

**FENÂ VE BEKÂ ANLAYIŞININ İSLAM ÖNCESİ KÖKENLERİNE
DAİR İNCELEME**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Türk-İslam Düşünce Tarihi Programı**

Cündullah AVCİ

Danışman: Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN

Nisan 2019

DENİZLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Anabilim Dalı, Türk İslam Düşünce Tarihi Bilim Dalı öğrencisi Cündullah Avcı tarafından Prof. Dr. Ferhat Ağırman yönetiminde hazırlanan "Fenâ ve Bekâ Anlayışının İslam Öncesi Kökenlerine Dair İnceleme" başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 17.04.2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

Prof. Dr. Bülent SÖNMEZ

Jüri Danışman

Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN

Jüri

Dr. Öğr. Üyesi Fazıl KARAHAN

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 26/06/2019 tarih ve 25/01 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

İmza
Cündüllaħ Avcı

ÖNSÖZ

Bu tezin öncelikli amacı; Çin Felsefesi, Yunan Felsefesi ve Hint Felsefesinde fenâ ve bekâ anlayışı ile tasavvuf kültürü arasındaki bağlantıyı tespit etmektir.

Fenâ ve Bekâ kavramlarının ilk önce Hint, Çin ve Yunan felsefesi kaynaklarında nasıl anlaşıldığı tespit edilmeye çalışılacak daha sonra ise İslami kaynaklarda fenâ ve bekâ anlayışının nasıl anlaşıldığına değinilecek, fenâ ve bekâ anlayışının dini metinlerdeki izdüşümleri aranacaktır.

Tasavvufun bir yönünü temsil eden veya sûfinin kendi bakış açısını yansıtan ya da sûfiye özel bir anda galip gelen bir hale işaret eden fenâ ve bekâ teorisi, İslam tasavvuf düşüncesindeki tartışmaları gözler önüne serecektir. Fenâ ve bekâ tanımı konusunda ilk sûfiler arasında önemli bir uzlaşma olmasına rağmen ayrıntılara inilip yorumlanmaya başlanınca farklılıkların ortaya çıktığı görülecektir.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde emeği olan herkese, başta tezin şekillenmesinde büyük emekleri olan sayın hocalarım Prof. Dr. Ferhat Ağırman, Dr. Fazıl Karahan'a; Ebu Said El-Harrâz'ın yazma eserlerini temin etmede yardımlarını esirgemeyen Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi çalışanlarına, Kasım es-Sâmîrâî'nin Resâil fi't-tasavvuf adlı eserin temini hususunda gösterdikleri ilgiden dolayı İSAM yetkililerine ve son olarak çalışma süresince gösterdikleri büyük sabır ve sevgi ile bütün yükümü sırtlayan, manevi destek olan, bana her daim inanan ve güvenen, benden dualarını esirgemeyen aileme; İlk hocam olan ve babam Mehmet Şafi Avcı, annem Efitab Avcı, eşim Sümeyye Avcı ve kızım Esmâ Nuveyba Avcı'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET
FENÂ VE BEKÂ ANLAYIŞININ İSLAM ÖNCESİ KÖKENLERİNE DAİR
İNCELEME

AVCİ, Cündullah
 Yüksek Lisans Tezi
 Felsefe ABD
 Türk-İslam Düşünce Tarihi Programı
 Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN
 Nisan 2019, V+63 Sayfa

Tasavvufun önemli kavramlarından olan fenâ ve bekâ kavramlarının, İslam Öncesi kökeni Hint, Çin ve Yunan düşüncelerine kadar götürülebilir. Bu çalışmada tasavvufun temel kavramlarından olan fenâ ve bekâ kavramlarının İslam inancı öncesi kökenleri Hint-Çin-Yunan düşünceleri çerçevesinde ortaya konulmuştur. Fenâ ve bekâ kavramlarının diğer düşüncelerdeki anlam çerçevesi, tarihsel değişimi ve İslamî geleneğe etkileri tespit edilmiştir.

Fenâ ve bekâ tanımı konusunda ilk sûfiler arasında önemli bir uzlaşma olmasına rağmen ayrıntılara inilip yorumlanmaya başlanınca farklılıkların ortaya çıktığı görülmüştür. İslamî gelenekte fenâ ve bekâ kavramlarının kökeninin Hint-Çin-Yunan düşüncelerine dayanıldığı tespit edilmiş, fenâ ve bekâ kavramlarının ontolojik ve epistemolojik etkilerine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler; Fenâ, bekâ, tasavvuf, islam, köken.

ABSTRACT

AN INVESTIGATION OF THE PRE-ISLAMIC ORIGINS OF THE CONCEPT
OF FENÂ AND BEKÂ

AVCI, Cündullah
 Master Thesis
 Department of Philosophy
 Turkish-Islamic Thought History Program
 Adviser of Thesis: Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN
 April 2019, V+ 63 Pages

The concepts of fenâ and bekâ, one of the important concepts of Sufism, Indian, Chinese and Greek ideas. In this study, the pre-Islamic beliefs of the concepts of fenâ and bekâ, which are one of the basic concepts of sufism, have been tried to be revealed within the framework of Indian-Chinese-Greek ideas. The meaning framework, the historical change and its effects on Islamic tradition were determined.

Although there was an important compromise between the first Sufis in terms of the definition of fenâ and bekâ, it was seen that differences started to be explained after the details were interpreted. The origins of the concepts of fenâ and bekâ in Islamic tradition have been found to be based on the Indian-Chinese-Greek ideas, and the ontological and epistemological effects of the concepts of fenâ and bekâ have been mentioned.

Keywords : Fenâ, bekâ, islam, mysticism, origin.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET.....	ii

ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FENÂ VE BEKÂ ANLAYIŞININ KÖKENİ

1.1. Kavimlerin Etkileşimi ve Zaman Çizelgesi	7
1.2. Fenâ ve Bekâ Anlayışının Kökeni.....	12
1.2.1. Hint Düşüncesinde Fenâ ve Bekâ Öğretisi	13
1.2.2. Çin Düşüncesinde Fenâ ve Bekâ Öğretisi.....	17
1.2.3. Yunan Düşüncesinde Fenâ ve Bekâ Öğretisi.....	20

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FENÂ VE BEKÂ ÖĞRETİSİ

2.1. Kur'an'da Fenâ ve Bekâ Öğretisi.....	24
2.2. Sudûr teorisi ile Fenâ ve Bekâ Öğretisi Arasındaki İrtibat	24
2.3. Mutasavvıflarda Fenâ ve Bekâ Öğretisi	25

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FENÂ VE BEKÂ ANLAYIŞININ İSLAM ÖNCESİ VE SONRASIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Hint ile İslam Düşüncesindeki Fenâ ve Bekâ Öğretisinin Karşılaştırılması	34
3.1.1. Ebu Said El-Harrâz ve Hint Düşüncesinin Karşılaştırılması	34
3.1.2. Ma'ruf el-Kerhî ve Hint Düşüncesinin Karşılaştırılması.....	37
3.1.3. Gazzâlî ve Hint Düşüncesinin Karşılaştırılması	37
3.1.4. Mutasavvıfların ve Hint Düşüncesinin Karşılaştırılması.....	38
3.2. Çin ile İslam Düşüncesindeki Fenâ ve Bekâ Öğretisinin Karşılaştırılması	41
3.3. Yunan ile İslam Düşüncesindeki Fenâ ve Bekâ Öğretisinin Karşılaştırılması	43
3.4. “Şey”iyet Düşüncesi Bağlamında Fenâ ve Bekâ Öğretisi.....	44
SONUÇ	48
KAYNAKÇA	58
ÖZGEÇMİŞ	63

GİRİŞ

Tevhid, tasavvufi anlamda beşerî sıfatlar terk edilerek ilahî sıfatlar ile donanılmasıdır.¹ Bu çerçevede karşımıza, fenâ ve bekâ kavramları çıkmaktadır.

Fenâ ve bekâ kavramları, tasavvufun en hassas kavramlarından biridir. Fenâ ve bekânın tasavvuf yolunda makam veya hâl olup olmadığı sûfiler arasında tartışılmıştır. Tasavvuf hayatına giren kişi, bir müşidin denetim ve gözetiminde, kabiliyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli yöntemler ile nefsini terbiye eder. Bu terbiye sonucunda ulaşılan son noktaya “fenâ-bekâ”denilir. Bu terimleri “sekr-sahv”, “cem-tefrika” ve “gaybet-huzur” terimleriyle aynı anlamda kullanan sûfiler de vardır.²

Fenâ, kulun tüm haz ve arzularından uzaklaşması, kendinden geçerek düşünme ve ayırt etme özelliklerini kaybetmesi, kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması anlamına gelmektedir. Fenâdan sonra gelen bekâ, kulun nefesine ait şeylerden uzaklaşıp, Hakk'a ait olan şeylerle bâkî olmasıdır şeklinde tarif edilmiş, kötü amellerden, dünyevi arzulardan uzaklaşarak fenâ makamına ulaşılabilmesine vurgu yapılmaktadır.³

Sülemî, fenâ ve bekâ tanımını Kelâbâzi'nin tanımına uygun olarak zahiri olarak fenâ, kuldun her türlü kötü huyun gitmesi, bekâ ise her türlü iyi huyun kalmasıdır. Batında ise fenâ, kulun kendi sıfatlarından arınıp, Allah'ın kendisinden istediği şeyde bâkî olmasıdır. Fenâ, kulun kendi hâllerinden geçip, hâlleri evirip çeviren Allah ile bâkî olmasıdır⁴ şeklinde tanımlanmaktadır.

Tüm bu tanımlar ile birlikte tezimizde ele aldığımız kavramlar neredeyse insanlık tarihi ile yaşıt olması nedeniyle fenâ ve bekâ kavramlarını ele alan felsefi eserler ve yazarların zihin dünyasını bir nebze de olsa keşfedebilmemiz ve ele aldığımız kavramları şekillendiren zihni çevreyi anlamlandırabilmemiz gerekmektedir. Bu nedenle kısaca nasıl bir hermeneutik yöntem izlendiğinden bahsetmemiz gerekecektir.

¹ Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Dar'ul Kitâbü'l-İlmiyye, Beyrut, ty. s.33(El-Mektebetü's-Şamile(v.3.64))

² El-Kelâbâzî, *age*, s.149

³ El-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2013, s.182-183

⁴ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, çev. Süleyman Uludağ, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1981, s.33

Hermeneutik, bir metnin anlaşılabilmesinde yazarın zihin dünyasını şekillendiren “olgu”ların ve en önemlisi yazarın, hayatı boyunca zihin dünyasını şekillendirecek coğrafyaların tespitinin yapılabilmesidir. Bu coğrafyalar bir şahıs, bir ülke veyahut bir kitap olabilir. Yazar yaşadığı çağın ekonomik, siyasal, toplumsal buhranları ile birlikte düşünmekte, zihin dünyasına şekil vermektedir. Bu nedenle çalışmamızda ele aldığımız konuları daha iyi anlayabilmek adına yazarların yaşadıkları, gezdikleri yerler ile onlardan önce meydana gelen olayların kısa bir kronolojisini çıkarma ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu şekilde yazarın zihin dünyasına daha rahat sirâyet etme imkanımız olacağını düşünmekteyiz. Şu unutulmamalıdır ki zihin dünyasını şekillendiren “olgu”lardan biri de fiziki güzergâhın olduğudur. Yani fiziki güzergâhın zihni güzergâhı şekillendireceği aşikârdır.

Hermeneutik; içerik ve anlamın görülen cephesinin ötesinde bulunan ve kapalı olan bir manayı çözümlene sürecidir.⁵ Bir eserin “anlamı” sadece kendi kavramları çerçevesinde anlaşılabilir. Bir eserin “anlamı” kendisine “bugün” yöneltilen sorular çerçevesinde kendini tamamlayacaktır.⁶

Yazılı veya sözlü olsun tüm ifadeler için hermeneutiğin amacı, “nasıl anlaşılıyor?” sorusuna cevap aramaktır. Anlama ortamı, diyalog ilişkisinin -yazılı veya sözlü- bir parçasıdır. Böyle bir ilişkide, kendisindeki manayı taşıyacak bir cümle kuran konuşmacı ve bir de dinleyici bulunur. Dinleyici için kurulan cümleyi “anlam”landırabilmek bir nebze de olsa daha kolaydır. Ancak böyle bir ilişkide bulunmayan yani “dinleyici” olarak bir ortamda bulunmayan biri kendisine taşınan cümleyi nasıl “anlam”landıracaktır?

Diyalog; söz, jest ve mimiklerden müteşekkil iken metin, sembollerden ibarettir. Jest ve mimiklerden yoksun, konuşulan ve konuşanın olmadığı bir yerde anlam taşıyıcı görevi üstlenen sembollerin bir araya gelmesi ile oluşan bir metin, anlam kaybına uğramaya mahkûmdur.

Schleiermacher’in hermeneutik anlayışının merkezinde, metnin yazarın düşüncesini okura taşıyan dilsel bir aracı olduğu ve metnin psikolojik yönüyle de yazarın subjektif düşüncesine işaret ettiği kabulü yer alır. Metin, okuyucudan ne kadar

⁵ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev.İbrahim Görener, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 81

⁶ E. Palmer, *age*. s. 258

uzak geçmişe ait ise okuyucu için o kadar kapalı hale gelir, böylece okuyucu onu “anlamaya” değil, “yanlış anlamaya” yakınlaşır.⁷

İnsan tarihsel süreç içerisinde var olan bir varlıktır, kendisini akla dayanan düşünme yoluyla değil, yaşama dair tecrübeler aracılığıyla anlar. İnsanın niteliği ve iradesi önceden belirli bir yazgı değildir. İnsan önceden dizayn edilmiş hazır bir proje değil, sürekli oluş halindedir. Kendisini bir araç ile anlar, geçmişine ait kalıplaşmış ifadeler vasıtasıyla daima hermeneutik bir dolaşım yürütür. İnsan bu anlamda tarih ile var olan bir varlıktır. Tarih sadece geçmişe ait nesnel bir şey değil, tarih “an” ile oluşmakta ve değişkendir. Biz her çağda miras aldığımız ifadeler ile geçmişi yeni bir bakış açısı ile anlarız, içinde yaşamış olduğumuz “an”ın öznel şartları ne kadar geçmişteki şartlara benzer ise geçmişe ilişkin anlayışımız o derece mükemmelleşir.⁸

Hermeneutiğin amacı bir eseri, yazılmış olduğu çağa özgün gelişmeler ve bu gelişmelere ilişkin unsurlar ile okuyucunun yaşamış olduğu çağın özgün gelişmeleri ile olan ilişkileri yoluyla açıklamaktır.⁹ Hermeneutik teorik olmaktan daha ziyade pratik bir faaliyettir. O, kuralların bir birleşimidir.¹⁰

Ele aldığımız metinler tarihsel bir süreç içerisinde tarihsel şahıslar tarafından kaleme alındığından dolayı öncelikle yazarların zihin dünyası anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle ilk etapta fenâ ve bekâ kavramlarının tarihsel seyri tespit edilmeye çalışılacak ve yazarların kavramlara yüklediği anlamlar ve sonraki süreçte kazandığı anlamlar tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Bir metnin anlaşılabilmesi için ayrıca yazarların zihin dünyasını şekillendiren “olgu”ları bilmek gerekmektedir. Bu yüzden “dinleyici” olmayan bir bireyin yüzyıllar sonra eline geçen bir metni tüm bu sorunlar ile birlikte anlama ve anlamlandırma çabası hatasız ve noksan değildir. Tüm hata ve eksiklikleri ile birlikte insan olmanın gerektirdiği bir duygu ile geçmişten gelen ve zihin dünyalarımızı şekillendiren metinleri anlama çabası içerisinde olmamız yoğun ve ciddi bir uğraş gerektirmektedir.

⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Çoşkun-Numan Konaklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016, s. 28

⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Çoşkun-Numan Konaklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016, s. 37

⁹ E. Palmer, *age*, s. 122

¹⁰ E. Palmer, *age*, s. 122

Hermeneutik, içerik ve anlamın görünen cephesinin ötesinde bulunan ve kapalı olan bir manayı çözümlene sürecidir. Bu nedenle tezimiz bir açıdan fenâ ve bekâ kavramları çerçevesinde bir hermeneutik çalışmasıdır.

Bu tezin öncelikli amacı, Hint, Çin ve Yunan Felsefesinde fenâ ve bekâ kavramlarına benzer düşünceler ile tasavvuf kültürü arasındaki bağlantıyı tespit etmeye yöneliktir.

Öncelikle araştırılacak kavrama uygun düşen ve herkesçe bilinen bir “model kavram” tespit edilmelidir. Bu “anlaşılan şey” yani “kavram”dır. “Kavram”ın kavradığını araştırıp belirledikten sonra o şeyin “kendisi”ni belirlemiş olacağız. O şeyin “kendisi” dediğimizde, o şeyin ne olduğuna ilişkin “neliği”dir. Bu şekilde aynı şeyi anlayıp anlamadığımız konusunda bir yanlış anlama da söz konusu olmayacaktır. Bu nedenle ilk önce İslamî kaynaklarda “fenâ-bekâ”nın “nasıl anlaşıldığı” ve hangi anlamı üzerinden tezimizi oluşturacağımız belirlenecektir.

Tezimiz ile tasavvufun önemli ve zorlu bir konusu olan fenâ ve bekâ kavramının kökenini tartışmaya açarak felsefi bir alana girmeyi mümkün kılmayı istedik. Konunun öneminden ve yanlış anlaşılmaya müsait olduğundan dolayı objektifliğimizi korumak ve objektif davrandığımızı göstermek adına kaynak metinler ile birlikte yorumlarımızı aktarmayı tercih ettik. Bu yaklaşım yolunun metinler aracılığıyla çizilmesini bilinçli olarak yaptık. Böylece söylemlerin nasıl şekillendiğini ve yüklendiği anlamlar kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Yunan felsefesinin kökenleri Mısır(Afrika) ve Mezopotamya’dadır.¹¹ Bu büyük kültür, medeniyet ve ticaret hareketliliğinin merkezinde ise kadim Mısır vardır. Bu nedenle Mısır’ın Sokrates öncesi ve sonrası bütün Yunan filozofları üzerindeki etkisi olağandır.¹² Ayrıca Mısır üzerinden Hindistan ve Yunan felsefelerinin etkileşimi gayet açıktır.¹³ İleriki sayfalarda ayrıntılı olarak görüleceği üzere sûfiler, Hint ve Yunan felsefesinden tercüme aracılığıyla etkilenmişlerdir.¹⁴

¹¹ İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 321

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*

¹³Fuat Aydın, “Klasik Çin Düşüncesi(Bir Giriş Denemesi)”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, Bayram Ali Çetinkaya(e. d), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, c. I, s. 575

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Doğu Batı yayınları, İstanbul, 2015, s.112

Her ne kadar genel kanı Çin felsefesinin hiçbir felsefeden ve kültürden etkilenmediği yönünde¹⁵ ise de; Çin felsefesinin Hint felsefesi ile etkileşimine dair bazı veriler bulunmaktadır. Miladın ilk yıllarında Saka Türkleri'nin Kuzey Hindistan'ı, Pencap ve Sind'i ele geçirerek Saka İmparatorluğu'nu(M.Ö. 150-M.S. 150) kurdukları, Kuşanlar'ın ise (M.S. 50-180) Keşmir'den Benares'e bütün Ganj havzasına hâkim oldukları, aynı şekilde Türkler'in Çinliler ile uzun yollar komşu oldukları birbirleriyle kıyasıya mücadele ettikleri bilinmektedir.¹⁶ Bu da Hint düşüncesinin Türkler aracılığıyla Çin'e taşındığını düşündürmektedir. Tüm bu belirsizliklere rağmen Çin felsefesini tezimize konu edinmemizin sebebi; Çin felsefesindeki veriler ile ele aldığımız felsefe okullarının benzerliğinden kaynaklanmaktadır.

Fenâ ve bekâ kavramı çerçevesinde konu dinlerin kökeni çerçevesinde tartışılabilir ancak böyle bir tartışmaya girmek tezimizin konusu ve kapsamı dışında olduğundan dolayı diğer felsefi ekollerinin fenâ ve bekâ anlayışı ile sudûr teorisini anımsatan söylemleri aktaracağız.¹⁷ Tezimizde tasavvuf literatürünün en önemli kavramlarından biri olan fenâ ve bekâ kavramlarının ilk tarihsel varyantı ile tarihsel seyir içerisinde yüklenen anlamlarının tespiti önemlidir. Her ne kadar tarihsel süreç içerisinde tezimizin temel kavramı olan fenâ ve bekâ kavramları “kavramsal” olarak her dönemde kullanılmamış ise de fenâ ve bekâ kavramına yakın teorilerin bulunması nedeniyle ilk tarihsel varyantının tespiti amacıyla diğer felsefi ekollerinin incelenmesi gerekmektedir.

Fenâ ve bekâ anlayışı hakkında İslam tasavvufunda ilk konuşan kişinin Ebu Said El-Harrâzi¹⁸ olması nedeniyle tezimizde risalelerini kaynak olarak kullanma zarureti doğmaktadır. Harrâz'ın Kitâbu's-Safâ, Kitâbü'z-Ziya, Kitâbü'l-Hakâik, Kitâbü'l-Keşf ve'l-beyân, Kitâbü'l-Ferâğî, adlı risâleleri Kastamonu Kütüphanesi 273/1-8 sırasında bulunmaktadır. Bazı risaleleri 1967 yılında Kasım es-Sâmî tarafından Resâil fi't-

¹⁵ B. A. Çetinkaya(e.d), *age*, c. I, s. 575

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bangwei Wang-Tansen Sen, *India and china interactions through buddhism and diplomacy*, Anthem Press, March, 2012, s. 25

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, İstanbul 2004; Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010

¹⁸ Mehmet Demirci, “Ebû Sa'îd el-Harrâz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. X, İstanbul, 1994, s. 222-223

tasavvuf adıyla yayımlanmıştır. Kasım es-Sâmirâî'nin Resâil fi't-tasavvuf adlı eseri ve Kastamonu Kütüphanesinde mevcut olan yazma eserler karşılaştırılarak tezimizde kullanıldı.

Konunun öneminden ve kaygan bir zemin teşkil ettiğinden dolayı tarihi veriler ile kavimlerin etkileşimine dair zaman çizelgesi oluşturma ihtiyacı doğmuştur. Oluşturulacak olan zaman çizelgesi ile kavimler arasındaki etkileşim ve dini düşüncelerin tespit edilerek konunun daha sağlam temellere taşınması amaçlandı.

BİRİNCİ BÖLÜM

FENÂ VE BEKÂ ANLAYIŞININ KÖKENİ

1.1. Kavimlerin Etkileşimi ve Zaman Çizelgesi

İlk uygar toplumlar Mezopotamya'nın velut ovalarında doğmuşlardır.¹⁹ Mezopotamya'nın uygar toplumlarının, Zagroslar'a ve Amanoslar'a kereste; Toroslar'a gümüş, bakır ve İndis'e kalay ile lapis ve lazuli gibi değerli taşlar getirmek üzere gittikleri biliniyor. Buralara ve altın elde etmek için Umman'a, taş sağlamak için Mezopotamya çevresindeki kayalık ülkelere tacirler ve ordular gönderdikleri arkeolojik çalışmalardan anlaşılmaktadır. Yağma, korsanlık ve çapulculuk gibi faaliyetler de etkileşimi sağlamıştır.²⁰

M.Ö. 5000'de, Sümer adı verilen Dicle ve Fırat ırmakları arasındaki Aşağı Mezopotamya, M.Ö. 4000'lerin ortasında dünyanın uygar topluma geçilen ilk bölgesi olmuştur. Sümerler, uygarlığın "ilk" değil, aynı zamanda uygarlığın Eski Dünya'dan (Afro-avasya) diğer bölgelere yayıldığı "tek" kaynağıdır.²¹

M.Ö. 5000 dolaylarında kendilerine ilerde "Sümerler" denecek bir topluluk kuzeyindeki dağlardan Sümer denilen ovaya inerek, uygarlık, Sümer'deki kaynağında iyice tutunduktan sonra ticari ve düşünsel etkileşim ile yayıldı.²²

Sümer kentlerinde bulunmuş olan, İndüs bölgesinin suaygırı gibi hayvanlarının çizilmiş olduğu mühürlere bakılarak, Sümerler'in İndüs uygarlığı ile alışveriş ilişkisi kurmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. M.Ö.2500 dolaylarında Hindistan'da İndüs uygarlığının yükseldiğini görüyoruz. İndüs uygarlığının sümer malları ve Sümer'in uygarlık kavramı (Sümer düşünceleri) ile etkileşimi ile yükseldiğini görebilmekteyiz.²³

¹⁹ Jean Bettéro, *Mezopotamya*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ayten Er, Dost Kitabevi, Ankara, 2012, s.69, 228

²⁰ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2014; Alâeddin Şenel, *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, s. 428

²¹ J.Bettéro, *age*, s.44

²² H. Kinder, W. Hilgemann, *age*. s. 13-47; A. Şenel, *İnsanlık Tarihi*, s.367

²³ Chris Harman, *A People's History of the World: From the Stone Age to the New Millenium*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Yordam kitap, İstanbul, 2016; Clive Ponting, *Dünya Tarihi*, çev. Eşref Bendi Özbilen, Alfa Yayınları, 2016 s.137

Uygar toplumlar, M.Ö. 2000 dolaylarında, Nil, Dicle-Fırat ve İndüs vadilerinde, Girit'te adacıklar şeklinde sıralanarak bir kuşak oluşturmuştur. Girit (Minos) uygarlığı Mısır ile deniz ticareti sonucunda M.Ö. 2000'de bir kültür geliştirmiştir. Hititler M.Ö. 1515'te Babil imparatorluğuna saldırıp, onu yıkıp, yağmalayıp çekildiler. Hititler'in M.Ö. 2000 dolaylarında Avrasya bozkırlarından Anadolu'ya inen göçebe bir halk oldukları bilinmektedir. Hititler, M.Ö. 1250 dolaylarında "deniz halkları akını" sırasında Frigyalılar'ın saldırıyla yıkıldı.²⁴

Minos'un M.Ö. 1900'de Knossos'da Girit tacirlerinin, bir yandan Mısır'a ve Suriye'ye kereste ve zeytinyağı satıp, buralardaki bakır ve kalay gibi maddeler satın aldıkları bilinmektedir. Ayrıca Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının işlenmiş malları ile Avrupa ilkel topluluklarının hammaddelerinin alışverişine aracılık yaptıkları bilinmektedir. Girit'i tanıyan Akhalar, M.Ö. 1450 dolaylarında Girit uygarlığına son verirken Yunan uygarlığının temellerini atmışlardır.²⁵

İran uygarlığı Medler ve Persler tarafından geliştirilmiştir. Medler ve Persler Hint-Avrupa dili konuşan göçebe çoban kökenli halklardır. Hint-Avrupa halkları sözü, ne bir ırkı ne de bir ulusu belirtir, aynı dilden türedikleri sanılan diller grubuna giren dilleri konuşan topluluklarının adıdır.²⁶

Baltık dolaylarından ve Güney Rusya'dan gelmiş olan ve sonradan Hint-Avrupa deyimiyle adlandırılan gruplar bugünkü İran'ı işgal etmişler; sonra M.Ö. XVI. yüzyılda bunlardan bir bölümü Hindistan'ın kuzey-batısını kuşatmıştır. Bunlar kendilerine Arya (asil, soylu) adını veriyorlardı.²⁷

Hindistan'da kurulan Harappa medeniyetinin kökü Sümerlerin kültüründen etkilenmiştir. Sümer uygarlığının, benzeri çevresel koşulları bulunan Hindistan'ın İndüs ırmağı boyu topluluklarını ticari ve düşünsel yönden etkilemesiyle, bu toplulukların M.Ö. 2500 dolaylarında uygarlığa geçmelerine neden olduğu belirtilmiştir.²⁸

²⁴ C. Ponting, *age*, s.60-94

²⁵ H. Kinder, W. Hilgemann, *age*.s.33

²⁶ C. Harman, *age*.s.48

²⁷ H. Kinder, W. Hilgemann, *age*, s.43; C. Ponting, *age* s.146

²⁸ H. Kinder, W. Hilgemann, *age* s.43; C. Harman, *age*.s.32

İndüs uygarlığı Yunan öncesi uygarlıklardandır. Yunan'ın çağdaşı Hint (Ganj) uygarlığının temelinde yatan kültürel kalıtın²⁹ bir bölümünü bırakmıştır. M.Ö. 1700 dolaylarında başlayan tunç savaş arabalı Hint-Avrupa halkları akınları, M.Ö. 1500 dolaylarında Hindistan'a ulaşmıştır. Hindistan'a giren Hint-Avrupa halkları kollarına "Aryanlar" denilmektedir.³⁰

M.Ö. 1400 dolaylarında Çin'in kalabalık köyleri üzerinde egemenlik kuran tunç savaş arabalı topluluklar görülmektedir. Çin'i M.Ö. 1525-1028 yılları arasında yöneten Şang hanedanının ise, bu tunç savaş arabalı akıncılarca kurulduğu bilinmektedir. Bu hanedanla birlikte Çin uygarlığı da kurulmuştur. Kansu'dan yeni gelen bir fetihçi halk, M.Ö. 1051'de Şangları yıkıp kendi hanedanını kurar.³¹

Avrasya'da merkezleri Çin, Hindistan ve Güneybatı Asya olan çok farklı kültürel gelenekler ortaya çıksa da Avrasya merkezlerinin hiçbir dış etkiden etkilenmeden, birbirlerinden izole olmuş durumda değildi. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; Dicle ve Fırat Vadisi ile başlayan uygarlık yolu, Tiber Irmağı'na kadar ulaşmıştır.³²

Avrasya tarihinin önemli bir özelliği, bu farklı gruplar arasındaki iletişimin giderek artan düzeyidir. Bu iletişim temasları ticaret ve düşüncelerin; özellikle de dini düşüncelerin taşınmasını ve teknolojinin yayılmasını içeriyordu. Mezopotamya M.Ö. 3000'den kısa bir süre sonra hem Mısır hem de İndüs Vadisi'yle temas içinde olsa da başlangıçta bu temaslar sınırlıydı. Ticaretin büyümesi ve ulaşımın gelişmesi gibi temaslar yavaş yavaş arttı. Bazı durumlarda tüccarlar Avrasya'nın farklı bölgelerini birbirine bağlayan büyük ticaret yollarında seyahat ediyorlardı; Güneybatı Asya'dan Hindistan'a, Orta Asya'ya ve Çin'e giden karayollarında ve Akdeniz'de, Körfez ile Kızıldeniz, Hindistan'ın batı sahilleri ve Hindistan'dan Güneydoğu Asya ile Çin'in güney sahiline giden deniz yollarında seyahatlerini gerçekleştiriyorlardı. Bu yollarda geçen yolculuk süreleri, tüccarların genellikle yabancı bir kentte kalıcı bir koloni kurmasının daha kolay olduğu anlamına geliyordu.³³

²⁹Görenekler yoluyla yerleşmiş olan tutum ve davranış biçimi. Bkz. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=KALIT\(09/08/2017\)](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=KALIT(09/08/2017))

³⁰C. Ponting, *age* s.143

³¹H. Kinder, W. Hilgemann, *age* s.40; C.Ponting, *age* s.162

³²A. Şenel, *İnsanlık Tarihi*, s.729

³³A. Şenel, *İnsanlık Tarihi*, s.433

Dünya tarihinde önemli belli başlı olaylar, kavimler ile inanış çeşitleri şu şekilde gösterilebilir:³⁴

Eski Taş (Paleolitik) Çağında: Musteriyen Kültürü denilen ilk tek tanrıcılık anlayışı görülmeye başlanmış, ayrıca Magdeleniyen Kültürü ile insanların toplu halde yaşamaya başladıkları ve din, av, sihir, büyü gibi inançları ile birlikte bir bereket tanrıçasına inandıkları bilinmektedir.³⁵

Yeni Taş Çağında (neolitik): M.Ö. 3000 yılları civarında Nuh tufanının gerçekleştiği ve aynı zamanda tufan sonrası kentsel uygarlıkların oluşmasıyla tarihsel zamanın başlangıcı kabul edilmektedir. M.Ö. 3200-2800 yıllarında Mezopotamya'nın güneyinde Sümerler ortaya çıkmış ve Enlil, An ve Enki, Güneş Tanrısı Utu, Ay Tanrısı Nanna, Aşk Tanrıçası Inanna'ya inanmışlardır. M.Ö. 2000 yılları civarında Van'dan Mezopotamya kuzeyine göçen Hurriler Asur, Mezopotamya, Küçük Asya, Suriye ve Filistin'e seferler düzenlemeye başlamışlardır. Hurriler'in ana Teşup, Çepat (Güneş Tanrısı), Kumarbi (Tanrıların babası), ayrıca Ari ırktan üst tabakada Hint tanrıları İnda, Mitra, Varunaya tapılması gerektiği inancına sahiptirler. M.Ö. 2000 yılları civarında Hint-Avrupalı bir topluluk yeni taş çağına denk gelir ve münferit kavimlere ayrılır. En üstte Gök Tanrının bulunduğu tanrısal hiyerarşi anlayışları mevcuttur.³⁶

M.Ö. 2850-2050 yıllarında Mısır'da eski krallık dönemi başlar ve başlangıçta çeşitli kültler, tarihi dönemde ise "güneş" dini büyük önem taşır. M.Ö. 2500-1800 yıllarında Hindistan-Hurappa uygarlığının Sümerlerle ilişki kurdukları, M.Ö. 2350-2300 yıllarında Mezopotamya, Suriye'nin ve Küçük Asya'nın bazı kısımları ve Elam'da yaşamaya başlayan Akkadlar, İştar, Anunitu ve Güneş Tanrısı Samaş'a inanmaktadırlar.³⁷

Girit'te M.Ö. 2000-1570 yıllarında doğal mabetlerde, kutsal mağaralarda, resimsiz, esrik kültler mevcut olup bir ana ve yer tanrıçasına ve eril tanrılara tapınılmaktadır.³⁸

³⁴ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 2007; H. Kinder, W. Hilgemann, *age*; C. Harman, *age*.

³⁵ H. Kinder, W. Hilgemann, *age* s.13-15

³⁶ H. Kinder, W. Hilgemann, *age* s.17-19

³⁷ F. Challaye, *age* s.32; H. Kinder, W. Hilgemann, *age* s.27

³⁸ H. Kinder, W. Hilgemann, *age* s.33

Hint-Avrupalı kavimlerin göçü M.Ö. 1850-1600 yıllarında başlar ve göç güzergâhları ise Yunanistan, Trakya, Mezopotamya gibi ilk medeniyetlerin yerleşim yerleridir. Babil’de M.Ö. 1728-1686 yıllarında Hammurabi yasası, Gılgamış ve Dünyanın Yaratılışı gibi dini ve hukuki metinler yazılmaya başlanır. M.Ö. 1500 civarında Hz. Musa Mısır’da ortaya çıkar ve aynı yüzyıllarda Ariler, Ganj ovasına (Hindistan) göç ederler. Çin’de M.Ö. 1500-1000 yıllarında Şang Hanedanı ülkeyi yönetir ve Tao inancı benimsenmeye başlanır. M.Ö. 1377-1358 yıllarında Mısır’da Yeni Krallık dönemi yaşanır ve IV. Amenophis, güneş diski ATON’a tapınmayı (güneşe yönelik tektanrıcılık) başlatır. Meremtah, M.Ö. 1234-1220 civarında Filistin’de ve “Deniz Kavimleri” (Yunan ve Filistinliler) Libyalılara karşı savaşı. M.Ö. 1000-600’da Vedalar, Rigveda, Upanişad gibi Hint Dini metinleri yazılmaya başlanır. Çinde ise M.Ö. 600-500 yıllarında Lao Dan, Taoculuğun ilk klasığı olan Daodejing’i yazar. M.Ö. 580-500 yıllarında Yunan filozof Pisagor, M.Ö. 551-479 yıllarında Konfüçyüs, M.Ö. 500-483 yıllarında Budha, M.Ö. 475 yıllarında Mohizmin kurucusu olan Mo Di, M.Ö. 540-475 yıllarında Yunan Filozofu Keralitos, M.Ö. 469-399 yıllarında Sokrates, M.Ö. 372 yıllarında Mencius ortaya çıkar ve M.Ö. 335 yılında Aristoteles lise adıyla bilinen okulunu Atina’da kurar.³⁹

Bu tarihi veriler ışığında üçüncü bölüm incelendiği takdirde tezimiz sağlam temellere oturmuş olacaktır. İncelenecek olan fenâ ve bekâ kavramları tartışılmalı kavramlardan olmaları nedeniyle ilk etapta tarihsel seyir içerisindeki konumları tespit edilmeye çalışılacaktır.

İnsan yeryüzüne kavramlar ile gelmiştir. Yeryüzünde var olduğu andan itibaren kavramlar var olmaya başlamıştır.⁴⁰ Kavramlar insanın var olması ile birlikte var olmaya başlamış ve tarihi seyir içerisinde anlam genişlemesi veya daralmasına uğramıştır. İnsan var olduğu andan itibaren düşünme ve evreni sorgulama ihtiyacı hissetmiştir.

Ele alınan konular günümüzün sorunları değil binlerce yıldır tartışıla gelen sorunlardır. Düşünce tarihi, insanlık tarihi ile yaşıttır. Bu nedenle düşüncenin kökenini tespit edebilmek adına tarihi veriler ışığında arkeolojik kazı yapmak elzemdir. Özellikle

³⁹ H. Kinder, W. Hilgemann, *age* s.21-49; <http://timelineindex.com/content/select/822/1023822> (09/08/2017)

⁴⁰ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا , el-Bakara 2/31

dini literatür içerisinde tartışılan kavramlar bize dinlerin kökeni hususunda da fikir vermektedir. Ancak dinlerin tahrif oluşu, insan düşüncesinin gelişmesi ve kavramların tahrifi ile kavramlar birçok farklı anlam kazanmaktadır.

1.2. Fenâ ve Bekâ Anlayışının Kökeni

Tasavvufun bir vechesini temsil eden veya sûfinin bakış açısını yansıtan veyahut sûfiye özel bir anda galip gelen bir hale işaret eden bütün tarifler, İslam tasavvuf düşüncesindeki tartışmaları gözler önüne serecektir. Fenâ ve bekâ tanımı konusunda ilk olarak sûfiler arasında önemli bir uzlaşma olmasına rağmen ayrıntılara inilip yorumlanmaya başlanınca farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir.

Konu araştırılırken, Hint Dini metinleri, Çin Dini metinleri, Yunan Felsefesi, Eski İran Dini metinleri(Avesta) ve mutasavvıfların metinleri araştırılmıştır.

Eski İran Dini metinlerinden sayılan Avesta'da düalist bir sistem olduğu, fenâ ve bekâyâ yönelik herhangi bir ifadenin bulunmadığı, evrenin Ahura Mazda tarafından yaratıldığı, fenâ ve bekâ kavramlarını çağrıştıran ifadelerin bulunmadığı gibi sûdur teorisine ilişkin bir ifadenin de bulunmadığı görülmektedir.⁴¹

Her ne kadar konunun ilk araştırmasında aklımıza Hz. Muhammed(s.a.v)'in Peygamberlik öncesi Hira mağarasına çıkışı ve inzivaya çekilmesi ile fenâ ve bekâ anlayışı ile bir irtibatı olabileceği gelmiş ise de; -ki birçok sûfi, peygamberin inzivaya çekilmesini kendilerine dayanak olarak almışlardır- Arap geleneğinde inzivaya çekilmenin bilinen bir kültür olduğu, kendini haniflikle niteleyen birçok insanın da bu amaçla toplumdaki uzaklaştıkları, bu uzaklaşmalarının sebebi ise toplumun kötü ahlâk ve geleneklerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁴² Bu inziva geleneğinin câhiliye döneminde Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib b. Hâşim ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi Kureyşlilerce uygulandığı bilinmektedir.⁴³ İtikâf⁴⁴ geleneğinin tam olarak neye

⁴¹Avesta, çev. İbrahim Bingöl, Fahriye Adsay, Avesta Basın Yayın, İstanbul, 2012

⁴²Bkz. Ebu Ca'fer ibn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tarihü't- Taberi*, Darü'l-Maarif, Kahire; Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b.Hişam b. Eyyûb el-Himyeri, *Es-Siretü'n-Nebeviyye*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

⁴³ Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017, s. 19

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz: M.J.Kister, "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", çev. Ali Aksu, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt. II, sayı. 4(200), s. 215-230

karşılık geldiği açık olmamakla birlikte birçok İslam âlimi itikâf geleneğinin genel manada taabbüd ve teberrür diye açıklamaktadır.⁴⁵

Fenâ ve bekâ kavramlarının tarihsel seyrini ortaya koyabilme adına ve kavramın anlam değişikliği veya tarih boyunca aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı hususlarında tespit edebildiğimiz felsefi düşüncelerin kronolojik olarak sıralaması ile ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu kronolojik sıralamayı yukarıda belirtmiş olduğumuz kavimler çizelgesi çerçevesinde ilk etapta Hint Düşüncesi, ikinci olarak Çin Düşüncesi, üçüncü sırada Hint felsefesinden etkilenerek gelişen Yunan Felsefesi ve son olarak ise İslam tasavvufundaki tarihsel gelişimi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ayrıca sudûr teorisi ile fenâ ve bekâ kavramları arasındaki bağlantı nedeniyle kimi yerlerde sudûr teorisine değinilecektir Evrenin yaratılışına ilişkin sorunlara çözüm üretebilme adına sudûr teorisi savunulmuş olup, fenâ ve bekâ kavramları da sudûru kanıtlama yollarından biridir. Fenâ ve bekâ kavramlarının felsefi karşılığı sudûr teorisidir. Bu nedenle fenâ ve bekâ kavramları ile sudûr teorisi birbirlerinden bağımsız değerlendirilemez ancak sudûr teorisini ayrıntılı olarak tezimizde incelememiz durumunda tezimizin imkânları dışına çıkmış olacağız. Sudûr teorisi mücerred cevher kavramı çerçevesinde başlı başına tartışılması gereken bir konudur.

1.2.1. Hint Düşüncesinde Fenâ ve Bekâ Öğretisi

Vahdet-i Vücut öğretisi, Hint ve Yunan felsefelerinin Arapçaya çevrilip, İslam dünyasında yayılma imkânı bulduğu bir zamanda İslam tasavvufuna girmiştir. Hint felsefesinin kutsal kitapları olan Upanişadlar'da⁴⁶ fenâ-bekâ teorisini (vahdet-i vücud) çağrıştırır nitelikte pasajlara rastlanmaktadır. Upanişadlar, Tanrı bilgisini işler. Upanişadlar, kelime anlamı olarak “gizli öğreti”⁴⁷ demektir.

Hinduizm'de tanrı-âlem birlikteliği anlayışını destekleyecek mahiyetteki ifadeler kutsal kitaplarda açık şekilde yer almaktadır. Bhagavad Gita'da⁴⁸ Tanrı Vişnu'nun

⁴⁵ Ebû Nasr El-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2010, c. IV, s. 141; M. Öztürk-H.Ünsal, *age*, s. 65

⁴⁶ Hinduizm'in felsefi ve mistik yapıdaki kutsal kitap koleksiyonu

⁴⁷ *Upanişadlar*, der. Mehmet Ali Işım, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976, s.7

⁴⁸ Hinduizm'in felsefi ve mistik yapıdaki kutsal kitap koleksiyonu

avatarı olan Krişna tanrı-âlem ilişkisini şöyle ifade etmiştir; “Kurban töreniyim ben, kurban da benim, sunulan adakta, yanan otta benim. Anılan benim, eriyen yağ da benim, yakılan da benim yakan da benim.”⁴⁹ Hint dini metinlerinden olan Bhagavad Gita’da Tanrı kendini tanımlarken fail ve mef’ul’un kendisi olduğunu yani eylemi gerçekleştiren ile eyleme maruz kalan kişinin kendisi olduğunu, tüm fiillerin kendisince gerçekleştirildiğini ve tüm fiillere maruz kalanın da kendisi olduğunu tanımlamış bir şekilde evrendeki her şeyin sanal bir görüntüden ibaret olduğu vurgulanmaktadır.

Upanişadlarda gerçek mutluluğa giden yol insanın “ben”liğinin Tanrı ile aynı varlık olduğunu idrak etmesinden geçmektedir.⁵⁰ İnsanın nefsi ile Tanrı’nın aynı varlık olduğu anlayışı Kindi’de olduğu gibi burada da göze çarpmaktadır.⁵¹

Fenâya giden yol, insanın asıl amacı ve dünyaya ait bütün tutkularından arınmış olması⁵² gerektiği şeklinde tarif edilmiş olup, bu tarif İbnü’l Arabî’nin insan-ı kâmil anlayışı⁵³ ile benzerlik göstermektedir.

Hint felsefesine göre insanın ruhani tarafı olan asıl “ben”liği ile Tanrı’nın aynı varlık olduğunu bilen ve anlayan kişi gerçeğe ulaşır.⁵⁴ İslam tasavvufundaki şeyh-mürîd ilişkisini, müridin fenâya giden yolculuğunda şeyhe ihtiyacı olduğuna dair öğretiyi Hint dini metinlerinde de bulabilmek mümkündür.⁵⁵ Upanişadlara göre Hakikat, Tanrı ile nefsin aynı varlık olduğunu bilmektir. Buna ilişkin birçok açık ifade metinler arasında bulunmaktadır. “Sembolü OM hecesi olan Atman(gerçek Ben) her şeyi bilen tanrı Brahmanla aynı varlıktır. İnsanın gerçek ben’i, Tanrı ile aynı varlıktır. Tanrı, her varlığın özünde gizlenmiş olan gerçek bendir.”⁵⁶ Kulun asıl varlığının Tanrı ile aynı olduğu ve Tanrı’nın kulların özünde gizlenmiş bir halde yani bil-kuvve halinde olduğu, mutlak mutluluğa erişmek için bil-kuvve olan Tanrı’nın özünü bil-fiil haline getirerek açığa çıkarmak gerektiği düşüncesi Hint dini metinlerinin ana konularından biridir.

⁴⁹ Emine Erdoğan, *Manu Kanunnamesi*, Palet Yayınları, Konya, 2015, s. 32

⁵⁰ *Upanişadlar*, s.17

⁵¹ Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 245

⁵² *Upanişadlar*, s.22

⁵³ Muhyiddin İbnü’l Arabî, *Risâleti’l-Vücüdiyye*, tah. Dr. Asim İbrahim el-Kayâli, Daru’l-el-Kütübi’l İlmîyye, Beyrut 2007, s. 212-213

⁵⁴ *Upanişadlar*, s.24

⁵⁵ *Upanişadlar*, s.65

⁵⁶ *Upanişadlar*, s.25,28, 34,37, 66, 68, 75, 140

Kişi kötülüklerden uzaklaşıp, duyularını kontrol altına almadığı ve zihnini boşaltıp düşüncenin derinliklerine dalmadıkça sadece öğrenimle O'nu(Tanrıyı) bulamaz. “Kişisel ben” Atman ile “evrensel ben” Tanrı Brahman’ın, ışık ve gölgesi gibi olduğu⁵⁷ anlayışı Hristiyan Teolojisindeki uknum teorisi ile benzerlik göstermektedir.

Hint dini metinlerindeki bekâ anlayışına ilişkin en bariz açıklama: “ Duyularına hükmedebilecek bir akla sahip olan kişi, yolun sonuna her yerde hazır ve nazır bulunan Tanrı Vishnu’nun ulu mekânına ulaşır”⁵⁸ ifadesi olup, bu anlayışına göre tüm insani vasıflara hükmedebilen, inziva süresince kazanmış olduğu yetenekleri terk edebilecek iradi akla sahip olan kişi nihai olarak Yaratıcıya ulaşacağı, Yaratıcının mekânına ulaşabileceğini, yani Yaratıcının vasıf ve mahiyetine kavuşabileceği inancı aşılacaktır.

Kişinin, mutlak varlığa ancak arınmış bir zihin ile ulaşılacağı, bütün evrende var olanın sadece Tanrı olduğunu, Tanrı’dan başka hiçbir şeyin olmadığı inancı⁵⁹ ile evrenin tamamının Tanrı olduğu, Tanrı’dan başka hiçbir şeyin mevcut olmadığını, Tanrı’ya ancak tüm vasıflardan arınmış saf bir zihnin ulaşabileceği, mevcudatın birer gölge olduğu belirtilmektedir.

Zihnin ve bütün duyularının durgunlaşması ve akıl tek bir amaç üzere sabit kaldığı zaman en yüksek duruma ulaşılacağı⁶⁰ inancı ile fenâ makamındaki bir şahsın psikolojik durumu tasvir edilmektedir.

Upanişadlar’da geçen kul ile yaratıcının bir olduğuna ilişkin⁶¹ ifadeler, tüm evrenin Yaratıcıdan ibaret olduğu inancını aşılacaktır. Kul-Yaratıcı ayrımı bu pasaj ile birlikte ortadan kalkmış, kul yaratıcı olmuş, yaratıcı da kul olmuştur. Tanrı ile kulun birlikteliği ve daima birlikte olmaları kul-yaratıcı ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Tanrı’nın, kulun şah damarından daha yakın olması ile birlikteliğini savunmak arasında birçok fark bulunmaktadır. En temel farklardan birisi de birincisinde yani Tanrı, kulun şah damarından daha yakın olması durumu, Tanrı’nın tüm evrene olan hâkimiyeti vurgulanırken; ikincisinde ise Tanrı ve kul birbirinden ayrılmaz bir parçanın bütünü

⁵⁷ Upanişadlar, s.26

⁵⁸ Upanişadlar, s.27

⁵⁹ Upanişadlar, s.29

⁶⁰ Upanişadlar, s.33

⁶¹ Upanişadlar, s.43

gibidir. Bu durumda kul olmadan Tanrı, Tanrı olmadan da kulun varlığından söz etmek mümkün olmayacaktır.

Hint dini düşüncesinde tevhid kategorilere ayrılmış, havvas ve avam tevhidi şeklinde iki kategoride incelenmiştir. Ayrıca fenâ haline ulaşmış şahsın durumu şöyle tasvir edilmiştir; kul ruhen kendini huzur içinde hissedeceği gibi kendini kontrol edebilmeyi öğrenmiş olacak, yalnız kalabileceği bir köşeye çekilerek zahitlik ve tefekkür ederek dünyanın bütün kötülüklerinden arınmış olacak ve sonsuzluğa giden yolda Tanrı ile bir olacaktır.⁶²

Fenâ makamından bekâ makamına geçiş Hint felsefesinde şöyle anlatılır:

*“Tanrı’nın insandaki tezahürü olan kişisel Ben ile, bütün evrende tezahür etmiş olan Evrensel Ben(Tanrı) bir ve aynı Varlıktır. Varlığın, üç hali vardır... ayrıca bu üç halin ötesinde, tamamıyla farklı ve izahı imkânsız dördüncü bir hâl vardır. Dördüncü hâl, vahdet durumudur. Kişisel Benin evrensel Bene ulaştığı durumdur. Bu hâl içinde Ben, herşeyin sahibi, herşeyin kaynağı, herşeyin yaratıcısı, ve sonu durumundadır. İkincisi olmayan birdir. Bu duruma ulaşan kişinin gözünde bütün evren kaybolmuştur. ... Kılıfların ötesine ulaşan kişi, saf mutluluk olan Tanrı ile bir olur”.*⁶³

Çokluğun sebebi olarak nispetler görülmektedir, nispetler ise ne hakikat ne de bir şeydir. Varlıkta O’ndan başka bir şey yok ise O’nun misli bir şey de yoktur, çünkü O’ndan başka herhangi bir şey yoktur. Kendi gerçek “Ben”liğini tanıyan kişilerin yaratıcıya ulaşabileceği⁶⁴ inancı Hint dini düşüncesinin temel kuramlarından biridir. Gerçek benliğe ulaşmanın yegâne yolu da tüm zihni faaliyetlerden uzaklaşmak ve nefsin tezkiyesi ile birlikte insani vasıflardan uzaklaşmaktan geçmektedir.

Kulun asıl varlığının Tanrı ile aynı olduğu⁶⁵ ve Tanrı’nın kulların özünde gizlenmiş bir halde, bil-kuvve halinde olduğu ile gerçek benliğine ulaşabilen yani bil-kuvve halinde bulunan özü bil-fiil olarak ortaya çıkartıp Tanrı’nın sıfatları ile sıfatlanabilen kulun yaratıcıya ulaşabileceği ile tüm evrenin birer gölgeden veyahut nispetlerden ibaret olduğu, bunun farkına varabilen kulun Tanrı olduğunu hatırlayacağı ve Tanrı’nın vasıf ve mahiyetlerine bürüneceği vurgulanmaktadır.

⁶² Upanişadlar, s.65

⁶³ Upanişadlar, s.78

⁶⁴ Upanişadlar, s.68

⁶⁵ Upanişadlar, s.105

Ölüm anında Tanrı'nın "her şey" olduğunu ve "her şey"ın O'ndan sudûr ettiğini bilen kimse, derecesi azizlerinkinden/sıddıklarınkinden aşağı olsa da kurtulur. Hintlilere göre kurtuluş, Tanrı ile bir olup O'nunla bütünleşmektir.⁶⁶

Bilgiyle olgunlaşan şahsın tüm insani niteliklerden arınarak yaratıcıya ulaştığı, yaratıcıda çözüldüğü ve yaratıcının özünde eridiği, mutluluğu kendi "öz"ünde arayanın kendi "ben"liğini aşarak tanrıyı bularak tanrıyla bir olduğunu ve sonsuz mutluluğa kavuştuğunu ve tanrıda yok olarak tanrıyla bir olduğunu, berrak bir zihinle bunların gerçekleşebileceği, ancak bütün varlıklarda tanrıyı görmesi ile tanrıda bütün varlıkları görebileceğini, bilge şahsın her an tanrıyı düşündüğünü, tanrının da bir an olsun onu unutmadığını, evrende her ne yaratılmış ise Tanrı'dan çıktığı, Tanrı'nın her şeyin özü ve kaynağı olduğu⁶⁷ inancı Bhavad Gita'da anlatılmaktadır.

Fenâ halindeki bir şahsın durumu tasvir edilerek Hint dini düşüncesindeki evrenin yaratılışına ilişkin bilgiler verilmiştir. Bu inancın kabulü ile katı bir determinizm algısı oluşmaktadır. Evrenin yaratılışında Tanrı'nın hiçbir etkisi olmadığı, Tanrı'nın iradesi dışında bir evrenin zuhuru ile yaratılmış olan tüm varlığın kendisinden bir parça olduğu ve nihai mutluluğa erişmek için kulların özlerinin Tanrı'dan geldiğinin farkına varmaları gerektiği, evrendeki her şeyin Tanrı olduğu, Tanrı'nın da evrendeki her şey olduğu inancı beraberinde katı bir kast sistemini doğurmuştur. Kast sisteminin temeli katı determinizm ve fenâ-bekâ inancıdır.

Bir sonraki bölümde Mısır(Afrika) felsefesinden etkilenen Yeni Plantoculukta fenâ ve bekâ öğretisinin nasıl işlendiği hususuna değinilecektir.

1.2.2. Çin Düşüncesinde Fenâ ve Bekâ Öğretisi

Prof. Dr. Fuat Aydın Chou döneminde Çin düşüncesi denilen olgunun ortaya çıkmaya başladığını ve diğer düşünce üreten medeniyet havzalarından farklı olarak dış medeniyetlerle(meselâ, Yunan düşünürlerinin Mısır ve bu sayede de, Mezopotamya medeniyetleriyle temastan kaynaklanan) bir etkileşim yaşamamış olduğuna değinir. Coğrafi olarak kendi kendine yeten bir bölgede ortaya çıkmış olması bunun önemli

⁶⁶ Bîrûnî, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015,s.42, 45

⁶⁷ *Bhagavad Gita*, çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.95-163

sebeplerinden biri olduğuna değinir.⁶⁸ Ancak giriş bölümünde belirttiğimiz üzere Hint düşüncesinin Türkler aracılığıyla Çin'e taşındığına dair veriler bulunmaktadır.

Çin ve Yunan Felsefelerinin zaman dizinine bakılacak olursa; M.Ö. 600-500 yıllarında Lao Dan, Taoculuğun ilk klasiği olan Daodejing'i yazdığı dönemlerde Yunan'da Pisagor'un hayat sürdüğü, M.Ö. 551 yıllarında Konfüçyüs'ün doğduğu, Yunan Filozofu Heraklitos'in ise M.Ö. 540-475 tarihleri arasında yaşadığı yıllardır. M.Ö. 475 yıllarında Mohizmin kurucusu olan Mo Di'nin doğduğu, Sokrates'in (M.Ö. 469-399) aynı dönemde adını duyurduğu, M.Ö. 372 yıllarında Mencius'un doğduğu, M.Ö. 335 yılında Aristoteles'in lise adıyla bilinen okulunu Atina'da kurduğu tarihi verilerden anlaşılmaktadır.⁶⁹

Her ne kadar Çin felsefesi sistematik olarak M.Ö 600-500 yıllarında başlatılıyor ise de kavimlerin etkileşimi ve zaman çizelgesi bölümünde belirttiğimiz üzere eldeki verilerden M.Ö 3000 yıllarında Güneybatı Asya'dan Hindistan'a, Orta Asya ve Çin'e giden karayollarında, Akdeniz'deki ve Körfez ile Kızıldeniz, Hindistan'ın batı sahilleri ve Hindistan'dan Güneydoğu Asya ile Çin'in güney sahiline giden deniz yolları nedeniyle Çin'in, diğer kavimler ile irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Chou Sülalesi dönemi ile birlikte özellikle Türk ve Tibet kültür unsurlarının Çin'e yerleşmeye başladığı kaynaklar doğrultusunda bilinmektedir.⁷⁰

Hua Hu King, Tao'nun her şeyi içinde barındırdığı tezini ileri sürer:

*"Tao ile yekvücut olmak isteyen, tüm varlıklara kucak açmalıdır... Tüm varlıkları kucaklamak, Dişi ve erkek, kendisi ve başkası, yaşam ve ölüm konusunda ayırım kavramından kendisini uzak tutmak demektir. Aklını latif özle birleştiren onu huzura erdirmiştir. Sadece eşyanın birliğinin farkına var."*⁷¹

Bunlara benzer söylemler fenâ makamına ermiş olan kulların kulluk vasfının düşerek Yaratıcı ile bir olduklarını, kendilerinde olan insani vasıflardan arınmış olmaları gerektiği, bu makama ulaşmak için ise her şeyden uzaklaşmak gerektiği inancı bulunmaktadır. Yaratıcı ile bir olabilmek için tüm canlı ve cansız varlıklardan, insani

⁶⁸ B. A. Çetinkaya(e.d), *age*, c. I, s. 575

⁶⁹ <http://timelineindex.com/content/select/822/1023822> (09/08/2017)

⁷⁰ Wolfram Eberhard, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995,s. 34

⁷¹ L. Tzu, *age*, s.21-24

duygulardan uzaklaşmak gerektiği ve bu şekilde sadece eşyanın birliğinin farkına varılabileceğine inanılmaktadır.

“Bırak maymunu gitsin, bırak duyguları, gitsinler. Bırak tutkuları, gitsinler. Bırak çatışmaları, gitsinler. Bırak düşünceleri, gitsin. Bırak yaşam ve ölüm kurgusunu, gitsin. Yalnızca merkezde kal; seyrederek. Ve sonra, orada olduğunu da unut.”⁷² söylemi ile insani ihtiraslar maymuna benzetilmiş, maymun iştahlı olunmaması gerektiği, tüm duyguların terki ile yaratıcıda bir olma hedeflenmesi gerektiği ayrıca nihai hedef olarak yaratıcıda “Bir” olduğu düşüncesinden de vazgeçilmesi gerektiği, artık bu nihai hedef ile bizatihi “Bir” olduğu ifade edilmektedir.

Lao Tzu’ya göre Tanrı demek “Bir”lik demek olup her şeyin ötesindedir. Sadece Tanrı tam bir hakikattir.⁷³ Lao Tzu, Tao’ya ulaşmak için tüm düşüncelerden arınmanın gerektiği, yaşam ve ölüm korkusundan, tutkulardan, açgözlü nefisten uzaklaşmanın gerektiğini, sadece Tao’yu düşünmenin gerektiğini, daha sonra ise onu da düşünmekten vazgeçerek ona ulaşabileceğini ve hakikatin bizatihi kendisinin Tao olduğunu ifade edilmektedir.

Bekâ anlayışına dair Çin felsefesinde bulunan metinler şunlardır:

“ Sıradan varlığa göre, başkaları hoşgörü isterler. Yüksek seviyede gelişmiş varlığa göre, hoşgörü diye bir şey yoktur; Çünkü başkası diye bir şey yoktur... Eğer onunla yaşamak istiyorsan onu her yerde, hatta en sıradan şeylerde bile göreceksin... Onu anlamının tek yolu, Onu doğrudan doğruya tecrübe etmektir. Yol’u takip eden, Yol ile bütünleşir. Gök kubbenin altındaki her şey varolandan doğar. Varolan ise varolmayandan doğar. Yol’dan bir doğdu. Birden iki. İki den de üç.”⁷⁴

Evrenin Bir’den var olduğunu, Bir dışında herhangi bir mevcudiyetin olmadığını, canlı-cansız tüm mahlûkatın Bir’den ayrı olmadığını, her ne var ise Bir’in aslında birer gölgesi olduğu inancını taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Bilge kişinin kendi varlığını geride tutması gerektiği ve “ben”liğinden vazgeçmesi durumunda “ben”liği kemale ereceği inancı⁷⁵ fenâ yolundaki bireyin “ben”liğinden vazgeçmesi gerektiğini, bireyi birey yapan tüm sıfatlardan

⁷² L. Tzu, *age*, s.26

⁷³ L. Tzu, *age*, s. 30

⁷⁴ L.Tzu, *age*, s. 31, 38, 46, 29, 46, 48

⁷⁵ L. Tzu, *Öğretiler*, çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, s.13

uzaklaşarak tekâmül seviyesine ulaşabileceği, bu farkındalık ile hareket edenin gerçek anlamda “bilge” olduğu ifade edilmektedir.

1.2.3. Yunan Düşüncesinde Fenâ ve Bekâ Öğretisi

Sokrates öncesi Elealı bir filozof olan Parmenides’in *Doğa Hakkında*⁷⁶ adlı eseri incelendiğinde evrende değişimin olmadığını, gerçekliğin, yani “Varlık” mutlak anlamda *Bir*’den kaynaklandığı, ezeli ve ebedi olduğu, hareket ve değişim olmadığını savunarak evrenin varoluşuna ilişkin görüşünü ortaya koymuştur. Elealı Parmenides’e göre sadece varlık vardır. Var olma ve yok olma duyuların oyunu olup duyularsa bir düştür daha gerçek değildir. Yer değiştirme, renk değiştirme vb. gibi vasıf ve nitelikler sadece birer adlandırmalardan ibarettir.

Parmenides’e göre evrende hiçbir şey değişmez. Gerçeklik, mutlak anlamda birdir, süreklidir ve yaratılmamıştır. Ezeli ve ebedi olup onda hareket ve değişim yoktur. Parmenides’e göre mümkünün var olması zorunludur. Düşünilemeyen var olması ise mümkün değildir. Varlık bölünemez. Çünkü varlık, kendisinin aynı olan bir bütündür, bir yerde fazla ve bir yerde eksik olamaz.

Stoalı Marcus-Aurelius: “Ey Doğa! Her şey senden gelir; her şey senin içindedir; her şey sana döner.”⁷⁷ der. Şu unutulmamalıdır ki Stoalılar için doğa, Tanrı ve ateş terimleri eşanlamlıdır. Stoalı Marcus-Aurelius’un her şey senin içindedir, her şey sana döner ifadesi Yunan felsefesinde fenâ anlayışının birer tezahürüdür. Şu unutulmamalıdır ki burada önemli olan herhangi bir yaratıcının mevcudiyetinin önemi bulunmamakta olup önemli olanın fenâ olunacak “şey”in mevcut olmasıdır.

Stoa görüşüne göre her mevcudatın beden olduğu ve ruhun kendi içsel gerilimine sahip olup algılanan nesnelere, ruhun içsel gerilimiyle uyumlu hale getirenin beden olduğu, bunun yanı sıra Tanrı’nın da bir beden olduğu ve tüm dünyaya yayılan bir akışkanlık halinde bulunup tüm maddeye sirayet ettiği ve insan aklının, tanrısal aklın bir parçası olduğu savunulur. Tanrı; dünya ile birdir dünyanın düzen içerisinde varlığını devam ettirmesini gerçekleştiren bir sanatçı olup ussal, yetkin, akıllı yaşayan ve saf bir bedene sahiptir. Aynı zamanda Tanrı maddeyle özdeştir. Tanrı evrenin tamamına yayılan

⁷⁶ Parmenides, *Doğa Hakkında*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015

⁷⁷ Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.53

bir akışkanlık halinde olup, doğadaki şeylerin düzenleyicisi ve evrenin yaratıcısı olduğu en üstün zorunluluktur. Stoa felsefesinde Tanrı her şeydir, çünkü bütünü kendisidir.⁷⁸

Stoa felsefesinde Tanrı, evrenden ayrı değildir, evren ile bütünleşik durumdadır. Bu nedenle evren varlığını devam ettirebilmektedir. Aynı zamanda evrendeki düzenlilik nedeniyle Tanrı akıllı, yetkin bir varlıktır. İnsan aklı, tanrısal aklın bir parçası olduğu, bu nedenle yetkinliğin ruhta gizlenmiş olan tanrısal aklın ortaya çıkartılması ile tamamlanabileceği, ancak evrenin varlık düzleminde varlığının Tanrı'nın yaratmasına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar evren yaratma ile var olabilmiş ise de evren, Tanrı'dan bir parça olduğundan dolayı önemli olanın fenâ olunacak "şey" in mevcut olmasıdır.

Milet doğa-felsefesi Tanrı'yı maddenin içinde etkisi olan bir şey olarak görmüştür. Onlara göre madde tanrılar ve Tanrı ile doluydu.⁷⁹ Her şeyin tanrılarla dolu olduğunu söyleyen Thales için dünyada tanrısal olmayan hiçbir şey yoktur. Evrende var olan her şey Tanrısaldır.

Plotinos'un:

*"...evrensel Ruh da aynı zamanda hem **bir** hem de **çoktur**, çünkü bir birlik oluşturan çok sayıda varlığa hayatı vermektedir; **bölünmez ve bölünebilirdir**, çünkü yönetmekte olduğu âlemin aynı zamanda bütün bölümlerinde mevcuttur... İlk Varlık, hakikî evrensel olandır. Hissedilir âlemin varlığını devam ettiren ve onu hareket ettiren ilkedir; o her yerdedir; ancak **her yerde** diye isimlendirilenin bizzat kendisi olduğundan yalnızca kendi kendine mevcuttur... İlk Varlık her yerde tek ve aynıdır, ancak onun tekliği varlıkların çokluğunu engellemez. İlk Varlık, bizzat kendisinden dışarı çıkmaksızın ve evrenselliğinden yitirmeksizin bu çokluğu doğurur... Varlıklar genel olarak ele alındığında hepsinin de birliğe(teklik) can attıkları görülür. İşte bu teklik, evrensel Varlık'tır; o bizim yanı başımızdadır ve biz de ondayız. Demek ki tüm varlıklar bir tek oluşturmaktadırlar, şu anlamda ki, hepsi mevcudiyetlerinin yegane ilkesi olan tek ve aynı Varlığın içinde bulunmaktadırlar... Bizler Bir'den ayrı değiliz, çünkü nefes alıp verişimiz ve varlığımızı sürdürmemiz O'nda gerçekleşmektedir... Gerçekten de Tanrı'yı gören, akıl(us) değildir, ama akıldan daha üstün bir şeydir çünkü Tanrı'yı görebilmek için O'nunla birleşmek gerekir... Kendini böylece Tanrı'ya dönüşmüş olarak gören kişi, bizzat kendinde Tanrı'nın bir imgesine sahiptir."⁸⁰*

⁷⁸ J. Brun, *age*, s.56,67

⁷⁹ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Cinius-Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2014, s.35-36, 59

⁸⁰ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008, s.84, 145, 149, 176-177

Söylemlerinden anlaşılacağı üzere ana tezi şudur; Var olan biricik şey Tanrı'dır. Tanrı dışındaki tüm mevcudat Tanrı'nın taşmasından ibarettir. Plotinus'a göre âlem, Tanrı'dır. Âlem'in tanrı hüviyetine sahip olmasının tek yolu sudûr teorisinden geçmektedir. Plotinus, Tanrı ile birleşmenin yolu temaşadan, Pythagorasçı anlamda theoria'dan geçtiğini savunur. Plotinos'a göre evrende "var olan" her şey "tek" bir şeydir. O, tindir ve onun tezahürleri de tinsel olmak zorundadır. Enneadların ana fikri tüm mevcudatın "tek" bir şeyden "var" olduğu, onunda Tanrı olabileceğini savunmaktadır.

Aristoteles'in şu söylemleri sudûr teorisine ilişkin ilk sistematik eleştiri örnekleri olarak ele alınabilir:

"Varolanların hiçbiri ne oluşur ne de yokolur, çünkü oluşan şeyin ya varolandan yada varolmayandan oluşması zorunlu, ama bunların herikisi de olanaksız. Çünkü varolan oluşamaz(zaten var); varolmayanlardan da hiçbir şey oluşmaz, çünkü bir şeyin taşıyıcı olması gerekir. Böylece daha da ileri gidip şunu savundular; "çokluk yok, yalnızca varolanın kendisi var."⁸¹ "Mutlak anlamda varolmayandan hiçbir şeyin oluşmadığını söylüyoruz ama bir biçimde de varolmayandan oluşmayı kabul ediyoruz."⁸²

Aristoteles felsefesinde Tanrı, evrenden ayrıktır. Aristoteles, kendinden önceki bazı filozofların âlemin yaratılmış olduğuna dair görüşlerini tenkit ederek, ezeli olduğu halde, âlemin yaratılmışlığını savunmanın bir imkânsızlığı tasdik etmek olduğunu söylemektedir.⁸³ Aristoteles'te hareket veren Tanrı düşüncesi mevcuttur. Ancak Plotinus'un eserleri Aristoteles'e isnat edilerek sudûr teorisine geliştirilmiştir.⁸⁴

Plotinus Tanrı'yı hareket değil, varlık veren bir ilke olarak tasarlamış diğer yandan âlemin akıl-nefis-cisim üçlemesiyle Tanrı'dan sudûr ettiğini savunmuştur. Aristoteles'teki hareket veren Tanrı düşüncesinin yerini "varlık veren Tanrı" fikri almıştır. Bu görüş ise oluş ve bozuluş sürecinin cisimler dünyasının dışında hârici bir fâil sebep gerektirdiği düşüncesini doğurmuştur.⁸⁵

⁸¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 43

⁸² Aristoteles, *age*, s. 44

⁸³ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s.149

⁸⁴ H. Ziya Ülken, *age*, s.71

⁸⁵ Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, Ankara, İsam Yayınları, 2017 s.605

Aristoteles kendisi mutlak olarak her ne kadar kabul etmese de yalnızca varolanın (ilk akıl veya yaratıcı) kendisinin var olduğunu söyleyen bir grubun olduğunu ifade ederek kendisinin de kısmen de olsa yaratıcı ile yaratılan arasında tinsel bir benzerlik olduğunu kabul etmektedir. Aristoteles'in burada karşı çıktığı grup mutlak olarak her şeyin varolandan kaynaklandığına dair söylemlerdir.⁸⁶

Vahdet-i vücut teorisinde de mutlak olarak her şeyin Tanrı'dan kaynaklandığı savunulduğu düşünüldüğünde, vahdet-i vücut teorisine kaynaklık eden sudûr teorisine, Aristoteles oluş ve bozuluş sürecine ilişkin cisimler dünyası hârici bir fâil sebep anlayışı ile sistematik ilk eleştirileri yapmıştır.

Yeni Platonculuktaki fenâ ve bekâ anlayışından sonra tercümelemler ile Yeni Platonculardan etkilenen İslam filozofları ile mutasavvıfların eserlerindeki anlam tespit edilmeye çalışılacaktır.

⁸⁶Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FENÂ VE BEKÂ ÖĞRETİSİ

2.1. Kur'an'da Fenâ ve Bekâ Öğretisi

Kur'an'da fenâ ve bekâ kavramlarının Kur'an kökenli olduğuna ilişkin iddiaların desteklenmesinde genel itibariyle kullanılan ayetler şunlardır;

“Sizin yanınızda olan fani, Allah’ın nezdinde olan ise bakidir.”, “Yeryüzünde olan her şey fanidir, (Ancak) celal ve ikram sahibi olan Rabbinin yüzü ve zatı bakidir.”, “Allah’ın vereceği mükâfat daha iyi ve devamlıdır.”, “Baki kalacak yararlı ameller, Rabbinin katında sevap olarak daha iyidir.”, “Mal ve oğullar dünya hayatının süsüdür. Ama baki kalacak yararlı işler, sevap olarak da, amel olarak da Rabbinin katında daha hayırlıdır.”, “İnanıyorsanız, Allah’ın geri bıraktığı helal kar, sizin için daha hayırlıdır”, “Size verilen herhangi bir şey, dünya hayatının bir geçimliliği ve süsüdür. Allah katında olan ise daha iyi ve devamlıdır. Akletmez misiniz?”, “Size verilen her şey, geçici dünya malıdır. Allah katında olanlar ise, inanıp Rablerine güvenenler için daha yararlı ve daha kalıcıdır. Onlar, büyük günahlardan ve çirkinliklerden kaçınır, öfkelendiklerinde de bağışlarlar.”, “Ahiret daha hayırlı ve daha bakidir.”⁸⁷

Mutasavvıfların fenâ ve bekâ kavramları ile ilgili olarak öne sürdükleri ayetler incelendiğinde; bu kavramların tasavvufta kullanıldığı anlamları itibariyle Kur'an'ın zahir anlamından çıkartılamayacağını söyleyebiliriz. Öne sürülen ayetlerin fenâ ve beka kavramlarına dair istidlâllerinin ise ancak işârî teviller ile mümkün olabileceği anlaşılmaktadır.

2.2. Sudûr teorisi ile Fenâ ve Bekâ Öğretisi Arasındaki İrtibat

El-Kindî Nefis Üzerine adlı risalesinde; nefsin cevherinin Yaratıcıdan geldiğini, nefsin cevherinin ilâhî ve ruhânî olduğunu, nefis bedenden ayrılınca âlemde ne varsa hepsini bileceğini, hiçbir şeyin ondan gizli kalmadığını, ölümden sonra bâkî olup cevherinin Yaratıcı'nın cevheri gibi olduğunu açıklar.⁸⁸ Bu anlayış ile cevherin değişmeyeceği, mutlak varlık(Yaratıcı) ile eşit olduğu şeklindeki anlayış vahdet-i

⁸⁷ Nahl 16/96, Rahman 55/26-27, Taha 20/73, Meryem 19/76, Kehf 18/46, Hud 11/86, Kasas 28/60, Şura 41/36-37, A'la 87/17,

⁸⁸ Mahmut Kaya, *age*, s.244-246

vücuda yol açmaktadır. Kindî'nin Nefis Üzerine adlı eseri ile Upanişadlar arasında birçok benzerlik bulunmaktadır.

Farabi sudûr teorisini öne süren ilk İslam filozofudur. Farabi etkisinde bulunan ve sudûr teorisini İslam felsefesinde sistemleştiren İbn Sinâ'ya göre Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ve düşünmesiyle ilk nedenlenen(el-ma'lûlu'l-evvel) ve saf olan İlk Akıl(el-'aklu'l-evvel) ve İlk Akıl'ın kendini bilmesi ve Tanrı'yı düşünmesiyle de ondan ikinci akıl, birinci gök ve bu feleğin nefsi; kendi zatına göre kendisinin mümkün oluşunu düşünmesinden de birinci göğün cirmi sudûr etmiştir.

İbni Sina'ya göre evren sudûr ile oluşmuştur buna ilişkin: "İlk, zatını ve bütünde varolan iyilik düzenini ve bu düzeni nasıl meydana getirdiğini bilir, çünkü o [düzeni] taşımış, olmuş ve varolan olarak akleder."⁸⁹ Açıklaması sudûr anlayışından etkilendiğini göstermektedir.

Mutasavvıfların savunmuş olduğu fenâ ve bekâ kavramlarının ana kaynağı sudûr teorisidir. Evrenin yaratılışına ilişkin sorunlara çözüm üretebilme adına sudûr teorisini savunulmuş olup, fenâ ve bekâ kavramları da sudûru kanıtlama yollarından biridir. Fenâ ve bekâ kavramlarının felsefî karşılığı sudûr teorisidir.

2.3. Mutasavvıflarda Fenâ ve Bekâ Öğretisi

Cüneydi Bağdâdî fenâyı üç mertebeye ayırır. Birincisi: Amellerini yaparak, gayret göstererek, nefesine muhalefet ederek, onu istemediği amelleri yapmaya zorlayarak kötü sıfatlardan ve huylardan uzaklaşmaktır. İkincisi: Tanrı'nın kuldan istediği şeye uyarak, kul ile Tanrı arasında hiçbir aracı kalmaması, her şeyden arınarak sırf O'na yönelerek ibadet ve itaatlerdeki zevk alma düşüncelerinden fânî olmaktır. Üçüncüsü: Vecdin mertebesinde Tanrı'nın nurunun galip gelmesi ile artık Tanrı'yı müşahede etmenin farkına varmaktan da fânî olmaktır. Cüneydi Bağdâdî'ye göre tüm bu üç derece sonrasında kul fânî ve bâkî olur. Kulun fiziki varlığı kalır ama kulun ismi kalkar, kul artık başkasıyla var olur.⁹⁰

⁸⁹ İbn Sina, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 227

⁹⁰ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969, s. 154.

Sûfîler, fenâ kavramı ile kulun kötü sıfatlardan arınmasına işaret ederler. Bekâ kavramı ile de kulun güzel sıfatlar ile donanılmasını anlatmak isterler. Üç fena hali anlatılmıştır. Birincisinde kul, nefsinden ve sıfatlarından fâni olup, Hakk'ın sıfatları ile bâki oldu, ikincisinde, Hakk'ın sıfatlarından fâni olup O'nun müşahedesine daldı, üçüncüsünde ise, Hakk'ın vücudunda kendi varlığını yok ederek O'nu müşahedededen de fâni oldu.⁹¹

Fenâ; kulun bütün nefsânî hazlardan fâni olup nefsi adına herhangi bir şeyden zevk almamasıdır. Bilakis kul, kendisinde fâni olduğu zatla meşgul olduğundan diğer bütün şeylerden fâni olmuştur. Kul bu durumda, Allah için içinde bulunduğu halde muhafaza edilmiş ve gönlü bütün mahlûkattan çekilmiş olur, Bekâ hali, fenâ halinden sonra gelir. Bekâ; kulun kendisine ait şeylerden fâni olup Allahu Teala için içinde bulunduğu halde bâki kalmasıdır. Bekâ haline ulaşan kimseye bütün eşya tek bir şey durumundadır. Bu durumda onun bütün hareketleri, devamlı Hakk'a muvafakat içinde olup, muhalefet içine girmez.⁹²

Fenâ ve bekâ hâlinden ilk bahseden⁹³ Ebû Saîd Harrâz bu nazariyenin kurucusu olarak; Fenâ, kulun ubûdiyeti görmesinden fâni olması, bekâ ise kulun, ulûhiyetin şahidi (ve tecellilerini temâşâ etmesi) ile bâkî olmasıdır şeklinde tanımlamada bulunmuştur.

Gazzâlî ise fenâ makamında bulunan bir şahsın durumunu şöyle tasvir etmektedir:

“...Onlarda çokluk fikri kalmaz, sırf teklîğe(ferdâniyet) dalıp giderler. Bu sırada akıllar başlarından gider, afallamış kalakalırlar. Onların kalbinde ne kendilerine ne de Allah'tan başkasına artık yer yoktur. Onların nezdinde Allah'tan başkası yoktur... Bu [psikolojik] hal baskın duruma gelince, onu yaşayana nispetle bu hal fenâ(kendinden geçme) adını alır, hatta o, fenâda da fâni olur. Çünkü o kimse hem kendinden hem de fâni olmaktan geçmiştir.”⁹⁴

Kulun öğrendiği ilim sayesinde yaratıcıyı görme duygusunun ortaya çıkması bekâ, kendi hareketlerini görmekten uzaklaşmış olması fenâ demektir.⁹⁵ Mutlak fena

⁹¹ Abdulkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2009, s. 201, 203

⁹² Ş. Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2010, s.672

⁹³ Hucviri, *Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s.363, 370.

⁹⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s.46

⁹⁵ Ebû Nasr Serrâci et-Tûsî, *el-Luma'*, tah. Abdulhâlim Mahmud-Abdülbaki Sürur, Kahire, 1960, Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, s.284

ise; Yüce ve her şeyden münezzehtir olan Cenab-ı Hakk'ın emrinin, kulu tamamen kaplamasıdır. Böylece Yüce ve Süphan olan Hakk'ın varlığı kulun varlığına galip gelmiş olur.⁹⁶

Fena halinde insan benliğinin, İlahi zat ile bir olduğu, ona katıldığı veya onunla karıştığını düşünmek gerekmektedir. İnsani vasıflara sahip olan insan(özne aynı kalır) fakat vasıtaları/sıfatları bir dönüşüme uğrar. O kendisinin düşük sıfatlarından sıyrılır ve "isimsiz" olur. O, ilahi sıfatlar vasıtasıyla varlığını devam ettirir ama bu ilahi sıfatlar ona yerleşmez. "O halde o Yol'dur, yolcu değil; yani derviş, kendisinden bir şeyin geçiyor olduğu bir yerdir, kendi iradesini takip eden bir yolcu değil."⁹⁷

Tüm bu tanımlamalardan özetle; kişi fenâyı kendi fiillerinin temaşasıyla, bekâyı ise Allah'ın fiillerinin temaşasıyla elde eder. Buradan yola çıkarak, ölümlü varlığında fanî ve sonlu olan her şeyden arınan kişinin, Hakk'ın uluhiyetini temaşa sırasında bekâyâ erişeceği söylenebilir.

Fenâ üç şeyin tam ortadan kalkması demek olduğu söylenebilir: 1- Kötü ameller, temayüller ve davranışlar, 2- Nefs-i emmare ve nefis-i levvâme, 3- Genel olarak dünya.

Fenâ ve bekâ kavramlarının tanımlarının benzer olduğu görülmektedir. Bazıları, fena tabiriyle dünya rağbetinin, hırsının tul-i emelin kalpten yok edilmesine işaret etmektedir. Bir kısmı ise, insandaki kötü sıfatların yok olup, övülen sevilen sıfatların kalmasına işaret etmektedir. Bazıları, fenâ tabiriyle, mutlak fenâ haline işaret etmektedir. Her ne kadar tanımlarda ittifak bulunsa ve Nas ile(Kur'an ve Sahih Sünnet) herhangi bir çelişiklik durumu bulunmasa da sûfîlerin sözlerine bakıldığında İslam'ın temel öğretisi ile çatışan görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Ma'ruf el-Kerhî, Allah dostlarının özellikleri olarak daima Allah'ı zikretmeleri ile birlikte O'nunla oturdukları ve meşgul olduklarını⁹⁸ belirterek fenâ makamına ulaşan bir kulun temel özelliğinden bahseder. Ma'ruf el-Kerhî'ye göre fenâ makamında olan

⁹⁶Ş. Sühreverdî, *age*, s.674

⁹⁷ Fazlur Rahmur, *İslâmî Yenilenme Makaleler-III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s.154

⁹⁸ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013, s.271

bir kul daima Allah ile birliktedir. Burada Allah ile birlikte olması demek Allah'tan gayri mevcudiyetinin olmadığı anlamındadır.

Zunnûn'a "Rabbini nasıl bildin?" diye sorulduğunda "Rabbimi Rabbım ile bildim. Rabbim olmasaydı Rabbımı bilemezdim."⁹⁹ şeklinde cevap vermiştir.

Bayezid Bistami'nin: "Şöyle bağırıncaya kadar Hak'tan Hakk'a çıktım: 'Ey ben olan sen! Fena fillah makamını gerçekleştirdim... Ben Allah'ım. Benden başka ilah yoktur. O halde bana ibadet edin... Kendimi tesbih ederim. Şanım ne yücedir."¹⁰⁰ söylemleri fena kavramının ontolojik yaklaşımını net olarak göstermektedir. Varlığın birliği kul-yaratıcı ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Burada şu unutulmamalıdır ki Bistamiye fenâ düşüncesini öğreten Sindli Ebu Ali adlı bir sûfidir.¹⁰¹

Ebu Said El-Harrâzî'nin Kitabu'z-Ziya adlı eserinde fenâ makamında bulunan kulun durumunu şöyle tasvir etmektedir:

"Allah onlara işaretleri ile mütalaa ettiği zaman eserleri ile onları sildi. Allah münacatlarında ve mülakatlarında onları hayrete soktu. Eğer bir beşeri görseler onu anlamazlar. Eğer bir karartı onları konuşursa onu görmezler. Eğer bir mükellim/konuşan onlarla konuşsa, konuşanı görmezler."¹⁰²

Harrâz'ın bu tasvirinden yola çıkarak bir tanım yapmak gerekirse, fenâ halinde bulunan bir kul tüm soyut ve somut nispet ve niteliklerden uzaklaşmış olması gerekmektedir. Harrâz'a göre fenâ halindeki bir kul tüm insanı vasıf ve melekelerden arınmıştır.

Ebu Said El-Harrâz, Kitabu's-Safâ¹⁰³ adlı eserinde fenâ makamında bulunan kulun tüm nimetlerden kesilerek Allah'a yaklaştığını, kul ile Allah arasındaki kapının açıldığını belirtmektedir.

Hallâc-ı Mansur¹⁰⁴ fenâ anlayışını şu şekilde dile getirmektedir:

⁹⁹ A.Kuşeyri, *age*, s. 167

¹⁰⁰ F.Attar, *age*, s. 160, 168, 140

¹⁰¹ Bkz. Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*

¹⁰² Ebu Said El-Harrâz, Kitabu'z-Ziya, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, 273/2

¹⁰³ Kasım Es-Sâmîrî, *Resâil fi't-Tasavvuf*, Bağdad, 1967, s.36

¹⁰⁴ Dedesinin Zerdüşî dininden olduğu, İran'ın Tur kasabasında doğduğu ve Hindistan, Türkistan, Huzistan'da yıllarca öğrenim gördüğü olduğu unutulmamalıdır. Bkz. Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*; Tavasın, Hallac-ı Mansur.

“Reddedin yaratılmış varlığınızı, O olursunuz, O da siz; gerçeklik olarak... Tanrı'yı görünce yok oldu, ama yok olmadı, Nasıl var oldu ve nasıl var olmadı? Nasıl baktı ve nasıl bakmadı? Şaşkınlıktan bilinçliliğe geçti ve bilinçlilikten şaşkınlığa. Tanrı tarafından görülmekle Tanrı'yı gördü. Tanrı onu gizledi, sonra yanına çekti. Onu görevlendirdi ve arıttı. Susattı, sonra susuzluğunu giderdi”¹⁰⁵

Ebu Said El-Harrâz'ın Kitabı'l-Safa adlı risalesinde de aynı söylemleri görebilmek mümkündür. Tüm bu tasvirlerin ortak noktası kul-yaratıcı ayrımının ortadan kalktığı bir ontolojik düşüncedir. Hallâc'a göre kul yaratılmış olan “ben”liğini ret ettiği “öz”üne yani yaratıcının vasıflarına ulaşacaktır.

Hallâc, Tavasın adlı eserinde İblis'in lanetlenme sebebinin Tanrı'nın “katıksız” yani mutlak olarak birlemesinden kaynaklandığını, bu yüzden hata işlediğini ve lanetlendiğini ifade eder.¹⁰⁶

Hallâc'ın “O, Tanrı değildir; Tanrı da o değil, Ama ondan başka Tanrı yok; ve Tanrı'dan başka o yok. Tanrı'dan başka Tanrı yok... Tanrı Tanrı'dır. Evren de evren. Hiç önemi yok.”¹⁰⁷ söylemi fenâ anlayışının doruk noktasını oluşturmaktadır.

Hallâc'ın fenaya ilişkin en açık söylemi vasiyetinde geçen şu sözlerdir:

“Ey kavmim, Allah, beni benden alınca ve beni benden yok edince, sonradan olan varlığımın nitelikleri darmadağın oldu. Sultan olan Allah kıdemiyle(ezeliliği ve ebediliğiyle) ortaya çıkınca, sanki benim sonradan ortaya çıkan varlığım, hiç var olmamış gibi oldu. Ve ezelilik ve ebedilik daima baki kaldı. Sonra benim enaniyetim (benliğim), onun enaniyetinde (benliğinde fani[yok]) oldu. Ve benim hüviyetim(kendiliğim) onun hüviyetine (kendiliğine) karıştı. Ve nasutiliğim (beşeri varlığım) onun lahutiliğinde (ilahi varlığında) darmadağın oldu. Sonra bakındım ve O'ndan başka hiçbir şey göremedim. Ve O'ndan başka hiçbir şey işitmedim. Ve konuştuğumda O'ndan başka hiçbirşey dile getirmedi.”¹⁰⁸

Hallâc'ın vasiyetindeki söylemlerinden de açıkça anlaşılacağı üzere fenâ halindeki kul tüm insani mevsuflardan uzaklaşmış olup, Allah'ın vasıfları ile vasıflanmış, benliği, Allah'ın belliğinde yok olmuştur. Hallâca göre; Allah'ın zatî ve subutî sıfatları ile sıfatlanması durumunda beşeriyetin varlığı Allah'ın varlığında darmadağın olacaktır. Evrende var olan her şeyin Allah olduğunu açıkça ifade etmiştir.

¹⁰⁵ Hallac-ı Mansur, *Tavasın*, çev. Yaşar Güneç, Yaba Yayınları, İstanbul, 2012, s.25, 33

¹⁰⁶ Hallac-ı Mansur, *age*, s.39

¹⁰⁷ Hallac-ı Mansur, *age*, s.65

¹⁰⁸ Hallac-ı Mansur, *age* s.68

Burada “var olan”dan kasıt tüm mevcudattır. Kul-İlah ve mahluk-Rab ayrımı Hallâc’ın zihin dünyasında bulunmamaktadır.

İbnü’l Arabî, fenâyı 7 mertebeye ayırarak birinci mertebenin günahlardan fena, ikinci mertebenin kulların fiillerini Allah’ın yerine getirmesi nedeniyle fiillerden uzaklaşma, üçüncü mertebenin yaratıkların niteliklerinden, dördüncü mertebenin kendi zatından, beşinci mertebenin hakkı veya zatını gözlemlemesi nedeniyle bütün âlemden fani olma, altıncı mertebenin Allah’ı görme nedeniyle başka her şeyden fani olma, en son mertebenin ise Hakkın niteliklerinden ve nispetlerinden fani olmak olarak tanımlamakta, bekâyı ise kulun Hakka mensup olması ve O’na izafe edilmesi olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁹

İbnü’l Arabî’nin: “Biz Hakkı hangi vasıf ile nitelemiş isek, biz o vasıf olduk... Hak bizi müşahede ettiği vakit, nefsinı müşahede eder.”¹¹⁰“Hepsi muhtaçtır, hiçbir müstağni değildir.”¹¹¹ söylemleri İslam’ın temel öğretileri ile çeliştiği görülmektedir. Burada hepsi ile kast olunan, Hak ve halk, ya da Allah ve alemdir. Bunların her ikisi de muhtaçtır. Çünkü Hak ve halk, bir tek hakikatin iki yönü olup, her birisi kendisi açısından diğeriye muhtaçtır.¹¹² Ahmet Avni Konuk, Hak’ın muhtaç olması, esmâ ve ilahî sıfatlarının âlemin mazharında fiilen zuhurunda olduğu, âlemin muhtaçlığı ise vücûd yönünde olduğunu belirtir.¹¹³ Allah’ın herhangi bir şekilde âleme muhtaçlığını iddia etmek aynı zamanda Allah’a noksanlık izafe etmek demektir. Esmâ ve ilahî sıfatların zuhuru için âlemin varlığının zorunlu olması anlamına geleceği gibi âlemin varlığa geliş sebebinin gayr-i ihtiyari veyahut Allah’ın evreni varlığa getirme zorunluluğunu ifade etmektedir.

İbnü’l Arabî’nin “Hak bana hamd eder, ben de ona hamd ederim, Hak bana ibadet eder, ben de ona ibadet ederim... Bir vakit kul, kuşkusuz rab olur ve bir vakitte kul, iftirasız abd olur.”¹¹⁴ söylemleri kul ve Rab ayrımını ortadan kaldırmakta tek bir varlık öğretisini ortaya koymaktadır. Fenâ makamına ulaşmış olanın fiili ile yaratıcının

¹⁰⁹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *age*, s.284-293

¹¹⁰ Ebu’l-Alâ Afifi, *age*, s.84

¹¹¹ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ver Şerhi*, (hz.Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İfav, İstanbul, 2010, c.1 s.170

¹¹² Ebu’l-Alâ Afifi, *age*, s.88

¹¹³ Ahmet Avni Konuk, *age*, c.1, s.170

¹¹⁴ Ebu’l-Alâ Afifi, *age*, s.148, 171

filili bir olmuş durumdadır artık. Bu anlayışa göre hamd eden kul, aslında yaratıcının kendisi, hamd eden yaratıcı ise asli itibariyle kuldür.

İbnü'l Arabî: “kendisi onların “ayn”ı olduğu halde eşyayı yaratanı tenzih ederim.”¹¹⁵ diyerek vahdet-i vücud anlayışını ortaya koymuştur. Vahdet-i vücud sistemi, İbnü'l Arabî'den önce kâmil tarzıyla İslam'da mevcut değildi. İbnü'l Arabî, vahdet-i vücudun esaslarını koyan ve okulunu kuran, anlam ve amaçlarını açıklayan, kendisinden sonra vahdet-i vücud hakkında konuşan Müslümanların benimsediği bu nihai tarzıyla vahdet-i vücudu tasvir eder.

Vahdet-i vücud bakış açısına göre her insan, hatta her varlık “rab”dır,¹¹⁶ şeriatın bakışına göre ise, Allah'tan başka her varlık “abd (kul)”dır. Nebevî din ikilik(isneyniyat) üzerine kurulmuş olup, Rab ile kâinatın aynılığı üzerine kurulmamıştır.¹¹⁷

İbnü'l Arabî, Fusûsu'l-Hikem adlı eserinin On ikinci fassında tecelli konusuna değinerek kul inancının suretinde Hakkı gördüğünü, Hakkı inancının suretinde gördüğünü, Hak da kulun inancının aynısı olduğunu, kalp ve gözün yalnızca Hakka dair inançlarının suretini görebileceğini söyleyerek inançların farklı formlarda olma sebebini ise şöyle açıklar: Hakkı sınırlayan insan sınırladığı inancın dışındaki surete O'nu inkâr ederken tecelli ettiğinde kendisini sınırladığı surette ise O'nu kabul eder. Hakkı herhangi bir inanç formunda sınırlamayan kimse ise halden hale girdiği bütün suretlerde O'nu kabul eder ve tecelli ettiği sonsuz suretlerin değerini O'na verir.¹¹⁸ Afifi ise şerhinde: Allah, Meryem oğlu Mesih İsa'dır diye iddia eden Hıristiyanları tekfir etmiştir, çünkü onlar, Allah'ın diğer varlıklar değil de sadece Hz. İsa olduğunu kastetmişlerdir demektedir.¹¹⁹

¹¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *age* c.2, s.459

¹¹⁶ Ebu'l-Alâ Afifi, *age*, s.184

¹¹⁷ Muhammed Abdulhak Ensârî, *Şeriat ve Tasavvuf*, çev. Yusuf Yazar, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1991, s.151

¹¹⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *age* s.129

¹¹⁹ Ebu'l-Alâ Afifi, *age*,

Tasavvuf düşüncesinde tevhitte başlayan anlayış, fenâ teorisi ile gelişerek “Ene'l-Hak” noktasına ulaşmaktadır. Yani tevhit; fenâ ile gelişen sezgi sonucu, vahdet-i vücuda kadar uzanmaktadır.¹²⁰

Yukarıda alıntıladığımız mutasavvıfların sözleri ve özelde el-Harrâz ile İbn'ül Arabî'nin söylemlerinden anlaşılacağı üzere varlık, bir tek hakikatten ibarettir. Varlıkların çoğalması, dış duyuların meydana getirdiği yapay bir şeydir. Allah mutlak ve gerçek varlıktır. O'nun dışındakiler gerçek bir varlığa sahip olmayıp ancak Allah'ın gölgesi derecesinde bir varlığa sahiptirler. İbnü'l Arabî ile sistematikleşen vahdet-i vücud anlayışının kurucuları fenâ ve bekâ nazariyesinden etkilenen Cüneyd-i Bağdadi, Bayezid-i Bestami, Ma'ruf el-Kerhî, Zunnûn, Ebu Said el-Harrâz, Hallâc vb. sûfîlerdir.

¹²⁰Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı, Süfînin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-Istılahlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 87.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FENÂ VE BEKÂ ANLAYIŞININ İSLAM ÖNCESİ VE SONRASIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

Tezimizin bu bölümünde İslam düşüncesinde ilk defa eserlerinde fenâ ve bekâ anlayışına değindiği tespit edilen Ebu Said El-Harrâz'ın Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Ebu Said El-Harrâz, 273/2-7 sırasında bulunan 5 eserinden konumuzla ilgili olan kısımlarından faydalanılarak karşılaştırma yapılacaktır.

Ebu Said El-Harrâz'ın asıl ismi Ahmed b. İsâ'dır. Künyesi ise Ebû Saîd'tir. Bağdatlıdır ve Bağdat'ta doğması nedeniyle el-Bağdâdî; mesleği nedeniyle el-Harrâz olarak anılmaktadır.¹²¹ Muhammed b. Mansûr Tûsî'nin öğrencisidir.¹²² Cüneyd el-Bağdâdî, Zünnun el-Mısrî, Ebû Abdillâh en-Nebbâcî, Ebû Ubeyd el-Busrî, Serî es-Sekatî, Bısr-i Hâfî, gibi sûfilerle arkadaşlık etmiştir. Sûfilerin imam ve büyüklerindedir.¹²³ Harrâz'ın doğum ve ölüm tarihi net değildir. Hicri üçüncü asrın başlarında dünyaya geldiği ve 277/890, 279/892 veya 286/899 tarihinde vefat ettiğine dair rivayetler vardır.¹²⁴ Harrâz, çocukluk dönemini Abbasilerin Mutezileyi resmi mezhep olarak kabul edip halkı ve âlimleri bu mezhebin Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüşüne kabule zorladığı yıllarda geçirmiştir.

Harrâz vefatına kadar Irak, Kudüs, Mekke, Medine, Buhara, Kahire ve Basra'yı dolaşmıştır.¹²⁵ Harrâz'ın arkadaşlık ettiği ve etkilemiş olduğu Hallâc-ı Mansur ile Cüneyd el-Bağdâdî gibi sûfilerin dolaştığı yerlere bakıldığında kozmopolit şehirler olduğu bununda zihin dünyasına şekil verdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Harrâz'ın fenâ ve bekâ anlayışını işlediği eserlerden bazıları şunlardır: Cüz'ul-evvel min el-ke'l'am-i fi ilmi-l İşarat, Kitâbü'l-Hakâik, Kitâbü'l-Keşf ve'l-beyân,

¹²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu-l Bağdâd*, Kahire, 1931, c. IV, s.278; Ebû Saîd Abdulkarîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Semânî, *El-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ, India, 1966, c. V, s. 67

¹²² Semânî, *age*, s.65

¹²³ Ebu Abdirrahman es-Sülemî, *Tabakâtu 's-Sûfiyye*, Kahire, 1969, s.228.

¹²⁴ A.Kuşeyri, *age*, s.131; Sülemî, *age*, s.228; M. Demirci, *agm*, s. 222-223.

¹²⁵ F. Attâr, *age*, s.420-426.

Kitâbü'z-Ziya, Kütâb ül Ferâğ, Miyâri't-tasavvuf¹²⁶ adlı risâleleri Kastamonu Kütüphanesi 273/2-7 sırasında bulunmaktadır. Bazı risâleleri 1967 yılında Kasım es-Sâmirâî tarafından Resâil fi't-tasavvuf adıyla yayımlanmıştır.

İslam düşüncesinde ilk defa fenâ ve bekâ kavramlarını kullandığı tespit edilen Ebu Said El-Harrâz'ın hangi anlam çerçevesinde kullandığının tespiti ile kendisinden sonra anlam değişikliği yaşanıp yaşanmadığı ile İslam öncesi kaynaklardaki anlamlardan farklılığı bulunup bulunmadığı hususunun tespiti önemlidir.

3.1. Hint ile İslam Düşüncesindeki Fenâ ve Bekâ Öğretisinin Karşılaştırılması

3.1.1. Ebu Said El-Harrâz ve Hint Düşüncesinin Karşılaştırılması

Ebu Said El-Harrâz, Kitabu's-Safâ adlı eserinde fenâ makamına ulaşanları tasvir ederken ariflerin Allah'ı tercih edip O'nu sevip muhabbet beslediklerini, Allah'ta onlara tevhidin yolunu açıp kolaylaştırdığını, maddi ve manevi nimetlerini verdiğini anlatarak devamında onların, Allah'ı hayatın merkezlerine aldıklarından dolayı Allah'ta onları seçkin kıldığını, sıdkı, zühdü gösterip değişik makamları ariflere bağışlayıp ikram ettiğini, Allah'ın mülkünün büyüklüğü ve Allah'ın kudretinin azameti karşısında acizliklerinin farkına vararak, Allah'ı gerektiği şekilde, Allah'ın istediği hal üzere tazimde bulunurlar diyerek fenâ makamında bulunan bir kulun özellikleri olarak o kulun tüm nimetlerden kesildiğini, Allah'a yaklaştığını, arifler ile Allah arasındaki perdenin kalktığını belirtmektedir.¹²⁷

Marifet ehli Allah'ın onlara yöneldiğinin, onlara nazar ettiğinin farkında olduklarından dolayı dünyevi nimetlerden uzaklaşmakta olup Allah'ın onlara yönelmesi onlara yetmektedir. Allah'a olan tazimleri onları masivadan alıkoymaktadır ve marifetullah sayesinde sürekli hayret makamındadırlar. Bu onları besleyen gıda mesabesinde olmaktadır. Bu bilgi onların can yoldaşı, dostu oluyor, makamdan makama geçmektedirler. Naim makamı onların yalnızlığı, sessizliği, dünyevi şeylerden uzaklaşmayı, sadece Allah'la ilişki kurup O'nunla hemhal olmayı gerektirmektedir. Kurb makamını naim makamı olarak nitelendirilip bu makamda olan bir kulun

¹²⁶ Müslüm Öztürk, Kitabu Mi'yari't-Tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebû Sâid Ahmed b.İsa el-Harrâz, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Şanlıurfa, 1998.

¹²⁷ Kasım Es-Sâmirâî, *age*, s.36

kendinden geçtiğini, kimsenin duyu organları ile müşahede edemeyeceği şeyleri gördüğünü ve olağan/gündelik gıdalar dışında manevi gıdalar ile nimetlenebildiği bir makamdır. Bu kul kendine geldiğinde olup bitenlerden bihaberdir. Allah ile o kadar birlik halindedir ki bu birliktelik hali onu Allah'tan uzaklaştırmakta, Allah ile aralarına girer diye Allah'ın zikrinden bile vazgeçmektedir. Kurb makamındaki bir kul Allah ile o kadar hem haldir ki ona ne istenildiği sorulduğunda Allah diye karşılık verecektir. Organları dile gelse Allah lafzı dışında başka bir şey söylemez. Cezbeye geldiğinde kendisini dahi inkâr edecek seviyeye gelir. Bu kulun tek isteği ve arzusu Allah'tan başka bir şey değildir.¹²⁸

Fenâ halindeki kul Allah ile bilmekte, Allah ile görmektedir yani Allah'ın vasıfları ile vasıflanmıştır. Bu tür bir yetkinliğe ulaşılabilmesi için zihnin tüm evrenden arınmış olması, tüm organların hareketsiz kalması ile nefsin tezkiyesi ile mümkün olabilmektedir. Ancak bu şekilde kulluk vasıfları ortadan kalkmakta ve yaratıcının vasıfları ile vasıflanarak tekâmül seviyesine erişilebilmek mümkün olmaktadır. Fenâ mertebesine gelinmesi için kulun Allah'ı zikri terk etmesi sadece kendi "öz"ünü tefekkür etmesi gerekmektedir. Allah'ı zikretmedikleri halde Allah ile birlikte olmanın tek yolu "öz"ünü fark etmekle mümkündür. Fenâ makamında bulunan bir şahsa ne istediği sorulduğu takdirde kendi "öz"ünün bilincinde olması nedeniyle cevabı yine kendi "öz"ü olacaktır. Bu söylemlere bakıldığında Bhagavad Gita ve Upanişadlarda bulunan söylemler ile benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Her iki metinde de kulun fenâ makamına erişebilmesi için tüm benliğinden soyutlanması gerektiği vurgulanmıştır. Bu vurgular ile birlikte katı bir determinizm inancı doğmaktadır ki kast sisteminin temelini de katı determinizm inancı oluşturmaktadır.

Evreni yaratmayan, Kadir-i Mutlak olmayan bir tanrıdan sudûr etmiş olan evrende mutlu olmanın veya nihai mutluluğa erişmenin tek yolu kendi "öz"ünün bilincine varabilmek yani Tanrının vasıflarının kendinde toplandığının, Tanrıdan gayrısı olmadığının bilincinde olmakla mümkündür. Evrenin yaratıcıdan sudûr etmesi ile parça-bütün ilişkisi nedeniyle evrende yaratıcı gibi ezeli ve ebedi olması gerekmektedir ki Hint dini düşüncesine göre evren ezeli ve ebedi olması nedeniyle birey yaptığı eylemlerinin sonucuna göre belli bir döngüye göre(reekarnasyon) yeniden yeryüzünde yaratılmaktadır.

¹²⁸K. Es-Sâmirâî, *age*, s. 35-45

El-Harrâz, Kitabu'z-Ziya adlı eserinde daha sonra İbnü'l Arabî tarafından formüleleştirilecek fena makamının yedi mertebesi olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca arifin tüm kirlere arınıp, tevhidin sırrına kavuştuklarından her şeyi Allah'a has kıldıklarından dolayı bu dereceye ulaştıklarını belirterek Harrâz'a göre yedi mertebeye şunlardır: a) Allah'ın katında sıdk üzere olan, Allahtan başka hiç bir şeyi istemezler. Sadece Allah'ı talep ederler. b) Arif'in ilmin saflığı ile güçlerini ikame ettiklerini, ilimleri saf oldukça rüyette keşf yönünden fazla olduğunu, c) Renkten renge giren fena makamının sahiplerinin sevgileri ispatlanmış bir sevgidir. d) Allah onlara sevgiyi içirmiş onlar da içtikleri sevgi oranında Allah'a yaklaşıyorlar. e) Allah onlara kendisine ulaşma yollarını açtı, o yolla Allah'ın azametini keşf edip, her türlü eksikliklerden uzaklaştılar. Allah onlarda tecelli ederek onları temizlemiştir. f) Öyle bir yere gelmişlerdir ki, orada sevgini hakikatini keşf ederek Allah'ın zatının hazinelerini ve nuruna eriştiler. Allah'a olan muhabbetlerinden dolayı Allah'ın azametinden kaybolduklarını ifade etmiştir.¹²⁹

Harrâz eserinde fenâ makamını anlatmada daha teknik kavramlar kullanarak anlatırken İbn'ül Arabî ise bir sohbet havasında herkesin anlayabileceği sade bir dil kullanarak ve daha sistematik bir şekilde fenâ-bekâ kavramlarını ele almıştır.

El-Harrâz Kitabu'l-Ferağ adlı eserinde fenâ makamında bulunan kulun özelliklerinden şöyle bahsetmektedir:

*“Ubudiyyetin istikametinde üç şey vardır. Bunlar; nefisle mücahede, kalbin sükûneti ve huyun fenası(yok olması)dır. Muamelenin vefasında üç şey vardır. Bunlar; iradeyi muhafaza etmek, kalbin Allah'a inabeti(dönmesi) ve ruhun meşietle alakası. Tevhidin ihlası üç şeydedir. Bunlar şunlardır: Teşbihi terk etmek, vahdaniyyetin vücûdu ve ferdi şehadet.”*¹³⁰

Allah'ın birliği hususundaki ihlası için birinci şartın teşbihi terk etmek olduğunu ve vahdaniyyetin vücudu ve ferdi şehadetin gerekli olduğunu yani âlemin tek bir şey olduğu onun da Allah olduğu inancında bulunması gerektiği ve âlemde her ne mevcut ise Allah olduğunu ifade etmiştir.

¹²⁹ Ebu Said El-Harrâz, Kitabu'z-Ziya, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, 273/2;K. Es-Sâmirâî, age, s. 46

¹³⁰ Ebu Said El-Harrâz, Kitabu'z-Ziya, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, 273/5; K. Es-Sâmirâî, age, s. 64

Harrâz metinlerinde belki de en açık fenâ ve bekâ kavramlarının kullanıldığı eser *Kitabu'l-Ferağ*'dır. Harrâz'a göre marifet; ilmin ve sırrın var olması yani başka ve başkasının da yok olması olarak tarif etmektedir. Ruhun bekası için ise ezeli, ebedi ve geçmiş ilimler olduğunu söyleyerek tüm insanların ruhları Allah'a icabet etmek üzere yaratıldığını, evliyanın ruhları ebed ilminde âlemi bildiklerinden semavi huya tabi olup hakka icabet ederek sürekli ibadet halinde olduklarını ifade etmiştir.¹³¹

Bhavad Gita'da geçen beyitlerin¹³² içeriği ile El-Harrâz'ın risalelerindeki görüşleri ile birebir benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu harfi harfine veyahut manen benzerlikte bizlere mutasavvıflar ile Hint bilginlerinin etkileşimi göstermektedir. Gazzâlî fenâ halindeki sûfiyi tasvir ederken, onların kalbinde kendilerine veyahut Allah'tan başkasına artık yer olmadığını, onların nezdinde Allah'tan başkasının olmadığını belirtmiş, Bhavad Gita'da ise aynı durum bilge kişinin her şeyden arınarak Tanrı ile "bir" olduğu ve bu şekilde mutluluğa kavuşabileceği şeklindeki anlatım, Beyazid Bistami'nin kendimi tesbih ederim, şanın ne yücedir vb... ifadeleri ile Bhavad Gita'da geçen bilge kişinin Tanrı ile bir olduğu, Tanrının özüne yerleştiği şeklinde beyanları arasındaki manen benzerlikler bizlere bu görüşün tek bir kaynaktan alındığı ve beslendiği görüşüne sevk etmektedir.

3.1.2. Ma'ruf el-Kerhî ve Hint Düşüncesinin Karşılaştırılması

Ma'ruf el-Kerhî'ye göre Allah'ın dostları üç özellikle tanınırlar bu özellikler şunlardır; Her daim Allah'ı anarlar, O'nunla otururlar, O'nunla meşgul olurlar. Allah'ın dostu hiçbir mutluluğa sahip olmasa da o Allah ile birlikte olması nedeniyle bütün saadet içerisindedir.¹³³ Upanişadlarda fenâyâ ulaşan kişinin vasıfları ile Kerhî'nin tanımının aynı olduğu görülmektedir.

3.1.3. Gazzâlî ve Hint Düşüncesinin Karşılaştırılması

Gazzâlî fenâ halindeki sûfiyi tasvir ederken, onların kalbinde kendilerine veyahut Allah'tan başkasına artık yer olmadığını, onların nezdinde Allah'tan başkasının olmadığını belirtmiş, Bhavad Gita'da ise aynı durum bilge kişinin her şeyden arınarak

¹³¹ Ebu Said El-Harrâz, *Kitabu'z-Ziya*, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, 273/5; K. Es-Sâmirâî, *age*, s. 65-68

¹³² *Bhagavad Gita*, s.95-163

¹³³ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013, s.271, 272

Tanrı ile “bir” olduğu ve bu şekilde mutluluğa kavuşabileceği şeklindeki anlatım, Beyazid Bistami'nin kendimi tesbih ederim, şanımla ne yücedir vb. ifadeleri ile Bhavad Gita'da geçen bilge kişinin Tanrı ile bir olduğu, Tanrının özüne yerleştiği şeklinde beyanları arasındaki manen benzerlikler bizlere bu görüşün tek bir kaynaktan alındığı ve beslendiği görüşüne sevk etmektedir.

Tasavvuf kültüründeki bekâ anlayışı ile Hint dini metinlerdeki bekâ anlayışı arasındaki bariz benzerliğe ilişkin “Duyularına hükmedebilecek bir akıla sahip olan kişi, yolun sonuna her yerde hazır ve nazır bulunan Tanrı Vishnu'nun ulu mekanına ulaşır.”¹³⁴ ifadesi bize bu teorinin tek bir kaynaktan beslendiği izlenimi vermekte ve asıl kaynağı bulmamızda yardımcı olmaktadır.

“Kişi, mutlak Varlığa ancak arınmış bir zihin vasıtasıyla ulaşılabilir. Bütün evren de var olan sadece Tanrıdır, Tanrıdan başka hiçbir şey yoktur.”¹³⁵ İfadesi bizlere İslam Tasavvufundaki vahdet-i vücud teorisini hatırlamaktadır. Özellikle İbnü'l Arabî ile sistematikleşen vahdet-i vücud anlayışına göre tüm evren, Allah'tır, Allah'tan başka hiçbir şey yoktur.

“Zihin ve bütün duyular sükûna kavuştuğu, akıl tek bir amaç üzerinde tesbit edildiği zaman, en yüksek duruma ulaşılmıştır.”¹³⁶ ifadesi ise Gazzali'nin tasvir etmiş olduğu fenâ makamındaki bir şahsın durumu ile paralellik göstermektedir.

3.1.4.Mutasavvıfların ve Hint Düşüncesinin Karşılaştırılması

Upanişadlar'da geçen “Onunla ben ve benimle O, daima beraber olalım”¹³⁷ ifadesi, Hallâc-ı Mansur'un “Enel-Hak” söyleminin Hint dini metinlerdeki varyantıdır.

Bestami, Bağdadi, İbnü'l Arabî vb... sûfilerde görülen havvas ve avam tevhidine ilişkin ayrımın kaynağı “Tanrıyı bilen kişiler biri yüksek biri de aşağı seviyede olmak üzere iki çeşit bilginin var olduğunu söylerler. Aşağı seviyedeki bilgi; gramer, etimoloji, astronomi, ölçüm, ayinler ve kutsal Veda kitaplarına ait bilgilerdir...”¹³⁸ şeklindeki ifade olarak gözükmektedir. Upanişadlara göre bilgi iki türe

¹³⁴ Upanişadlar, s.27

¹³⁵ Upanişadlar, s.29

¹³⁶ Upanişadlar, s.33

¹³⁷ Upanişadlar, s.43

¹³⁸ Upanişadlar, s.63

ayrılmaktadır. Bunlardan biri havvasa ait olup bu bilgilerin duyular ötesi bilgi olup bu sayede hiçbir zaman değişmeyen gerçeği bildiği bilgi olup, avama dair bilgiler ise talim ile elde edilebilecek bilgilerin tamamını kapsamaktadır.

Upanişadlar’da, Fenâ haline ulaşması gereken şahsın yapması gerekenler şu şekilde tasvir edilmiştir:

*“Ruhun huzur içinde olan, kendini kontrol edebilen, sık sık yalnız kalabileceği bir köşeye çekilerek, zahitlik ve tefekkürle çalışan bilge kişiler, dünyayı bütün kötülüklerinden arınmış ve ölümsüzlüğe giden özgürlük yolundan giderek gerçek Bene, Tanrı’ya ulaşmışlardır.”*¹³⁹

Bu ifade ile Sülemî ve Kelâbâzî’nin fenâ tanımları arasındaki benzerliği dikkate sayandır. Tüm tanımlarda fenâ mertebesine ulaşan kulun insani vasıflarından sıyrılarak yaratıcı ile bir olabileceklerini belirtilmiştir.

Upanişadlardaki “kendi gerçek Benini tanıyan kişiler, Ona ulaşırlar.”¹⁴⁰ sözünün sûfi kaynaklardaki varyantı “nefsini bilen rabbini bilir.”¹⁴¹ rivayetidir.

Hint felsefesine göre Tanrı’nın insandaki tezahürü olan “Kişisel Ben” ile bütün evrende tezahür etmiş olan "Evrensel Ben(Tanrı)" bir ve aynı varlıktır ve varlığın üç hali vardır. Varlığın üç hali dışında diğer hallerden tamamen farklı olan dördüncü bir hal vardır ki Hint felsefesine göre bu vahdet durumudur. Yani “Kişisel Ben”in, “Evrensel Ben”e ulaştığı durumdur. Bu hal içindeki “Ben” her şeyin sahibi, her şeyin kaynağı, her şeyin yaratıcısı durumundadır. Bu hale ulaşan kişinin gözünde bütün evren kaybolmuştur. İnsani vasıflarından arınan kişi Tanrı ile bir olur.¹⁴² Hint felsefesindeki bu düşünceler fenâ makamından bekâ makamına geçişi anlatır. İbnü’l Arabî çokluğun

¹³⁹ Upanişadlar, s.65

¹⁴⁰ Upanişadlar, s.68

¹⁴¹ من عرف نفسه فقد عرف ربه. Tarafımızca da yapılan 839 adet hadis kitaplarının taramasında böyle bir hadis bulunamamıştır. Metni tespit edebildiğimiz eser Hilyetü’l-evliya ve tabakatü’l-asfiya adlı eserdir. (Ebu Nuaym El-Esbahânî, *Hilyetü’l-Evliya ve Tabakatü’l-Asfiya*, El-Mektebetü’ş-Şamile(v.3.64), cilt. 10 s.208.) Ayrıca Acluni’nin Keşfu’l-Hafa adlı eserinde 2532 numarada belirtilmiş olup hadis olarak rivayet edilen metnin uydurma olduğunu belirterek Molla Ali el-Kârî’nin bu sözün muteber bir kaynak olarak ne bir sahabeden nakli vardır ne de kaynağı bellidir dediğini, İmâm Nevevî’nin sabit olmamıştır dediğini, İbn Teymiyye’nin “uydurmadır” dediğini, Sem’ânî’nin bu sözün bazı sûflerin mesnetsiz bir şekilde kitaplarında yer alması dışında Hz. Peygamber’e ulaşan sahih veya zayıf bir senedi yoktur ve bu söz Yahya İbni Mu’az el-Razi’ye aittir dediğini ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin bunun manası da yanlışdır ve Kur’an’a da aykırıdır dediğini aktarır. (Acluni, *Keşfu’l Hafâ*, Mektebetü’l ‘Asriye, (El-Mektebetü’ş-Şamile(v.364)), 2000, c.2, s.312.)

¹⁴² Upanişadlar, s.76, 78

sebebi olarak nispetleri görür. Nispetler ise İbnü'l Arabî'ye göre ne hakikat ne de bir şeydir. Varlıkta O'ndan başka bir şey yok ise O'nun misli bir şey de yoktur, çünkü O'ndan başka herhangi bir şey yoktur.¹⁴³

“...Sen O'sun.”¹⁴⁴ ifadesi ile yukarda geçen Bestami'nin ifadeleri ve Bestami'nin hocaları düşünüldüğünde, ifadelerin benzerliği, öğretinin kaynağını tespit etmek kolaylaşabilmektedir. Ancak nihai sözü söyleyebilmek için tarihi arkeolojik çalışma yapılması gerekmektedir.

Hint felsefesine göre insanların farklı tanrılardan bahsetmeleri bir zihni yanılgı olup aslında tüm tanrı diye adlandırılanların tek bir tanrı olduğunu, tüm tanrıları O'nun yaratmış olduğunu ve bütün tanrıların da O olduğunu, ibadet eden kişinin tanrının kendisi olduğunu, tanrı'yı bulan kişinin tanrı olacağı belirtilir.¹⁴⁵ İbnü'l Arabî'nin “Sen kulsun ve sen rabsın.”¹⁴⁶, “Hak bana hamd eder, ben de ona hamd ederim, Hak bana ibadet eder, ben de ona ibadet ederim... Bir vakit kul, kuşkusuz, rab olur; ve bir vakitte kul, iftirasız abd olur.”¹⁴⁷ söylemleri kul ve rab ayrımını ortadan kaldırmakta tek bir varlık öğretisini ortaya koymakta ve İbnü'l Arabî'nin zihinsel gelişiminin kaynaklarını metinler arası okumalar bizlere sunabilmektedir. Bu ifadelerin en açık tanımını İbn'ül Arabî şöyle açıklar; “Fenâya erenler, fiillerin kendilerinde zuhur ettiği yer olan var olanların perdesinin ardından fiili Allah'a ait olarak görürler.”¹⁴⁸ Yani fenâ makamına ermiş olan kişinin fiillerin yaratılması mevzusunda fiili kula değil Allah'a izafe ederler. Asıl failin fiili işleyen değil, fiili var eden olduğu belirtir. Bu düşünce aynı zamanda kulun iradesi hususunda sûfinin düşüncesini de açıkça ortaya koymaktadır.

Ölüm anında Tanrı'nın her şey olduğunu ve her şeyin O'ndan sudûr ettiğini bilen kimse, derecesi azizlerinkinden/sıddıklarınkinden aşağı olsa da kurtulur. Hint felsefesine göre kurtuluş, Tanrı ile bir olmak, O'nunla bütünleşmektir.¹⁴⁹

Eb'ul-Alâ Affî tasavvufta Hint kültürünün tesirine ilişkin şunları söylemektedir:

¹⁴³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, cilt.9, s.295

¹⁴⁴ *Upaşişadlar*, s.105

¹⁴⁵ *Upaşişadlar*, s. 105, 128, 141, 161

¹⁴⁶ İbnü'l Arabî, *Risaleti'l-Vücüdiyye*, s. 35-36

¹⁴⁷ Ebu'l-Alâ Affî, *Fûsusu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.148, 171, 184,

¹⁴⁸ M.İbnü'l-Arabî, *age*, cilt. 9, s.287

¹⁴⁹ Bîrûnî, *Tahkiku Mâ Li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015 s.42, 45

“Hint kültürü, İslam’ın Gazne sultanı Mahmut aracılığıyla Hindistan’a girmesinden, takriben bin sene önce, Fars ve Batı Asya topraklarından, Hint sınırını takip eden bölgelere yayılmıştı. İlk dönemin pek çok tasavvuf büyüğü Belh şehrinde yaşamıştır. Bunlardan birisi hayatı, Buda’nın hayatının bir benzeri tarzında tasarlanmış İbrahim b. Edhem’dir. Şakîk Belhî ve Horasan sûfilerinden Ebû Hâmid Hadraveyh de Belh’te yaşamış sûfilerdendir. Hint mistisizminin etkisinde kaldığında şüphe olmayan sûfilere birisi de, kendisine “murakâbe-i enfâs” diye bilinen Hint metodunu öğreten Ebû Ali Sindî’den, tarikat telakki ettiğini söyleyen Ebû Yezid Bestâmi’dir.”¹⁵⁰

Yukarıda alıntıladığımız Hint dini metinlerinden de anlaşılacağı üzere Brahmanlar her şeyi Tanrı olarak görmekte, asıl hakikat ve âlemin bizzat kendisi olduğuna, diğer var olanların tümünün arazlar ve bu hakikatin gölgesinden başka bir şey olmadığına inanmaktadırlar. Aynı anlayışı Ebu Said El-Harrâz ve İbnü’l Arabî’nin fenâ ve bekâ anlayışında ve diğer sûfilerin anlayışlarında da görmek mümkündür.

Hint felsefesinde Tanrı, dünyaya eklenmiş bir varlık değildir ve bu akılla ölçülemez. O ancak yaşantı yoluyla “görünür” ve bu sözcüklerle veyahut kavramlarla dile getirilemez. Ne her yerde bulunan ve gören Tanrı ile konuşmak ne de O’nu düşüncenin subjesi haline getirmek mümkündür. O, nefsin ötesinde, vecd halinde algılanabilecek bir hakikattir. Tanrı’yı göremesek de Brahman, Atman olarak dünyayı sarar ve herkeste duyumsal olarak bulunur.

3.2. Çin ile İslam Düşüncesindeki Fenâ ve Bekâ Öğretisinin Karşılaştırılması

Çin felsefesindeki sudûr anlayışı ve fenâ-bekâ anlayışının Saka Türkleri aracılığıyla Hint düşüncesinden alındığına dair veriler bulunmaktadır.¹⁵¹ Tezimizde konu edindiğimiz metinlerin en eski tarihli olanları Hint felsefesine ait metinlerdir. Brahmanlar her şeyi Yaratıcı olarak görmekte, tüm evrenin bizzat kendisi olduğuna, yaratılmışın aslında bir gölgeden ibaret olduğuna inanmaktadırlar. Aynı düşüncenin M.Ö. 600-500 sıralarında Lao Dan(Lao Tzu) tarafından eserlerinde işlendiği bilinmektedir.

Harrâz Kitabı’s-Süfâ adlı eserinde bekâ makamında bulunan bir kula “Nereden geliyorsun, nereye gidiyorsun?” diye sorulsa hep “Allah” diyerek cevap vereceğini,

¹⁵⁰ Ebu’l-Alâ Afifi, *age*, s.77

¹⁵¹ Wolfram Eberhard, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995,s.30

bekânın Allah ile bütünleşmek olduğunu, kulluk vasıflardan arınmak olduğunu ifade etmiş,¹⁵²Çin felsefesinde ise bu duruma “Yol’u takip eden, Yol ile bütünleşir, Gökükbenin altındaki her şey var olandan doğar. Varolan ise varolmayandan doğar”¹⁵³ şeklinde işaret edilmiştir.

Hua Hu King, Tao’nun her şeyi içinde barındırdığı düşünür. Lao Tzu’ya göre; Tao ile yekvücut olmak isteyen tüm varlıklara kucak açması gerekmektedir. Tüm varlıklara kucak açmak; cinsiyet veya tür farkı gözetmeksizin tüm canlılar ile yaşam ve ölüm konusunda ayırım kavramından uzak durmak demektir. Akli latif özle birleştirebilen huzura erebilmektedir. Eşyanın birliğini savunan¹⁵⁴ düşüncelerin bir benzerini Harrâz, Kitabu’s-Süfâ adlı eserinde fenâ makamına ermiş olanların kulluk vasfının düşerek Allah ile bir olduklarını, kendilerinde olan insani vasıflardan beri olduklarını ifade ederek bu makama ulaşmak için ise her şeyden uzaklaşmanın gerektiğini belirtmiştir.

Lao Tzu, Tao’ya ulaşmak için tüm düşüncelerden arınmanın gerektiği, yaşam ve ölüm korkusundan, tutkularından, açgözlü nefisten uzaklaşmanın gerektiğini, sadece Tao’yu düşünmenin gerektiğini, daha sonra ise onu da düşünmekten vazgeçerek ona ulaşabileceğini ve hakikatin bizatihi kendisinin Tao olduğunu ifade etmiş, Harrâz ise kişinin dünyaya ve ahirete yönelik zevklerinin, hatta bütünüyle benliğinin yok olması ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.

Çin felsefesindeki fenâ-bekâ anlayışı ile avam-havas ayırımına ilişkin metinler ile özellikle Yunan felsefesi ve Hint felsefesi arasındaki ilişki açık bir şekilde görülmektedir. Kelime değişikliği dışında anlam olarak her bir felsefi düşünce neredeyse birebir aynı şeyi tekrarlamışlardır. Bu metinler arasındaki tek farklılık her bir coğrafi merkezin “fenâ-bekâ” olunacak “şey”in isimlendirilmesi hususudur. Bunun dışında anlam birlikteliği ile birlikte fenâ ve bekâya ulaşma hususunda izlenecek yola kadar tamamı neredeyse birebir aynıdır. Hint felsefesinde bu kavram daha detaylı işlendiğini fenâ ve bekâya ulaşma hususundaki izlenecek yol ve makamlar daha ayrıntılı verildiği görülmüştür.

¹⁵² K. Es-Sâmirâî, *age*, s. 39

¹⁵³ L.Tzu, *age*, s.29,46

¹⁵⁴ Lao Tzu, *Bilinmeyen öğretiler* çev. İsmail Taşpınar, Amine Gülşah Çoşkun, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2014, s.11,19, 21, 24

3.3. Yunan ile İslam Düşüncesindeki Fenâ ve Bekâ Öğretisinin Karşılaştırılması

Yunan felsefesinde ise Stoalı Marcus-Aurelius'un her şey senin içindedir, her şey sana döner ifadesi ile İbnü'l Arabî'nin "kendisi onların "ayn"ı olduğu halde eşyayı yaratını tenzih ederim"¹⁵⁵ ifadesi birbiriyle tam bir uyum sağlamaktadır. Plotinus'a göre ise âlem Tanrı'dır. Âlemin, Tanrı ile "aynı" oluşu sudûr teorisi ile savunulabilmiştir. Plotinus'a göre Tanrı'ya ulaşmanın yolu sezgisel bir görüden geçer. Bu söylem Hallâc-ı Mansur gibi sûfilerin savundukları Tanrı'yla birleşmek, onun birliği içinde erimek, yok olmaktır.¹⁵⁶ Plotinos'ta asıl varlık tindir, görünümleri ise tinseldir.

Tüm bilgiler bir araya getirildiği takdirde; düşüncenin, Tanrı'nın birliğine yoğunlaşması durumunda kişinin daha önceden meşgul olduğu diğer şeylerin farkına varmasını sağladığı gibi gerçekten Tanrı'yı arzulayan kimsenin, herhangi bir sebeple istisna oluşturmaksızın bütün varlıkların hayrını istemesi gerekir. Çünkü bütün varlıklar/âlem Tanrı'nın görüntüsünden ibaret olup Tanrı'ya ulaşmanın ve birleşmenin yolu sezgisel bir görüden, temaşadan geçmektedir.

Eğer bir kimse "her şeyden" uzaklaşarak nefsiyle meşgul olursa, sadece beden nefes alıp vermiş olacağı ve ruhsal gücü, bedensel gücüne galip geleceği ve bazı yetenekler kazanabileceği anlaşılmaktadır.

Bîrûnî bu yeteneklerden bazılarını şöyle sıralamaktadır:

- 1- Bedenini gözden kaybolacak biçimde latîf kılma kudreti,
- 2- Diken, çamur veya toprak üzerinde yürümeyi farksız kılacak biçimde bedeni hafifletme kudreti,
- 3- Bedenini tuhaf ve korkunç biçimde gösterebilecek kadar büyütme kudreti,
- 4- Her dilediğini gerçekleştirebilme kudreti,
- 5- Arzu ettiği her şeyi bilebilme kudreti,
- 6- İsteddiği cemaate yönetici olabilme kudreti,
- 7- Yönettiği herkesi kendisine boyun eğdirme ve itaat ettirme kudreti,
- 8- Kendisi ile farklı yerler arasındaki bütün mesafeleri ortadan kaldırma(sûfilerin tayy-i mekân ve tayy-i zaman anlayışları gibi) kudreti.

¹⁵⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *El-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, c.2, s.459

¹⁵⁶ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, cilt.5, s.56

Bu yetenekleri kazanması ile aciz olduğu eylemleri terk etmesi değil, yapabildiği şeylerden vazgeçebilecek duruma gelmiş olacaktır. Bîrûnî Hristiyanlarında benzer fikirlere sahip olduğunu belirtmektedir¹⁵⁷ ki Hristiyanlığın Neo-Platonculuktan etkilendiği bilinmektedir.

3.4. “Şey”iyet Düşüncesi Bağlamında Fenâ ve Bekâ Öğretisi

İmam Rabbani’ye göre vahdet-i vücûd tasavvuf yolunda ulaşılan ancak aşılması gereken düşük bir merteye olup, vehmi bir yoldur. Evren hayal değildir, her şey O değildir, ancak her şey O’ndandır. İmam Rabbani’ye göre vahdet-i vücûd bir algı yanılmasıdır.¹⁵⁸

Mutasavvıfların savunmuş olduğu fenâ ve bekâ kavramlarının ana kaynağı sudûr teorisidir. Evrenin yaratılışına ilişkin sorunlara çözüm üretebilme adına sudûr teorisi savunulmuş olup, fenâ ve bekâ kavramı da sudûru kanıtlama yollarından biridir. Sudûrun öncelikle mücerred cevher kapsamında detaylı incelenmesi gerekmektedir. Ancak temizin konusu itibarıyla sudûr teorisini mücerred cevher kapsamında detaylı bir şekilde analiz etmemiz mümkün değildir. Evrenin yaratılışına ve “birden çokluğun nasıl çıktığı” sorunsalını sistemli bir şekilde çözüme kavuşturabilmek için ma’dûm ve “şey”iyet konularının tartışılması gerekmektedir

Birçok ayet¹⁵⁹ evrenin yaratılışının Allah tarafından iradi bir şekilde yaratılmış olduğuna işaret eder. Ayetlerden anlaşıldığı üzere özet olarak; Allah işlerden herhangi birinin olmasına hükmedip karar verince ve onun olmasını murat edince, o da hemen oluşur. Dolayısıyla hiç itiraz olmaksızın herhangi bir engel olmadan, hiçbir bekleme de olmadan hemen varlık âlemine gelir. Böylece herhangi birini doğurmak gibi bir durumu da, Yaratandan uzak kılmaktadır. Allah için böyle bir şey asla vaki değildir.

¹⁵⁷ Bîrûnî, *age*, s.37-38

¹⁵⁸ İmam-ı Rabbani, *Mektubat-ı Rabbâni’de Şeriat ve Tasavvuf*, çev. Necdet Tosun-Süleyman Derin, Ahmet Hamdi Yıldırım, Altınoluk Yayıncılık, İstanbul, 2014 s. 17

¹⁵⁹ Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümlerimiz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluşur.(Nahl 16/40)”; “Göklerin ve yerin egemenliği Allah’a aittir. O dilediğini yaratır...(Şûrâ 42/49)”; “O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona “ol”der, hemen oluşur.(El-Bakara 2/117)”; ; “O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır...(En’âm 6/101)”; “Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her şeyi koruyup yöneten de O’dur.(Zümer 39/62)”; “İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?(Enbiyâ 21/30)”; “Yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah’tır. Allah’ın gücünün her şeye yettiğini be yine Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığını bilirsiniz diye O’nun buyruğu gelip, bunlar arasında(bütün evrende)sürekli gerçekleşir.(Talâk 62/12)” Kur’an Yolu Meâli, s.270, 487, 17, 139, 464, 323,558

Tüm bu ayetler ışığında âlemin yaratılmış olduğu açıkça belirtilmiştir.¹⁶⁰ Alıntıladığımız ayetleri dilsel imkânlar çerçevesinde yorumlamayı tercih eden ve aşırı yorumlama anlayışına karşı çıkan kelâmî ekoller, dinî metinlerde geçen ifadelerin dilsel geleneği aşan yorumlarını kabul etmedikleri ve eleştirdikleri söylenebilir.

Ayetlerde geçen “şey” kelimesinden dolayı yürütülen bir çok kalamî polemik bulunmaktadır. Konumuz ile ilgili olarak Eş’ârî’ye göre “şey” mevcut olan şeyin ismidir. Her mevcut olan “şey”dir. Bir şeyin varlığı aynıdır ve cevher’ül-ferd(fert olan cevher) hâdistir. Hâdis olan araz olması gerekir. Hâdis olması gereken şey de hâdistir. Şu halde cevherlerin hâdis olması araz olmasıylaadır. Arazların hâdis olması ise değişmesi ve bir halden başka bir hale geçmesi nedeniyledir. Cevherin meydana gelmesinden âlem meydana gelir. Çünkü âlem cevherden mürekkeptir. Hâdis olandan mürekkep olan da hâdis olur. Eğer cevher’ül fert hâdis olmaz ise bununla âlemin kadim olduğu sonucunu doğurur. Bütün cisimler cevher’ül fertten meydana gelir.¹⁶¹ Ehl-i Sünnet’e göre eşya var olmadan önce Allah’ın ilminde “şey, “ayn” ve “mahiyet” olarak mevcuttur. Dış âlemdeki varlıkları ise “mahiyet” olarak zuhur ve tecelli yoluyla harici âleme çıkmalarıdır.

İmam Mâtürîdî ise ma’dûmun “şey”iyeti düşüncesinin ezelde Allah’tan başka varlıkları olan nesnelere mâhiyetler nispet ettiğinden tevhid ilkesine aykırı bir düşünce olduğunu savunmuştur.¹⁶² Ma’dûmun “şey”iyeti düşüncesi âlemin kıdemi görüşüne götürmekte olup aynı zamanda bu düşünce âlemin herhangi bir müessir fâil olmaksızın var olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir.

İbnü’l Arabî’ye göre eşyanın âyân-ı sabite halindeki varlığı ile dış âlemdeki varlığı bir ve aynı şeydir, varlık olarak ikisi arasında fark yoktur. Çünkü her şey âyân-ı sabitedeki varlığının tıpatıp aynısı olarak dış dünyada var olur.¹⁶³ Bu görüşe göre her şey Allah’ın zuhur ve tecellisi, bir bakıma da Allah’ın kendisi olduğudur. Nesnelere ma’dûmda sâbit oldukları görüşü, bunları mevcûd hâle getiren fâili aşan bazı yönler taşıdıkları anlamına gelmektedir.

¹⁶⁰ Ebu Ca’fer et-Taberi, *Tefsiru’l-Taberi*, Dar’ül-Türas(El-Mektebetü’s-Şamile(v.364)),Beyrut; Ebû’l-Kâsım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşerî, *El-Keşşaf ‘an Hakâ’iki’t-Tenzil*, Darü’l-Kitabü-l ‘Arabiye,(El-Mektebetü’s-Şamile(v.364)), Beyrut

¹⁶¹ İmam Sâvî, *Cevheretü’t-Tevhid Şerhi*, çev. Mithat Acat - B. Beytullah Acat, Ankara, 2010, s.231

¹⁶² Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Matürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2002, s. 110-113

¹⁶³ İbnü’l Arabî, *Risaleti’l-Vücüdiyye*, s. 36

Mutasavvıfların, âlemi, Allah'tan sudûr eden bir mâlûl şeklinde anlamalarına karşılık kelamcılar, âlemin ilahî irade ve kudret ile doğrudan yokluktan yaratıldığına ilişkin teori geliştirmişlerdir.

İbn Teymiyye'ye göre bir şeyin gerçekte varlık kazanmadan önce dışarıda varlığının olduğunu kabul etmek, kitap, sünnet ve icmaa ters bir konudur. Mahiyet ve vücut arasını ayırıp ma'dumu bir "şey" saymak veyahut da hariçte mutlak ve muayyen arasını ayırıp mutlakı, zihinde muayyen olanların ötesinde bir "şey" kabul etmek yanlış bir görüştür.¹⁶⁴ Ali el-Kârî ma'dumun hariçte sabit olmadıkça "şey" olarak isimlendirilemeyeceği "Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir"¹⁶⁵ ayetini delil getirerek ispatlamaya çalışmıştır. Mutezile'nin ise ma'dumun hariçte sabit olmadığı halde "şey" olarak isimlendirilebileceği çünkü varlığının mümkün olduğunu söyler. "Şey" ancak mevcut olana söylenebilir.¹⁶⁶ Eşyanın mahiyeti sabittir. Bir şeyin mahiyeti onun ana unsurdur. Eşyanın hakikatleri olduğuna inanılan her "şey" gerçekte vardır.¹⁶⁷ Ancak mutasavvıflara eşyanın hakikati mevcut olmayıp her "şey" bir gölgeden ibaret olup sanal bir evren anlayışları bulunmaktadır. Mutasavvıflara göre sanallıktan gerçekliğe/hakikate ulaşmanın yolu yaratıcı fenâ olup bekâ kalabilmektir.¹⁶⁸

Yukarıda belirtmiş olduğumuz ayetlerde göz önünde bulundurulduğunda sudûr teorisinin irade dışı gerçekleştiği, yaratılmışlardaki farklılığı açıklamada yetersiz kaldığı ve yaratılmışlar arasındaki düzeni mantıksal bir düzlemde açıklayamadığıdır. Sudûrun kabulüyle âlemdeki kozmik düzenin kaynağının şansa ve tesadüfe indirgenmesi gibi önemli bir sorun ile karşı karşıya kalınacaktır.

Yoktan yaratma(خلق) sadece Tanrı'ya mahsustur bu yüzden sadece yaratmayla oluşabilecek şeyler Tanrı tarafından yaratılmış olabilir. Sudûr teorisine göre "şey"lerin evrenselliği ilk failin iradesinden dolayı değil birçok etken sebebin birliğinden meydana gelir ve böylesi bir etki ancak tesadüf olarak tanımlanabilir. Bu durumda evrendeki varlığın çeşitliliğine dayanan mükemmelliği bir rastlantıdır ve bu da imkânsızdır.

¹⁶⁴ Takiyuddîn İbn-i Teymiyye, *Mecmu'u-l Fetava*, El-Memleketü'l-'Arabiyetü's Suudiye(El Mektebetü's-Şamile(v.364)), Medinetü'l Nebeviyye, 1995, c. 2, s.160

¹⁶⁵ İnsân 76/1, Kur'an Yolu Meali, s. 577

¹⁶⁶ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Kitabu'l Fıkhü'l-Ekber*, Daru'l-Kitabu'l El-İlmiyye, Beyrut, 2011, s.249

¹⁶⁷ Sa'düddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, s.52

¹⁶⁸ İbnü'l Arabî, *age*, s. 38

Sudûr'un zorunlu olarak gerçekleştiğini savunmak Yaratıcı'nın irâde ve tercihini inkâr veya onu sınırlamak anlamına gelir. Böyle bir anlayış pasif bir Tanrı anlayışına sebebiyet vereceğinden dolayı teolojik olarak kabul edilemez. Her ne kadar filozoflar sudûrun zaman dışı olduğunu söylüyorlar ise de sudûr bir olgu ve eylem olduğuna göre belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekmektedir. Filozoflar yaratma filinde zaman problemini çözemedikleri için sudûr teorisini benimsemek zorunda kalmışlardır. Manevî ve yalın olan varlığın fiili de bir ve tek olması gerekir; dolayısıyla, "Birden ancak bir çıkar" ilkesinden hareketle, "Allah'tan ilk sudûr eden bir olan ilk akıldır" derken gerçekliği bulunmayan birer varlık olan bu ilk aklın göksel varlıkların cismini, faal aklın da basit cevheri(heyûlâ) oluşturduğu iddia edilmektedir ki bu bir çelişkidir.

Sudûr teorisinde Allah sadece kendi mahiyetini bildiği halde kendisinden gayr-i iradî sudûr eden akıllar Allah'ı ve kendi var oluşlarının sonradanlığını bilmektedir. Bu, sudûr eden akılların bilgisinin, Allah'ın ilminden daha kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyyet kavramıyla ve kemâliyle bağdaşmaz.¹⁶⁹

Mücerred cevherler ve ma'dûmun "şey"iyeti konuları yalnızca kendi kavramsal bağlamında ele alındığında felsefe ve kelâm arasında meydana gelen sıradan metafizik bir problem şeklinde değerlendirilebilir. Ancak konu irdelendiğinde birçok metafizik problemle bağlantılı olduğu görülür. Çünkü "Tanrı'nın tek bir gerçekliğinin olması", "Tanrı'nın sıfatları", "sudûr teorisini", "akıllar ve felekler", "madde-suret teorisini" ve "nefs teorisini" şeklinde sıralayabileceğimiz bu geniş felsefî düşünce alanları mücerred cevherler ve ma'dûmun "şey"iyeti konularıyla ilintilidir.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, 2005, s. 125-130

SONUÇ

Çalışmamızın başında fenâ ve bekâ kavramlarının, Çin, Hint ve Yunan Düşüncesindeki benzer anlamlarına yer verilmiştir.

Çin düşüncesindeki sudûr anlayışı ve fenâ-bekâ anlayışının Saka Türkleri aracılığıyla Hint düşüncesinden alındığına dair veriler bulunmaktadır.¹⁷⁰ Tezimizde konu edindiğimiz metinlerin en eski tarihli olanları Hint felsefesine ait metinlerdir. Müslümanların filozof ve mutasavvıfların sudûr teorisi ve fenâ ve bekâ anlayışlarının kaynağının Hint ve Yunun medeniyetiyle olan etkileşimleri sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu etkileşime ilişkin iki güzergâh tercihi bulunmaktadır.

Birinci yol; Kavimlerin etkileşimi ve zaman çizelgesi bölümünde ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi Hint Felsefesi, Mısır Felsefesini etkilemiş, Yunan Felsefesinin de Mısır Felsefesi dolayısıyla Hint Felsefesinden etkilenmiş olduğu ve bu felsefi düşüncelerin Arapça tercüme aracılığıyla İslam kelamcılarının, mutasavvıflarının ve felsefecilerinin etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır. İkinci yol ise; İslam mutasavvıfların, Türk ve Hint mistikleri ile olan direk bağlantılarıdır.

Çin ve Hint Felsefesi metinleri ile filozofların fenâ ve bekâ kavramlarına ilişkin benzer görüşleri incelenerek aralarındaki benzerlikler ortaya konulmaya çalışılmış daha sonra ise İslam Felsefesi ve tasavvufunda kavramın tanımına yer verilerek, sûflerin farklı tanımları hakkında bilgi ortaya konulmuş ve felsefi öğretilerin İslam tasavvufuna etkilerine değinilmiş, sûflerin bu konudaki sözlerinden nakiller yapılmıştır.

Çin felsefesindeki fenâ-bekâ anlayışı ile avam-havas ayırımına ilişkin metinler ile özellikle Yunan felsefesi ve Hint felsefesi arasındaki ilişki açık bir şekilde görülmektedir. Kelime değişikliği dışında anlam olarak her bir felsefi düşünce neredeyse birebir aynı şeyi tekrarlamışlardır. Bu metinler arasındaki tek farklılık her bir coğrafi merkezin “fenâ-bekâ” olunacak “şey”in isimlendirilmesi hususudur. Bunun dışında anlam birlikteliği ile birlikte fenâ ve bekâyâ ulaşma hususunda izlenecek yola kadar tamamı neredeyse birebir aynıdır. Hint felsefesinde bu kavram daha detaylı işlendiğini fenâ ve bekâyâ ulaşma hususundaki izlenecek yol ve makamlar daha ayrıntılı

¹⁷⁰ W.Eberhard, *age*, s.30

verildiği ve bunların neredeyse olduğu gibi tasavvuf literatürüne dâhil edildiği görülmüştür.

Yukarıda alıntıladığımız Hint dini metinlerinden de anlaşılacağı üzere Brahmanlar tüm varlığı Allah olarak görmekte, asıl gerçekliğin ve âlemin bizzat kendisi olduğuna, diğer şeylerin tümünün arazlar ve bu hakikatin gölgesinden başka bir şey olmadığına inanmaktadırlar. Aynı anlayışı İbnü'l Arabî'nin fenâ ve bekâ anlayışında ve diğer sûfilerin anlayışlarında da görmek mümkündür.

Stoacılar “Tanrı ve alem tek varlıktır. Alem, Allah’tan ayrılmaz”, Yeni Platoncu filozoflarda ise “Tanrı birdir, ışığın güneşten gelmesi gibi alem de O’ndan kaynaklanmaktadır. Varlıkların muhtelif dereceleri vardır. Ancak onlar, Allah ile birlikte bir tek varlık oluşturmaktadır.”¹⁷¹ derler.

Panteizme göre her şey Tanrı’nın kendisini açığa vurma görüntüsü ise her şey kutsaldır, iyidir ve güzeldir. Bütün varlıklar arasında bir yakınlık ve akrabalık vardır. Bu kurama bağlı olarak dinsel bakımdan kurtuluş veya en büyük mutluluk, insanın kendisinin özünü ve tözünü meydana getiren Tanrı’ya, yani asıl kaynağa geri dönmesi, onun içinde erimesi(fenafillah) olacaktır.¹⁷²

Aristoteles felsefesinde Tanrı, evrenden ayrık olup, mevcudatın Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu, kendiliğinden var olmadığını veyahut Tanrı’dan sudûr etmediğini her mevcudatın Tanrı tarafından yaratılmış olması nedeniyle aralarında parça-bütün ilişkisinin bulunduğunu açıkça ifade eder. Aristoteles çokluğun olmadığını yani her şeyin yaratıcıdan sudûr ettiği şeklindeki bir inancı kabul etmemektedir. Çünkü Aristoteles’e göre var olmayandan hiçbir şey oluşmaz. Eğer varolmayan sudûr ile oluşursa bu durumda parça-bütün ilişkisi nedeniyle varolmayanın aslında varolan olduğu ve varolanın niteliklerini taşıması gerektiği bu şekilde evrendeki mevcudatın ezeli ve ebedi olması gerekmektedir.

¹⁷¹ Es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali el-Mehdili, *Felsefi Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, Birey Yayınları, İstanbul, 1998, s.48

¹⁷² Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, İstanbul, 2016, s.346-347

Hilmi Ziya Ülken, Yeni-Platonculuğun, tasavvuf ve vahdet-i vücud zeminini hazırlamasında Yeni-Platonculuğa ait Arapçaya tercüme edilen kitapların etkisini aramanın yanlış olmayacağını söylemiştir.¹⁷³

Arapça kitapların tercüme edilmesiyle birlikte İslam felsefesinde mücerred cevher kavramına yüklenen anlam çerçevesinde tartışılan sudûr teorisi evrenin nasıl ve ne şekilde yaratılışına ilişkin görüştür. Cevher kavramı şemsiye bir kavram olup irade, ilim, zaman, sudûr, araz gibi metafizik kavramları tanımlamada etkin rol oynamaktadır.

Farabi sudûr teorisini öne süren ilk İslam filozofudur. Farabi etkisinde bulunan ve sudûr teorisini İslam felsefesinde sistemleştiren İbn Sinâ'ya göre Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ve düşünmesiyle ilk nedenlenen(el-ma'lûlu'l-evvel) ve saf olan İlk Akıl(el-'aklu'l-evvel) ve İlk Akıl'ın kendini bilmesi ve Tanrı'yı düşünmesiyle de ondan ikinci akıl, birinci gök ve bu feleğin nefsi; kendi zatına göre kendisinin mümkün oluşunu düşünmesinden de birinci göğün cirmi sudûr etmiştir.

Fenâ ve bekâ kavramlarının felsefedeki karşılığı olan sudûr teorisi Yeni-Platonculuğun temel kitabı olan Enneadlar'dan etkilenen filozof ve mutasavvıflar eliyle İslamî bir görünüm kazanmıştır.¹⁷⁴

İslam mutasavvıflarını, kalamî ekollerden ayıran en büyük farklardan biri evrenin yaratılışına ilişkin olan görüşleridir. Evrenin yaratılışına ilişkin teoriler ile evren ve "varlık" ile ilgili tüm sorunlara getirilecek çözümler değişeceği açıktır. Evrenin mahlûk olarak kabul edilmesi veya Allah'tan sudûr ettiği yönündeki ön kabuller ile birlikte bu durumda kader, rıza, ilim, zaman, inanç, nübüvvet gibi kavramların içerikleri farklılaşacaktır.

Fenâ ve bekâ anlayışına göre tüm fiiller kullardan değil Hakk'tan sadır olur. Her kul asli itibariyle Hakk'tır. Hakkın farklı suretleri olarak zuhur eden insanların her türlü eylemi hayırdır çünkü eylemi gerçekleştiren öz itibariyle Hakk'tır. Puta tapanda, Hakk'a ibadet edende aslında tek bir şeye yani "Hakk"a ibadet etmektedir. Fenâ anlayışı ile

¹⁷³ H. Ziya Ülken, *age*, s. 112

¹⁷⁴ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s.52-53

birlikte kaçınılmaz son olan cebriyeciliği de savunma durumunda kalınmıştır.¹⁷⁵ Cebriye görüşünün, mutasavvıfları fenâ görüşüne götürdüğü de söylenebilir.

Vahdet-i vücud anlayışı, Allah ile evreni birleştiren ve her “şey”in Allah’ın kendisi olduğunu savunur. Bu görüş aynı zamanda Brahmanizm’in, Stoa ve Yeni-Platonculuğun da benimsediği bir düşüncedir.¹⁷⁶

Aşkın ve tek olan Tanrı’ya karşı ağır sorumluluk olan “iman” ve “salih” ameli reddederek, Tanrı ile birlikteliği veya O’nun parçası olduğunu savunmak(vahdet-i vücûd), ahlaki sorumluluğu ıskalamanın sinsice bir yoludur.¹⁷⁷

İbn Sînâ’ya göre, ne Tanrı’nın aşkınlığını açıklamak için, Tanrı ile evren arasında hiçbir ortaklığın bulunmadığını söylemek ne de Tanrı-evren ilişkisini açıklamak için Tanrı’nın içkin olduğunu kabul etmek zorunludur.¹⁷⁸

Panteizm’in açmazına dair cevaplanamayan iki soru bulunmaktadır bunlar; 1.Görüntü bir varlık değil midir? 2. Bu sonsuzluk monizmini iddia eden insan aklı ve bilinci de mi yalnızca görüntüden ibarettir? Panteizm birçok yönden Sonsuz Monizm¹⁷⁹ olarak da görülebilir. En önemli fark tözün değil Tanrının mutlak olarak görülmesidir.¹⁸⁰

Harrâz’ın risalelerinde düşüncenin takıntılarından kurtulmak, kendisini düzene sokan, itici çekici güçlere kapılmayan, az yemek yiyen, sakin yerde oturan, dilini-belini tutmasını bilen, kendinden geçip kendine gelebilen, tutkuları yenen Tanrı’yla bir olmaya hazır olduğunu ifade eder. Aynı düşüncüyü Hint felsefesinde de bulmaktayız.¹⁸¹ Bu bakış açısına göre, Tanrı’nın nedensel olarak evreni etkileyebilmesi için evrene mekânsal olarak yakın olması gerektiğini, Tanrı’nın fiziksel bir varlık olduğu iddia edilmiş, bu nedenle evrenin, Tanrı’nın bedeni olduğu tezini savunmuşlardır.

Fenâ anlayışına göre bütün varlıklar ezeli bir varlığa sahiptirler. Harrâz’ın Kitabı’s-Safâ adlı eserinden açıkça anlaşıldığı üzere ezeli insan düşüncesini, daha

¹⁷⁵ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *age* cilt. 15, s. 299

¹⁷⁶ Suad el-Hakim, *İbn ’ül-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s.641

¹⁷⁷ İlhami Güler, *Kuş Bakışı*, Ankara Okulu yayınları, Ankara, 2016, s.50

¹⁷⁸ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016, s.228

¹⁷⁹ Gerçek anlamda yalnızca Sonsuzluğun var olduğunu savunur.

¹⁸⁰ Abdurrahman Aliy, *Felsefenin Tanrısı*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 97-98

¹⁸¹ *Bhagavad Gita*, s.267-269; *Dhammapada*, çev. A. Cengiz Büker, Cinius Yayınları, İstanbul, 2008

doğrusu ruhun bedene kıdemini açıkça dile getirmiştir. Bu düşüncenin filozofların sudûr teorisini çağrıştırdığı görülmüştür.

Sudûr ve sudûr karşıtı görüşlerin kendi içinde tutarlılığı, Tanrı'nın iradesine ilişkin yapılacak tanımla yakın alakalıdır. Filozoflara göre sudûr, Tanrı'nın irade ve seçimine bağlı olmaksızın ve bir amaç gözetilmeksizin zorunlu bir şekilde meydana gelmiştir. Tanrı için zorunlu bir yaratma anlayışı bizleri katı felsefi bir determinizmle karşı karşıya bırakacaktır.

Sudûr teorisi başta Gazzâlî olmak üzere İbn Rüşd, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Takiyüddin ibn Teymiyye¹⁸² gibi kelâmcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Varlıkların sudûr ile ve iradesiz bir şekilde meydana geldiğini savunmak Allah'ın iradesini inkâr etmek veya sınırlamak anlamına gelir. Böyle bir anlayış pasif bir Tanrı anlayışına sebebiyet vereceğinden teolojik açıdan kabul edilemez. Sudûr teorisinde Allah sadece kendi mahiyetini bildiği halde kendisinden sudûr eden akıllar Allah'ı ve kendi var oluşlarının sonradanlığını bilmektedir. Bu, akılların bilgisinin Allah'ın ilminden daha kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyyet kavramıyla bağdaşmaz.

Vahdet-i Vücûd iddialarını eleştiren ve farklı bir yaklaşım olarak varlığın Zat'a zâid bir sıfat, sıfatların da Zât'a zâid olduğunu, Allah-âlem ayrımını, vehm ve hayal olmayan âlemin gerçek varlığını savunan İmam Rabbanî vahdet-i vücûd eleştiri neticesinde vahdet-i şuhûd teorisini geliştirmiştir. İmam Rabbaî'nin öne sürdüğü anlayışın dayandığı temel nokta âlemin, "adem"den yaratılmış olması fikrine dayanmaktadır. Yani ona göre mümkün varlıklar "adem"dir ve mümkün varlıklara "varlık olma" hâli yansımıştır.¹⁸³

İmam Rabbanî Mektubatında: "Yüce Allah'ın her şeyi kuşatması ve yakınlığı zatıyla değil, ilmiyledir. O hiçbir şeyle ittihad halinde değildir. O odur, alem de alemdir."¹⁸⁴ diyerek sudûr anlayışına ve vahdet-i vücûda itirazını dile getirmiştir. İmam

¹⁸² Takiyeddin Ahmed ibn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûdçu Hezeyalara İbn Teymiyye'nin Cevabı*, çev. Beşir Eryarsoy, Ümmülkura, İstanbul, 2007.

¹⁸³ Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirici ve Tarihsel Arkapları" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2, 2005, s.63-70

¹⁸⁴ İmam-ı Rabbani, *Mektubat*, çev. Mustafa Akbulut, Semerkand Yayıncılık, İstanbul, 2009

Rabbanî'ye göre sudûr teorisini kabul edenler, irâde sahibi, sanat sahibi bir yaratıcının yaratmasını inkâr ediyor ve varlığın Allah'a dayandığını kabul etmiyorlardır.¹⁸⁵

Sudûr teorisinin kabul edilmesini sağlayabilecek görüş Tanrı'nın "Mûcibun bi'z-zat" değil "Fâilun bi'l-ihyâr" olması gerektiğidir. Tanrı'nın mutlak bir seçim ve irade sahibi olması gerekmektedir. Filozoflara göre Tanrı irade sahibi değildir veyahut sınırlı bir iradeye sahiptir. Bu durumda O'ndan oluşan şey, zorunlu olarak sudûr edecektir.

Ele alınan konular günümüzün sorunları değil binlerce yıldır tartışılan sorunlardır. Düşünce tarihi insanlık tarihi ile yaşıttır. Bu nedenle düşüncenin kökenini tespit edebilmek adına tarihi veriler ışığında arkeolojik kazı yapmak elzemdir. Özellikle dini literatür içerisinde tartışılan kavramlar bize dinlerin kökeni hususunda da fikir vermektedir. Ancak dinlerin tahrif oluşu, insan düşüncesinin gelişmesi ve kavramları tahrifi ile kavramlar birçok farklı anlam kazanmıştır. Ancak ele aldığımız fenâ ve bekâ anlayışı neredeyse tüm coğrafyalarda aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır.

İslam filozoflarının Yunan felsefesindeki âlemin ezeliliği ve ebediliği fikrini, İslâm'ın yaratılmış âlem fikri ile uzlaştırmayı sudûr teorisine dayandırıldığı görülmektedir. Farabi'nin sistemi, Aristoteles mantığına dayalı rasyonalist bir özellik arz etmektedir. O Aristoteles sistemini çıkış noktası olarak almış, onu Plotinoscu görüş yardımıyla İslâm inancı ile uzlaştırmaya çalışmıştır.¹⁸⁶

Milet Okulu, Aristoteles ve daha sonra gelen Stoa Okulu ile sudûr teorisi daha bir belirginleşmeye başladığı görülmekte olduğu, İslam felsefesindeki şarihler aracılığı ile İslami bir kimliğe büründürülmeye çalışılmıştır.

Fenâ ve bekâ anlayışının temel kaynağının Hint felsefesi olduğu, Yunan filozoflarının, Mısır ve Hint felsefesinden etkilenerek sudûr teorisini geliştirildiği, ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindi ile birlikte başlayan Yunan Felsefesi çalışmaları neticesinde İslam kültürü içerisinde fenâ ve bekâ anlayışı ile birlikte sudûr teorisi de mecz edilerek vahdet-i vücûd teorisi geliştirilebilmiştir.

¹⁸⁵ İmam-ı Rabbanî, *age*, s. 290

¹⁸⁶ Kemal Sözen, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.13, sayı 3-4, 2000, s.403

Sûfîlere göre Allah her açıdan birdir. Âlem ise çeşitli şeylerden oluşmuştur. Bu bakımdan âlem, Allah'tan nasıl sâdır olabilir?¹⁸⁷ “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesi, Tanrı'dan sudûr eden “ilk aklın” kendi ontolojik mahiyeti içerisinde barındırmış olduğu çokluğa dikkat çekildiğinde bu söz konusu çokluk “bir'den ancak bir çıkar” ilkesiyle çelişmektedir.

“Bir'den ancak bir çıkar” ilkesinde çıkmak ifadesiyle “var etme” mi kastediliyor yoksa bununla zorunluluk mu kast edilmektedir? Kendi zâtında mümkün olan varlığı için zorunluluğa değil, sadece kendi zâtında zorunlu olana gereksinim duyar. Varlığı gerekli kılan zorunluluktur ancak varlık, zorunluluğu gerektirmez. “Bir'den sadece bir çıkar” ilkesi gereği sayı arttıkça daha fazla çıkmış olması gerekir. Zorunlu varlık her açıdan bir olduğunda ve tek açıdan tek bir akı zorunlu kıldığında, akıl da tek bir açıdan tek bir şeyi zorunlu kılması gerekecektir. Çünkü kendi zâtında sahip olduğu şeyler bakımından değil sadece “kendisini zorunlu kılan” şeyden aldığı ile zorunludur.¹⁸⁸

Sûfîlerin “birden ancak bir çıkar” ilkesini görünmeyen âlemdeki fâili, görünen âlemdeki fâile benzeterek yorumlamayı tercih etmişlerdir. Ancak ontolojik olarak tamamen farklı olan bu iki fâil arasında isim benzerliği dışında herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır. Görülmeyen âlemdeki “ilk fâil” mutlak ve sonsuzdur; görünen âlemdeki fâiller ise sonlu ve sınırlıdır. Bu nedenle mutlak fâilden mutlak fiil çıkar ve mutlak fiil de belli bir esere ait kılınamaz. İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ bu ayırımı yapamadıklarından dolayı “ilk fâil”den çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişler ve bu yüzden çokluğa sebebiyet verenin “ilk fâil”den çıktığı ileri sürülen ilk akıl olduğu sonucuna varmışlardır.¹⁸⁹ Fenâ ve Bekâ teorisini savunanlar “birden ancak bir çıkar” önermesine dayanarak “ilk fâil”den çıkan ilk aklın bir olduğunu söylerken, bir taraftan çokluğun ilk akıldan kaynaklandığını ileri sürmeleri çelişkidir. Çünkü bu anlayış çokluğun iradesiz ve sebepsiz olarak meydana geldiği sonucunu verir.

Zunnûn biyografî yazarlarından öğrenebildiğimiz kadarıyla 9. asırda Hristiyan Kıptiler arasında yaşamış ve Kıpti asıllı olan zahid, filozof ve tılsım ehlinden olduğu bu

¹⁸⁷ Gazzâlî, *age*, s.78

¹⁸⁸ Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele (Kitâbu'l-Musâraa)*, çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.38

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1980, c.I, s. 301

itibar ile Yunan hikmetinin sarsılmaz bir şakirdi olarak tanımlanabilir.¹⁹⁰ Ayrıca Bayezid Bistamiye fenâ düşüncesini öğreten Sindli Ebu Ali adlı bir sûfi¹⁹¹ olduğu, Hallâc-ı Mansur'un dedesinin Zerdüşť olduğu, kendisinin İran'ın Tur kasabasında doğduğu, Hindistan, Türkistan ve Huzistanda yıllarca öğrenim gördüğü unutulmamalıdır.

Serî es-Sakati, Zünnun el-Mısırî ve Bayezid Bistami etkisinde Ebu Said El Harrâz'ın yetiştiği ve kendi fiziki güzergahı ile etkilendiği şahısların fiziki güzergahları dikkate alındığında fiziki güzergahlarının zihni güzergahlarını şekillendirdiği, her birinin aynı zamanda Hintli hocalardan dolayı veya doğrudan eğitim almış oldukları, görülmüş, fenâ-bekâ anlayışının İslamî bir söylem ile tasavvuf literatürüne dahil edildiği anlaşılmıştır.

Sudûr teorisine göre âlem, ilahi iradeye seçmeci manada gereksinim duymadan ilahi ilimde kadim olarak bilfiil var olması nedeniyle ezelde Tanrı'dan sudûr ederek var olmuştur. Sudûr teorisinin en büyük çelişkisi, ilkelerin, ilkesi oldukları şeyi bilmemesi şeklindeki düşüncedir. Bu düşünceyle akılların bir aşama gözeterek birbirlerinden çıkmasının, cansız varlıkların fâiller nedeniyle kendilerinden sâdır olan eylemleri gibi bilgisiz ve iradesiz olarak ortaya çıktıkları anlaşılmaktadır. Bilgili olan bir fâilden bilmediği bir şeyin çıkmasının imkânız olduğu, bilgisiz olanın ise fâil değil fiilin konusu olabileceği açıktır. Çünkü bilmemem bir eksiklik ve böylesi bir eksiklik yönlendirmeye açıktır bu nedenle en yetkin varlık olan İlk İlke'ye izafe edilmesi mümkün değildir.

Sudûr teorisinin en temel sorunlarından biri de tikellerin Tanrı ile doğrudan irtibatına ilişki başarılı bir açıklamasının olmamasıdır. Vahdet-i vücut'un en temel sorunlarından birisi ise Tanrı'nın her "şey" ile birlikte olması ve "şey"lerin ortadan kalkarak hakiki varlık olarak kalmasından ibarettir.

Sudûr teorisinde, Allah'ın ilim, irade, tekvin, kudret gibi sıfatları açık olarak reddedilmektedir. Allah'ın ilim sıfatı vardır, Allah her şeyi bilendir. Allah'ın irade sıfatı

¹⁹⁰ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 48-50; Necdet Tosun, "Zünnûn el-Mısırî", *DİA*. c. XLIV. İstanbul TDV, 2013, s. 575-576.

¹⁹¹ Bkz: Feridüddin Attar, *Teziretü'l-Evliya*

vardır, O istediği yapandır. Allah'ın tekvin sıfatı vardır, O her şeyi yaratandır. Allah'ın kudret sıfatı vardır, O her şeye güç yetirendir.¹⁹²

Sudûrcu metafiziğin tevarüs edilerek Yeni Eflatunculuğu islamileştirme girişiminin başladığı ve böylece İslam düşünce geleneğinde sudûrcu metafiziğin Farabi kanalıyla gündeme geldiği, sûfîler eliyle de sudûr teorisi, fenâ ve bekâ kavramları ile değişim ve dönüşümden geçirerek kendi varlık teorilerini oluşturmuşlardır.

Ebu'l Vefa tasavvufun kadim Yunan Felsefesiyle Yeni Eflatunculuktan etkilendiğini, bunun da tercüme ve Hristiyan ruhbanlarıyla iletişim sonucunda gerçekleştiğini söyler.¹⁹³ Ahmet Emin de, vahdet-i vücud, fenâ ve bekâ gibi kavramların Hindu mistisizminden tasavvufa girdiğini savunur.¹⁹⁴

Şa'rânî müşriklerin bile fenâ ve bekâ inancını ortaya koymaya cüret edemediklerini, Zümer 39/3¹⁹⁵ ayetinin de belirttiği gibi, müşrikler Allah'a yaklaşmayı istedikleri halde, Allah ile bütünleşmeye cüret gösterememişlerdir, Allah'ın dostu olduğunu iddia edenler nasıl cüret edebilirler diyerek itirazlarını dile getirmiştir.¹⁹⁶

Fenâ ve bekâ teorisi ile birlikte özgür iradenin savunulamayacağı açıktır. Bu da fenâ ve bekâ teorisini savunanların gideremedikleri paradokslardan biridir. Kimi felsefeci ve tasavvufçular bunu fark ederek cebriye düşüncesini savunmak durumunda kalmaktadır.

Tanrı'dan ilk sudûr edenin akıl olduğuna ilişkin burhâni nitelikte herhangi bir delilin sabit olmadığı açıktır. Sûfîler fenâ-bekâ anlayışı ile evrenin yaratılışına ilişkin görüşlerini ortaya koymuşlardır. Sudûr teorisinden etkilenmeleri nedeniyle ontolojik yaklaşımlarının da etkisiyle fenâ-bekâ teorisini savunmaları gerekmiş, insanın hakikatinin ne olduğuna ilişkin soruya Tanrı ile âlem arasında sadece nedensellik bağı

¹⁹² En'âm 6/59; Teğabun 64/4; Mü'min 40/19; Mucâdele 58/7; Nahl 16/40; Tekvîr 81/29; A'râf 7/188; Şûrâ 42/49; Yûnus 10/4; Bakara 2/117; En'âm 6/101; Zümer 39/62, Âl-i İmrân 3/29; Ankebût 29/20; Nûr 24/45; Talâk 65/12; Enbiyâ 21/30

¹⁹³ Abdulaziz İdris, *Mezahiru'l-İnhirâfâti'l-Akdiyyi İnde's-Sûfîyye ve Eserühâ ala'l-Ümmeti'l-İslamiyye*, Riyad, 1998, c.1, s. 80

¹⁹⁴ Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslam*, Beyrut, ts.

¹⁹⁵ Bilinmeli ki halis dindarlık yalnız Allah için olanıdır. Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kanul edenler, -ki sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz diyorlar-ayrılığa düştükleri konularda Allah onların arasında hükmünü verecektir. Yalancı ve inkâra saplanmış kimseyi Allah kesinlikle doğru yola yöneltmez. Kur'an Yolu Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013, s.457

¹⁹⁶ Abdülvehhab b. Ahmet Şa'rânî, *El-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, Mısır, 1958

ile ilişkiye imkân tanıyan sudûr teorisini geliştirerek fenâ-bekâ teorisiyle cevap verme ihtiyacı hissetmektedirler.

Sûfîlerin, fenâ ve bekâ anlayışının Hint dini metinleri ve Yeni-Platonculuktan etkilenmiş olduğu, neredeyse birebir alıntılar yapıldığı, fenâ ve bekâ anlayışının İslamî kökenli olmadığı görülmüştür. İslam tasavvufunun en mühim kavramlarından olan fenâ ve bekâ kavramına tesir eden kaynakların aslının Müslümanlarca bilinmemesi kaderin bir cilvesi olduğunu düşünmekteyiz.

Tanrı-evren ilişkisi, mucize ve özgür irade konularına kadar felsefe ve teolojiyi ilgilendiren birçok konunun yeni bilimsel gelişmeler çerçevesinde baştan ele alınması gerekir. Fenâ ve bekâ teorisinin paradokslarından kurtulmanın yegâne yolunun, yukarıda belirtmiş olduğumuz ayetlerinde sürekli bir yaratma halinden bahsedildiği akılda tutularak İbn Rüşd'ün "sürekli yaratma" teorisi olduğu düşünülmektedir.

Son olarak şunu ifade etmemiz gerekir ki; İslam'ın özünde yaratıcı-yaratılan ayrılığı yatar. Yaratıcı yaratılmışlara ait hiçbir sıfatla sıfatlanamaz, yaratılmış ise ne kadar tekemmül ederse etsin yaratıcının mevkiine, yani mükemmeliyete erişemez. Zira ontolojik açıdan buna imkân olmadığı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b.Muhammed(2000), *Keşfu'l Hafâ*, (Mektebetü'l 'Asriye, El-Mektebetü'ş-Şamile(v.3.64)).
- Affî, Ebu'l-Alâ (2006), *Fûsusu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Affî, Ebu'l-Alâ (2015), *Tasavvuf*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Aliy, Abdurrahman (2017), *Felsefenin Tanrısı*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Aristoteles(2014), *Fizik*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles(2016), *Metafizik*, (çev. Y.Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Arslan, Ahmet (2016), *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, İstanbul.
- Arslan, Ahmet (2016), *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, cilt 5, İstanbul
- Ateş, Süleyman (1969), *Cüneyd i Bağdâdî (k.s) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul.
- Attâr, Ferîdüddîn (2007), *Evliya Tezkireleri*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Attâr, Ferîdüddîn (2013), *Tezkiretü'l-Evliya*, (çev. Süleyman Uludağ), Semerkand Yayınları, İstanbul.
- Avesta*(2012), (çev. İbrahim Bingöl, Fahriye Adsay), Avesta Basın Yayın, İstanbul.
- Bayraktar, Mehmet (2017), *İslam Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yayınları
- Bernal, Martin, *Black Athena:The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*,
- Bettéro, Jean (2012), *Mezopotamya*, (çev. Mehmet Emin Özcan, Ayten Er), Dost Kitabevi, Ankara.
- Bhagavad Gita*(2016), (çev.Ömer Cemal Güngören), Yol Yayıncılık, İstanbul.
- Brun, Jean (2016), *Stoa Felsefesi*, (çev.Medar Atıcı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Challaye, Felicien (2007), *Dinler Tarihi*, (çev. Samih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul.
- Çetinkaya, Bayram Ali (e.d), (2017), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni "Klasik Çin Düşüncesi(Bir Giriş Denemesi)"*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Demirci, Mehmet (1994), "Ebû Sa'îd el-Harrâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. X, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Dhammapada*(2008), (çev. A.Cengiz Büker), Cinius Yayınları, İstanbul.

- Durkheim, Emile (2010), *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, (çev. Prof. Dr. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Eberhard, Wolfram (1995), *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Ebu Ca'fer ibn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tarihü't- Taberi*, Darü'l-Maarif, Kahire.
- El-Bağdâdî, Hatîb (1931), *Târîhu-l Bağdâd*, Kahire.
- El-Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmet(2016), *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*, (çev. Kıvameddin Burslan), Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- El-Esbahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatü'l-Asfiya*, El-Mektebetü's-Şamile(v.3.64).
- El-Hakim, Suad (2005), *İbn'ül-Arabi Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- El-Harrâz, Ebu Said, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, 273/1-8
- El-Himyeri, Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik b.Hişam b. Eyyûb, *Es-Siretü'n-Nebeviyye*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- El-Kârî, Ali(2011), *Şerhu'l- Kitabu'l Fıkhu'l-Ekber*, Daru'l-Kitabu'l El-İlmiyye, Beyrut.
- El-Kelâbâzî(2013), *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları
- El-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Dar'ul Kitâbü'l-İlmiyye, Beyrut(El-Mektebetü's-Şamile(v.3.64))
- El-Makdisî, Ebû Nasr El-Mutahhar b. Tâhir (2010), *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire.
- El-Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2002), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (çev. Bekir Topaloğlu), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul.
- El-Mehdili, Es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali (1998), *Felsefi Tasavvuf*, (çev. Mustafa Kılıçlı), Birey Yayınları, İstanbul.
- Emin, Ahmet, *Zuhru'l-İslam*, Beyrut, ts.
- Ensârî, Muhammed Abdulhak (1991), *Şeriat ve Tasavvuf*, (çev. Yusuf Yazar), Rehber Yayıncılık, Ankara.
- Erdem, Engin (2016), *Varlıktan Tanrı'ya*, Endülüs Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, Emine (2015), *Manu Kanunnamesi*, Palet Yayınları, Konya.
- Es-Sâmîrâî, Kasım (1967), *Resâil fi't-Tasavvuf*, Bağdad.
- Es-Sülemî, Ebu Abdîrrahman (1969), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Kahire.

- Et-Taberi, Ebu Ca'fer, *Tefsiru'l-Taberi*, Dar'ül-Türas(El-Mektebetü's-Şamile(v.3.64)), Beyrut
- Et-Taftâzânî, Sa'düddîn (2017), *Şerhu'l Akâid*, (çev. Talha Hakan Alp), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâci (1960), *el-Luma'*, (tah. Abdulhâlim Mahmud-Abdulgâsi Sürur), Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire.
- Ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer,*El-Keşşaf 'an Hakâ'iki't-Tenzil*, Darü'l-Kitabü-l 'Arabiye(El-Mektebetü's-Şamile(v.3.64)),Beyrut.
- Fazlur Rahman(2004), *İslâmî Yenilenme Makaleler-III*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Gazzâlî(2005), *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Mahmut Kaya,Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul.
- Gazzâlî(2016) *Mişkâtü'l-Envâr*, (çev.Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul.
- Güler, İlhami (2016), *Kuş Bakışı*, Ankara Okulu yayınları, Ankara.
- Hallac-ı Mansur(2012), *Tavasın*, (çev. Yaşar Günenç), Yaba Yayınları, İstanbul.
- Hâmid, Ebû Zeyd Nasr (2016), *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, (çev. Muhammed Çoşkun-Numan Konaklı), Mana Yayınları, İstanbul.
- Harman, Chris(2016), *A People's History of the World: From the Stone Age to the New Millenium*, (çev. Uygur Kocabaşoğlu), Yordam kitap, İstanbul.
- Hucvirî(2014),*Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Hume, David (2004), *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), İmge Kitabevi, İstanbul.
- İbn Sina(2013), *En-Necât*, (çev. Kübra Şenel), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul.
- İbn Teymiyye, Takiyeddin Ahmed(2007), *Vahdet-i Vücûdçu Hezeyalara İbn Teymiyye'nin Cevabı*, (çev. Beşir Eryarsoy), Ümmülkura, İstanbul.
- İbn-i Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed(1995), *Mecmu'u-l Fetava*, El-Memleketü'l-'Arabiyye-s Suudiye(El Mektebetü's-Şamile(v.364)), Medinetü'l Nebeviyye.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin (2007), *Risaleti'l-Vücüdiyye*, tah. Dr. Asim İbrahim el-Kayâlî, Daru'l-el-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (2011), *El-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (2015), *Fütûhât-ı Mekkiye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İdris, Abdulaziz(1998), *Mezahiru'l-İnhirâfâti'l-Akdiyyi İnde's-Sûfiyye ve Eserühâ ala'l-Ümmeti'l-İslamiyye*, Riyad.

- İmam Sâvî (2010), *Cevheretü't-Tevhid Şerhi*, çev. Mithat Acat-B.Beytullah Acat, Ankara.
- İmam-ı Rabbani(2009), *Mektubat*, (çev. Mustafa Akbulut), Semerkand Yayıncılık, İstanbul.
- İmam-ı Rabbani(2014), *Mektubat-ı Rabbâni'de Şeriat ve Tasavvuf*, (çev. Necdet Tosun, Süleyman Derin, Ahmet Hamdi Yıldırım), Altınoluk Yayıncılık, İstanbul.
- Kalın, İbrahim (2017), *Akıl ve Erdem*, Küre Yayınları, İstanbul.
- Kara, Mustafa (2005), *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-İstılahlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kartal, Abdullah(2005), "İmâm-ı Rabbâni'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirici ve Tarihsel Arkapları" *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2, s.63-70.
- Kaya, Mahmut (1983), *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul.
- Kaya, Mahmut (2014), *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Kinder, Herman, Hilgemann, Kinder(2012), *Dünya Tarihi Atlası*, (çev. Leyla Uslu), C.1, Odtü Yayıncılık, Ankara.
- Kister, Meir Jacob "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", (çev.Ali Aksu), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*
- Knysh, Alexander (2011), *Tasavvuf Tarihi*, Ufuk Yayınları, İstanbul.
- Konuk, Ahmet Avni (2010), *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ver Şerhi*, (hz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İfav, İstanbul.
- Kranz, Walther (2014), *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y.Baydur), Cinius-Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Kur'an Yolu Meâli(2013), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Kur'an-ı Kerim
- Kuşeyri, Abdulkerim(2009), *Kuşeyri Risalesi*, (çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, Mustafa, Ünsal, Hadiye(2017), *Kur'an Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Öztürk, Müslüm (1998), *Kitabu Mi'yari't-Tasavvuf ve Mahiyatuh ve Ebû Sâid Ahmed b.İsa el-Harrâz*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sos. Bil. Enst, Şanlıurfa
- Palmer, Richard E. (2015), *Hermenötik*, (çev. İbrahim Görener), Düşün Yayıncılık, İstanbul.
- Parmenides(2015), *Doğa Hakkında*, (çev. Y.Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

- Plotinos(2008), *Enneadlar*, (çev.Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul.
- Ponting, Clive (2016), *Dünya Tarihi*, (çev. Eşref Bendi Özbilen), Alfa Yayınları.
- Semânî, Ebû Saîd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (1966), *El-Ensâb*, (thk. Abdurrahmân b. Yahyâ), India.
- Sözen, Kemal (2000), “Gazzalî’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.13, sayı 3-4, s.403
- Sühreverdî, Şihâbuddîn (2010), *Gerçek Tasavvuf*, (çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul.
- Sülemî(1981), *Tasavvufun Ana İlkeleri*, (çev. Süleyman Uludağ), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Şa’rânî, Abdülvehhab b. Ahmet (1958), *El-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, Mısır.
- Şehristânî(2010), *Filozoflarla Mücadele(Kitâbu'l-Musâraa)*, (çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Şenel, Alâeddin(2014), *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*, İmge Kitabevi Yayınları Ankara.
- Şenel, Alâeddin(2014), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Tosun, Necdet (2013). “Zünnûn el-Mısrî”. *DİA*. c. XLIV, TDV, İstanbul.
- Türker, Ömer (2017), “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M.Cüney Kaya, Ankara, İsam Yayınları.
- Tzu, Lao (2007), *Öğretiler*, (çev. İsmail Taşpınar), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Tzu, Lao (2014), *Bilinmeyen öğretiler* (çev. İsmail Taşpınar, Amine Gülşah Çoşkun), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Upanişadlar*(1976),(der. Mehmet Ali Işım), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (2015), *İslam Felsefesi*, Doğubatu Yayınları, İstanbul.
- Wang, Bangwei, Sen, Tansen (2012), *India and china interactions through buddhism and diplomacy*, Anthem Press.

WEB_1.

<http://timelineindex.com/content/select/822/1023822> (09/08/2017)

WEB_2.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=KALIT (09/08/2017)

ÖZGEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı :Cündullah AVCI
Doğum Yeri :Diyarbakır/Dicle
Doğum Tarihi :03.12.1990
E-posta : cundullah_av@hotmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise :Başkent Lisesi
Lisans : Kilis 7 Aralık Üniversitesi