiyi yeni bir perspektifle ele alarak literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedefleyen özgün bir katkı sunmaktadır.

1. VARLIK DÜŞÜNCESİ

Hinduizm'in başlangıçta çoklu tanrılardan meydana gelen bir tanrılar hiyerarşisi veya panteonuna sahip olduğu ancak zamanla bu hiyerarşide en büyük Tanrı Brahma'nın ön plana çıkmaya başladığı ileri sürülmektedir. Nitekim Max Müller tarafından kullanılan henoteizme (çok tanrıcılık içerisinde bir tanrının öne çıkması) göre, Hindu kutsal metinleri olan Vedalar'ın çizgisinde gelişen bir politeizm olarak ifade edilmektedir.¹² Başlangıçta her ne kadar çok tanrılı ve natüralist bir yapı arz etse de, kutsal metinlerin gelişimine paralel olarak¹³ Upaniṣadlar'la birlikte Hinduizm'in Brahma merkezli bir monizme evrildiği ifade edilmektedir.¹⁴ Bu düşüncenin ilk evresi, Vedik dönemdir. Bu dönem özellikle dinî inançlar ile felsefi arayışların yoğunlaştığı bir geçiş sürecidir. Rg Veda'nın son ilahilerinde, çok sayıda tanrının ötesinde tek bir hakikatin var olup olmadığı sorusu tartışılır ve bu

⁹ Fuat Aydın, "Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şaṅkara'nın Advaita Vedantası'nın Varlık Anlayışı", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Sorunları-II* (aysun; İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015).

¹⁰ Mehmet Masatoğlu - Bayram Polat, "Transcendental Realities: A Study of Mokṣa and Fanā' in the Search for Divine Unity", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66/2 (2025), 925-942.

¹¹ Aysun Özveren, *İslam Tasavvufu ve Hint Mistisizmi Mukayesesi: Letâif ve Çakra Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024).

¹² Zeahner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism*, 22.

¹³ Nitekim R.C. Zeahner Varuna gibi bazı tanrıların kozmik yasayı temsil eden yönleriyle Zerdüştilikteki Ahura Mazda gibi mutlak ve aşkın Tanrı düşüncesine dönüşebilecek en uygun Vedik tanrısı olabileceğini ancak dinin ritüel merkezli yapısının buna izin vermediğini söyler. Zeahner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism*, 22.

¹⁴ Ancak Upaniṣadların bazı metinlerinde tamamen panteist düşünceler de görülmektedir. Bk. Çandogya Upaniṣad, 7, 25/1-2; Kauṣītaki Upaniṣad, 1/6

tartışma yavaş yavaş çok tanrıclıktan monoteizme doğru gelişim gösterir. Özellikle Vedalar'ın kapsam alanında kabul edilen ve Brahmanalar'dan sonra gelen *Āraṅkayalar* (*Orman Metinleri*) içerisinde bulunan *Upaniṣad* metinleri Tanrı, insan ve varoluş üzerine derin felsefi sorgulamaları ihtiva eder. Marifet yoluyla kurtuluşa ulaşmayı amaçlayan bu mistik metinler, evrendeki tek gerçekliğin Brahma olduğunu ve insanlığın özü olan âtmanın Brahma'dan ayrılamaz olduğunu savunur. Vedaların evrenden ayrı yaratıcı kavramı, Upaniṣadlar'da "her şey Brahma'dır" düşüncesine dönüşür. Bu anlayış, "Evren Brahma'dır, Brahma ise âtmandır"¹⁵ fikriyle özetlenir.¹⁶

İslam tasavvufunda varlık anlayışı, Allah'ın mutlak ve aşkın varlığı esas alınarak izah edilir. İlk dönem sûfîlerinde varlık anlayışı teorik düşünce ya da mantikî tanımlardan ziyade Allah'ı hissetmeye yönelik mânevî tecrübeyle dayanıyordu. Allah, mutlak aşkın, tek yaratıcı, her şeyin faili olarak görülürdü. Bunun yanı sıra sûfîler, varlık anlamına gelen vücûd kavramını; seyr ü sülûk esnasında yaşadıkları manevî vecd hallerini izah etmek için kullanmışlardır.¹⁷ Sûfîlerin coşkunculuk ve taşma hallerini açıklayan vecd, vücud ve tavacûd gibi terimler başlangıçta "bulmak" ve "bilmek" anlamları taşıırken¹⁸ sonraki dönemlerde varlık ve var olan anlamlarıyla ilişkilendirilerek daha farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu noktada bilmek, bulmak ve var olmak birbirinden farklı şeyler değil, aynı hakikatin farklı veçhesi olarak görülürdü. Bu nedenle bu üç kavram arasında kurulan ilişki her zaman devam etmiştir.¹⁹ Bu açıdan sûfîlerin varlık anlayışı genel olarak Tanrı/Allah merkezlidir. Varlık sıradan kullanılan bir kavram değil, tüm kategorilerin dışında bir şeydir, ne cevher, ne araz ne de sadece dış dünyada ya da zihinde bulunan bir şeydir. Bu bağlamda sufîler "varlık" ile "mevcut" arasında net bir ayrım yapmışlardır.²⁰ Özellikle tasavvufu Ehl-i Sünnet düşüncesi çerçevesinde yorumlayan sûfîler şer'i ölçülere son derece bağlı kalarak varlık düşüncesini ele almışlardır. Kelâbâzî (ö. 380/990) *Taarruf*unda sûfîlerin tevhid konusundaki görüşlerini açıklarken Allah'ın hiçbir yönden yaratılmış varlıklara benzemediğini, Zâtının diğer zâtlara, sıfatlarının da diğer sıfatlara benzemediğini ne Zâtının ne de sıfatlarının

¹⁵ Çhandogya Upanishad, 6, 10/1-2, 8, 14/1; Mundaka Upanishad, 2, 1/9

¹⁶ Beyza Aybike Deveci, *Hinduizm'de Tanrıçılık* (Ankara: Eskiye, 2024), 189-193.

¹⁷ Ebu'l Kasım Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah yay., 2012), 155-157.

¹⁸ Ebu'l-Hasan Ali Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb* (Tahran: Neşr-i Tahurî, 1375), 538-541; Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2004), 577.

¹⁹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 107-108; Demirli, Ekrem, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 35.

²⁰ Demirli, Ekrem, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları", 36.

cevher ve ârâz olmadığını ısrarla vurgulayarak Allah ile kul, Hâlık ile mahlûk arasına keskin bir ayrım koyarak yekdiğerinden ayırmıştır.²¹ Kuşeyrî (ö. 465/1072) de *Risâle*'sinde aynı şekilde yüksek bir tenzih anlayışı doğrultusunda ontolojik düzlemde belirgin sınırlarla çizilmiş bir ayrım te-
sis etmiştir.²²

Tasavvufun felsefileşme süreciyle birlikte özellikle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçileri bu mânevî tecrübe merkezli anlayışı daha sistem-
li bir varlık düşüncesine dönüştürdüler.²³ Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) işrâkîlik düşüncesi ile İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine ilham
kaynağı oluşturan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) nur ontolojisi üzerine kurduğu
varlık anlayışında tüm mevcudat Nûru'l-envâr'ın yansımaları olarak for-
müle edilir. Ona göre varlık baştanbaşa nurlarla doludur ve bütün nurların
ilk kaynağı ise Zâtıyla kâim olan Nûru'l-envâr'dır.²⁴ Âlem ise bir mühen-
disin kâğıda çizdiği proje gibi Hakk'ın levh-i mahfûzda çizdiği projenin
varlık alanına çıkmasıdır.²⁵ Vahdet-i vücûd düşüncesinde ise mutlak varlık
yalnızca Allah'a aittir. Âlem ise o Varlığın tezahürlerinden ibarettir. Âle-
min varlığı kendi başına müstakil bir hakikat teşkil etmez. Âlemde görünen
çeşitlilik ve farklılık Allah'ın isim ve sıfatlarının birer yansımalarıdır ve bu
nedenle Allah'ın mutlak birliğine kıyasla izafi bir çokluk arz eder.²⁶ Bu du-
rum her ne kadar âlemde çeşitlilik ve farklılık olarak görünse de aslında kö-
keni itibarıyla Allah'ın birliğine dayanır. Allah hem aşkın hem de içkin ola-
rak tanımlanır ve bu iki boyut, birbirini dışlayan değil, aynı hakikatin farklı
idrak düzeyleri olarak birlikte düşünülür. Bu nedenle görünüşte cansız olan
varlıklar dahi ilahî hayatın birer yansıması olarak kabul edilir.²⁷ Bu açıdan
tasavvuf düşüncesinde Hinduizm'den farklı olarak âlem ile Allah arasında
ince bir ayrımın olduğu açıktır. Hak ile mahlûk arasındaki ayrım ilk dö-
nem sûfîlerinde belirgin bir biçimde varlık gösterir. Ancak özellikle Gazzâlî
ve sonrası İbnü'l-Arabî çizgisinde ifade edilen vahdet-i vücûd düşüncesi
de Allah ile âlem arasında ne mutlak bir özdeşlik ne de temel bir ayrılık

²¹ Muhammed b. İbrâhim Kelabâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 68-70.

²² Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 26,386-388.

²³ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 85-86.

²⁴ Ebu Hamid Muhammed Gazzali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu - A. Fikri Yavuz (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989), 8: 32; Ebu Hamid Muhammed Gazzali, "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzali* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416), 282.

²⁵ Gazzali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, 8: 32.

²⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı (Kitâbu'l Marife)*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz yay., 2009), 118-119; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994), 1/1:190; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem* (Ka- hire: Dâru'l İhyâi'l Kutubi'l Arabî, 1946), 1: 49-50; 2: 9.

²⁷ William C. Chittick, *Kozmostaki Tek Hakikat*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 123.

kabul eder. Bunun yerine varlığı Allah'a has kılan ve âlemi Mutlak Varlık'ın sürekli tecellisi olarak gören bir Tanrı anlayışı geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım Allah'ı âleme müdahil olan etkin ve fail bir özne olarak konumlandırarak edilgen ya da pasif bir Tanrı tasavvurundan ayırır.

1.1. Mutlak Gerçeklik: Brahma ve Hak

Hinduizm düşüncesinde merkezi bir metafizik ilke olan Brahma kavramı ilk olarak Rig-Veda'da ortaya çıkmıştır ve Upanişadlar'la birlikte Vedik sonrası dönemde, özellikle sistematik bir ontolojik çerçeve kazanmıştır. Başlangıçta “dua” anlamına gelen Brahma terimi, aynı zamanda “dua eden rahip” anlamına gelen Brahmin ve Brahmana kavramlarının da kökenini oluşturur.²⁸ Ancak zamanla bu kavram, semantik bir genişlemeye uğrayarak *ezeli hakikat*, *mutlak gerçeklik*, *her şeyin özü* anlamlarını içeren metafizik bir ilkeyle dönüşür.

Upanişadlar'da Brahma zaman, mekân, uzay, boşluk ve nedensellik gibi tüm sınırlayıcı koşulları aşan *mutlak gerçeklik* olarak tanımlanır.²⁹ Etimolojik olarak “açılma, çiçek açma, yayılma, genişleme” anlamlarını taşıyan Brahma kavramı, sudur teorisini andıran dinamik ve süregelen bir varlık anlayışını da çağrıştırır. Bu ifade, başlangıçta muhtemelen kurban törenlerinin³⁰ ve mantraların³¹ sürekli genişleyen ve giderek daha etkili hale gelen gücünü tanımlamak için kullanılmış olsa da³² Brahma'nın sürekli dinamik, gelişen, tecelli eden ve ebedi boyutunu vurgulayan bir işaret olarak da yorumlanabilir.³³ Nitekim Vedalar'da Brahma “sat” “varlık” ve “olma” olarak nitelendirilir. Fakat bu niteleme, onun duyularla algılanabilen bir varlık değil, varoluşun özü, cevheri ve değişmeyen hakikati olduğunu göstermektedir.³⁴ Bu açıdan sürekli değişip dönüşen yapısıyla madde âlemi ve bu âlemin ardında ve ötesinde yer alan mutlak gerçekliğin yani Brahma'nın tezahürleri olarak kabul edilir.³⁵

²⁸ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yay., 2007), 1/284.

²⁹ Ali Alkan İnal (ed.), *Upanishadlar*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2008), 59, 99, 123; Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar yayınları, 2011), 73; Bṛhadāraṇyaka Upanishad, 4, 4/5, Çhandogya Upanishad, 1, 9/1; 3, 12/7; 8, 14/1.

³⁰ Upanişadların erken evresindeki düşünsel arayışlar büyük oranda kurban ile iç içedir. Özellikle Bṛhadāraṇyaka Upanishad ve Çhandogya Upanishad'ın büyük bir bölümü kozmik ve ritüel özdeşleştirmeler içermektedir.

³¹ Sankstirçe bir kelime olan mantra, Hint dinî geleneklerinde ritüel ve meditasyon bağlamında kullanılan, tekrar yoluyla zihinsel ve spiritüel etki oluşturduğu kabul edilen sözlü formüldür. Mircea Eliade, *Yoga*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı yay., 2013), 268.

³² Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/269-276.

³³ Eliade, *Yoga*, 154.

³⁴ Bk. Çhandogya Upanishad, 6, 2/1-4; 3/1-4; 4, 1-7 ve sonrası.

³⁵ Eliade, *Yoga*, 41; Bṛhadāraṇyaka Upanishad, 2, 3/1-6.

Vedalar'da Brahma bazen “asat/yokluk” olarak da tanımlanır.³⁶ Bu paradoksal görünüm, Brahma'nın beşerî idrakin ötesinde bir hakikate sahip olduğuna bir işaret olarak da kabul edilebilir. Zira bir taraftan hem bu âlemin özü, algılanabilir yönüyle içkin bir varlık iken, diğer taraftan bu âlemin somut hakikatının ötesinde yer alan aşkın bir varlığa tekabül etmektedir. Bu nedenle Brahma sadece görünen, duyumsanan dünyanın yaratıcısı değil aynı zamanda onun ontolojik temeli ve içkin özü olarak da kabul edilir. Dolayısıyla erken dönem Upanişad metinlerinde baskın olan yaklaşım daha çok monoteist-panteist bir çerçevedir.

Ancak sonraki Upanişad metinlerinde bu tablo daha karmaşık bir hal alır. Tanrı'nın (Brahma) her ne kadar insan ruhu ve evrenle özdeş olduğu kabul edilse de zaman içerisinde daha kişisel ve aşkın varlık olarak da tasavvur edildiği görülmektedir. Bu süreçte Brahma bilinemez ve nitelendirilemez olarak düşünülür ve görülen çokluk ise yanılısma düzeyinde kabul edilir. İsha ve Kena Upanishadları³⁷ bu indirgemeci anlayışın yetersizliğini vurgular ve Brahma'yı bilinemez olmakla birlikte evreni ayakta tutan ve her şeyi yöneten yegâne varlık olarak sunar.³⁸ Bu niteliği sayesinde Brahma mutlak aşkınlık özellikleriyle birlikte mutlak içkinlik özelliklerini de taşıyan bir “Efendi” olarak düşünölmeye başlanır. Nitekim Upanişadlarda geçen “Nehirlerin denize karışması” benzetmesi bireysel varoluşun nihai bir şekilde Brahma'da çözölməsi olarak ifade edilir.³⁹ Bu ontolojik bakış açısı, Şaṅkara'nın Advaita Vedanta⁴⁰ öğretisinde Brahma'nın Nirguna Brahma ve Saguna Brahma olmak üzere iki başat nitelik üzerinden sistemleştirilmesini de beraberinde getirmiştir.⁴¹ Nirguna Brahma tüm niteliklerin ve belirlenimlerin ötesinde, tanımlanamaz ve kavramsallaştırılamaz olan mutlak gerçeklik olarak tanımlanırken, Saguna Brahma ise sıfatlar aracılığıyla etkin hale gelen içkin ve dinamik bir tezahür biçimi olarak göröölür.⁴² Bu iki düzey birbirine zıt gibi görünse de aslında aynı hakikatin farklı ontolojik mertebeleri olarak kabul edilir. Evren, insan ve insanın içindeki öz olan

³⁶ Chandogya Upanishad, 6, 2/1; Mundaka Upanishad, 2, 2/1

³⁷ Bk. İsha Upanishad, Kena Upanishad, 1/1-8

³⁸ Zeahner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism*, 41-50.

³⁹ Chandogya Upanishad, 6, 10/1-2; Praśna Upanishad, 6/5

⁴⁰ Advaita Vedanta günümüze kadar ulaşmış en eski okulun adıdır. Non-dualizm “mutlak birlik öğretisi” anlamına gelen advaitanın temel öğretisi Brahma- ātman özdeşliği üzerine inşa edilir ve “tat tvam asi” ve “aham brahmasmi” gibi ifadelerle dile getirilir. Advaita'yı diğer Vedanta okullarından ayıran bu temel doktrin Ms. 7-8. Yüzyıllarda yaşamış filozof Sakaracarya (Şaṅkara) tarafından yazılan yorumlarda ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bk. <https://www.advaita-vedanta.org/avhp/>

⁴¹ Ali Reza Khajegir - Mohammad Reza Afroogh, “The Dignity and Unity of Atman and Brahman in Vedanta School- Hinduism Study”, *Journal of Philosophy and Ethics* 1/1 (2019), 15.

⁴² Mehmet Masatoğlu, “Hinduizm”, *Dinler Tarihi*, ed. Ramazzan Adıbelli (İstanbul: Lisnas yayıncılık, 2023), 369; Rene Guenon, *Hindu Doktrinleri*, çev. Esra Temür (İstanbul: Kapı yay., 2022), 220-221.

ātman Saguna Brahma düzeyinde anlam kazanırken, nihai ontolojik gerçeklik Nirguna Brahma'ya aittir. Bu bağlamda tüm mahiyetler, varoluşun nitelikleri olarak kabul edilir.

Bu Hindu teolojik yaklaşımın, İslam'ın *vahdet-i vücûd* geleneğinde “vücûd-u itibârî” ya da “vücûd-u mecâzî” konusundaki yaklaşımı ile benzerlik taşıdığı görülmektedir. Her iki düşüncede de madde âleminde karşılaşılan varlıklar salt bir yokluktan ibarettirler ancak “varlığın birliği” ile ilişkileri hesaba katıldığında belirli bir gerçeklik kazanırlar. Yani bir şeyin varlığı Varlığın kendisine bağlıdır. Problemin daha iyi temellendirilebilmesi için Izutsu'nun çiçek örneğine atıfta bulunmak faydalı olacaktır: Izutsu, “Çiçek beyazdır” denildiğinde beyaz sıfatının gerçeklik kazanmasının çiçek varlığı ile mümkün olduğu, çiçek beyazlığını kaybetse bile varoluşundan hiçbir şey kaybetmediğini belirtir.⁴³ Upanişadlarda bununla ilgili sayısız örnekler vardır. Varoluş Brahma'ya dayanır ancak Brahma âleme dayanmaz. Varlık olarak Brahma'da bulunsalar bile mutlak anlamda Brahma'nın kendisi değildir. Sebep-sonuç, fiil-fail gibi ayrımlar Brahma'nın aynılığını bozmaz. Dalga, köpük, damlalar birbirinden farklı görünse de hepsi özünde sudur ve deniz ile su arasında öz olarak hiçbir fark yoktur. Rüyada görülen sayısız görüntü görenin özünü değiştirmez. Sütün ekşimesi, suyun donması gibi Brahma da sayısız halde görülebilir ancak özü değişmez. Toprak hem çiçekleri hem dikenleri barındırır ancak toprak aynıdır. Aynı şekilde zuhur alanında sayısız biçimler olsa da hepsi özünde birdir ve hakikatte Brahma'dan ibarettir.⁴⁴ Şaṅkara'nın temsil ettiği Advaita Veda felsefesinden aşağıdaki ifadeler bu anlamı aktarır: “Tüm fenomensel şeyler, birer illüzyondan başka bir şey değildir, onların hepsi, altta yatan Brahma'nın saf birliğine atfedilen (*adhyasa*) gerçek dışı formlardır.”⁴⁵

Bu yaklaşım çerçevesinde Hindu metafiziğindeki Brahma anlayışı ile İslam metafiziğindeki Allah tasavvuru arasında kısmen bir paralellik olduğu görülmektedir. Hindu metafiziğindeki Brahma anlayışı ile İslam metafiziğindeki Allah tasavvurundaki temel düşünce duyusal âlemin kendi başına mutlak ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığı ve âlemdeki tüm varlıkların esasen nihai ve aşkın bir hakikatin sınırlı ve görünür hale gelmiş biçimleri olduğu görülmektedir.⁴⁶ Ancak İslam'ın temel ilkesi olan tevhid, Allah ile mahlûkat (mâsivâ) arasında mutlak ve aşılmaz bir ontolojik ayrımı zorunlu kılar. Tasavvuf anlayışı da aynı şekilde Hakk'ın Zâtı itibarıyla hiçbir

⁴³ Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 86-87.

⁴⁴ Bk. Rene Guenon, *Vetanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 67-69; Maitri Upanishad, 4/1-2; 6/35; Taïttiriya Upanishad, 2, 1/1-2.

⁴⁵ Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 88-89.

⁴⁶ Daha geniş bilgi için bk. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 95-100.

şekilde yaratılmış varlıklarla özdeşleştirilemeyeceğini vurgular. Bu nedenle panteizm, enkarnasyon ya da hulul kavramı İslam düşüncesinde olduğu gibi tasavvuf düşüncesinde de kabul edilebilir değildir. Allah'ın Zâtı her şeyden münezzehtir ve bu yüzden bilinemez ve erişilemezdir. Özellikle ilk dönem sufilerinde Allah'ın mutlak aşkınlığı (tenzih) üzerine kurulan bir Tanrı anlayışı mevcuttur. *El-luma* adlı eserinin tevhid bahsinde Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), ilk dönem sûfîlerinden getirdiği örneklerle Allah'ın ezeli, değişmez, tek fail ve müdebbir olduğunu, mahlûkâtın ise sonlu ve değişken olduğuna dikkat çekerek Hakk'ın aşkın, mutlak ve tek gerçek varlık olduğunu ortaya koyar.⁴⁷ “İnsanların ilmi O’nu ihata edemez”⁴⁸ ayetini hakiki marifetin imkânsızlığını idrak etmeye bir işaret olarak değerlendirmektedir.⁴⁹ Kelâbâzî de benzer düşüncede iki çeşit marifetten söz eder. Birincisi Allah'ın birliğini sıfatlar üzerinden tanımak. İkincisi ise hakikatte Allah'a ulaşmanın tam olarak mümkün olmadığını kabul etmektir. Kelâbâzî'nin Samediyet kavramına dayandırarak ifade ettiği bu düşünce insanın aklî sınırlılığı karşısında Allah'ın mutlak anlamda bilinemezliği ve erişilemezliğini açıklar niteliktedir.⁵⁰ Buna göre Allah, Hindu metafiziğinde görülen özdeşliğin aksine, Zâtı itibarıyla âlemden tamamen münezzehtir ve hiçbir şekilde mahlûkatla özdeşleştirilemez. “Hiçbir şey O’nun misli ve benzeri değildir”⁵¹ ayeti insanın, Allah'ın Zâtının künhüne hiçbir şekilde vâkıf olmaya kâdir olmadığını ifade eder. Bununla birlikte Allah, isim ve sıfatlarıyla âleme tezahür eder. Ancak bu evrenle mutlak bir özdeşlikten ziyade onunla ilişki içinde bulunduğu anlamına gelir. Vahiy yoluyla kendi varlığı hakkında hem büyük âlem olan kâinatta, hem de küçük âlem olan insanda ontolojik ve epistemolojik olarak bazı bilgiler edinmemizi sağlar. “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur’an’ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun”⁵² ayeti, İbnü'l-Arabî'nin, Mutlak Varlık'ın hakikatini idrak edebilme düşüncesini temellendirirken örnek gösterdiği ayetlerden biridir.

İbnü'l-Arabî'nin anlayışında Allah, başlangıçta hiçbir tezahürün olmadığı (lâ taayyün) mutlak gaybtir. Buna göre Zât-ı Akdes'in bilinemeyen ilk varoluş mertebesi, belirginleşme göstermediği ve ona dair herhangi bir şey bilinmediği lâ taayyün mertebesidir. Mutlak Varlık, mutlak gayb, lâhut, ehadiyet, gaybü'l-guyûb, 'amâ, lâ taayyün âlemi, yani belirlenmemişlik âlemi olarak adlandırılan Hak Teâlâ'nın ilk zuhuru, bütün âlemin mücmel,

⁴⁷ Serrâc, *el-Luma* (Beyrut: Kamil Mustafa en-Nührâvî, 2007), 28-35.

⁴⁸ Ta-ha, 20/110.

⁴⁹ Serrâc, *el-Luma*, 32.

⁵⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 212-213.

⁵¹ Şûra, 42/11.

⁵² Fussilet, 41/53

yani öz olarak onun bilgisinde tahakkuk etmesidir. Bu ilk zuhur, eşyanın; Hak Teâlâ'nın bilgisinde ezeli olarak var olan “varlıkların aslî örnekleri” olan “âyn”lardır (a'yân-ı sâbite). Bu ilk tecelli ile Tanrı'nın isimleri ve sıfatları meydana gelir. Hakk'ın kendinden kendine izhârı olan tecellinin bu aşaması Hak taayyünüdür. Bu isim ve sıfatlardan da maddesi olmayan ruhlar âlemi denilen melekût âlemi meydana gelir. Hakk'ın bu ikinci tecellisi de halk taayyünüdür. Melekût âleminden sonraki âlem ise içinde yaşadığımız duyusal mülk âlemidir.⁵³

Bu tecellilerin ortaya çıkışını sağlayan temel ilke ise Nefes-i Rahmanî'dir. Nefes-i Rahmanî, ilahî rahmet ve feyzin taşmasıyla varlığın ilahî kelimeler halinde ortaya çıkmasını sağlayan Rahmani nefestir. Hakk'ın ilahî ilm-i hazinesinde bulunan varlıkların ilahî rahmetin nefesiyle varlık sahasına çıkması, Kur'an'da “Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatır”⁵⁴ ifadesiyle temellendirilir.⁵⁵ Ancak bu zuhûr, Allah'ın Zâtı ile âlem arasında ontolojik bir özdeşlik anlamına gelmez. Burada ortaya konulan perspektif, Advaita Vetanta düşüncesiyle önemli ölçüde örtüşen unsurlar barındırmakla birlikte Tanrı'nın Zâtı ile âlem arasındaki farkı ontolojik düzeyde kesin biçimde ayıran bir varlık anlayışını ifade etmektedir. Tasavvuf düşüncesinde âlemin kendi başına mevcut bir varlığının bulunmadığı ve tüm eşyanın Hakk'ın isim ve sıfatlarının belirli bir görünüm kazanmış hali olduğu düşüncesi Hindu düşüncedeki Mutlak Belirsiz'in (Nirguna Brahma) belirlenmiş bir öz niteliğe sahip olduğu yönündeki düşüncesiyle büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Ancak Hindu metafiziği Brahma'yı tüm yaratılmışların ötesinde aşkın bir varlık olmaktan ziyade varlığın kendisi olarak tanımlanmasına da imkân tanır. Özellikle erken Upanişadlar'da geçen yaradılış hikâyelerinde Tanrı ile âlem arasında mutlak bir ayrım bulunmaz. İki düşünce arasındaki ayrım tam da burada başlar. Zira bu yönüyle Brahma dışarıdan âleme varlık kazandıran aşkın bir özne değil, her şeyin onunla varlık kazandığı ontolojik bir zemin olarak düşünülür. Tasavvuf düşüncesindeki aşkın bir hakikat olan Mutlak Gayb ya da Zât mertebesi Vetanta öğretisindeki Nirguna Brahma ile bir benzerlik taşısa da Vedanta düşüncedeki Nirguna Brahma bilinçli, irade eden, kendini açığa çıkarmak isteyen bir varlık değil, tüm varlıkları barındıran ve kapsayan bir

⁵³ Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 104-107.

⁵⁴ Araf, 7/156

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 1/144; 2/6-7; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1/1/132; Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)* (Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 2010), 41-42; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Rahmanî Nefes*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yay., 2015), 24-26; William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs yay., 2003), 37; Buşra Arslan Meçin, “Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (24 Haziran 2023), 157-175.

varlık zeminidir. Dolayısıyla evrenin ortaya çıkışı Brahma'nın iradesi sonucu değildir. Tasavvuf anlayışında ise Allah'ın Zâtı, mutlak ve aşkın olmakla birlikte bilen, irade eden ve muhabbet eden bir varlıktır “*Ben gizli bir hazineydim tanınmak istedim*” ifadesi bu iradenin bir sonucudur.⁵⁶ Dolayısıyla âlem Tanrı'nın tanınmayı irade etmesi sonucu isim ve sıfatlarının tezahür ettiği sahnedir. Özellikle kâinata varlık veren Allah'ın “Hay”, “Âlim”, “Mürid”, “Kâdir” gibi isimleri var olan her şeyde Allah'ın hayatı, bilgisi, iradesi ve şuurunun tecelli ettiğinin, canlı ve cansız zahir olan her şeyin Allah'ın varlığıyla kâim olduğunun bir göstergesidir.⁵⁷

2. TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

İnsan ile Tanrı arasındaki ilişki yalnızca insanın Tanrı'yı nasıl kavradığıyla sınırlı değil aynı zamanda insanın varlık içindeki konumu, bilgi edinme yöntemleri ve ahlaki sorumluluğu ile de doğrudan bağlantılıdır. Dinlerin zahiri öğretileri insan-Tanrı ilişkisini çoğunlukla vahiy çerçevesinde ele alırken, mistik gelenekler bu ilişkiyi içsel tecrübe ve manevî idrak üzerinden açıklar.

Erken Upanişadlar'da insan ve âlem arasında derin bir bağ kurularak insan vücudunun çeşitli organları kozmik güçler ya da dış dünyadaki nesnelerle özdeşleştirilir. Nitekim konuşma ateşle, nefes rüzgârla, görme güneşle ve işitme yönlerle özdeş kabul edilir.⁵⁸ Böylece insan âlemin küçük bir yansıması (mikrokozmos), âlem de insanın büyük karşılığı (makrokozmos) olarak düşünülür. Zamanla bu düşünce Brahma-âtman özdeşliğine dönüşür. Buna göre, insanın en derin özü (âtman) âlemin mutlak temeli (Brahma) ile aynıdır. Bu ise sonsuz büyük ile sonsuz küçüğün birliği anlamına gelir.⁵⁹ Bu birlik zaman ve mekânların ötesinde bir varoluşa işaret eder. Bu bilinç düzeyine ulaşan kişi için zaman, mekân ya da ölüm anlamını yitirir. Böylece insan kalbi sembolik olarak tüm âlemi barındıran bir merkez halini alır.⁶⁰ Ancak bu düşünce basit bir panteizm değildir. Zira Upanişad metinlerinde beden ile ruh arasında açık bir ayırım vardır. Beden fani, ruh ise ebedidir ve âlemi kapsayan ve aşan aynı mutlak düzleme aittir.

Tasavvufta Allah-insan ilişkisi, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi maddi dünyadan önce ruhlar âleminde yapılan bir sözleşmeye (bezm-i elest) kadar götürmesi, Tanrı'nın insana kendini tanıtmamasının temelini oluşturur. Bu ilişki, ilahî isim ve sıfatların en yetkin biçimde açığa çıktığı insân-ı kâmil

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1/1/90; 2/310-311; 3/221.

⁵⁷ Chittick, *Kozmostaki Tek Hakikat*, 123.

⁵⁸ Çhandogya Upanishad, 3, 18/1-6; Aitareya Upanishad, 1, 2/4-5

⁵⁹ Zeahner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism*, 24-25.

⁶⁰ Zeahner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism*, 27.

kavramı üzerinden anlaşılır. Varlık sisteminin bütün hakikatleri ilahi isimlerin aracılığıyla idare edilirler. Âlem tecelliler bütünü iken insan, bu tecellileri kendinde toplayan merkez olarak görülür. Bu yüzden Allah'ın isimleri Zât'tan sonraki mertebede (ikinci taayyünde) bir sistem ve hiyerarşiye sahiptir. Rubûbiyet makamından isimlerin sirayet etmesinden sonra bizzat bu isimlerin hiyerarşisi ve sistemi, âlemdeki bütün varoluşun ortaya çıkış kaynağıdır. Âlem tecelliler bütünü iken insan bu tecellileri kendinde toplayan merkez olarak görülür. Allah-insan ilişkisi birbiriyle bağlantı üzerine kurulu zorunlu bir ilişkidir ve “asıl-sûret, zahir-bâtın, evvel-ahir, Hak-halk, efendi-köle, Rab-merbûb” ilişkisidir. Varlık âleminde görülen tüm nitelikler bu ilâhî isimlerin farklı mertebelerdeki tecellilerinden ibarettir. Dolayısıyla ilâhî sıfatlar ulûhiyette asıl, insanda ise mecazen bulunur. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak “Allah'ın suretinde yaratılmış” kabul edildiğinden kendisinde tezahür eden tüm sıfatlar nihaî anlamda Hakk'a dayanır.⁶¹ Bu nedenle insân-ı kâmil bir varlık olmanın da ötesinde ilahî hakikatlerin bilinir hale geldiği, tüm ilahî isim ve sıfatların anlam ve tezahür alanı bulduğu kapsamlı bir varlık mertebesi olarak görülür. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesinde Allah ve insan arasındaki ilişki özdeşlik temelinde değil, tecelli ve marifet bağlamında ele alınan bir ilişki olarak anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda Hinduizm ve İslam, tarihsel ve teolojik olarak farklı şartlar ve atmosferlere sahip olmalarına rağmen, mistik düşünce açısından karşılaştırmaya uygun iki önemli gelenek olarak kabul edilebilir. Hindu mistisizminde Tanrı-insan ilişkisi Brahma-âtman öğretisi etrafında şekillenirken İslam tasavvufunda Rab-nefis/Hak-mahlûk, Rab-merbûb ilişkisi ekseninde ele alınır. Her iki gelenekte de insan ile mutlak hakikat arasındaki bağlantı, zahirî din anlayışının ötesinde, farklı mistik deneyimler ve sezgiler temelinde yorumlanır.

2.1. Brahma-Âtman Özdeşliği/Hak-Mahlûk İlişkisi

Upanişadlar'da geliştirilen düşünsel çerçeve, âtman ve Brahma arasında bir özdeşliği mümkün kılarak bu felsefi okulun temel öğretisinin, evrenin mutlak gerçekliği Brahma ile bireysel benliğin özü olan âtmanın özdeş olduğu anlayışına dayandığını ortaya koyar. Bu yaklaşım yalnızca teorik bir bilgi alanı olmaktan ziyade aynı zamanda ontolojik dönüşüme yol açan bir bilgi anlayışı olarak da değerlendirilmelidir.

Upanişadlar'da Brahma, evrenin mutlak gerçekliği olarak tanımlanır. Çhandogya Upanişad'da Brahma, tüm varoluşun arkasındaki mutlak

⁶¹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*, çev. Semih Ceylan (İstanbul: Mana yay., 2008), 201-205.

gerçekliği, insanın yaradılışı ve dirilişi gibi büyük ve sonsuz bir varlık kavramını ihtiva eder.⁶² Başka bir ifade ile Brahma hem dünyayı ayakta tutan ve onun sürekliliğini sağlayan kozmik bir eksen hem de tüm varoluşun ontolojik temeli olarak işlev gören mutlak gerçekliktir.⁶³ Ancak Brahma bu kapsayıcılığına rağmen özünde tinsel bir nitelik taşır. Ātman ise görünür niteliklerin ötesinde yer alan bir gerçekliği ifade eder. Yalnızca insanda ve canlı varlıklarda değil, tüm varlıkların içindeki özü temsil eder. Brahma “Akıl olarak, vücutta Prana şeklinde gözükür, biçimi ışıktır, düşüncesi gerçektir, ruhu boşluktur, tüm işleri, tüm istekleri, tüm korkuları, tatları kapsar, tüm dünyayı içine alır”⁶⁴ şeklinde nitelendirilir. Bununla birlikte “Bir pirinç tanesinden, bir arpa tanesinden, bir hardal çekirdeğinden daha küçük olan kalbimde bulunan ātman’ımdır. İşte bu Brahma’dır”⁶⁵ ifadesiyle evrensel olan ile içsel olan arasında mutlak bir özdeşlik dile getirilir.⁶⁶ Bu iki temel ilke olan ātman ve Brahma’nın mahiyeti üzerine derinlemesine düşünüldüğünde, bunları birbirinden bağımsız, ayrı ve ilişkisiz olarak algılamamanın imkânsız olduğu görülmektedir. Bunlardan biri bireyin içindeki özü, diğeri ise evrensel gerçekliğin özü olarak ontolojik düzlemde bir teklige karşılık gelir. Bu özdeşlik Hinduizmin metafizik ve mistik düşüncesinin en derinlikli yönü olarak görülebilir.

Upanişadlarda ateş ve kıvılcım metaforuyla anlatılan Brahma ve ātman arasındaki ilişki, mutlak varlığın bireysel olan bilincin arasındaki ontolojik bağı gösteren mistik düşüncenin en yoğun kavrayış biçimidir:

“Alev şeklinde yanan bir ateşten kıvılcımların çıkıp her tarafa yayılması gibi, makamlarına göre bütün hayat kuvvetleri bu ātmandan çıkarlar, hayat kuvvetlerinden ilahlar, ilahlardan âlemler çıkar.”⁶⁷

Ātman ve Brahma arasındaki ontolojik bağı ifade eden bu örnek aslında tüm yaşam kuvvelerini, âlemlerin ve melekuti güçlerin kaynağını ātmana atfederek onun yalnızca bireysel bir öz değil aynı zamanda evrendeki yaratılışın kaynağı olduğuna da işaret eder. Bu bağlamda ātman bireysel bir ruh olarak bilinmesine rağmen evrensel bir ilke olan Brahma ile birleştğinde bireysel varlığını kaybederek Brahma’nın küllî varlığında birleşir. Nitekim Upanişad metinlerinde geçen “Ben Brahma’yım” ve “Sen O’sun”⁶⁸ ifadeleri bu metafizik hakikatin bir göstergesidir. Bu ifadeler birey-

⁶² Çhandogya Upanishad, 3, 14/2-4

⁶³ Eliade, *Yoga*, 155.

⁶⁴ Çhandogya Upanishad, 3, 14/2

⁶⁵ Çhandogya Upanishad, 3, 14/3-4

⁶⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/294.

⁶⁷ İnal, *Upanishadlar*, Maitri Upanishad, 6/31-32; Katha Upanishad, 5/9.

⁶⁸ İnal, *Upanishadlar*, XII, (Giriş).

sel özün evrensel özden ayrı olmadığıının en açık örneklerdir.⁶⁹ Bu özdeşliği Alman dinler tarihçisi Hermann Oldenbelg, Brahma ile benliğin (self) birleşmesi olarak tanımlar.⁷⁰

Upanişadlar'da yaratılış anlatısı, başlangıçta yalnızca ātmanın var olduğu ve tüm çokluğun ondan kaynaklandığı fikrine dayanır. Ātman'ın ikiye bölünerek varlık alanının yaratılması, evrende mevcut olan her şeyin özünde aynı mutlak gerçekliğe sahip olduğunu gösterir. Bu anlayışa göre bireysel öz ile evrensel ilke arasında bir özdeşlik söz konusudur.⁷¹ Brahma tümel düzeyde mutlak hakikati temsil ederken, ātman bu hakikatin bireyde içkin olarak tezahür ettiği cihetidir. Böylece özne-nesne ikiliği ortadan kalkar ve varlık, Mutlak Varlık'tan ayrı bir gerçeklik olarak değil, onun farklı görünümüleri olarak ortaya çıkar.⁷²

Vedanta'da her şeyin içinde bulunan bu özün asıl hakikat olduğu anlayışı tasavvufta vahdet-i vücud öğretisiyle ifade edilebilir. Ancak Hindu mistisizminde "Sen O'sun" ilkesi üzerinden kurulan özdeşlik ilişkisi sufi teolojisinde Tanrı'nın tenzihi ile sıfatlar ayrımı üzerinden yorumlanarak Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir aşkınlığa dönüşür.⁷³ Allah var olan her şeyde kendini izhar eder. Bu açıdan eşya, sınırsız olan Allah'ın sınırlı görünümüleri gibidir. Ancak sadece bu noktaya odaklanıp "Allah her şeydir" demek hatadır. Çünkü Allah'ı sadece bu yönüyle bilmek O'nu belli kalıplarla sınırlandırmaktır. Sınırlandırılan bir şey Hak olamaz. Bu nedenle Allah Kur'an'da kendisini iki farklı veçhe ile tanıtır: "Hiçbir şey O'na benzemez"⁷⁴ ayetiyle mutlak tenzîhî yönüne işaret ederken "O, işitendir ve görendir"⁷⁵ ifadesiyle de kendisini teşbih eder.⁷⁶ Birinci ayet radikal bir tenzih ilkesini ortaya koyarken ikinci ayet ise ilahî sıfatların varlık âlemine hitap eden yönünü teşbih üzerinden izah eder. Tenzih Allah'ın, Zâtı itibarıyla mahlûkattan tamamen farklı olduğunu, hiçbir sınır, kayıt ve benzerlikle nitelenemeyeceğini ifade eder. Bu yaklaşım ilâhî aşkınlığı zorunlu kılarak Tanrıya insan niteliklerinin atfedilmesini (antropomorfizm) kesin bir biçimde engeller. Buna karşılık teşbih ise O'nun isim ve sıfatlarının varlıktaki yansıması üzerinden bir benzerliğe işaret ederek insanın isimler üzerinden bir anlam dünyası kurabilmesini mümkün kılar. İnsan bu

⁶⁹ Çhandogya Upanishad, 3, 14/1-4; 3, 15/1; Bṛhadāraṇyaka Upanishad, 1,4/10

⁷⁰ Hermann Oldenberg, *The Doctrine of the Upanisads and Early Buddhism*, çev. Shridhar B. Shrotri (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, ts.), 36.

⁷¹ Çhandogya Upanishad, 8, 14/1

⁷² Bṛhadāraṇyaka Upanishad, 1,4/1-10

⁷³ Zeahner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism*, 112-114.

⁷⁴ Şura, 42/11

⁷⁵ Şura, 42/11

⁷⁶ Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 84; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 1/31-32.

iki tasnif açısından Hak ile doğru ve dengeli bir ilişki kurabildiği zaman Allah'ın halifelliğini kemâliyle temsil etme imkânına sahip olur. Kuşeyrî ve İbnü'l-Arabî gibi sûfiler sözkonusu iki vechi Allah'ın Âdemi yarattığı iki eli olarak ifade eder.⁷⁷ Ancak İbnü'l-Arabî, bir şeyi diğer tüm şeylerden ayırarak tanımlamanın, onu kaçınılmaz olarak sınırladığını, bu yüzden tarifi dahi bir sınırlama olduğunu ifade eder. Çünkü Hak mutlak hakikatiyle hiçbir forma sığmaz fakat insan idraki ancak bu ifadeler aracılığıyla O'na yaklaşabilir.⁷⁸

Burada şöyle bir problem ortaya çıkar: Aşkın bir varlık olan Allah'ın âlem ile ontolojik ayrımı korunurken âlem üzerinde her an etkin oluşu nasıl temellendirilebilir? İslam felsefesi özellikle Meşşâî geleneği Tanrı'nın aşkınlığını korumak için Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi nedensellik üzerine inşa eder. Buna göre Tanrı ilk nedendir. Tüm varlıklar O'ndan dolayı bir biçimde sudur eder. Aradaki akıllar ve felekler ise sebepler zincirini oluşturur.⁷⁹ İslam tasavvufunda ise İbnü'l-Arabî'nin “vech-i has” kavramına yüklediği anlam önemli bir rol oynar. O, bu kavram ile Allah'ın kuşatıcılığının bir gereği olarak yaratılan varlığa her türlü yakınlıktan daha yakın olduğunu yani her varlık ile tek tek ve doğrudan bir temas halinde olduğunu ifade eder.⁸⁰ Ancak bu doğrudan ilişki biçimi Allah ile âlem özdeşliği anlamına gelmez. Buna göre, Allah bir taraftan her şeyin üstüneyken diğer taraftan her şeyle beraber olduğunu idrak etmektir. Bu noktada tecelli kavramı temel bir unsur olarak öne çıkar. Hakikat düzeyinde İlahî Varlık tek bir asla dayanır ve Zâtı itibarıyla mutlak birliğe sahiptir. Çokluk olarak gördüğümüz şey ise Varlık'ın kendisinde değil, görünümünde ortaya çıkar. Âlem Hakk'ın gölgesi gibidir, mutlak ve gerçek varlık sadece O'nun zatına aittir. Değişim ve dönüşüm içindeki varlık alanı ise mazhar olarak nitelendirilir. Sabit ve baki olan ise sadece O'nun Zâtıdır. Dolayısıyla birlik varlığın Zâtında korunur, çokluk ise görünüm alanında ortaya çıkar.⁸¹

İbnü'l-Arabî dışında diğer ârifler de bunu farklı kavramlarla temellendirir. Gazzâlî ve Sühreverdî, mutlak aşkınlığı saf nur olan Nûru'l-envâr olarak tanımlar ve diğer tüm varlıkları bu nurun yaydığı ışık dereceleri ola-

⁷⁷ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 90; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kalcı yay., 2006), 30-31; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 1/55.

⁷⁸ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özmere (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 84-88.

⁷⁹ Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, ts.), 96; Ebu Nasr Farabî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye* (Beyrut: Dâru'l Mektebetü'l-Hilal, 1996), 45; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan yay., 2009), 40-42; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İsam yay., 2010), 91-94.

⁸⁰ Dâvûd Kayserî, *Resâil-i Kayserî*, ed. Seyyid Celaledin Aştıyani (Tahran: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1381), 172-173.

⁸¹ Celaledin Aştıyani, *Muhyiddin Arabî: Dâvûd Kayserî'nin Fusûsü'l-Hikem Mukaddimeleri Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 279-280.

rak açıklar. Nûru'l-envâr mutlak bir aşkınlığa sahipken diğer varlıklar ona muhtaçtır.⁸² Molla Sadrâdaki (ö. 1050/1641) Varlık ve mahiyet (Asâletü'l-Vücûd) ayırımı ise tek gerçeklik kaynağının Hakiki Varlık olduğunu ve diğer tüm varlıkların ise itibari olduğunu ifade eder.⁸³ Tüm bu yaklaşımlar âlemin Allah'tan bağımsız olmadığını ancak Allah'a indirgenemeyeceğini ortaya koyar.

Bu çerçevede iki düşünce arasındaki temel benzerlik, mutlak hakikatın duysal düzeyin ötesinde bulunduğunu kabul etmeleridir. Ancak ikisi arasındaki temel ayırım, mutlak hakikat ile bireysel özün mahiyetinde ortaya çıkar. Hindu mistisizminde Brahma ve âtman arasında ontolojik bir özdeşlik mevcutken İslam tasavvufunda Allah ile insan arasında tecelli temelli bir metafizik ilişki kurulur. İlahî isimlerin tenzih ve teşbih dengesi içinde anlaşılması bir taraftan Allah'ın aşkınlığını mutlak bir biçimde muhafaza etmeyi içerirken diğer taraftan O'nun kendisini isim ve sıfatları aracılığıyla varlık âleminde tanıtmasını mümkün hale getirir.

2.2. Öz Benlik: Âtman-Nefs

Hindu metafiziğinde âtman içsel benlik, ruh, varlığın özündeki gerçek “ben” ya da “öz”ü ifade eder. Etimolojik olarak “nefes”,⁸⁴ “hava”, “soluk”⁸⁵ ya da “yaşam özü” olarak ileri sürülse de köken olarak belirsizdir. Bununla birlikte bazı kaynaklarda âtman “at/hareket etmek”, “an/nefes almak” ve “man/düşünmek” olarak yorumlanır.⁸⁶ Bu yönüyle âtman, sadece bireysel ruhun bir gerçekliği değil aynı zamanda evrenin nihaî özü olan ruhsal bir gerçekliğe de atıfta bulunur.⁸⁷

Upanişad metinleri âtman kavramını izah ederken metafizik bir perspektiften hareket ederek onun duysal düzlemin ve aklı kavrayışın ötesinde bir hakikat olduğunu vurgular. Metinde örnek olarak verilen Uddalaka'nın Nyagrodha ağacı örneği,⁸⁸ görünmeyen fakat kurucu unsur niteliği taşıyan

⁸² Hinduizm ve İsrâkîlik karşılaştırması için bk. Hayta, “Hinduizm’de Yogaizm ve İsrâkî Ruh Öğretisinde Ruhsal Aydınlanma”, 123-135.

⁸³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fî Esfârî'l Aklîyyeti'l Erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1981), 9/185-189; Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, ed. Henry Corbin (Tahran: Kitabnâme-i Tahurî, 1363), 19-21.

⁸⁴ Hermann Oldenberg, âtman ile Almandaca nefes anlamına gelen “Atem” sözcüğü arasında kökensel bir akrabalık olduğunu öne sürer. Bk Oldenberg, *The Doctrine of the Upanisads and Early Buddhism*, 33.

⁸⁵ Çhandogya Upanishad, 1, 4/3-11

⁸⁶ Constance Jones, - D James, “Atman”, *Encyclopedia of Hinduism*, ed. Gordon Melton J (New York: Facts On File, 2007), 51.

⁸⁷ Khajegir - Afroogh, “The Dignity and Unity of Atman and Brahman in Vedanta School-Hinduism Study”, 14.

⁸⁸ “Uddalaka oğluna dedi ki: ‘Şu Nyagrodha ağacından bir incir getir bana.’ ‘Getirdim efendim.’ ‘Onu ikiye böl.’ ‘Böldüm efendim.’ ‘İçinde ne görüyorsun?’ ‘Çok küçük tohumlar efendim.’ ‘Sevgili oğlum, onlardan birini ikiye böl.’ ‘Böldüm efendim.’ ‘Ne görüyorsun orada?’ ‘Hiçbir şey efendim.’ Sonra o

“en ince öz” tasavvuru aracılığıyla ātmanın ontolojik statüsünü temellendirir. Ātman, hareket ve sükûn, içkinlik ve aşkınlık gibi karşıt nitelikleri taşıyan bu nedenle olumlu tanımlara indirgenemeyen mutlak bir hakikattir.⁸⁹ Bu nedenle nefyetme ile “neti, neti (ne bu, ne şu)” tabir edilebilir.⁹⁰ Bu yaklaşım, nihai hakikatin, tüm sınır ve kayıtları aşan tanımlanamaz bir varlık düşüncesini ortaya koyar. Bu bağlamda “neti, neti” yaklaşımı, ātmanın herhangi bir sınırlayıcılıktan kurtulması gerektiğini vurgulayan ve kavramsal düşüncenin ötesinde bulunduğunu ifade eden negatif bir teoloji işlevi görür.

Rene Guenon da ātmanı tanımlarken onun kozmik olarak varlığın ötesindeki aşkın bir ilke olduğunu ancak insana nispetle bakıldığında “kendilik” olarak kavrandığını ifade eder ve zuhur etmiş ya da etmemiş, insan ve âlem tüm varlık durumlarının kendiliğe dayandığını ifade eder. Bu yönüyle ātman varlık âlemini kuşatan fakat hiçbir şeye bağımlı olmayan “kendilik”⁹¹ hem insan kişiliğinin gerçek merkezi hem de çevreleyen bütünlük olarak yorumlanır. Upanişadların tabiriyle “hem göbek hem de çember” olarak tarif edilir.⁹² Bu aynı zamanda sadece bilinci değil, Jung’un “benlik arketipi” olarak ifade ettiği bilinç dışını kuşatan bir çevre olarak da düşünülebilir.⁹³ Pratik ve öğretici amaçlarla Brahma ve ātman ayrı kavramlar olarak ele alınsa da nihai düzeyde bu ikilik birbirinden farklı gerçekliklere işaret etmez. Aralarındaki ayrım, hakikatin farklı idrak mertebelerinden kaynaklanan bir yanılsama olarak görülür. Bu bağlamda Tanrı-nefs ayrımı da *mayan*ın (madde) oluşturduğu bir yanılsamadan ibaret olarak görülür. Bu nedenle Brahma ve ātman, hakikatin kozmik ve bireysel düzlemdeki iki farklı ismi haline gelir.⁹⁴

Bu noktada Upanişadlarda iki bilge arasında geçen diyalog esnasında birinin diğerine “görünen ve görünmeyen her şeyin içindeki özü”ne dair yöneltilen soruya verilen cevap son derece dikkat çekicidir: “Her şeyin içindeki öz senin özündür.” Ardından bu özün ne olduğunu izah ederken insandaki nefesin farklı boyutlarına dikkat çekerek şöyle söyler: “Her

ona dedi ki: ‘Sevgili oğlum, bu en ince özü görmüyorsun; inan bana oğlum, o en ince özden şu koca Nyagrodha ağacı meydana geldi. Bu en güzel özdür. Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir. O Ātman’dır. O sensin.’ Ali Alkan İnal (ed.), *Upanishadlar*, 153-154, Maitri Upanishad, 6/31-32; Katha Upanishad, 5/9

⁸⁹ İşa Upanishad, 1-8

⁹⁰ Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar yay., 1999), 108-109; Bṛhadāraṇyaka Upanishad, 2, 3/6; 3,9/25; 4, 2/4; 4, 3/22; 4, 5/64.

⁹¹ Guenon, *Vetanta’ya Göre İnsan ve Halleri*, 24-28; Guenon, *Hindu Doktrinleri*, 212-223.

⁹² Bṛhadjanyaka Upanishad, 2, 5/15; Çhandogya Upanishad, 7, 15/1; Kauṣitaki Upanishad, 3/9

⁹³ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yilmazer (İstanbul: Metis yay., 2017), 50.

⁹⁴ Suheyla Abdulbas et-Tercuman, *Nazariyetü Vahdeti’l-vucûd beyne İbnu Arabî ve el-Cîlî*, ed. Harbi Abbas ‘Atiyyatü (Beyrut: Mektebetu Hazali, 1422), 132-134.

şeyin içinde senin soluğunla birlikte soluk alan senin özündür.”⁹⁵ Nefesin kozmik bir ilke olarak görülmesi tasavvuf anlayışında İbnü'l-Arabî'nin kavramsallaştırdığı “Nefes-i Rahmani” anlayışıyla bir paralellik gösterir. Âlem Allah'ın “Rahman” isminin tecellisiyle ortaya çıkan ilahî nefes sayesinde varlık kazanır. Her iki düşünce arasındaki bu benzerlik şaşırtıcı değildir. Zira nefes tüm dinî düşüncelerde ebedi olanı temsil eden bir simge olarak görülmektedir.

Brahma ve âtman özdeşliğinin idraki, kişiyi Mutlak Hakikat'ın bilgisine ulaştırır. Bu marifet içsel dönüşüme dayanan bir bilinç süreciyle gerçekleşir. Bu yaklaşım, hikmet ve irfan geleneğinde “ma'rifetü'n-nefs” kavramı ile Hindu metafiziğinde merkezî bir yer tutan “âtman-cñāna” arasında dikkat çekici bir paralellik kurmaktadır. Vedik literatürün büyük bir kısmı insanın kendini tanıması yoluyla hakikate ulaşabileceği etrafında şekillenir. Özellikle Bhagavad-Gita'nın yoga temelli öğretileri kendini bilme sürecini Tanrısal gerçekliğin idraki ve nihayetinde benliğin ilahi hakikatte fenâ olması ile sonuçlanan kurtuluş anlayışıyla ilişkilendirilmektedir.⁹⁶

Tasavvufta nefis kavramı insanın iç dünyasındaki en belirleyici unsurlardan biri olarak görülür. Sûfîlere göre insanın Allah'a ulaşmasının önündeki en büyük engel kişinin iç dünyasındaki bencil ve kötülüğe meyleden yönüdür. Bu nedenle tasavvuf düşüncesi büyük ölçüde kendi nefsiyle verdiği mücadele üzerine kuruludur. Bu anlayışın temeli Kur'an'a dayanır ancak sûfîlerin nefis kavramını daha derin ve sistematik bir şekilde ele almasıyla tasavvufun tüm konularını şekillendiren merkezî bir konu haline gelmiştir. İlk dönem sûfî literatüründe nefis meselesi öne çıkan temel konulardan biridir. Bu bağlamda nefsin en belirgin özelliği kötülüğe yönelme eğilimi göstermesi ve çoğu zaman kötülüğün kaynağı olarak görülmesidir. Nitekim Hucvîrî (ö.465/1072 ?) bu ortak kanaati açık bir biçimde izah ederek onu şerrin kaynağı olarak görür. Hucvîrî'nin bu yaklaşımı diğer klasik sûfîlerin yaklaşımlarıyla da örtüşmektedir.⁹⁷ Benzer şekilde Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857),⁹⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996),⁹⁹ Serrâc,¹⁰⁰ Kelâbâzî,¹⁰¹ Kuşeyrî,¹⁰² gibi sûfîler de farklı ifadeler kullansalar da nefsin

⁹⁵ Brihadjanyaka Upanishad, 3, 4/1-2; 5/1

⁹⁶ Korhan Kaya, *Bhagavadgita* (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2001), Vijnana Yoga, 7:1-30; Bhakti Yoga, 12:1-20; Kşhetra Yoga, 13:1-35.

⁹⁷ Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 245-246.

⁹⁸ Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, ed. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1428), 94-97.

⁹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûf'ul-Kulûb*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant, 2011), 1/313-314,345.

¹⁰⁰ Serrâc, *el-Luma'*, 417-418.

¹⁰¹ Ebubekir Kelâbâzî, *et-Taarruf*, ed. Ahmed Şemsüddin (Lübnan: Dâru'l-Kitâbü'l İlmiyye-Beyrut, 2011), 58-59.

¹⁰² Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 181.

kötülüğe meyilli, gaflet, şüphe, kararsızlık ve kötülük eğilimleri taşıyan, şerrinden emin olmayan şey ve bu nedenle onun küçümsenip baskı altına alınması, insanın mânevî yolculuğunda kontrol altına alınması gerektiğini vurgulamışlardır.¹⁰³

Sûfinin seyr ü sülûk aşamasında önünde duran en ısrarlı engel dışsal engellerden ziyade kendi iç dünyasındaki arzu ve yönelimleridir. Bu nedenle tasavvufta nefis terbiyesi sadece aşılması gereken bir durak değil bunun yanı sıra kişinin seyrüseferinin tamamını belirleyen bir yoldur. Bu yolculukta zühd, riyazet, mücâhede, murâkebe, nefsin katettiği her mertebede sûfinin kendisi hakkındaki marifetini artıran bir süreçtir. Dolayısıyla tasavvuftaki kendini tanıma yoluyla Allah'ı tanıma, yani ma'rifetü'n-nefs, soyut bir bilgi yoluyla tanımaktan ziyade insanın kendi hakikatini tanıyarak mer-tebe merteye ilerlediği bir seyr ü sülûk aşamasıdır.¹⁰⁴ Bu anlayış “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” hadisi ile temellendirilir.¹⁰⁵ Gazzâlî'ye göre Allah'ı tanıma süreci, O'nun fiil, hüküm ve sıfatlarının bilinmesiyle derinleşerek Zâtının marifetine yönelen üç düzeyde gerçekleşir. “*Kendi nefislerinizde de deliller vardır; hâlâ görmüyor musunuz?*”¹⁰⁶ “*Onlara ayetlerimizi hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz.*”¹⁰⁷ ayetleri buna işaret olarak gösterilir. Kişi kendini ne kadar derin tanırsa yani ne olduğunu, nereden geldiğini, nereye gideceğini, ne amaçla yaratıldığını, saadet ve bedbahtlığının nerede gizli olduğunu idrak ederse, Allah'ın fiillerini de o kadar net bir şekilde idrak eder. İkinci aşama ise onun sıfatlarını tanımaktır. Bu aşama ise “*Size içinizden peygamber geldi*”¹⁰⁸ ayetinde işaret edilen Hz. Muhammedî idrak etmek ile gerçekleşir. Allah'ın sıfatlarını tanımak insanlığın en yüksek bilinci olan Hz. Muhammed'in bilincini (Hakikat-i Muhammedîye) tanımakla mümkün olur.¹⁰⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere tasavvuf düşüncesindeki marifet Tanrı'nın sıfat, fiil ve tezahürlerini idrak etmeye dayalı bir bilgi türüdür. Hakikate ulaşma sürecinde nefis bir yanılsama olarak değil, terbiye edilmesi gereken bir boyuttur. Bu bağlamda marifet, kişinin kendi ontolojik sınırlılığının, acziyetinin, muhtaçlığının ve kulluğunun bilincine

¹⁰³ Mehmet Uyar, “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 176.

¹⁰⁴ Ma'rifetü'n-nefs ve Marifetullah arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Şefik Arslan, *İslam Düşüncesinde Marifetü'n-Nefs Ve Marifetullah İle İlişkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2026).

¹⁰⁵ Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 247-251.

¹⁰⁶ Zâriyat, 51/20

¹⁰⁷ Fussilet, 41/53

¹⁰⁸ Tevbe, 9/128

¹⁰⁹ Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, ed. Hüseyin Hadyu Cem (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1383), 13; Abdullah b. Muhammed Aynulkudat Hemedanî, *Temhidat* (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1392), 56-57.

varmasıyla derinleşir ve bu bilinç düzeyi insan ile Allah arasındaki ilişkiyi derinleştirerek ilahî hakikate yönelmesini sağlar. İslam tasavvufundaki bu yaklaşım Hint mistisizmindeki ātman düşüncesiyle belirgin bir karşıtlık arz eder. Zira ātman nihayette Brahma ile özdeş kabul edilerek mutlak hakikatın kendisi olur ve aralarındaki ayırım bir tür yanılsama olarak kabul edilir. Buna karşın tasavvufta nefis, ilahî hakikati tanımada terbiye edilmesi gereken, muhtaç ve dönüşebilen bir yapıyı temsil eder. Dolayısıyla ma'rifetü'n-nefs benliğin ilahî olanla özdeşliğini keşfetmekten ziyade onun sınırlılığını fark etme sürecidir. Bu çerçevede tasavvufta marifet düşüncesi yaratıcı ve yaratılan arasındaki ontolojik ayırımı muhafaza ederek bir yakınlık kurmayı ifade ederken, Hint mistisizmindeki marifet ise benlik yanılsamasından kaynaklı cehaletin aşılmasıyla birlikte yaratıcı ve yaratılan arasındaki ayırımı ortadan kaldırmayı hedefler.

2.3. Bilgi Yoluyla Kurtuluş: Cñāna -Marga/ Marifet, İrfan, Keşf

Hindu mistisizmi Brahma ve ātman özdeşliği üzerinden, bireyin dışsal eylemlerden bağımsız olarak yüksek bilgi yoluyla (Cñāna-marga) kurtuluşa erişebileceğine işaret eder. Zira hayatın asıl anlamı evrendeki değişkenliğin ardındaki değişmez özün farkına varmaktır. Bunu idrak eden kişi samsara (ölüm-doğum çarkı)¹¹⁰ döngüsünden kurtularak kurtuluş yolu olan *mokşaya* ulaşır. Bu da kişinin dünya ile bağını kopararak tapası (nefis tezkiyesi, ahlak terbiyesi kısacası katı bir riyazet hayatı)¹¹¹ tercih etmesiyle mümkün olur.¹¹² Çünkü ātmanı bilmeye engel olan avidyayı (cehalet perdesi) ancak marifet ve sezgisel bilgi aracılığıyla kaldırılabilir. Dış dünyadan kendini tamamen soyutlayan ârif, içindeki ātmanı bulur ve tüm evrenin hakikatinin ātman olduğunun idrakine varır. Tıpkı ateşin içindeki kıvılcımların etrafa yayılması gibi varoluşun tüm kuvvelerinin ātmandan çıktığını anlar. Hindu mistizmine bilgi yoluyla kurtuluş, guru (mürşid) rehberliğinde öğrenmeyle başlayan, bu bilginin tefekkürle içselleştirilmesiyle derinleşen ve yoğun meditasyon/riyazet sonucunda sonucunda tuzun suda çözülüp kaybolması gibi¹¹³ Brahma'da eriyerek özne-nesne ayırımının kalktığı ve nihai birliğe ulaşmayla tamamlanan aşamalı bir süreçtir.¹¹⁴

¹¹⁰ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/292.

¹¹¹ Kelimenin tam karşılığı "sıcaklık" veya "kor ateş" olan tapas Hint mistisizminde riyazeti yani çileci faaliyetleri ifade eder. Brahmanancı düşüncede Tanrı Pracapati'nin katı bir riyazet yoluyla ısındığı ve bu aşırı sıcaklık sayesinde dünyayı yarattığı hikâye edilir. Evveliyatta yokluk (asat) kendini zihin (manas) haline getirmiş ve ısınmıştır. Bu ısınmadan sırayla duman, ateş ve Pracapati meydana gelmiştir. Çileci kişi de tapas yoluyla yakıcı bir duruma ulaşmalıdır. Çünkü sıcaklık, beşer halinin aşkınlığını ve kutsal olmayan alandan çıkıldığının en bariz göstergesidir. Eliade, *Yoga*, 144-146; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/283-285.

¹¹² Taıttiriya Upanishad, 3/3-6

¹¹³ Chandogya Upanishad, 6, 13/1-2

¹¹⁴ İsmet Eşmeli, "Hinduizmde Kâmil Kurtulmuş İnsan", *Medeniyet İnsan ve Din*, ed. Kemal

Bu aşamalar, Upaniṣad metinlerinde bireyin ruhsal varlığının farklı katmanlarında yaptığı içsel yolculuğunu simgeleyen bir baba-oğul diyalogu üzerinden, riyazet yoluyla maddi varoluştan manevi idrake ilerleyen ruhsal dönüşüm sürecinde Brahma'nın besin, nefes, akıl, bilgi ve nihayet mutluluk olarak kademeli biçimde tecrübe etmesi üzerinden hikâye edilir.¹¹⁵ Bu anlayış, Hindu teolojide hakikatin akılla doğrudan kavranamayacağını, içsel tecrübe ve disiplinle, somuttan soyuta uzanan katmanlar aşıldığında ve bireysel öz ātmanın Brahma'yla özdeşliğine ulaşılarak çokluk yanılışmasının çözülüp saf varoluş ve mutlak birlik ve nihai mutluluğun idrak edildiğini ortaya koyar.

Hindu mistisizmine göre, evrenin maddi bir yapıdan oluşması kişinin rūhânî boyuttan uzaklaşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda ruh maddi olan evrende bedene hapsolmuş ve öz varlığından uzaklaşmıştır.¹¹⁶ Bu yüzden bir unutmaya ve yanılışmaya (maya) halindedir.¹¹⁷ Ruhun maddi olmayan doğası nedeniyle bu dünya onun için acı ve ıstırap dolu bir mekândır. Bu sebeple tüm canlılar, samsara döngüsü içerisinde sürekli varoluşsal bir sıkıntı ve azap çekmektedir. Ancak Hindu inancına göre, insanın bu dünyaya karşı bir takım sorumlulukları vardır ve bunları yerine getirmesi gerekir. Zira insanın önceki yaşamındaki tutum ve davranışları bir sonraki yaşamını belirlemektedir. Bu doğrultuda insanın ya bu dünyada gerçekleştirdiği eylemleri sonucu yeniden doğarak acı ve ıstırap çekmeye devam edecek ya da bu samsara döngüsünden kurtularak nihai kurtuluşa erecektir. Bu tekrar eden doğumlar döngüsü, bireyin yaşam evrelerinden birinde yürüttüğü pratikler aracılığıyla bir gurunun rehberliği sayesinde ya da ilahi lütuf ve inayetin tecellisi yoluyla mokşaya ulaşabilecek yeterlilik ve liyakat düzeyine

Göz - Mustafa Türkan (Ankara: Fecr yay., 2018), 243-244.

¹¹⁵ Taittiriya Upaniṣad, 3/1-10

¹¹⁶ Maitri Upaniṣad, 3/2

¹¹⁷ Chandogya-Upaniṣad metninde bellek yitimi şöyle bir benzetme ile yapılır: Haydutlar tarafından kaçırılan bir adam gözleri bağlı bir şekilde yaşadığı yerden çok uzağa, kimsenin olmadığı ıssız bir yere bırakılır. Gözleri bağlı olduğundan nerede olduğunu bilemez ve haykırarak yardım ister. Bunun üzerine biri gelir, gözlerindeki sargıyı çözer ve memleketinin hangi yönde olduğunu tarif eder. Adam yolu öğrenince kendi başına evine dönebilecek hâle gelir. Metnin devamında şöyle söylenir: "İşte bunun gibi kişi, bir yol gösterici sayesinde cehalet sargısını çıkarıp kurtulmalı ve kendi evine varmalıdır." Bu anlatı, insanın özünü, geldiği âlemi, asıl vatanını unutmaya halidir. Zira insan doğduğu andan itibaren bir bedene ve dünyaya bağlanır. Bu bağlanma onu asıl kaynağından, anavatanından yani Atman-Brahma birliğinden uzaklaştırır. Mircea Eliade metnin Şaṅkara tarafından yapılan kaçırılan kişinin Brahma ve Atman'dan uzaklaşmış ve yanılışmaya içersine girmiş insan olduğunu, haydutların "saygınlık ve kusur"a ilişkin sahte fikirleri simgelediğini ifade eder. Gözlerinin bağlanması, insanın hakikati doğrudan görmemesini ve zihnin hayal ve kuruntularını temsil eder. Bu durumda insan neyi kaybettiğinin farkında değildir bu nedenle yerini, yurdunu ve ailesini hatırlayamaz. Hatırlaması için önce kim olduğunu bilmesi gerekir. Böylece kişi geçici hazların ve acıların içerisinde debelenip durur. Kişi ancak kendi gerçek "ben"ini tanıır ve kaldığı yerin asıl vatanı olmadığını kavradığında yönünü yeniden bulur ve cehaletin yarattığı hayal bağı çözülür. Artık kurtuluşu dışarda değil kendisinde arar ve kendisinin Varlık'ın bir görünümü olduğunu fark eder. Bk. Chandogya Upaniṣad, 6, 14/1-2; Mircea Eliade - Sema Rifat, *Mitlerin Özellikleri* (İstanbul: Om yay., 2001), 153-155.

ulaşınca kadar devam eder.¹¹⁸ Bu bilinç düzeyine ulaşan kişi samsaradan kurtularak her şeyin bir olduğunun idrakine ulaşabilen kâmil insandır.

İslam tasavvufu hakikati, keşf ve sezgi yoluyla anlamlandırır. Vâcibü'l-vücûd dışındaki tüm varlıklar ise geçici ve bağımlıdır. Bu bağlamda yokluk İlahî Varlığa ulaşmanın bir aşaması olarak anlam taşıyan fenâ bulma ile gerçekleşir.¹¹⁹ İshrâk düşüncesinde insan varoluşu, mutlak nurdan iniş ve aslına dönüşten oluşan bir daire olarak tasvir edilir. Ruh bedenle birleştiğinde gaflete düşer, hakikat yok olmaz, yalnızca örtülür. İlim ve marifet bu örtüyü kaldırarak hatırlamayı mümkün kılar. Yükseliş-dönüş sürecinde ruh cismanî bağlardan kurtularak kaynağına yönelir ve bu yüzden ölüm, ruh için bir yok oluş değil, tıpkı anne rahminden kurtulan bebek gibi, ruhun beden zindanından özgürleşerek hakiki hayata geçiştir.¹²⁰ Ancak tasavvufta kurtuluş yalnızca doğal ölüme bırakılmaz; dünyada iken iradî bir arınma hedeflenir. “Ölmeden önce ölüünüz” ve “Nefislerinizi öldürünüz”¹²¹ ifadeleri bu anlayışı ifade eder.¹²² Bu iradî ölüm marifetle mümkündür. Keşf, Allah ile kul arasındaki perdelerin aralanmasını sağlayan sezgisel bilgidir. Hakiki anlamda bu perdelerin ortadan kalkması ise mecazi varlığın fenâsı, Hakiki Varlık'ta bekâ bulma ve saf varlığın idrakiyle mümkündür.¹²³ Marifet akılla değil kalp gözüyle idrak edilir, tanımlanamaz ve ancak yaşanarak bilinir. Bu nedenle ârifler “marifet, Hakk'ın bilinemeyeceğini bilmektir”¹²⁴ mertebesine ulaşmışlardır.

Her iki öğretiden yola çıkarak ifade edilebilir ki kurtuluş, ruhun ölümünden sonra ulaşabileceği bir hakikat olmaktan ziyade bireysel kayıt ve sınırlardan, bedenın beşeri/hayvani sıfatlarından tamamen özgürleşmesi anlamını taşır. Her iki maneviyattaki yanılsama düşüncesi ve sonrasında gelen kurtuluş anlayışı birçok yönüyle birbiriyle paralellik arz eder. İnsan varoluş sürecinde çeşitli hallerden ve mertebelerden geçer ancak hala bu bağların tamamından kurtulmuş değildir. Hakiki manada kurtuluş bağların tamamından kurtulup varlığın özünde mevcut olan hakikate ulaşmayı ifade eder. Bu hedefe ulaşmak bilgi ve tefekkür yoluyla kazanılır ancak bu yolda teorik bilgi yeterli değildir. Hint maneviyatında bilgi, soyut ve teorik bir edinim olarak değil belirli mertebelerden geçerek fiilen gerçekleşen bir yolculuk aşamasıdır. Bu süreç bilincin aşamalı bir şekilde arınması yoluyla

¹¹⁸ Şvestaşvata Upanishad, 1/7

¹¹⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fena Risâlesi*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yay., 2011).

¹²⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil'u İhvânü's Safâ ve Hullânu'l Vefâ* (Beyrut: Dâru'l İslamiyye, 1416), 1/342-343; 2/21-22; 3/32, 39, 41-42; 4/ 118, 184-185.

¹²¹ Bakara, 2/54

¹²² Seyyid Celaledin Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem* (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1370), 778.

¹²³ Aştıyanî, *Muhyiddin Arabî Dâvûd Kayserî'nin Fusûsü'l-Hikem mukaddimeleri şerhi*, 352.

¹²⁴ Kelabâzî, *Ta'arruf*, 212.

aşkın hakikat ile doğrudan özdeşleşme ile sonuçlanır. Benzer şekilde tasavvufta nefsin mertebeleri insan ruhunun dönüşümünü ve saflaşmasını sağlayan mertebeleri aşmayı hedefler. Bu bağlamda tasavvuftaki nefsin mertebeleri ile Hint maneviyatındaki menziller üzerinden de insanın arınma ve nihayetinde hakikate ulaşma süreçlerini temsil etmeleri açısından bir paralellikten söz etmek mümkündür. Ancak Hinduizm'deki nihai kurtuluş ruhun bitmeyen bir varoluş döngüsü olan samsara çarkından kurtulması ve nihayetinde Tanrı ve insan ikiliğini ortadan kaldıran mutlak bir birlik düşüncesine ulaşma anlamına gelirken Tasavvuf anlayışında ise nefsin benlik tasavvurunun yok olmasını ve kulun ilâhî iradeye tam teslimiyetini ifade eder. Bu bağlamda tasavvuf düşüncesindeki kurtuluş Allah'a varmaktan ziyade Allah ile arasında olan perdelerin aralanması olarak ifade edilmektedir.

2.4. Nihâî Kurtuluş Yolu Nirvana-Mokşa/Fenâ-Bekâ

Hinduizm'de mokşa, samsara döngüsünden kesin kurtuluşu ifade eden temel bir hedeftir. Hindu düşünceye göre maddi dünya ve fenomenler âlemi maya, yani bir yanılsamadır, bu yanılsama cehaletten kaynaklanır.¹²⁵ Hakikat bilgisiyile aydınlanan kişi, rüyadan uyanır gibi bu dünyanın gerçekliğini aşar ve varlığın temel kaynağının Brahma olduğunu idrak eder. Bu idrakle ruh, geçmiş karmanın etkisiyle beden yaşamını bir süre sürdürse de artık eylemlere bağlı değildir ve huzur içindedir.¹²⁶ Karma tamamen tükendiğinde samsara sona erer; bireysel benlik (ātman) silinir, saf bilinç haline ulaşılır ve Brahma ile özdeşlik gerçekleşir. Mokşa böylece mutlak hakikatin bilgisiyile elde edilen en yüce özgürlük olarak anlaşılır.¹²⁷

Bu yaklaşım çerçevesinde Hindu mistisizmin hedefinin Tanrı'yı bilmekten ziyade O'nunla ontolojik bir bütünleşmenin gerçekleşmesi olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf düşüncesindeki fenâ kavramı Hint mistisizmindeki Nirvana, mokşa kavramı ile biçimsel benzerlikler göstermekle birlikte İslam düşüncesindeki tevhid anlayışına dayanan özgün bir muhtevaya sahiptir.¹²⁸ Kökleri Bâyezid-i Bistâmî'ye (ö. 234/848 ?) kadar uzanan fenâ terimi başlangıçta benliğin çözülmesini ifade ederken zamanla sûfî terminolojisinin merkezî bir kavramı haline gelir. Fânî olmak, yok olmak, silinmek anlamlarına gelen fenâyı Kelâbâzî, "kulun nefsanî ve behîmî arzularından

¹²⁵ Deveci, *Hinduizm'de Tantracılık*, 278-284.

¹²⁶ Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin gözüyle Hindistan* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 26.

¹²⁷ Katha Upanishad, 3/1-17; 5/1-15; 6/6-15; Praşna Upanishad, 4, 1-11

¹²⁸ Mokşa ve fenâ kavramlarının karşılaştırmalı analizi hakkında daha ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Masatoğlu - Polat, "Transcendental Realities: A Study of Mokşa and Fanâ' in the Search for Divine Unity".

fani olması, kendinden geçerek temyiz özelliklerini kaybetmesi ve daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fani olması” olarak tanımlar.¹²⁹ Kulun kötü sıfatları yok edip yerine iyi sıfatları kalıcı hale getirmesi ise bekâ kavramı ile izah edilir.¹³⁰ Allah ile bütünleşme ise sufinin tüm benlik duygusunu yitirerek Allah’ta yok olması anlamında, kelimenin dar ve zahiri manasıyla âşık ve maşukun hem kendilerinin hem de birbirlerinin tam anlamıyla farkındalıkları koruduğu bilinçli bir vuslat deneyimi şeklinde tarif edilebilir.¹³¹ Bu çerçevede sufilerin fenâ merkezli söylemleri, sâlikin ilahî hakikat karşısında benliğini mutlaklaştıran iddialardan arındırarak Allah ile derin ve sezgisel bir yakınlık kuran içsel ve aşkın bir yolculuk anlatısı olarak şekillenir. Bu derin yakınlık, Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) “Ene’l-Hak” ve Bâyezid-i Bistâmî’nin “Subhânî mâ a’zeme ş’ni”¹³² şeklindeki vecd ile söylenmiş ifadelerinde yankı bulur.¹³³

Bu tür ifadeler zaman zaman hulûl düşüncesiyle ilişkilendirilerek aşırı yorumlara konu edilmiş olsa da sûfîler bu yaklaşıma kesin biçimde karşı çıkmış ve söz konusu anlatımların mutlak bir özdeşliği değil, kulun acz ve

¹²⁹ Kelabâzî, *Ta’arruf*, 200.

¹³⁰ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 160.

¹³¹ Alexandar Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yay., 2011), 288.

¹³² Zaehner’e göre, Bistâmî’ye atfedilen ve o zamana kadar İslam’da öğretilen hiçbir ilkeye karşılık gelmeyen bu ifade büyük olasılıkla sonradan Müslüman olan hocası Ebû Ali es-Sindî’den öğrendiği “nihai hakikatler” den biridir ve Vedantik kaynağa dayanır. Nitekim bu tür ifadeler, Hint düşüncesinde son derece yaygındır. Dahası, bu öğretinin Bistâmî’nin entelektüel ufku, Şaîkara’nın Hindistan’da Vedanta’yı en radikal biçimde yeniden canlandırdığı ve sistemleştirdiği bir dönemde girmiş olması dikkat çekicidir. Bu temelde Zaehner, Bistâmî’nin Hint felsefesinden etkilendiğini savunmaktadır. Ayrıca, Ebu Nasır Serrâc tarafından aktarılan “Sen O’sun” ifadesi, Arap ve İslami bağlamda anlaşılabilir görünse de, Vedanta geleneğinin temel doktrinlerinden biri olan “tat tvam asi” ile yakından paralellik gösterdiği görülmektedir. Bu paralellik, düşüncenin İslami kökenli olmadığını, Vedanta kökenli olduğunu ve büyük olasılıkla Hint felsefi etkisiyle Bâyezîde ulaştığını düşündürmektedir. Zaehner’in Bistâmî ile ilgili öne sürdüğü bu yorum özellikle sûfî fenâ anlayışının kökenini Hint düşüncesi ile ilişkilendirmesi açısından dikkat çekicidir. Bu etki, Bistâmî’ye atfedilen mistik anlatılarda daha da belirginleşir. “Tanrı’nın birliğine ulaştığım anda, bedeni birlikten, kanatları ebedilikten olan bir kuş oldum. Varlık âleminde on yıl uçtum, sonra yüz milyon kat daha geniş bir atmosfere girdim, uçmaya devam ettim ve nihayet ebediyetin enginliğine ulaştım. Orada birliğin ağacını gördüm.” Sonra (Serrâc’ın aktardığına göre) onun yetiştiği toprağı, kökünü ve dallarını, filizlerini ve meyvelerini tasvir eder ve ardından şöyle der: “Sonra baktım ve bütün bunların bir aldatmaca olduğunu anladım.” Ancak Zaehner’in argümanı büyük ölçüde Bistâmî’nin hocasının Sindî nisbesinden hareketle Hint kökenli olduğu varsayımına dayanır. Fakat Molla Câmi Nefâhâtü’l-üns’te Bistâmî’nin hocasının kürt olduğunu aktarır. Bazı kaynaklarda da “Kürdî” nisbesiyle anıldığı da görülmektedir. Bunun yanı sıra erken İslam coğrafyasında Sind sadece İndus/Hindistan bölgesini değil, Horasan ve Bistam çevresinde yer alan bir köyün adını da ifade ettiği ileri sürülmektedir. Bu durumda Ebû Ali es-Sindî’nin kökeni konusundaki belirsizlik Hindu düşünsel etkinin doğrudan Bâyezîde atfedilmesi teorisini de zayıflatır. Dolayısıyla Bistâmî’nin fenâ anlayışı ve Vedanta arasında paralellikler dikkat çekici olmakla birlikte doğrudan ve kesin bir Hint etkisi olabileceğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zaehner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mysticism*, 95-99; Ayrıca bk. Abdurrahman Câmi, *Nefâhâtü’l-uns*, ed. William Nasullis vd. (Matbuâ-yı Liz, 1858), 64; Süleyman Uludağ, *Bâyezî-i Bistâmî* (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılık, 2021), 28; Ali Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, ed. Süleyman Çevik (İstanbul: Nûbihar, 2015), 176-177; Ayhan, “İslam Tasavvufunda Hint Tesiri İddiaları Üzerine Bir İnceleme”.

¹³³ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, çev. M. Es’ad Erbilî (İstanbul: Hayyikıtap, 2023), 50-51.

fakr hâlini dile getirdiğini vurgulamışlardır. Hucvîrî, bu durumu açıklamak için demir ve ateş benzetmesini kullanır: Demir ateşe tutulduğunda görünüşü ve nitelikleri değişir, ateşle ayırt edilemez hâle gelir ancak özü dönüşmez. Benzer şekilde, ilahî tecellilerle kuşatılan kul nefsânî vasıflarını yitirir ve ilahî ahlâkla ahlaklanır fakat böyle bir durumda kul yine kul, Allah ise mutlak anlamda yine Allah olarak kalır.¹³⁴ Sûfilerin fenâ ve bekâ, marifet ve keşf hakkındaki açıklamaları, bu tecrübelerin tam olarak aktarılmasının mümkün olmadığını gösterir. Çünkü bu haller kişisel tecrübeye dayanır ve yaşayanla dinleyen arasında aynı idrak düzeyinin oluşması çoğu zaman mümkün değildir. Nitekim Bu noktada Ebû Tâlib el-Mekkî sufilerin müşahedelerinin birbirlerinden farklılık gösterdiğini ve her kulun, sahip olduğu tevhid ilmi Allah'a yakınlığı oranınca bu müşahedelerden pay aldığını ifade eder.¹³⁵

Tasavvuf düşüncesinde fenâ düşüncesinin ele alınışı, sûfinin ilahî idrake yönelen yolculuğunun özünü tefekkür etmeye davet ederken, Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ezeli ayrımı da muhafaza eder. Bu kavrayış, varlığa bahşedilen tüm niteliklerden soyunarak soyut bir hâle dönüşü yani kişisel benliğin ortadan kalkması yoluyla Hak ile birlik tecrübesine ulaşmayı ifade eder. Ancak bu yok oluş Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ontolojik ayrımı ilga etmez. Tersine bu ayrımın bilinçli idraki içinde yaşanan derin bir yakınlık halini mümkün hale getirir.¹³⁶ Hindu mistisizminde ve tasavvuf düşüncesinde geçen her iki kavram da bireysel benliğin ötesine geçerek mutlak olanla bütünleşmeyi hedefleyen bir yolculuğu ifade etme açısından benzerlik taşır. Ancak bu yüzeysel benzerliklerin ötesine geçildiğinde, kavramların hem varlık anlayışı hem de ilahî olana ilişkin tasavvurları açısından ayrıştığı açıkça görülür. Vedanta geleneğinde mokşa, bireysel benliğin nihaî gerçeklik olan Brahma ile özdeş olduğunun farkına varmasıyla gerçekleşir. Buna bağlı olarak kurtuluş esasen var olan bir özdeşliğin farkına varmaktır. Buna karşılık İslam tasavvufunda fenâ, Allah'a yönelmede benliğin yok olmasını ifade eder. Kişi kendi başına var olan müstakil özne durumundan sıyrılarak ilahî kudretin kuşatıcılığı içerisinde varlığını sürdürür ve tümüyle O'na bağımlı bir varlık olarak kalmaya devam eder. Bu durumda Hâlık ile mahlûk arasındaki ayrım yok olmaz. Mokşa ya da Nirvana düşüncesi, bireysel hakikatin evrensel bilinçle özdeşleşmesi sonucu tamamen silinmesi anlamına gelirken tasavvuftaki fenâ düşüncesi ardından gelen bekâ makamına yol açarak ilahi olanla daha

¹³⁴ Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 312-316.

¹³⁵ el-Mekkî, *Kût'ul-Kulûb*, 1/499.

¹³⁶ Kelabâzî, *Ta'arruf*, 200.

çok muhabbet ve yakınlık temelli bir bağ kurmasını merkeze alır. Böylece insan kendi benliğinden geçer ancak Allah'ın varlığıyla kalıcı hale gelir. Bu ayrım kurtuluş düşüncesinde de kendini gösterir. Mokşa, bireysel bilincin mutlak bilinçle tam birleşmesini içerirken fenâ, Mutlak Hak karşısında benliğin tamamen silindiği görece bir yok olma halidir. Devamında bekâ ile ifade edilen ilahî sıfatlarla kalıcılık söz konusudur.

SONUÇ

Bu çalışma, Hindu mistisizmi ile İslam tasavvufu arasında insan-Tanrı ilişkisini merkeze alan karşılaştırmalı inceleme gerçekleştirerek, hikmet geleneğinin coğrafi, kültürel ve tarihsel farklılıklara rağmen benzer metafizik sorunsallar etrafında şekillendiğini ve bu sorunsallara büyük ölçüde benzer çözümler geliştirdiğini ortaya koymuştur. Çalışma boyunca ulaşılan temel sonuç, dinî ve mistik düşüncelerin yalnızca yerel ve tarihsel bağlamların ürünü olarak değil, insanın evrensel varoluş deneyimlerinin farklı dil ve semboller aracılığıyla ifade edilmesi olarak anlaşılması gerektiğidir. İnsanın anlam arayışı, mutlak hakikatle ilişki kurma çabası, benlik bilinci, ölüm ve kurtuluş gibi temel meseleler, hem Hint mistisizminde hem de İslam tasavvufunda merkezî bir yer işgal etmektedir. Araştırma bulguları, her iki geleneğin ontolojik ve epistemolojik çerçevelerinin, kullandıkları kavramlar ve terminoloji bakımından farklılık arz etse de daha derinlerde dikkat çekici paralellikler de barındırdığını göstermektedir. Ancak her iki düşüncedeki benzerliklere rağmen aralarındaki temel ayrım ontolojik düzlemde açıkça görülmektedir.

Çalışmanın temel sonuçlarından biri iki gelenek arasındaki farklılığın özellikle ontolojik düzlemde belirginleşmesidir. Hindu mistisizminde öne çıkan özdeşlik düşüncesi Tanrı-âlem arasında bütüncül bir yaklaşım sergilerken tasavvuf düşüncesi Hak ile mahlûk arasındaki ayrımı koruyarak insan ile Tanrı arasında derin ve içsel bir yakınlık kurabilen bir perspektif sunmaktadır. Özellikle tasavvufun ilahî iradeye yaptığı vurgu, Tanrı-âlem arasındaki irtibatı daha dinamik ve daha ilişkisel bir zeminde ele alan bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu çerçevede tasavvuf metafiziği ilahî bir hakikat zemininde temellendirilerek Tanrı'nın zâtî ve iradî tecellilerini koruyan bir anlayış ortaya koyar.

İslam tasavvufunda Allah-nefs ilişkisi, ontolojik özdeşliği reddetmekle birlikte, ilahî hakikatin insan bilincinde tecelli edebileceği fikrini kabul eder. Bu farklılık, iki geleneğin metafizik sınırlarını belirleyen temel ayrım olmakla birlikte, insanın ilahî hakikate yönelişinde benzer bir içsel mantıkla hareket ettiğini gölgelememektedir. Öz benlik anlayışı bağlamında âtman

ve nefis kavramları etrafında şekillenen tartışmalar, insanın hakikatle olan ilişkisinin içsel bir keşif süreciyle mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışma boyunca elde edilen önemli sonuçlardan biri, bilginin her iki gelenekte de salt teorik bir faaliyet olarak değil, dönüştürücü ve kurtarıcı bir idrak biçimi olarak kavranmasıdır.

Hindu mistisizmindeki epistemik farklılığın bir yanılsama olarak görülüp Tanrı-insan arasındaki dengenin nihaî özdeşlik içerisinde çözülmesine karşılık tasavvufun tenzih ve teşbih dengesiyle Tanrı'nın hem aşkınlığını hem de varlık ile kurduğu ilişkisel içkinliği eş zamanlı olarak koruyan metafizik bir çerçeve sunması onun özgünlüğünü belirgin kılan temel özellikler arasındadır.

Kurtuluş anlayışı, iki düşünce arasındaki farkların pratik sonucunu ortaya koyar. Hindu düşüncesinde cñāna-marga, tasavvufta ise marifet ve irfan kavramları, bilginin varoluşsal bir dönüşüme yol açması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda kurtuluş, her iki gelenekte de dışsal bir mükâfat ya da yalnızca ölüm sonrası bir vaade indirgenmemekte aksine bilincin arınması, benlik iddiasının çözülmesi ve hakikatin doğrudan idrakiyle gerçekleşen bir uyanış olarak ele alınmaktadır. Mokşa ve Nirvana ile fenâ ve bekâ kavramları, ifade biçimi ve kavramsal düzeyde farklılık arz etse de, insanın sınırlı benlikten özgürleşerek mutlak hakikatle yeni bir metafizik kurmasını hedefleyen benzer çözümler sunmaktadır. Hint mistisizminde bu süreç ontolojik özdeşlik bilinciyle sonuçlanırken, tasavvufta benliğin tamamen silinerek kulun ilahî hakikat karşısında bilinçli bir kulluk konumunda kalması esastır. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesinde kurtuluş, bilinçli bir kulluk hali olarak anlaşılmaktadır. Bu ayrım iki düşünce arasındaki metafizik ve teolojik farklılıkların somut yansıması olarak görülmesi gerektiği kanaatine varılmıştır.

Sonuç olarak bu çalışma, hikmetin evrensel karakterini, yüzeysel benzerlikler ya da indirgemeci özdeşlik iddialarına düşmeden ortaya koymuştur. Hint mistisizmi ile İslam tasavvufu arasında tespit edilen paralellikler, dinler arası etkileşim iddialarından ziyade, insanın ortak varoluş tecrübesinden neşet eden evrensel bir metafizik duyarlılığa işaret ettiği kanısına varılmıştır. Ancak bu ikisi arasındaki paralellikler deneyimsel düzeyden anlam kazanır. Ontolojik ve teolojik düzlemde ise farklı metafizik yönelimlere sahiptir. Bu yönüyle her iki gelenek arasındaki benzerliklerin ancak yapısal farklılıklar gözetilerek yorumlanması gerektiği sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İsam yay., 2. Basım, 2010.

- Arslan Meçin, Buşra. “Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (24 Haziran 2023), 157-175. <https://doi.org/10.34085/buifd.1319463>
- Arslan, Mehmet Şefik. *İslam Düşüncesinde Marifetu'n-Nefs Ve Marifetullah İle İlişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2026.
- Aştıyanî, Celaleddin. *Muhyiddin Arabi: Dâvûd Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Mukaddimeleri Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. baskı., 2023.
- Aştıyanî, Seyyid Celaleddin. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 3. Basım, 1370.
- Aydın, Fuat. “Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şankara'nın Advaita Vedantası'nın Varlık Anlayışı”. *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Sorunları-II*. aysun. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Aydın, Mahmut. *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar yayınları, 2011.
- Ayhan, Necdet. “İslam Tasavvufunda Hint Tesiri İddiaları Üzerine Bir İnceleme”. *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2021), 177-198.
- Bîrûnî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin gözüyle Hindistan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-uns*. ed. William Nasullis vd. Matbuâ-yı Liz, 1858.
- Chittick, William C. *Hayal Âlemleri*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs yay., 2. Basım, 2003.
- Chittick, William C. *Kozmostaki Tek Hakikat*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- Çardaklı, Nisanur - Yavuz, Salih Sabri. “Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ve İslam Tasavvufu”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (2025), 201-215.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 1. baskı., 2013.
- Demirli, Ekrem. “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 27-47.
- Deveci, Beyza Aybike. *Hinduizm'de Tantracılık*. Ankara: Eskiye, 2024.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufi Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*. çev. Semih Ceylan. İstanbul: Mana yay., 1. Basım, 2008.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yay., 2007.
- Eliade, Mircea. *Yoga*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı yay., 2013.

- Eliade, Mircea - Rifat, Sema. *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Om yay., 2. Basım, 2001.
- Eşmeli, İsmet. “Hinduizm’de Kâmil Kurtulmuş İnsan”. *Medeniyet İnsan ve Din*. ed. Kemal Göz - Mustafa Türkan. Ankara: Fecr yay., 2018.
- Farabî, Ebu Nasr. *Kitâbu’s-siyâseti’l-medeniyye*. Beyrut: Dâru’l Mektebetü’l-Hilal, 1. Basım, 1996.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâu ’Ulûmi’d-Din*. çev. Mehmet A. Müftüoğlu - A. Fikri Yavuz. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. *Kimyâ-yı Saadet*. ed. Hüseyin Hadyu Cem. Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 11. Basım, 1383.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. “Mişkâtü’l-Envâr”. *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzalî*. Beyrut: Dâru’l Fikr, 1. Basım, 1416.
- Guenon, Rene. *Hindu Doktrinleri*. çev. Esra Temür. İstanbul: Kapı yay., 2022.
- Guenon, Rene. *Vetanta’ya Göre İnsan ve Halleri*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Gelecek Yayıncılık, 2002.
- Hayta, Hayrunnisa. “Hinduizm’de Yogaizm ve İshrâki Ruh Öğretisinde Ruhsal Aydınlanma”. *Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri*. ed. Mehmet Dirik vd. Kayseri: Kimlik yayınevi, 2024.
- Hemedanî, Abdullah b. Muhammed Aynulkudat. *Temhidat*. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1. Basım, 1392.
- Hucvirî, Ebu’l-Hasan Ali. *Keşfü’l-mahcûb*. Tahran: Neşr-i Tahurî, 4. Basım, 1375.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. basım., 1998.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*. ed. Osman Yahya. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *Fena Risâlesi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yay., 4. Basım, 2011.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü’l-hikem*. Kahire: Dâru’l İhyai’l Kutubi’l Arabî, 1. Basım, 1946.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü’l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı yay., 1. Basım, 2006.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *Marifet Kitabı (Kitâbu’l Marife)*. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz yay., 2009.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*. çev. M. Es’ad Erbîlî. İstanbul: Hayykitap, 2023.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Rahmanî Nefes*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yay., 2015.
- İhvân-ı Safâ. *Resâil'u İhvânu's Safâ ve Hullânu'l Vefâ*. Beyrut: Dâru'l İslamiyye, 2. Basım, 1416.
- İnal, Ali Alkan (ed.). *Upanishadlar*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2008.
- Jones, Constance - James, D. "Atman". *Encyclopedia of Hinduism*. ed. Gordon Melton J. New York: Facts On File, 2007.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Metis yay., 5. Basım, 2017.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 1. Basım, 2004.
- Kaya, Korhan. *Bhagavadgita*. Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2001.
- Kaya, Korhan. "Hint Gizemciliği İle Yunus Emre Gizemciliği Arasında Paralellikler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 36/1-2 (1993), 119-126.
- Kayserî, Dâvûd. *Resâil-i Kayserî*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyani. Tahran: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1381.
- Kelâbâzî, Ebubekir. *et-Taarruf*. ed. Ahmed Şemsüddin. Lübnan: Dâru'l-Kitâbü'l İlmiyye-Beyrut, 2. Basım, 2011.
- Kelabâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Khajegir, Ali Reza - Afroogh, Mohammad Rreza. "The Dignity and Unity of Atman and Brahman in Vedanta School- Hinduism Study". *Journal of Philosophy and Ethics* 1/1 (2019), 13-19.
- Kindî. *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 2. Basım, ts.
- Knysh, Alexandar. *Tasavvuf Tarihi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yay., 1. Basım, 2011.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)*. Beyrut: Dâru'l -Kutubî'l- İlmiyye, 1. Basım, 2010.
- Kuşeyrî, Ebu'l Kasım Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yay., 6. Basım, 2012.
- Masatoğlu, Mehmet. "Hinduizm". *Dinler Tarihi*. ed. Ramazzan Adıbelli. İstanbul: Lisanas yayıncılık, 2023.
- Masatoğlu, Mehmet - Polat, Bayram. "Transcendental Realities: A Study of Mokşa and Fanā' in the Search for Divine Unity". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66/2 (2025), 925-942.

- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kût'ul-Kulûb*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkant, 6. Basım, 2011.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Muteâliye fî Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Meşâir*. ed. Henry Corbin. Tahran: Kitabnâme-i Tahurî, 1363.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Âdâbu'n-Nüfûs*. ed. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1428.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan yay., 4. Basım, 2009.
- Oldenberg, Hermann. *The Doctrine of the Upanisads and Early Buddhism*. çev. Shridhar B. Shrotri. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, ts.
- Özveren, Aysun. *İslam Tasavvufu ve Hint Mistisizmi Mukayesesi: Letâif ve Çakra Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar yay., 1999.
- Serrâc. *el-Luma'*. Beyrut: Kamil Mustafa en-Nührâvî, 2007.
- Sünter, Emel. "Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkisi Üzerine". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2019), 21-40.
- Tenik, Ali. *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*. ed. Süleyman Çevik. İstanbul: Nûbihar, 2015.
- Tercuman, Suheyla Abdulbaıs et-. *Nazariyetü Vahdeti'l-vucûd beyne İbnu Arabî ve el-Cilî*. ed. Harbi Abbas 'Atiyyatü. Beyrut: Mektebetu Hazali, 1422.
- Ulaş, Muhammed. "Hinduizm'de Tanrı-İnsan İlişkisinde Temayüz Eden Kavramlar". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 41 (2024), 147-183.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîn-i Bistâmî*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılık, 2021.
- Uyar, Mehmet. "Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 167-195.
- Zeahner, Robert Charles. *Hindu and Muslim Mysticism*. Bloomsbury Publishing Plc, 2016.