

**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ABD
TASAVVUF BİLİM DALI**

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE FENÂ KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

İSA YALÇIN

VAN – 2019

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ABD
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE FENÂ KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

İSA YALÇIN

DANIŞMAN

Doç. Dr. Ferzende İDİZ

VAN – 2019

KABUL VE ONAY SAYFASI

İsa YALÇIN tarafından hazırlanan "TASAVVUFİ DÜŞÜNCEDE FENÂ KAVRAMI" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Tasavvuf Van YYÜ İlahiyat

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

A. İDİZ

Başkan Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Tasavvuf Van YYÜ İlahiyat

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

A. İDİZ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT

Tasavvuf Muş Alpaslan Üniv. İslami İlimler Fak.

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

Mesut Yiğit

Üye Dr. Öğr. Üyesi Rifat Akbaş

Arap Dili ve Bel. Van YYÜ

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

Rifat Akbaş

Yedek Üye: Dr. Öğr. Üyesi M. Şirin AYIŞ

Tasavvuf Bingöl Üniv.

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

.....

Yedek Üye : Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

Arap Dili ve Ed. Van YYÜ

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

.....

Tez Savunma Tarihi:

09.09.2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.

Bekir KOÇLAR
Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

09/09/2019

İsa YALÇIN

Yüksek Lisans Tezi

İsa YALÇIN

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Eylül, 2019

(TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE FENÂ KAVRAMI)

ÖZET

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v)'in şahsında temsil ettiği mânevî otorite olarak kabul edilen tasavvufun en önemli özelliklerinden birisi hâl ilmi olmasıdır. Yani kitaplardan okuyarak öğrenilemeyen, sûfiler tarafından yaşanan hâller çerçevesinde tecrübe edilen bir disiplindir. Bu hâller, Allah tarafından kula ihsan edilebildiği gibi kulun çabası ve gayretleri sonucunda da elde edilebilir. İslam düşüncesindeki bu hâller içerisinde oldukça kompleks bir yapıya sahip ve tartışmaya açık olan önemli kavramlardan birisi de fenâdır. H. III. yüzyılda Ebû Saîd el-Harrâz (v. 277/890?) tarafından ortaya atılan bu kavram, sûfilerin yaşadıkları hâl ve tecrübeler bağlamında yeni boyutlar kazanmıştır. İslamî temeller üzerine kurulu bir disiplin olan tasavvufun müstakil bir hareket hâline gelmeden önceki ilk evresinde, fenâ kavramına ahlakî; daha sonra vahdet-i vücûd düşüncesinin gelişmesi ile birlikte ontolojik manalar yüklenmiştir. Kul, fenâyı bir hedef olarak görmüş ve gerçek kul olma noktasında nefsini terbiye etmek için rûhî yükseliş derecelerini geçerek ve kendisindeki ben bilincini yok ederek Allah'a daha çok yaklaşmaya çalışmıştır. Fenâ, çok geniş bir boyuta sahip olması bakımından bazı tasavvufî kavramlar ile birlikte kullanılmıştır. Yoğun bir şekilde fenâ hâlini yaşayan kul tarafından, görünüşte şeriata aykırı bazı şatahat ifade eden söz ve davranışlar sâdir olmuş ve bu sözler sonucunda hulûl, ittihâd gibi bazı tartışmalı meseleler ortaya çıkmıştır. Sûfî mistik düşünce sisteminde, zühdi bir yöne sahip olması bakımından fenâ kavramını ele alan bazı oryantalistler fenâ ile diğer bazı mistik düşünceler arasında bağlantı kurmuş, hatta ondan daha ileriye giderek tasavvufa kaynak arama çabası içerisine girmişlerdir. Netice itibarıyla fenâ öğretisinin bazı mistik düşüncelerle yüzeysel olarak benzer olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu durum birinin diğerinden etkilendiği anlamına gelmez. Tasavvufta fenâ, başlı başına çok kapsamlı bir kavram olması nedeniyle içerisinde çok fazla boşluk bırakmaktadır. Oluşan bu boşluklardan bir kısmını yaptığımız çalışmayla doldurabilmek nihai hedeflerimiz arasındadır.

Anahtar Kelimeler : Fenâ, bekâ, vahdet-i vücûd, nirvana.

Sayfa Sayısı : 104

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Master Thesis

İsa YALÇIN

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

September, 2019

THE CONCEPT OF FANA İN MYSTİCİSM

ABSTRACT

One of the most important features of Sufism, which is accepted as the spiritual authority that the Prophet Muhammad represents in his person, is that he is the science of mood. In other words, it is a discipline that cannot be learned by reading from books and is experienced in the context of the situations experienced by the Sufi. These states can be bestowed upon man by Allah and they can be obtained as a result of human efforts. One of the important concepts that have a very complex structure and open to discussion among these states in Islamic thought is the fana. This concept, which was put forward by Abu Saîd al-Harrâz in Hijri III. century, gained new dimensions in the context of Sufi's moods and experiences. In the first phase of Sufism, which was a discipline based on Islamic foundations, before becoming a independent movement, the concept of fana was moral; then, with the development of the idea of unity of existence, ontological meanings were imposed. Human has accepted the fana as a target and tried to approach God more by passing the degrees of spiritual ascension and destroying the self consciousness in order to train his self at the point of being a real servant. Fana has been used with some Sufi concepts in terms of having a very large dimension. People who live in a state of intense fana, can appear in words and behaviors that seemingly express some shatahats contrary to Sharia and some controversial issues such as reincarnation and merger have come in sight. In the Sufi mystical thought system, some orientalist, who have discussed the concept of fena in terms of having an ascetic aspect, have established a connection between fena and some other mystical thoughts, and even went further and tried to find a source for Sufism. As a result, it is possible to say that fana doctrine is superficially similar to some mystical thoughts. However, this does not mean that one is affected by the other. In Sufism, fana is a very comprehensive concept in itself and leaves a lot of space in it. It is among our ultimate goals to fill some of these gaps with our work.

Key Words : Fana, baka, unity of existence, nirvana.
Number of Page : 104
Supervisor : Doç. Dr. Ferzende İDİZ

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
İÇİNDEKİLER	III
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ	1
1. FENÂ İLE İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARTIŞMALI	
MESELELER.....	3
1.1. Fenâ	3
1.1.1. Fenânın Sözlük ve Terim Anlamı.....	3
1.1.2. Fenânın Dereceleri.....	4
1.1.3. Fenâ Çeşitleri	9
1.1.4. Fenâ-Bekâ İlişkisi.....	11
1.1.4.1. Fenâ ve Bekâ ile Aynı Anlamda Kullanılan Bazı Kavramlar	15
1.1.4.1.1. Sekr ve Sahv	15
1.1.4.1.2. Gaybet ve Huzur.....	17
1.1.4.1.3. Cem‘ ve Tefrika.....	19
1.1.4.2. Fenâ ve Bekânın İki Ayrı Anlamda Kullanılması.....	21
1.1.4.3. Sûfilerin Fenâ ve Bekâ Kavramını Anlatırken Kullandıkları İmgeler.....	22
1.1.4.3.1. Demir-Ateş	22
1.1.4.3.2. Pervane-Kandil	22
1.1.4.3.3. Siyah Nûr.....	23
1.1.4.3.4. Mum-Güneş.....	23
1.1.4.3.5. Tuz-Eşek (Köpek)	23
1.1.5. Fenâ-Tevhîd İlişkisi	24
1.1.6. Fenâ-Vahdet-i Vücûd İlişkisi.....	25
1.1.7. Fenâ-Kurb İlişkisi	29
1.1.8. Fenâ-Fakr İlişkisi	31
1.1.9. Fenâ-Halk-ı Cedîd İlişkisi.....	33
1.1.10. Fenâ-Ney İlişkisi.....	36

1.1.11. Fenâ-Semâ İlişkisi.....	37
1.2. Fenâ İle İlgili Tartışmalı Meseleler	39
1.2.1. Fenâ-Hulûl Meselesi	39
1.2.2. Fenâ-İttihâd Problemi	42
1.2.3. Fenâ Hâlinin Sürekliliği Meselesi.....	44
1.2.4. Fenâ Hâlinin Vehbî ya da Kesbî Oluşu	46
2. FENÂ TECRÜBESİNE PSİKOLOJİK AÇIDAN VE BAZI MİSTİK	
DÜŞÜNCELER YÖNÜNDEN BİR BAKIŞ	49
2.1. Fenâ Tecrübesine Psikolojik Açından Bir Bakış.....	49
2.1.1. İfade Edilemezlik/Kendini Anlatamama	49
2.1.2. Kendini Tanıma Evresi	50
2.1.3. Kendini Gerçekleştirme ve Aşamaları	57
2.1.4. Fenâ Tecrübesinde Süje-Obje İlişkisi.....	59
2.1.5. Fenâ Tecrübesindeki “Ben”in Yeniden Ortaya Çıkarılışı: Bekâ	59
2.1.6. Fenâ ve Bekâ Tecrübesini Yaşayan Kâmil Bir İnsanın Psikolojik Vasıfları	60
2.2. Fenâ Tecrübesinin Bazı Mistik Düşünceler Yönünden Ele Alınması.....	62
2.2.1. Hıristiyanlığın Mistik Düşüncesi: İlahi Birlik (Mânevî Evlilik)	62
2.2.2. Yahudiliğin Mistik Düşüncesi: Devekuth (Tanrıya Bağlanma)	64
2.2.3. Budizm’in Mistik Düşüncesi: Nirvana	66
2.2.4. Taoizm’in Mistik Düşüncesi: Kendiliğindenlik (Doğallık).....	71
SONUÇ.....	75
KAYNAKÇA	77
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
A. mlf.	Aynı müellif
Akt.	Aktaran
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B.y.y.	Basım Yeri Yok
Bkz.	Bakınız
Bşk.	Başkaları
c.	Cilt
c.c.	Celle Celâlühü
Çev.	Çeviri
ÇÜİFD	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Der.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Mad.	Maddesi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Nu.	Numara
r.a.	Radiyallahü anh
s.a.v.	Sallallahü aleyhi ve sellem
Sad.	Sadeleştiren
sy.	Sayı
t.y.	Tarihsiz
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Terc.	Tercüme Eden
thk.	Tahkik

Yay.
YEM

Yayınları
Yapı-Endüstri Merkezi



ÖNSÖZ

Hamd, Âlemlerin Rabbi olan Allah'a, salât ve selâm Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'e, ailesine, ashabına ve onun yolundan giden yoldaşlarına olsun.

Kur'ân ve sünnete dayalı tasavvuf disiplini, kendine has terminolojisi ile içerisinde barındırdığı kavramlar üzerine inşa edilmiştir. Bu terminoloji, ulaşılması zor bir hedef olan ve nefsin kurtuluşuna imkân sağlayan fenâ kavramını da içermektedir. İçerik itibariyle bu kavram anlaşılması ve ifade edilmesi zor bir kavramdır. Bu yüzden içinde barındırdığı gizemli yönleriyle ön plana çıkmaktadır. Fenâ ile ilgili yapılmış olan değerlendirmeler müstakil olarak pek çok çalışmaya yetecek boyuttadır. Bu kavramın daha iyi anlaşılmasına ışık tutacak yapıtlara elbette ki ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yüzden fenâ kavramı hakkında bir tez çalışmasını uygun gördük.

Yaptığımız bu tez çalışması, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, önemi ve metoduna yer verilmiştir. Tezin ana kısmı olan birinci bölümde fenâ ve fenâ ile irtibatlı bazı kavramlara yer verilmiş ve tartışmalı meseleler bağlamında fenâ kavramının daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Bu bölümde fenâ ile bağlantılı olan marifet ve vecd kavramları müstakil olarak ele alınmamış; ancak içerik yönünden bu kavramlara farklı konu başlıklarının içerisinde yer verilmiştir. Ayrıca fenânın semâ, ney ve halk-ı cedîd ile olan ilişkisine de yer verilerek fenâ kavramına farklı bir boyut kazandırılmıştır. Konu açısından bu bölüm, ağırlıklı olarak tasavvufî yöndedir. İkinci bölümde ise fenâ tecrübesini yaşayan bireyin kendisindeki psikolojik yansımaları ve fenâ halinin tam anlamını karşılamamakla beraber elde edilen verilerden hareketle bazı mistik düşüncelerdeki karşılığı ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu tezi hazırlamada benden değerli vakitlerini esirgemeyen Doç. Dr. Ferzende İDİZ hocama, tez konusuna farklı bir bakış açısı kazandıran Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ'ye; tez metninin biçimlenmesinde katkı sunan Arş. Gör. Ali İNAN'a, çalışmamın her safhasında maddî ve mânevî anlamda beni destekleyen aileme ve eşim Kübra YALÇIN'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İsa YALÇIN

Van-2019

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Araştırmamızın konusunu tasavvufun ilk evresi olan zühd döneminde kendisini gösteren ve III/IX. yüzyıldan itibaren kavramsal bazda isim bulan fenâ kavramı oluşturmaktadır. Tasavvufun en derin konularından olan bu kavramı, mümkün mertebe önyargılardan uzak bir biçimde kendisiyle irtibatlı olan bazı kavramlarla ve tartışmalı meseleler bağlamında değerlendirdik. Daha sonra fenâ tecrübesinin bireydeki psikolojik yansımalarını ele alıp bu tecrübeyi elde ettiğimiz verilerden hareketle bazı mistik düşüncelerle mukayese ederek tezimizi sınırlandırdık.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

İslâm tasavvufu, beden ve rûhtan oluşmuş insanın, bedenî sıfatlarını tadrîcî bir biçimde yok etmek ve rûhî aşamaları geçmek sûretiyle nefsin kurtuluşunu ve içindeki özünü kavrama potansiyelini idrak etmeyi gaye edinir. Bu gayeyi, tasavvufun kendine has terminolojisi içerisinde barındıran ve derûnî yönden çok geniş bir anlama sahip olan fenâ kavramında buluruz. Aslında fenâ kavramı statik bir yapıya sahip değildir. Tarihî seyri içinde bu kavrama yeni boyutlar ve derinsel manalar yüklenmiştir. Tasavvuf düşünce sisteminde fenâ, girift bir konu olması ve bazı sûfilerin hayat ve düşünce kriterlerine göre sarfettiği sözler sebebiyle bir takım tartışmalı meseleleri de beraberinde getirmiştir. İleriki dönemlerde bazı müsteşrikler tasavvufun mistik düşüncesi olan fenâ ile ilgili yaptığı çalışmalar neticesinde diğer bazı mistik düşünceler ile benzerlik kurmuş ve tasavvufa menşe' arama yoluna girmişlerdir. Bizi bu çalışmaya sevk eden en önemli sebeplerden birisi ise fenâ kavramının yeteri kadar ele alınmamış olması ve bundan dolayı da dikkatimizi bu yöne doğru çekmesidir. Araştırmamızdaki amaç fenânın kompleks bir yapıya sahip olmasından dolayı oluşan boşluğu az da olsa kapatabilmektir. Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Araştırmanın Metodu

Tasavvufî Düşüncede Fenâ Kavramı adlı tezimizi “analitik yöntem” doğrultusunda ele alarak öncelikle literatür taraması yapıp daha sonra ise konu ile ilgili eserleri (kitap, dergi, makale, tez, ansiklopedi, sözlük vs.) tespit ettik. Bunu yaparken de ilk dönem kaynaklarına başvurduğumuz gibi modern çalışmalardan da istifade ettik.

Tarafımızca tespit edilen kitaplar detaylı bir şekilde incelenmek sùretiyle eserlerden elde edilen veriler toplanıp konularına göre tasnif edilmiştir.

Çalışmamızda yararlandığımız kaynaklar dipnotta gösterilmiş ve tarafsız bir şekilde ele alınmıştır. Tezin içerisinde görüş ve düşüncelerine yer verdiğimiz ilk dönem mutasavvıfların vefat tarihleri hicrî ve milâdî olarak gösterilmiştir. Bazı konu başlıklarının sonunda yer alan yorumlar da gerek objektif gerekse sübjektif olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Multi disiplinler şeklinde hazırlanan bu çalışma, ilgi çekici yönleriyle birlikte araştırmacılarının istifadesine sunulmuştur.



1. FENÂ İLE İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARTIŞMALI MESELELER

1.1. Fenâ

1.1.1. Fenânın Sözlük ve Terim Anlamı

Fenâ (الفناء), lügatte “فنى يفنى” fiilinin masdarı olup¹ “fâni olmak”, “yok olmak”, “geçici olmak”, “son bulmak”, “ölmek”, “ortadan kaybolmak” gibi anlamlara gelmektedir.²

Sûfîlerin fenâ hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak fenânın terim anlamı ise, kulun behîmî haz ve arzularını kaybetmesi³, Allah için yaptığı amelleri görmekten fâni olması⁴, kınanmış ya da yerilmiş sıfatlarının zâil olması⁵ ve yaptığı ya da işlediği fiillerin yapıcısının Allah olduğunu görmekle birlikte kulun kendi fiilini görmekten uzaklaşmasıdır.⁶ Dolayısıyla bütün bu tanımlamalara binâen fenânın anlamını *ubûdiyyet işaretlerinin rubûbiyyet işaretleri altında kaybolması*⁷ şeklinde ifade edebiliriz.

Fenâ hakkında ilk söz söyleyen sûfinin III/IX. yüzyılda yaşamış olan Ebû Saîd el-Harrâz (v. 277/890?) olduğu rivayet edilmektedir.⁸ Ancak fenâ usûlünü tasavvufa

¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, III, 343; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1399/1979, IV, 453; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir ve bşk., Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y., V, 3477.

² Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî işarâtu ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2015, 442; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, thk. Rıdvan Câmî Rıdvan, Müessesetü'l-Muhtâr, Kahire, 1422/2001, I, 143; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Haz. Aydın Sami Güneçal, Aydın Kitabevi Yay., Ankara, 1998, 256; Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 333; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2009, 208.

³ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1413/1993, 142; a.mlf., *Ta'arruf Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2014, 185.

⁴ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, Mısır, 1380/1960, 284; a. mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, terc. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1417/1996, 217.

⁵ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y., I, 170; Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî, Dâru'l-Fazîlet, Kahire, t.y., 142. (nu:1359)

⁶ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2008, VII, 72.

⁷ İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsîdîn (Tasavvuf İstulâhları)*, çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaflar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2014, 256.

⁸ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *et-Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Ahmed eş-Şirbas, Kitâbu's-Şu'ab, b.y.y., 1419/1998, 74; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1409/1988, X, 246; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ*

getirmesi ile tanınan mutasavvıf Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848?)'dir. Bu usûl sisteminde fenâ, nefsin hakikat içinde yok edilmesi ve nefs-i emmâreden kurtuluş şeklinde ifade edilmiş, nefsin yok olması ve kurtulması şeklinde de tercüme edilmiştir.⁹

Fenâ terimi, sâlikin kendi içinde barındırmış olduğu kötü huyları yok edip onların yerine iyi vasıflar kazanması olarak da kullanılır. Tasavvufun ilk evrelerinde fenâ kavramı, cehâletin yerine ilmin, zulmün yerine adaletin, gafletin yerine zikrin, mâsiyet ve günahın yerine ta'at ve ibâdetin, nankörlüğün yerine şükrün geçmesi şeklinde anlaşılmış olup ilerleyen dönemlerde, sûfîlerin yaşadıkları tasavvufî hâl ve tecrübelerle ilgili görüş ve tesbitleri arttıkça da fenâ kavramı, değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır.¹⁰ Bu açıdan fenâ, anlam ve içerik yönü itibariyle çok kapsamlı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.1.2. Fenânın Dereceleri

Yaşadıkları hâl ve mertebelere göre fenâ hakkında tanımlamalarda bulunan sûfîlerin ortak bir dil kullanmadıkları görülmektedir. Her ne kadar tanımlar farklı olsa da sûfîlerin verdikleri mesaj ve hedeflerinin aynı olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu yüzden gayeleri, Allah'ın varlığında yok olmak, erimek olan fenâdan ibarettir. Bu mertebeye kimileri yaptığı ibâdet ve ri'yâzetler sonucu; kimileri ise ân itibariyle yaşadıkları duygu ve hissiyatla¹¹ fenâ hâlini yaşar. Yaşanılan bu hâlin nesnel bir yönü olmaması sebebiyle sûfîlerin fenâ hakkındaki derecelendirmeleri de değişiklik arz edebilir. Bu yönü itibariyle fenâ hâlinin derecelerini ya da mertebelerini kimileri üçlü, kimileri ise yedili tasnife tâbi tutarak ele almıştır. Kanaatimize göre bu

Menkıbeleri), terc. ve şerh. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 1998, 202; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2005, I, 167. Afîfî, fenâ hakkında ilk konuşan ve fenâyı rûhî mirâc merdiveninin en üst mertebesi olarak kabul eden kişinin Bâyezîd-i Bistâmî olduğunu belirtir. Bkz. Ebu'l-Âlâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî devrim*, terc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul, 1996, 198-199; a. mlf., *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2015, 159.

⁹ Muhammed Shafîi, "Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu", *Sufî Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar, Kapı Yay., İstanbul, 2016, 139-140.

¹⁰ Kara, "Fenâ", *DİA*, XII, 333.

¹¹ Örneğin, İbn Arabî'ye göre fenâ haline çaba ve gayretle ulaşılamaz. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, 291. Fenâ, sülûk ve ri'yâzetin tabii bir sonucu değildir. Dolayısıyla her sülûk ve ri'yâzet fenâ sonucunu doğurmaz. Fenâ, ilâhî bir lütûftur. İlahî bir lütûf olması hasebiyle sülûk ve ri'yâzet esnasında oluşan pek çok mânevî hâl, kazanılan cinsten değil ilâhî bağıştan ibarettir. Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, TDV Yay., Ankara, 1995, 148-149.

derecelendirmeler birbirlerine benzemekte olup aralarında da ciddi diyebileceğimiz farklar bulunmamaktadır. Bu nedenle biz de burada fenânın derecelerini bazı sûflerin görüş ve düşünceleri etrafında ele almaya çalışacağız.

IV/X. asırda yaşayan Kelâbâzî (v. 380/990), tasavvufun öncü eserlerinden birisi olarak kabul edilen *et-Ta'arruf* adlı eserinde ilk defa fenâ hakkında konuşan Ebû Saîd el-Harrâz'ın, fenâyı üçlü derecelendirmeye tâbi tuttuğunu dile getirir. Kelâbâzî'nin deyiimiyle Harrâz'a göre bu dereceler şunlardır;

1. Kulun, Allah dışında dünya ve ahiret ile ilgili haz ve duygusunu yitirmesi,
2. Mürîdin bu haz ve duyguyu kaybettikten sonra Allah'ın kudretinden gelen bir tecellî ile mürîdin O'na duyduğu saygıdan dolayı Hak ile ilgili hazzını kaybetmesi,
3. Kulun, Hak ile ilgili hazzını kaybettiğini dahi bilemeyecek bir noktaya ulaşmasıdır. Bu mertebede kul, Allah'ın ahâdiyetinde ferd olarak kalır ve Allah'tan olanı Allah için görme hâliyle bâki olur.¹² Tasavvufta bu hâle fenâü'l-fenâ da denir.

Bir sûfînin, Arapça olarak dile getirdiği şu şiirinde yukarıda ifade edilen fenâ dereceleri ile ilgili konular işlenmiştir:

“Bir grup sûfî çölde yollarını kaybetti, bir başka grup âşık olup kendini aşk meydanında kaybetti, bunlar fenâ' buldular, sonra yine fenâ' buldular ve sonra yine fenâ' buldular, sonra da Rablerine yakınlaşarak O'nunla bekâ buldular.” Görüldüğü üzere bu şiirde fenânın üç hâlinden bahsedilmektedir. Birinci fenâda, kulun kendi nefsinden ve sıfatlarından fâni olarak Hakk'ın sıfatları ile bekâ bulması; ikinci fenâda, Hakk'ı müşâhede eden kulun O'nun sıfatlarından fâni olması; üçüncü fenâ da ise Hakk'ın vücudunda kendi varlığını yok edip O'nu müşâhede etmekten de fâni olmasıdır.¹³ Bu durum sûfî'nin fenâ hâli esnasında Allah'a daha çok yaklaşmak için geçirmiş olduğu evreleri ifade etmektedir.

Fenânın dereceleri ile ilgili Bâyezîd-i Bistâmî'nin ilâhî hakikatleri işaret eden şu menkıbesine de yer vermek gerekir. Bistâmî'nin şöyle dediği nakledilir: “Birinci sefer, Hacca gittiğimde evi (Beytullah'ı) gördüm. İkinci sefer, eve gittiğimde evin

¹² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 144-145; a. mlf., *Ta'arruf Doğu Devrinde Tasavvuf*, 188-189.

¹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 172; a. mlf., *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, terc. Muhammed Coşkun, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2013, 144-145; Mustafa Kara, “Tasavvufta Fenâ-Bekâ Nazariyesi”, *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII, 14, İstanbul, 1980, 6.

sahibini (Rabbini) gördüm. Üçüncü seferinde ne evi gördüm ne de evin sahibini.”¹⁴ Affî bu menkıbedeki hac kelimesinin, mânevî yolculuğun sembolü olduğunu ifade eder. Ona göre bu yolculuğun birinci aşaması; Bayezid’in Kâbe’yi görmesi yani âlemi müşâhede edip somut manada sezdiği hissî aşamadır. Yolculuğun ikinci aşaması, Bayezid’in hem Kâbe’yi hem de Allah’ı görmesi yani hem âlemi hem de Allah’ı görüp zihinsel olarak ikisi arasındaki farkı farketmediği aşamadır. Mânevî yolculuğun son aşaması ise Kâbe’yi ve onun sahibi olan Allah’ı ayırt edemeyecek bir biçimde kalb ve gözlemleri ile bütün varlıkları idrak etmiş olmasıdır.¹⁵

Tasavvufun önemli simalarından olan Cüneyd-i Bağdâdî’ye (v. 297/909) göre ise fenâ üç mertebeden ibarettir. Birincisi, kulun nefsinde muhalefet edip nefsin istemediği şeyleri zorla yaparak sıfat ve doğal özelliklerinden fânî olmasıdır. İkincisi, insanın Hakka teveccüh etmek için yaptığı ibâdetlerdeki zevk alma düşüncesinin fânî olması ve kul ile Allah arasında hiçbir vâsitanın bulunmamasıdır. Üçüncüsü, kulun Allah’ı müşâhede etmenin farkına varmaktan da fânî olmasıdır. Kul, bu aşamada fizikî varlığını devam ettirir ancak ferdiyetini kaybeder ve Allah’ın mutlak varlığında var olur.¹⁶ Cüneyd’in bu görüşü yukarıda daha önce zikri geçen Harrâz’ın düşünceleriyle çelişmemektedir. Sonuç olarak her ikisi de aynı minval doğrultusunda görüşlerini serdetmişlerdir.

Kula ait nefsin sıfatlarının yok olması olan fenânın birinci mertebesi, kulun faal hayatı ile ilgilidir. Yani kişi, dîni vazifelerini yerine getirirken şahsî olan istek ve arzularını bertaraf etmeli ve bunu yapabilmek için de zühdî bir hayata muhtaç olmalıdır. Dolayısıyla bu mertebe, ahlâkî ve objektif bir mertebedir. Allah ile insan arasında hiçbir perdenin bulunmadığı ve kulun her türlü ilgiden fânî olduğu ikinci mertebe sübjektif ve zihnîdir. İnsanın dış varlığından habersiz olduğu, Allah’ın kulu istilâ ettiği üçüncü mertebe ise Allah’ın kendi varlığını kula verdiği, kulun da Allah’ın varlığında yaşadığı mertebedir.¹⁷ Fenâ hâlindeki bu derece ya da mertebelerde kulun dahil yani insanî boyutu olduğu gibi ilâhî boyutu olduğunu da söylemek mümkündür.

¹⁴ Ferîdüddîn Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yay., Bursa, 1984, 220.

¹⁵ Affî, *Tasavvuf İslâm’da Manevi devrim*, 199.

¹⁶ Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 120; a.mlf., *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y., 153-154.

¹⁷ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*, 154.

Büyük İslâm mutasavvıflarından olan İbn Arabî (v. 638/1240), fenâ mertebeleri ile ilgili diğer sûfîlerin yapmış olduğu üçlü tasnifin dışına çıkmaktadır. Ona göre fenâ, aşamalı (tedrîcî) bir süreç olup yedi dereceden ibarettir. Bu derece ve mertebeler ise şunlardır;

1. Fenâ'nın birinci derecesi, günahlardan fenâ olmak yani günahların yok olmasıdır. Bu mertebede günahlar, Allah'ın muhafazası altında olan insanın aklına gelmez.¹⁸ Eski sûfîler, bu mertebede günahların terkini anlamışlardır.¹⁹

2. İkinci derecede fenâ ise kulların fiillerinin yok olmasıdır. Bu mertebede fenâyâ erenler, kendilerinde zuhur eden fiillerinin yapıcısının Allah olduğunu görürler.²⁰ Burada sûfî, sadece Allah'ın tek fâil olduğunu idrak eder. Buna binâen insanın hürriyeti konusunda İbn Arabî, hem Mu'tezile hem de Eş'ariye'yi eleştirir. Ona göre tek fâil, Allah'ın kendisidir.²¹

3. Üçüncü tür fenâ ise, yaratıkların vasıflarının yok olmasıdır. Görme, duyma, işitme gibi kulun sahip olduğu niteliklerinin, gerçekte Allah'a ait olduğunu idrak etmesidir. Bu mertebede fenâ sahibi, kendisini gördüğü gibi Hakk'ı da müşâhede eder. Ancak kul, O'nu kendisiyle değil O'nunla görür. Burada kul, fenâ hâlindeyken kendi niteliklerini ayırt edebilir.²² İbn Arabî, *Fenâ Risalesi*'nde ilâhî hakikati göz ile müşâhede etmenin mümkün olmadığını; ancak varlık şartının bir izi olduğu müddetçe göz için müşâhedenin gerekli olduğunu söyler. Burada ifade edilen gözün bireyin vücudundaki bir organı olan gözün değil; varlığın bizzat özü olan marifet ya da kalp gözünün olduğudur.²³

4. Dördüncü tür fenâ ise, kulun kendi zâtının (kişiliğinin) yok olmasıdır. Kul, bu hâlde kendi zâtını görmeksizin müşâhede eder. Ancak bu müşâhede eylemi, sadece Hak ile sınırlı değildir. Bu hâli yaşayan kimse, bazen herhangi bir varlığı da müşâhede

¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, 285.

¹⁹ Affî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yay., Ankara, 1974, 128.

²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, 287.

²¹ Affî, *İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 129.

²² İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, 287-288.

²³ İbn Arabî, *Kitâbü'l-fenâ fi'l-müşâhede (Fenâ Risalesi)*, terc. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 2018, 34, (14 nolu dipnot).

edebilir.²⁴ İbn Arabî'ye göre bu hâl, sûfnin kendi zâhirî nefsinin yokluğunu, değişmeyen ya da bozulmayan cevherin bekâsını idrak etmesi demektir.²⁵

5. Fenânın beşinci derecesi, Hakk'ı veya zâtını görmek sûretiyle bütün âlemden yok olmaktır. İbn Arabî, fenâ safhasındaki bu durumun dördüncü tür fenâ ile benzerlik arz ettiğini dile getirir; ancak bu safhanın diğerinin vermediği bazı faydaları verdiğini de ifade eder.²⁶

6. Altıncı derecedeki fenâ, sadece Allah'ı görmek sûretiyle bütün şeylerden yok olmaktır. Bu safhada insan kendisini görmemekle birlikte, Hakkı müşâhede hâlinde olduğunu da bilmez. İbn Arabî'ye göre kul, Hakkı işlerinde yani şe'nlerinde müşâhede ederse altıncı türden fenâ gerçekleşmez. Ancak sûfi, işlerinin dışında ve âlemden müstağni iken Allah'ı müşâhede ederse doğru bir *iddia* sahibi olur. İbn Arabî bu tür fenânın Hz. Ebûbekir (r.a.)'e (v. 13/634) ait olduğunu belirtir. O, Hz. Ebûbekir tarafından sâdır olan "Gördüğüm her şeyden önce Allah'ı gördüm" sözünü, daha önce hiçbir şey yok iken onun Allah'ı gördüğü ya da müşâhede ettiği şeklinde değerlendirir.²⁷

7. Fenânın son derecesi ise Hakk'ın bütün sıfat ve nispetlerinden yok olmasıdır. Bu mertebede sûfi, âlemi Hak'tan zuhur eden hakikat olarak görür.²⁸ Sûfi sebebiliğin, müdebbir, yaratan gibi ilâhî isimlerinin anlamsızlığını ve tasavvufî çaba ve gayretlerinin son hedefi olan bu mertebede her şeyin aslî birliğini (vahdet-i vücûd) tam bir şekilde idrak eder.²⁹

Kısaca söylemek gerekirse yukarıda geçen bu dereceler kulun fenâ hâlinde nefsin dünya arzu ve isteklerinden ayrılması ile başlayan tadrîcî bir süreci, bireysel ego denilen ben bilincinin yavaş yavaş yok olmasını ve sonunda da Allah'ı müşâhedeyle mutlak gark olmasını temsil etmektedir.³⁰ Bu verilerden hareketle söz konusu olan husus somut manada bedeninin yok olması şeklinde değil; soyut anlamda bilincin insanî plandan uzaklaşması olarak değerlendirilebilir.

²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, 288.

²⁵ Afîfî, *İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 129.

²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, 289.

²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, 290.

²⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, 291.

²⁹ Afîfî, *İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 130.

³⁰ Afîfî, *İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 125.

1.1.3. Fenâ Çeşitleri

Bazı sûfler geçmiş dönemlerde nefsin yok olmasını, kişiliğin psikolojik ve fiziksel tahribi; sûflerin ekseriyeti ise ben merkezli kişiliğin vasıflarının yok olması şeklinde algılamışlardır. Sûfler fenâ ile kişideki, davranış ve huyların değişimini kastetmişlerdir.³¹ İlk dönemlerde fenâ düşüncesi Allah-kul ilişkisi bağlamında değerlendirilmiş; daha sonraki dönemlerde ise tarikatların oluşması ile birlikte fenâ anlayışı, Allah-insan ilişkisinin dışına taşması sonucu yeni boyutlar kazanmıştır.³² Yeni boyutlar kazanması sonucu fenâ, yeni ıstılahlarla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Fenâ ile ilgili meşhur olan ıstılahlar ise şunlardır;

a) **Fenâ fi'l-ihvân**³³: Bireyin, tarıktatta dostluk ve kardeşlik sevgisini gönlüne yerleştirmesi ve kardeşlerinin arzu ve irâdelerini kendi isteklerinin önünde tutması demektir.³⁴ Anlam bakımından tasavvufî ıstılahlardan olan îsâr kavramı ile aynı manayı ifade etmektedir.

b) **Fenâ fi'ş-şeyh**: Bireyin kendi irâde ve arzusunu, şeyh ya da mürşîdinin arzu ve irâdesinde yok etmesidir.³⁵ Sâlikin, kendi huylarını yok edip şeyhinin huylarını elde etmesi demektir. Başka bir deyişle, kişinin kendi irâdesinin gittikçe daha önceki alışkanlık ve karakterlerinin kabuğunu kırıp atması olarak da tanımlanır.³⁶

Şeyh, bireyin içindeki kutsalı bulmasının bir habercisi, kutsalı bulmadan önceki gerekli ara adımdır.³⁷ Fenâ hâlinin bu safhasında şeyh, fiziksel ve psikolojik açıdan olumlu bir yapıya sahip olarak bireyde dönüşüm için bir güç vazifesi görür. Burada şeyh, bireyde meydana gelen engelleri aşma noktasında önemli bir yere sahiptir. Sâlik, şeyhinde fâni olma sürecinde kötü huy ve davranışlarını terk eder. Bu süreç içerisinde, sâlik ile şeyhde tadrîcî olarak bir münasebet ve bütünlük hâsıl olur. Birey, denizde yolculuk yapan birisinin canını ve bütün mallarını gemi kaptanına

³¹ Shafii, "Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu", 143.

³² Kara, "Fenâ", 334; Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2016, 164.

³³ Fenâ fi'l-ihvân, fenânın seyru sülükteki eğitim sürecindeki sıralanan çeşitleri arasında ilk sırada yer almaktadır. Sonraki sıralama ise fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'r-rasûl ve fenâ fillâh'tır. Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yay., İstanbul, 1997, 76; a. mlf., *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, 218.

³⁴ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 176; a. mlf., *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 219.

³⁵ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 176; a. mlf., *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 219.

³⁶ Shafii, "Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu", 143.

³⁷ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, 93.

teslim etmesi gibi şeyhine tam bir teslimiyet hâlinde olur. Daha sonra birey, aşamalı bir şekilde kendi benliğinden kurtulup şeyhinin vuslata ermiş varlığı ile bütünleşir.³⁸

c) **Fenâ fi'r-rasûl**: Bireyin şeyhinde fenâ hâlini yaşadıkdan sonra Allah'ın Rasûlü'nün şahsında aşk ve muhabbetle erimesi ve "Üsve-i Hasene" şeklinde ifade edilen Hz. Peygamberin şahsiyetinde yok olmasıdır.³⁹

Sâlik, bu safhaya gelmeden önce şeyhinin karakteristiğinden çıkmanın hazırlığı içindedir. Burada şeyh, sâlikin üst seviyede bir vuslata ermesi için hazır olduğunun ve bu konuda kendi kapasitesinin yetmeyeceğinin farkındadır. Tereddütsüz bir biçimde şeyh, sûfîyi seyrü sülûk yolunda tek başına gitmesi için teşvik eder. Sûfî, yaşadığı sıkıntılarla beraber yoluna devam eder ve onun şeyhine duyduğu ihtiyacı zamanla azalır. Nihayetinde sâlik, kâmil olan insanlarda fâni olur ve onların karakterlerini içinde barındırır.⁴⁰

d) **Fenâ fillah**: Sûfinin bütün vasıflarını terk ederek Hak Teâlâ'nın sıfatları ile bezenmesidir.⁴¹ Başka bir ifadeyle, sâlikin kendi nefsinden geçerek varlığından fâni olması, Hakk'a perde olan vücut karanlığından kurtularak ihsan makâmına ulaşması ve müşâhede sahibi olmasıdır.⁴² Kulun bu hâle zikirle ulaşmasına *fenâ fi'l-mezkûr*; muhabbetle ulaşmasına ise *fenâ fi'l-mahbûb* denir.⁴³ Allah'ta fâni olan sûfî, yaşadığı fenâ hâlinin farkında olmayıp beşerî varlığını unuttur yani *fenâü'l-fenâ* hâlini yaşar. Beşerî varlıktan ilâhî varlığa geçiş olarak tanımlanan fenâ fillah'ın ardından Allah ile yaşamak anlamına gelen bekâ billah hâli sâlikte hâsıl olur. Bu hâl içerisindeki sûfî, Allah dışında hiçbir şeyin farkında bile değildir.⁴⁴

Fenâ çeşitleri başlığı adı altında aldığımız fenâ ile ilgili bu meşhur ıstılahların aslında fenâ fillah'a aşamalı olarak ulaştıracak yolları tasvir ettiğini ifade edebiliriz. Ayrıca fenâ fillah'a ulaşmada kişiye rehberlik etme ve örnek model sunma noktasında

³⁸ Shafii, "Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu", 143-144.

³⁹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 219.

⁴⁰ Shafii, "Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu", 145.

⁴¹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 219.

⁴² Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita*, Semerkand Yay., İstanbul, 2016, 248.

⁴³ Yılmaz, "Tasavvufî Hayatla İlgili Sorular", *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996, 524; a. mlf., *300 Soruda Tasavvufî Hayat*, Erkam Yay., İstanbul, 2010, 228.

⁴⁴ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969, 206; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2004, 546.

şeyh ve Peygamberin önemli bir rol oynadığı da gözlerden kaçmaması gereken bir husustur.

1.1.4. Fenâ–Bekâ İlişkisi

Fenâ terimi, tasavvufun altın çağı döneminde yazılmış hemen hemen tüm tasavvuf klasiklerinde aralarındaki irtibattan dolayı genellikle “bir nesnenin ilk haliyle var olması”, “sürekli olması”⁴⁵ anlamındaki bekâ kelimesiyle birlikte kullanılmıştır.⁴⁶ Kur’ân kaynaklı olan bu iki terim türevleriyle Nahl Sûresi’nin مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ *Sizde bulunanlar tükenip gider, ama Allah’ın katındakiler kalıcıdır*⁴⁷ ve Rahmân Sûresi’nin كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ *Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azamet ve kerem sahibi Rabbinin zâtı ise bâki kalır*⁴⁸ âyetlerinde geçmektedir.

Rahmân Sûresi’nde “yok olma” olayının ism-i fâil şeklinde (فَانٍ) bir kelimeyle belirtilmiş olması bu işin geniş bir zaman dilimi içerisinde devamlılığını göstermektedir. Bu yüzden Hakk’ın dışındaki varlıkların kendi vücûdları ile kâim olmadıkları ve varlığı kendinden olan bir zâtın varlığına muhtaç oldukları için sanki yok hükmünde olup Allah dışındaki her varlığa fenâ libâsı (elbisesi) giydirilmiş; bekânın da sadece Allah’a ait olduğu açıkça belirtilmiştir.⁴⁹ Yani Cüneyd-i Bağdâdî’nin ifadesiyle bekâ Hakk’a, fenâ ise mâsivâyaya aittir.⁵⁰ Ayrıca Rahmân Sûresi’nde ifade edilen bu husus zorunlu olarak insanları Yüce Yaratıcı’ya daha fazla ibâdet etmeye⁵¹ ve tasavvufî hayata çektiği de dikkatlerden kaçmaması gereken bir durumdur. Çünkü daima ebedî hayatı düşünen bir insanın geçici nesnelere bağlanmayıp sadece Bâki olan Allah’a sarılması daha doğrudur. Tasavvufî hayatın

⁴⁵ Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yay., İstanbul, 2010, 224.

⁴⁶ Afîfî, fenâ ve bekâ kavramının birlikte kullanılması gerektiğini ve bu iki lafızlardan biri olmadan diğerinin anlaşılmasının mümkün olmadığını, bu iki terimin birbirlerine bağlı ve birbirlerinin tamamlayıcısı olduklarını belirtir. Bkz. Afîfî, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Hayat*, 160-161.

⁴⁷ Nahl, 16/96.

⁴⁸ Rahmân, 55/26-27.

⁴⁹ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 173.

⁵⁰ Attar, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 482.

⁵¹ Fahrüddîn er-Râzî, âyette geçen مَنْ lafzının akıllı varlıklara tahsis edildiğini ve Allah’ın bu kimsenin fânî oluşunu beyan etmesindeki hikmetlerden birisinin de insanı ibâdete teşvik etmek, onun en küçük zaman diliminde bile Allah’a taat uğruna çaba sarf etmeye yöneltmek olduğunu ifade eder. Diğer hikmetler için de bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu’l-Gayb*, terc. Suat Yıldırım ve bşk., Huzur Yayınevi, İstanbul, 2002, XXI, 100.

harekete geçmesinde öneme sahip olan bu ve benzeri âyetlerdeki bu düşünce fenâ ve bekâ hâllerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁵²

Fenâ ve bekâ hakkında ilk defa söz söyleyen kişi olduğunu belirttiğimiz Harrâz⁵³ kendi meşreb ve yolunun tamamını bu iki kelimenin içerisinde barındırmıştır. Ayrıca Harrâz'ın inkıta, tecrid ve halvet kavramları hakkında da etkisi olduğu söylenmektedir.⁵⁴ Harrâz'a göre fenâ, kulun ubûdiyyet görevini yerine getirmesi ancak bunu görmemesi; bekâ ise insanın ilâhî tecellîlerle bâki olmasıdır. Ona göre bu makâmda olan kul, Allah Teâlâ'ya o kadar yaklaşır ki kendini de unuttur. Hatta ona, "Nerden gelip nereye gidiyorsun?" vb. birçok soru sorulsa bütün cevapları hep Allah olur.⁵⁵ Harrâz, başka bir sözünde fenâyı Hak'ta yok olmak; bekâyı ise, Hak ile beraber olmak şeklinde tanımlar.⁵⁶ O, fenâ ve bekâ hakkında ilk söz söyleyenlerden olmasına karşın eserlerinde bu iki kavramı dile getirmemiştir. Eserlerindeki tüm kavramlara fenâ ve bekâ çerçevesi içerisinde yaklaşmıştır.⁵⁷

Fenâ ve bekâ kavramının yaygın olarak kullanılan tariflerden birisi de Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî'ye (v. 330/941) aittir. Kendisine bu iki terimin sıhhati sorulduğunda verdiği cevap; "Kulun Allah için yaptığı işleri görmekten fâni olması, kulluk ahkâmının yerine getirilmesi sırasında Allah için kâim olduğunu görme duygusunun bâkî kalmasıdır" şeklinde olmuştur. Aynı zamanda Nehrecûrî, sıhhatli bir kulluğun fenâ ve bekâ ilmine eşlik etmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre kulluk, fenâ ve bekâ ile bulunmadığı takdirde kuru bir iddiadan başka bir şey değildir.⁵⁸ Yani

⁵² Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1986, 16.

⁵³ Bkz. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 74; Isfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, X, 246; Selâhaddin Halîl b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut, Tezkî Mustafâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 2000, VII, 180; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 202; Şa'rânî, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, I, 167; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmus-ı terâcîm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 2002, I, 191; Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1978, 24; W. Madelung, "Al-Kharrâz", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden, 1997, IV, 1083.

⁵⁴ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2016, 304.

⁵⁵ Mehmet Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 222.

⁵⁶ Abdülkâhir b. Abdullah es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1983, 520. Bazıları da bekâyı, *elest bezminde yapılan akdın olduğu hâl üzere bakî kalması* şeklinde tanımlamışlardır. Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsîdîn*, 256.

⁵⁷ Naile Baltacı, "Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Üç El Yazma Eseri: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ, Kitâbü'l-Hakâik", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, XV, 2, 2015, 104.

⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 284; a. mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 217. Sülemî, Ebû Bekir er-Râzî'den işiterek Nehrecûrî'nin fenâ ve bekâ hakkında şu sözleri söylediğini ifade etmiştir: "Fenâ, kulun Allah için kâim olduğunu görmemesi, bekâ ise hükümlerde Hakk'ın varlığını müşâhede etmesidir." Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfîler*, terc. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa, 2018, 237.

kulluğun ya da ubûdiyyetin sıhhati fenâ ve bekâdadır.⁵⁹ Başka bir deyişle kulun üzerinde, yoklukta muhabbet (sevgi), fenâda vücut eseri denilen varlık bulunmadıkça kulluğu sıhhatli olmaz.⁶⁰

Fenâdan sonra gelen bekâ, Kelâbâzî'ye göre kulun kendi nefesine ait olan şeylerden fâni ve Hakk'a ait olan şeyler ile bâki olmasıdır. Ona göre bekâ mertebesine ulaşan kulun, hâl ve hareketleri Hakk'a muhalif olmaksızın hep uygunluk dairesi içerisinde cereyan eder. Bu nedenle bu makâmdaki zât muhalefet etmekten fâni (*fenâ ani'l-muhâlefe*); Hakk'ın rızasına uygun olma hâli ile de bâkîdir (*bekâ fil-muvâfaka*).⁶¹ Yani bu makâmdaki kul tamamen Allah'ın kontrolüne geçmiştir.

Hücvîrî (v. 465/1072), ilim dilinde bekânın üç mânası olduğunu dile getirir. İlki, içinde yaşadığımız bu dünya gibi, baş ve son tarafı fenâda olan şeydir. Çünkü hâli hazırda mevcut olan bu dünya, ilk önce mevcut değildi ve sonra da var olmayacaktır. Dolayısıyla evveli ve sonu olmayan anlamına gelen âleme bâki de denilebilir. Bekânın ikinci anlamı ise cennet, cehennem ve ahiret gibi ilk önce var olmayan ancak sonradan mevcut olup hiçbir zaman yok olmayacak olan varlıklardır. Sonu itibariyle ebedî olmak anlamına gelen bu varlıklara bâki denilebilir. Bekânın üçüncü manası ise, varlığı mazi ve istikbal itibariyle her zaman mevcut olan varlıktır. Yüce Allah'ın ve sıfatlarının bekâsı ise bu şekildedir.⁶²

Geleneksel tasavvufta, kulun beşerî özelliklerinin silinmesi demek olan fenâ ile beşerde silinen bu özelliklerin yerine Hakk'a ait olan vasıfların alınması anlamına gelen bekâ, birbirlerini takip eden iki hâldir ve eş zamanlı olarak gerçekleşir. İbnü'l-Arabî'de ise bu iki hâl, tümüyle arazlardan oluşan ve iki anda da bâki kalmayan varlığın ardışık olarak kaybolup yeniden yaratılmasından ibarettir. Bu bakımdan varlıktaki genel bir durum olan fenâ ve bekâ, yaratmanın tarzıdır.⁶³ Ona göre yeniden yaratma sadece sûflere yönelik değil, bütün insanlara ve yaratıklara özgü olan bir durumdur.⁶⁴

⁵⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 308.

⁶⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 346.

⁶¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 143; Kara, "Fenâ", 334.

⁶² Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 304.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013, 137.

⁶⁴ Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî. el-Hikmetü fî Hudûdî'l-Kelime (İbnü'l Arabî Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, 111.

İnsan-ı kâmil olma noktasında fenâ ile bekâ, birbirleri ile bağlantılı olan, aynı anda gerçekleşen; ancak farklı yönlerden meydana gelen iki hâldir.⁶⁵ Yani fenâ, oluş ve âleme; bekâ ise Hakk'a mensubiyeti ifade eder.⁶⁶ Bu açıdan bakıldığında en zirve nokta olarak bilinen insân-ı kâmil seviyesine ulaşabilmek için sadece fenâ hâli yeterli görülmemektedir. Beşerî-bedenî vasıflardan arınan benliğin ilâhî sıfatlar ile bezenerek kemâl noktasına ulaşması, bekâ sayesinde olduğundan dolayı fenâ hâlinin yanında bekâ da gereklidir.⁶⁷ Çünkü sûfînin kendi zâhirî varlığından geçmesi anlamına gelen fenâ, gerçek varlığının devamı demek olan bekâyı da gerektirir.⁶⁸ Bu açıdan bekâ, bireye varlık hiyerarşisi içerisinde kendi konumunu doğru bir şekilde idrak etmesi, muhtaçlığını ve sonluluğunu da kavraması açısından kişiye metafizik bir çerçeve sunmaktadır.⁶⁹

Doğu ve batı gelenekleri üzerine çalışmalar yapan ve tradisyonalist (gelenekselci) ekolün öncülerinden biri olan Titus Burckhardt (v. 1984), sâliklerin ulaşmaya çalıştığı bekâ hâlini, her çeşit biçimin ötesindeki gerçek hayat olarak tanımlar. Ona göre bekâ, Hindu doktrinlerinde kurtuluş anlamına gelen mokşaya benzer. Burckhardt, bekâ öncesi olarak ifade ettiği fenâ hâlini ise olumsuzlayıcı yani negatif bir kavram olarak nirvanaya benzetir.⁷⁰

William C. Chittick, gerçek olup olmaması bakımından bekâ ve fenâ kavramları arasında bir karşılaştırma yapar. Ona göre gerçek olan fenâ değil, bekâdır. Çünkü bekâ, kadîm bir gerçekliğin doğrulanması demektir. Gerçekten var olmayan fenâ ise bir şeyin olumsuz kılınmasıdır. Ona göre fenâ, Şehâdet'in birinci bölümünde dile getirilen olumsuzlamadan; bekâ ise ikinci bölümde zikredilen olumlamadan kaynaklanır. Şehâdet'te dile getirilen "Hiçbir Tanrı" ifadesi, mahlûka atfedilen bütün

⁶⁵ el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, 110.

⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, 292.

⁶⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrâhim Halvetî*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1982, 80, (125 nolu dipnot).

⁶⁸ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri (The Mystics of Islam)*, Terc. Mehmet Dağ ve bşk., Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978, 127.

⁶⁹ Engin Erdem, "Bekâ" mad., *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk ve bşk., Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara, 2013, I, 95.

⁷⁰ Titus Burchardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, terc. Fahreddin Arslan, Kitabevi, İstanbul, 1995, 15.

olumlu vasıfların onlardan alınmasını talep eder; çünkü bu nitelik ve özellikler gerçekte onlara ait değildir.⁷¹

Sonuç olarak fenâ ve bekâ, kazandıkları anlam açısından birbirleriyle çelişik ifadeler şeklinde görülse de bir bütünlük arz etmektedir. Nasıl ki hayat zıtlıklar üzerine kurulduysa fenâ ve bekâ da bu zıtlıkların birlikteliğini temsil etmektedir.

1.1.4.1. Fenâ ve Bekâ ile Aynı Anlamda Kullanılan Bazı Kavramlar

İlk dönemlerden itibaren fenâ ve bekâ anlayışı, tasavvuf düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. Yaşanılan rûhî bir hâl olması hasebiyle fenâ ve bekâ, farklı isimler şeklinde nitelenmiş ya da mistik hâllerle birlikte izah edilmeye çalışılmıştır.⁷²

Fenâ ve bekâ kavramlarının yerine sekr-sahv, cem‘-tefrika ve gaybet-huzûr gibi terimleri aynı anlamda kullanan bazı sûfîlerde vardır.⁷³ Bu terimlerin ifade ve lafızları farklı olsa da onlar, meydana gelen hâllerin hepsini aynı olarak görmüşlerdir.⁷⁴ Söz konusu bu kavramlar aşağıda incelenecektir.

1.1.4.1.1. Sekr ve Sahv

Sözlükte “sarhoş olmak” anlamına gelen sekr, sahvin zıddıdır.⁷⁵ Terim olarak ise sekr, güçlü bir vârid⁷⁶ sebebiyle kendini kaybetmek yani kendinden geçmek demektir.⁷⁷ Kelâbâzî bu hâli, eşya arasındaki farkları görmeyi (temyiz kabiliyetini) kaybetme hâli⁷⁸; Kuşeyrî (v. 465/1072) ise kalbe gelen kuvvetli bir vârid sonucunda gaybet durumuna geçiş olarak tanımlar.⁷⁹ Bu konu ile ilgili Sühreverdi, *Avârifü'l-*

⁷¹ William C. Chittick, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2006, 95-96.

⁷² Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı*, Dergâh Yay., İstanbul, 2012, 96.

⁷³ Kara, “Fenâ”, 333. Kelâbâzî *et-Ta‘arruf* adlı eserinde huzur ibaresi yerine şühûd lafzını kullanır. Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta‘arruf*, 146.

⁷⁴ Kelâbâzî, *et-Ta‘arruf*, 146.

⁷⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, II, 259; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, III, 2047; Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, *İstulâhât-ı Sofîyye fî Vatan-ı Asliyye (Tasavvuf Terimleri)*, Kırkkandil Yayınevi, İstanbul, 2013, 342.

⁷⁶ Vârid, tecelliden sonra kalbe gelen ve onu kaplayan bir hâldir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma‘*, 418; a. mlf., *el-Lüma‘ İslâm Tasavvufu*, 335.

⁷⁷ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 303. Sekr hâlinde olan kişinin şeriâta muhalif olan sözlerine itibar olunmaz. Çünkü sekr durumunu yaşayan kişi, akli tavrından ayrılmış olup kalbine gelen vâridin tesiri ve yönetimi altına girmiştir. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 552.

⁷⁸ Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta‘arruf*, 135.

⁷⁹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 176.

Maârif adlı eserinde Muhammed b. Hafîf (v. 371/982)'den şöyle nakleder: “Sekr, mahbûbun zikriyle karşılaşıldığında kalbin galeyana gelmesidir.”⁸⁰

Allah Teâlâ, kuluna cemâl sıfatı ile tecellî ettiği zaman kul, sarhoş olup benliği ve çevresine dair bilincini kaybeder. Bu hâl içerisinde ihâta, zaman ve mekân keyfiyeti ile sınırlanmaksızın kulun bilinci tamamen Allah'a konsantre olur.⁸¹ Mutasavvıflara göre bu sekr hâli, Kur'ân-ı Kerîm'de *فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا* **Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü**⁸² âyetinde geçen kendini kaybetme, kendinden geçme ya da baygınlık durumudur. Hz. Mûsâ'yı dağda sarhoş eden bu durum, Rabbi'nin cemâl sıfatlarından birisiyle tecellî ettiği anda cereyan etmiş, bunun sonucunda Hz. Mûsâ artık dağı görmez olmuş ve bütün idrakini yüce yaratıcı olan Allah'a yöneltmiştir.⁸³ Hücvîrî, Hz. Mûsâ (a.s)'nın yaşadığı bu sekr hâlini, Hz. Muhammed (s.a.v)'in Mi'raç hadisesindeki sahv hâli ile karşılaştırır. O, Hz. Mûsâ'nın sekr hâlinde yaratanın bir tecellîsinin izharı karşısında bir güç yetiremeyip kendini kaybettiğini; Hz. Muhammed'in ise Mi'raç'ta Allah'a en yakın olma makâmına gelinceye kadar yaşadığı tecellîler karşısında daima uyanık ve ayık olduğunu ifade eder.⁸⁴

Sözlük olarak “uykudan uyanmak”⁸⁵ anlamına gelen sahv, güçlü bir vâriden meydana gelen gaybet hâlinde sonra şuur hâline dönmek demektir.⁸⁶ Kelâbâzî'ye göre sekrden sonra gelen sahv, kulun acı veren şey ile haz veren şeyi ayırt etmesi ile temyiz hâline dönmesidir. Ancak bu hâlde kişi, Hakk'ın rızâsına muvâfik olduğundan dolayı elem verici olan şeyleri tercih eder ve bu acı veren şeylerden ızdırıp duymaz hatta zevk alır. Kelâbâzî bu durumu büyüklerden birinin şu sözü ile örneklendirir: “Belâ beni dilim dilim doğrasa, bu bende sadece sevgini artırır, sevgini”.⁸⁷ Hücvîrî ise sahv hâline Hz. Dâvûd (a.s)'un Câlût'u öldürmesi hadisesini örnek gösterir. Nitekim Kur'ân'da Bakara Sûresi'nin 251. âyetinde geçen *وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ* **Dâvûd Câlût'u**

⁸⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 527.

⁸¹ Afîfî, *İslâm'da Manevî Hayat*, 248.

⁸² A'raf, 7/143.

⁸³ Abdullah Kartal, “Sekr”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 334; Afîfî, *İslâm'da Manevî Hayat*, 248.

⁸⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 250.

⁸⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 537.

⁸⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 176; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 327; Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, 112. (nu: 1042); Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, 305.

⁸⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf Doğu Devrinde Tasavvuf*, 176-177.

öldürdü ifadesinde fiilin Hz. Dâvûd'a izafe edilmesi, onun sahv hâlinde olduğunun gösterir.⁸⁸

Vâsıtî (v. 320/932'den sonra), sahv ve sekr hâlini vecdin makâmlarından sayar. Nitekim ona göre vecdin makâmı sırasıyla durgunluk (الذھول), hayret (الحيرة), sekr (السكر) ve sahv (الصحر) olmak üzere dört makâmdan ibarettir. O bu durumu, ilk önce denizin sesini işiten, sonra ona yaklaşan, daha sonra ise denizin içine giren ve en sonunda da dalgaların içine dalıp giden kişinin hâline benzetir.⁸⁹

Kuşeyrî, sekr hâlinde kulun bulunduğu hâl üzere müşâhede edip kendi hâline bırakılmadığını ve onun Allah (c.c) tarafından muhafaza altına alındığını; sahv hâlinde ise kulun şeriat ilmine göre hareket ettiğini ve onun kendi irâdesi doğrultusunda günahlardan korunduğunu belirterek sekr ve sahv arasındaki farkı ortaya koyar.⁹⁰ Sûfî, sekr hâlinde kendi hâlinde olmadığından dolayı fenâ ve bekâya dair ne ilmi ne de haberi vardır; sahv hâlinde ise çevresine hatta kendisine dair bilgisi olduğundan bütün bunlara fenâ gözüyle bakar. Çünkü hakikatte bâki olan yalnız Allah'tır.⁹¹ Bu bilgiler ışığında sekr fenâ; sahv ise bekâ hâline benzetilse de bunlar fenâ ve bekâya göre daha alt seviyede bulunurlar.

1.1.4.1.2. Gaybet ve Huzur

Sözlükte "bilinçsizlik, kendini kaybetme, kendinden geçme, bir şeyin başka bir şeyde kaybolması"⁹² gibi anlamlara gelen gaybet, ıstılâhî anlamda sâlikin kalbine gelen vâridât sebebiyle bütün hislerini kaybetmesi ve bunun sonucunda halkın hâllerinden bihaber olmasıdır.⁹³ Başka bir ifadeyle Hakk'ı müşâhede sebebiyle sâlikin zâhirinde herhangi bir değişiklik meydana gelmeksizin kalbin halkı müşâhededen geçmesi durumudur.⁹⁴

⁸⁸ Hücvârî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 249.

⁸⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 527. Kuşeyrî, sekr halinin sadece vecd sahiplerine özgü olduğunu belirtir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 176.

⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 178.

⁹¹ Afifî, *İslâm'da Manevî Hayat*, 248.

⁹² Bkz. Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 420; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 227; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 144.

⁹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 173.

⁹⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 416; a. mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 333.

Gaybet, Hücivîrî ve Kuşeyrî 'de huzur; Kelâbâzî ve Sühreverdi (v.632/1234) 'de ise şühûd ile birlikte ele alınmıştır.⁹⁵ Sözlükte “gelmek, hazır olmak”⁹⁶ anlamına gelen huzur kelimesinin terim anlamı kişide meydana gelen gaybet hâlinin son bulması ile başlayan uyanıklık durumudur. Gaybet hâlini yaşayan kişiye gâib, huzur hâlini yaşayan kişiye ise hâzır denir.⁹⁷

Herevî (v. 481/1089), Kur’ân-ı Kerîm’de geçen *وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَٰسُفَىٰ* (Ya’kûb) *onlardan yüz çevirdi, “Âh Yûsufum âh!” diyordu*⁹⁸ âyette Hz. Ya’kûb (a.s.)’un gaybet hâline dikkat çekmektedir.⁹⁹ Hz. Ya’kûb’un kalbi, Yûsuf (a.s.)’un sevgisi ve zikri ile istilâ olduğundan diğerlerini zikretmekten yüz çevirmiş ve gaybet hâlini yaşamıştır. Gaybet hâline başka bir örnek ise Hz. Yûsuf’u gören Mısırlı kadınların yaşamış oldukları hadisedir. Nitekim bu hadiseyi, Kur’ân bize şu şekilde haber vermektedir: *فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ* **Kadınlar Yûsuf’u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu yüzden ellerini kestiler**¹⁰⁰ Hz. Yûsuf’u müşâhede eden kadınlar kendilerinden geçmiş ve herhangi bir şey hissetmeksizin ellerini doğramışlardır ve bu kadınların durumunu İbn Kayyım el-Cevziye gaybet hâli olarak değerlendirmiştir.¹⁰¹

Huzur, sâlikin gözüyle Allah’ı açıkça görememe; ancak yakîn berraklığı ile kalben Hak ile birlikte olmasıdır.¹⁰² Kulun kalbi halktan uzaklaştığı zaman Hak Teâlâ’nın huzurunda hazırmış gibi olur. Ancak bu durum Allah’ın zikrinin kulun kalbine bütünüyle hâkim olması neticesinde gerçekleşir. O zaman kul, kalbi ile halktan uzaklaşıp gaybete girdiği ölçüde Allah’ın huzuruna çıkar. Yani kul, halktan tamamen kaybolup gaybet hâline girmiş ise kendisini bütünüyle Allah’ın huzurunda bulur.¹⁰³ Bu durum da gösteriyor ki bireyin, Rabbinin huzuruna varması için gaybet hâlini yaşaması gerekir. Nasıl ki fenâ ve bekâ birbirlerinin tamamlayıcısı ise aynı içeriğe sahip olan

⁹⁵ Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 136; Hücivîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 311; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, I, 173; Sühreverdi, *Avârifü’l-Maârif*, 528.

⁹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 287.

⁹⁷ Mehmet Akkuş, “Gaybet”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 409.

⁹⁸ Yûsuf, 12/84.

⁹⁹ Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Kitâbü Menâzili’s-Sâirîn*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1408/1988, 110; İbn Kayyım el-Cevziye, *Medâricu’s-Sâlikîn (Kur’ânî Tasavvufun Esasları)*, Terc. İbrahim Tüfekçi-Harun Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 2017, III, 1114.

¹⁰⁰ Yûsuf, 12/31.

¹⁰¹ İbnü’l-Cevzî, *Medâricu’s-Sâlikîn*, III, 1114.

¹⁰² Serrâc, *el-Lüma*, 416.

¹⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, I, 174; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, 147.

gaybet ve huzur da birbirleri ile bağlantılı olup tamamlayıcı bir işlev görür ve bu açıdan da birbirlerine benzemektedirler. Kanaatimiz, fenâ-bekâ ile gaybet-huzur kavramının tam anlamıyla aynı manayı ifade etmediği yönündedir.

1.1.4.1.3. Cem‘ ve Tefrika

Sözlükte cem‘ “dağınık olan şeyleri bir araya getirme, parçaların bir araya gelmesi, toplama, birlik, bütünlük”¹⁰⁴; fark ya da tefrika ise “toplu olan şeylerin dağılışı, ayırt etmek”¹⁰⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Cem‘, kıdem ve hâdis arasındaki dağınıklığı gidermek demektir. Çünkü rûhun basireti zâtın cemalinin müşâhedesine cezbedildiği zaman eşyayı fark eden aklın nûru, kadim olan zâtın nûrunun galebesinde gizlenir. Böylece kıdem ve hâdis arasındaki temyiz kabiliyeti ortadan kalkar. Bu durum Hakk’ın gelmesi, bâtılın ortadan kalkması demektir ve bu hâl cem‘ olarak adlandırılmaktadır. Bâtıl ortadan kalktıktan sonra izzetin perdesi zâtın yüzüne çekildiği, rûhun halk âlemine döndüğü ve zâttan uzaklaştığı zaman aklın nûru ortaya çıkar. Böylece kıdem ve hâdis arasındaki temyiz tekrar geri gelir. Bu duruma ise tefrika denir.¹⁰⁶ Cem‘ hâline ulaşan kişi, yalnız Allah der ve O’ndan başka herhangi bir şey söylemez. Fark hâline eren kul ise gerek dünya ve kâinat olsun gerekse âhîret olsun, hepsini birbirlerinden ayırılmış şekilde müşâhede eder.¹⁰⁷

Başlangıç itibariyle cem‘ hâli istikrarlı olmadığından dolayı kulda cem‘ ve tefrika nöbetleşe gelir ve sürekli olarak cem‘in ışıltısı ona görünür ve onda bir daha ayrılmayacak şekilde istikrar edene kadar kaybolur. Kul, tefrika gözü ile baksa onda cem‘ nazarı kaybolmaz. Aynı şekilde cem‘ gözüyle baksa dahi tefrika nazarı yok olmaz. Bu aşamada kul artık iki göz sahibi olmuştur. Sağ gözü cem‘ nazarı ile Hakk’a bakar; sol gözü ise tefrika nazarı ile halka bakar. Bu hâl ikinci uyanış, ikinci fark¹⁰⁸, cem‘in uyanışı ve cem‘ül-cem‘ olarak da adlandırılır. Bu makâm normal cem‘

¹⁰⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 283; Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm*, 188; Cerrahi, *Istılâhât-ı Sofiyye*, 59.

¹⁰⁵ Cerrahi, *Istılâhât-ı Sofiyye*, 107.

¹⁰⁶ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâf Istılâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan Naşîrûn, Beyrût, 1996, 574; H. Kâmil Yılmaz, “Cem’”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 278. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Sühreverdî eserlerinde cem‘ ve fark kavramlarını tasavvuf ıstılahı olarak ele alır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 283; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 138; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, I, 166; Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 315. Sühreverdî, eserinde fark yerine tefrika kelimesini kullanır. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, 524.

¹⁰⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, 283.

¹⁰⁸ Kâşânî ikinci farkı, kulun nefsinden fâni olup Rabbi ile kalması şeklinde tanımlar. Cem‘ül-cem‘ de denilen bu makâma ikinci fark denilmesinin sebebi, birinci farkın halkı Haksız görmesinden dolayıdır. Birinci fark ise kulun yaratılmış hükümleri ile kalmasıdır. Bkz. Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm*, 433-434.

(cem‘ül-sırf) den üstündür. Çünkü iki zıt bir araya gelmiştir. Cem‘ül-sırf sahibi kul, tamamen tefrika ve şirkin ağından kurtulamamıştır. Cem‘ül-cem‘ sahibi ise tefrika âlemine baktığı zaman kâinattaki madde ve sûretleri sadece bir fâilin elinde kullanmış olduğu alet ve araçlar olarak görür. Yani bütün fiilleri, tek fâilin fiillerinde ve sıfatlarında birleştirir.¹⁰⁹

Cem‘ul-sırf, zındıklık ve ilhadı doğurur ve zâhirî hükümlerin kaldırılması gerektiğine hükmeder. Aynı şekilde sırf tefrika, mutlak fâilin ta‘tilini gerektirir. Tefrika ve cem‘ birlikte hakîkî tevhide ifade eder.¹¹⁰ Dolayısıyla kul için, her iki hâlde gereklidir. Çünkü cem‘ hâline sahip olmayan kulun, Hak hakkında marifeti; tefrikaya sahip olmayan kulun ise kulluğu olmaz.¹¹¹ Yani cem‘ ve tefrikaya sahip olmayan bireyin kulluğu sahih olmaz.

Mutasavvıflar, cem‘ ve farkı Kur‘ân’daki âyetlerden yola çıkarak tanımlamışlardır. Örneğin Serrâc ve Sühreverdî ‘ye göre, **اللهَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**, *Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi*¹¹² ibaresi cem‘i; âyetin devamı niteliğinde olan **وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ** *Melekler ve ilim sahipleri* şeklindeki devam cümlesi ise farkı ifade etmektedir.¹¹³ Kuşeyrî, **إِيَّاكَ نَعْبُدُ (Rabbimiz!)** *Ancak sana kulluk eder*¹¹⁴ cümlesini fark; âyetin devamındaki **وَأِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** *Yalnız senden yardım dileriz* ibaresini ise cem‘ hâline yorumlamıştır.¹¹⁵ Eserinde fark ya da tefrika kavramına yer vermeyen Herevî ise cem‘ hâline **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى** *Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı*¹¹⁶ âyetini örnek olarak vermiştir.¹¹⁷ Yukarıda ifade edilen ayetler göz önüne alındığında cem‘in tefrikadan önce geldiği, cem‘siz tefrikayı; tefrikasız da cem‘i anlamının mümkün olmadığı ve her iki kavramın da birbirlerinin mütemmimi niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 574.

¹¹⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, 574.

¹¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, I, 166.

¹¹² Âli İmrân, 3/18.

¹¹³ Serrâc, *el-Lüma’*, 283; Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, 524.

¹¹⁴ Fatiha, 1/5. Burckhardt, Fatiha Sûresi’nde geçen “Ancak sana kulluk ederiz” âyetinin fenâ haline (yok oluşa); “Yalnız senden yardım dileriz” âyetinin ise ebedî varlık olan Allah’ta kalıcılığa yani bekâyâ tekabül ettiğini söyler. Bu âyetlerin Rahmân Sûresi’nin 19. ve 20. âyetlerinde geçen iki okyanus arasında mutlak varlık ile görelî varoluş arasındaki bir berzaha benzetmektedir. Bkz. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 61.

¹¹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, I, 166.

¹¹⁶ Enfâl, 8/17.

¹¹⁷ Herevî, *Kitâbü Menâzili’s-Sâirîn*, 134.

Hücvîrî 'ye göre cem' hakikat olup Hakk'ın muradıdır; tefrika ise Allah'ın emir ve nehyini izhar etmesidir. Ona göre Allah, Hz. İbrahim (a.s)'e: "Oğlunu boğazla" diye buyrukta bulunmuş; ancak O'ndan oğlunun boğazlamasını irâde etmemiştir. Aynı şekilde Allah, İblis'e: "Âdem'e secde et" şeklinde emir buyurmuş; ama İblis'ten yapmasını murad etmemiştir. Bu bağlamda Hücvîrî, bu ve benzeri örneklerin fazlaca olduğunu ifade ettikten sonra cem' ve tefrikanın manasını şu şekilde dile getirmiştir: "Cem', Allah'ın vasıfları ile cem' ettiği şeydir. Tefrika, fiilleriyle tefrik ettiği şeydir. Bunların cümlesi, Hakk'ın irâdesinin var olduğu yerde, halkın tasarrufunu terketmesi ve irâdenin inkıtaa uğramasıdır".¹¹⁸

Her ne kadar sekr-sahv, gaybet-huzur ve cem' ve tefrika gibi kavramlar, Kelâbâzî'nin ifadesiyle bazı sûfilerce aynı anlamda kullanılmışlarsa da genel anlamda sûfiler bu kavramları, fenâ-bekâdan ayrı ve fenâ-bekânın alt basamakları olarak görmüşlerdir.

1.1.4.2. Fenâ ve Bekânın İki Ayrı Anlamda Kullanılması

Fenâ ve bekâ kavramları, yapılan tanımlamalar çerçevesinde tasavvufta iki ayrı anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, ahlâki düzlemde yapılan anlamlardır. Buna göre fenânın sâlikin her türlü kötü davranışlardan arınması; bekânın ise kötü davranışların yerini alan güzel hasletlerin sürekli hâle gelmesi şeklindeki tanımlama ahlâkî düzlemde olan tanımlamaları ifade etmektedir.¹¹⁹ Bu tanımlamaya Ebû Nasr Serrâc (v. 378/988)'in şu ifadesi örnek verilebilir: "Fenâ, nefsin kötü sıfatlarının yok olmasıdır. Meydana gelen hâle teslim olmak veya ona engel olmaya çalışmamaktır. Bekâ kulun bu duyguyla kalmasıdır."¹²⁰

İkinci tanımlama ise kişinin dünyayla tamamen irtibâtını kesip sadece Hak Teâlâ ile meşgul olması şeklinde yapılan anlamlardır.¹²¹ Kelâbâzî'nin fenâyı kulun hazlarının yok olması, kendinden geçmesi hasebiyle temyiz özelliğini kaybetmesi ve daima kendini yok etmiş olduğu varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fâni olması¹²²

¹¹⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 315.

¹¹⁹ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yay., Ankara, 2017, 279.

¹²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 416; a. mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 334.

¹²¹ Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 279.

¹²² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 142.

şeklindeki tanımlaması ise fenâ ve bekâ kavramlarının ikinci anlamına örnek teşkil etmektedir.

1.1.4.3. Sûfîlerin Fenâ ve Bekâ Kavramını Anlatırken Kullandıkları İmgeler

Sûfîler yaşadıkları fenâ-bekâ hâl ve tecrübelerini eserlerinde birtakım imge ya da semboller kullanarak ele almaya çalışmışlardır. Sûfîlerin kullanmış oldukları imgeler sadece şiirsel üslûpla ifade edilen alegori tarzında değil, aynı zamanda onların düşünce biçimlerini ortaya çıkaran semboller şeklinde de karşımıza çıkmaktadır.¹²³ Konunun anlaşılması için söz konusu sembollerden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1.1.4.3.1. Demir-Ateş

Sûfîlerin fenâ ve bekâ hâllerini izah etmek için kullandıkları imgelerden birisi demir-ateştir. Sûfîler, ateşin içerisinde duran demirin durumunu fenâ hâline örnek göstermişlerdir. Siyah ve soğuk olan demir bir müddet sonra kızgın hâle gelip ateşin rengini alır. Fakat demir, demir özelliğini kaybetmez. Demir ateşten çekildikten sonra tekrar eski hâline geri döner. Bu yönü itibariyle demir-ateş, kendi varlığı bakımından fâni olan sûfinin Allah'ın varlığında eriyip O'nda bâki olması durumuna benzetilmiştir.¹²⁴ Konu ile ilgili Mevlânâ'nın, *Mesnevî*'sinde Hallâc'ın "Ene'l-Hak" ifadesini açıklamak üzere bu tür benzetmeye başvurduğu da görülmektedir.¹²⁵

1.1.4.3.2. Pervane-Kandil

Fenâ ve bekâ hâllerini ifade etmede kullanılan alegorilerden bir diğeri pervane-kandil imgesidir. Bu konuda Hallâc ele aldığı *Tavâsîn* adlı eserinde yok olma hâline gönderme yaparak pervane-kandil imgesine başvurmuştur.¹²⁶ Hallâc, eserde pervanenin alevin etrafında dönüp sonra kendisini alevin cilvelerine kaptırdığını ve

¹²³ Kadir Özköse, "Hakkı Temâşâ Geleneği: Fenâ ve Bekâ- II", *Somuncu Baba Dergisi*, Malatya, 2006, C. Numarasız, 66, 25.

¹²⁴ Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, 40; Özköse, "Hakkı Temâşâ Geleneği: Fenâ ve Bekâ- II", 26.

¹²⁵ Bkz. Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul, 1995, II, 103; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Alfa Yay., İstanbul, 2018, 206.

¹²⁶ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 116; Özköse, "Hakkı Temâşâ Geleneği: Fenâ ve Bekâ- II", 26.

sonunda da onun yanıp kül olduğunu anlatır. Hakikatin varlığına ulaştığında ise kendi rûhsal durumundan habersiz olduğunu dile getirir.¹²⁷

1.1.4.3.3. Siyah Nûr

Mutasavvıflar siyah nûr tecrübesinden ve hayret ışığından söz ederler. Bu deneyime göre ilâhî ışık, tam olarak sûfinin bilincinde açığa çıktığında her şey görünür seviyeye gelecek yerde görünmez olur yani kararır. Başka bir deyişle her şey hiçlik olarak görünür. Dolayısıyla fenâ tecrübesini yaşayan sûfi bu durumun farkına varır. Nûr-ı siyahın berraklığını keşfetmek, karanlığın derinliklerinde gizli olan âbı-ı hayatı bulmak demektir. Çünkü bekâ, fenânın ortasında gizlenmiştir.¹²⁸

1.1.4.3.4. Mum-Güneş

Sûfîlerin fenâ ve bekâ hâllerini ifade etmede kullanılan imgelerden bir diğeri ise mum-güneştir. Bu tür imgeyi Mevlânâ, Mesnevî'sinde şu şekilde dile getirmiştir:

*O, güneşe karşı yanmakta olan muma benzer. Mumum alevi de var sayılır ama güneşin önünde yoktur.*¹²⁹ Görüldüğü üzere mum-güneş alegorisi, fenâ hâlinde Mutlak Hakikat'in varlığında eriyen sûfinin durumuna benzetilmiştir.

1.1.4.3.5. Tuz-Eşek (Köpek)

Fenâ ve bekâ ile ilgili benzetmelerde kullanılan tuz-eşek imgesini Annemarie Schimmel, en tuhaf imgelerden birisi olarak görür ve bu imgenin Feridüddin Attar'dan 1700'lü yıllarda yaşamış olan Hint Mir Derd'e kadar pek çok mutasavvıf tarafından kullanıldığını belirtir. Tuz madeninin ilâhî zâta benzetildiği ve tuz madeninin içerisine bir eşek ya da köpeğin düşerek aşağılık özelliklerinden kurtulan hayvanın tuza dönüşüp korunduğu anlatılır. Schimmel bu tür benzetmelerin yerinde olduğunu, âşık olan sûfinin mâşukunu tanımlamakta kullanılabileceğini ifade eder.¹³⁰

¹²⁷ Bkz. Hallac-ı Mansur, *Tavasın "Enel Hak"*, çev. Yaşar Günenç, Yaba Yay., İstanbul, 2002, 20-21.

¹²⁸ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 206; Özköse, "Hakkı Temâşâ Geleneği: Fenâ ve Bekâ- II", 25-26.

¹²⁹ Mevlâna, *Mesnevî*, III, 300.

¹³⁰ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 207.

1.1.5. Fenâ-Tevhîd İlişkisi

Tevhîd, lügat anlamı itibariyle ‘birlemek’¹³¹; terim olarak ise Allah birdir diyerek Allah’ın birliğini kabul etmektir. Allah’ın bir olduğunu ifade etmek O’nun sıfatlarına bir ilave ya da eksiltmenin olamayacağını söylemektir.¹³² İlk dönem sûfîlerinden olan Zünnûn el- Mısri’ye (v. 245/859?) göre tevhîd “Allah’ın eşyanın içine girmeyen kudretini, eşya ile bütünleşmeyen san’atını bilmek, herşeyin sebebinin (illet) Allah’ın san’atı olduğunu ve O’nun san’atında bir ârıza bulunmadığını kavramaktır”.¹³³

Sülemî (v. 412/1021), tevhîd diliyle ve hâllerin hakikatleri konusunda ilk söz söyleyen kişinin -yaşadığı dönemde Bağdatlıların şeyhi ve imamı olarak bilinen- Serî es-Sakatî (v. 251/865) olduğunu söyler.¹³⁴ Daha sonraki dönemde Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufî tevhîd ile ilgili görüş ve düşüncelerini daha geniş bir şekilde ortaya koyar. Bağdâdî’ye göre tevhîd “kadim olan ilâhî zâtı hadis olan mahlûkattan ayırt etmektir”.¹³⁵ Cüneyd’in tanımlamış olduğu bu ibareyi üç maddede anlatmak gerekirse;

1. Hak Teâlâ’nın kadîm varlığı dışında diğerlerini kaldırmak,
2. Kadîm olan Allah’ın sıfatlarını bırakıp sonradan yaratılanların sıfatlarını kaldırmak,
3. Hakk’ın yaptığı işleri var görüp muhdes olanların işlerini yok bilmektir.¹³⁶

Cüneyd’in tasavvufî disiplinin ana konusu olarak ele aldığı ve “hâdisi kadimden ayırmak” şeklinde tanımladığı tevhîd, fenâ sayesinde gerçekleşir. Kulun yaptığı ya da icra ettiği pratikler sayesinde fenâ elde edilir. Bu açıdan bakıldığında dinin dışı yönelik kaidelerin yaşanması Cüneyd’in sisteminde önemli bir yere sahiptir.¹³⁷

¹³¹ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 166. İzutsu tevhîdi, literal anlamda “pek çok şeyi bir tek şey haline getirmek” ya da “birlemek, birleştirmek” yani derin bir meditasyon içerisinde zihnin mutlak bir konsantrasyonu olarak ifade eder. Başka bir deyişle bireyin fenâ makâmına ulaşmak için gösterdiği çaba ve gayretleri teknik anlamda tevhîd olarak adlandırır. Bkz. Toshihiko İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2010, 25.

¹³² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, II, 462.

¹³³ Serrâc, *el-Lüma'*, 49; a. mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 28.

¹³⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 19.

¹³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, II, 465; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 344; İbn Teymiyye, Takiyu'ddîn Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz-Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, b.y.y., 2005, V, 81; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*, 140.

¹³⁶ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*, 141.

¹³⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, Sidre Yay., İstanbul, 1988, 95.

Tasavvufun amaç ve gayesi “tevhîd”e ulaşmaktır. Tevhîde ulaşmanın yolu da mutasavvıflara göre fenâyı gerçekleştirmektir.¹³⁸ Dolayısıyla tevhîd “Hakk’a oranla hiçbir şeyin var olmadığı, her şeyin O’nda fenâ bulduğudur”.¹³⁹ Sûfî tecrübesindeki bu hâle ulaşmak için bireyin zühd, fakr, tevazu gibi dünyayı dışlayan erdemleri uygulaması, uzlet gibi kendisini derûnî yollara adaması ve sürekli olarak Allah’ın şuurunda olması gerekir ki bu da tasavvufun temel ilkeleri arasında yer almaktadır.¹⁴⁰

Sûfilere göre tevhîdin üç mertebesi vardır. Bunlar tevhîd-i ef’âl, tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i zât mertebeleridir. Bu mertebelere yokluk yani fenâ mertebeleri de denir. Tevhîd-i ef’âl’de sâlik, tüm işlerini Allah’ın işlerinde yok eder; bütün işleri O’nun işi olarak bilir, görür ve bu bilgi ve görgüyü oluş hâline getirir. Tevhîd-i sıfat’ta sâlik işlerin sıfatlardan, bütün sıfatların da Allah’ın sıfatları olduğunu anlar; gözünden varlık ve yaratıklara ait olan sıfatlar yok olur. Tevhîd-i zât’ta ise sâlik, bütün şeylerin izâfî varlık ile var olduğunu, gerçek varlığın sadece Allah olduğunu, var olan herşeyin O’nun varlığından zuhur ettiğini bilir ve görür. Bu bilgi ve görgüyü oluş hâline ulaştırır. Bilgi, görgü ve oluş, tasavvufî terim olarak ilme’l, ayne’l ve hakk’al-yakîn de denir.¹⁴¹ Buradan hareketle yukarıda ifade edilen tevhîdin üç mertebesi fenâ dereceleri ile paralellik göstermektedir.

1.1.6. Fenâ-Vahdet-i Vücûd İlişkisi

Tasavvufî bir kavram olan vahdet-i vücûd, kelime anlamı itibariyle “varlıkta birlik”, “varlığın birliği”¹⁴² ya da “varlığın tek oluşu”¹⁴³ gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁴ Anlamının “bir” olması hasebiyle vahdet-i vücûda; tecellî, mezâhir veya hazârat mezhebi adı da verilir.¹⁴⁵ Terim olarak ise eşyanın varlığının tek bir varlık olan Hakkın

¹³⁸ Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul, 2011, 95.

¹³⁹ Burchardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 67.

¹⁴⁰ William Gerber, “Tasavvuf Felsefesi”, *İslâm’da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İz Yay., İstanbul, 1997, 56.

¹⁴¹ Abdülbâki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1985, 52-53.

¹⁴² “Varlığın birliği” tabiri sık sık değişik kaynaklarda “varoluşun birliği” şeklinde kullanılmaktadır. “Varoluş” kelimesi etimolojik açıdan başka bir köke bağlanan bir şeyi ifade etmektedir. Yani sonuç itibariyle Allah’ın dışında olan bir şey anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “varoluşun birliği” ibaresi vahdet-i vücûd teriminin tercümesine uygun düşmemektedir. Bkz. Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev. Atilla Ataman, Nefes Yay., İstanbul, 2015, 84.

¹⁴³ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 1132.

¹⁴⁴ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 431.

¹⁴⁵ Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioglu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1994, 88.

vücûdu ile var olması ve O'nun varlığından ayrı zâid bir varlık ile olmamasıdır.¹⁴⁶ Başka bir ifade ile vahdet-i vücûd “Allah’dan başka hakîkî hiçbir vücûd kabul etmeyen, bütün varlıkları Mutlak Vücûd’un isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellîsi sayarak hakîkî varlığa nazaran onların ezeli ve ebedî yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir meslektir.”¹⁴⁷ Allah tarafından yaratılmış olan her şeyin nitelik bakımından O’nunla aynı, mahlûk olan varlıkların yaratıcının görünüş alanına çıkması ve yaratılışın Tanrı’nın özünden kaynaklanan bir durum olduğunu savunan bir anlayıştır.¹⁴⁸ Dolayısıyla vahdet-i vücûdun en önemli yönü Tanrı ile varlık arasında kurulan ayniyettir ve bu ayniyet, aşkın bir metafizik anlayışın sonucudur.¹⁴⁹

Vahdet-i vücûd terimi, vahdet ve vücûd kavramlarından meydana gelir. Vahdet, sözlük anlamı itibariyle “birlik”; vücûd ise “varlık” demektir.¹⁵⁰ Kâşânî, vahdet kelimesini *Hakkın kendisini kendisiyle ve taayyünü yönünden bilmesi ve idrâk etmesi* şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre Allah isimleri, izâfetleri, nispet ve sıfatları ortadan kaldıran gerçek birliktir.¹⁵¹ Kendiliğinden var olan vücûd birdir ve o da Hakkın vücûdudur. Kadîm ve ezeli olan bu vücûd, parçalanma ya da bölünme, çoğalma ve yenilenme kabul etmez. Hakkın vücûdu bütün kâinata nispetle bir ayna mesabesinde. Hissedilen ve akledilen bütün eşya O’nda zâhir olur. Başka bir deyişle Hak Teâlâ zâtı ile değil sıfat ve fiilleri itibariyle tezâhür ve tecellî eder. Bu yönden kâinattaki bütün varlıkların tümü, Hakk’ın vücûdu ile kâim olup O’na ayna olur.¹⁵²

Allah, zâtı ile kaim olması ile birlikte kendisinin dışındakileri de kaim edendir. Kesret ve taaddüd, vücûdun taayyünâtında (açığa çıkmasında) meydana gelir ve Hakk’ın kendisi bunların hepsinden münezzehtir.¹⁵³ Vücûd Birdir ve Bir’in taayyünleri ve zuhurunun çoğalması ve çeşitlenmesiyle kesret hükümleri vahdette zuhur eder. Taayyünler sebebiyle farklılaşan ya da çoğalan mevcutlar, varlık olması

¹⁴⁶ Refik el-‘Acem, *Mevsû‘atu Mustalahâti’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, Mektebetü Lübnan Nâşirün, Beyrût, 1999, 1034.

¹⁴⁷ Hüsamettin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, 38.

¹⁴⁸ Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, 883.

¹⁴⁹ Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, Sufi Kitap, İstanbul, 2016, 137.

¹⁵⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 681.

¹⁵¹ Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm*, 582.

¹⁵² İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 1991, 9.

¹⁵³ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 10.

itibariyle birdirler.¹⁵⁴ el-Ehadîyet anlamına gelen Birlik'te mahlûk olan varlıkların tüm izleri silinirken, el-vahdet denilen Teklik'te ise mevcudât Allah'ta tezâhür eder.¹⁵⁵ Birlik anında varlığın sıfat ve niteliğinin veya bütün izlerinin yok olması fenânın vahdet-i vücûd ile ilişkisi ya da irtibatı olduğunun göstergesidir. Bu konu ile ilgili Nablûsî (v. 1143/1731)'ye göre sâlikin en önemli görevi tam olarak vücûdun anlamını idrak etmesidir. O, bu durumun ancak fenâ makâmına ulaşmakla mümkün olabileceğini ifade eder.¹⁵⁶

Vahdet-i vücûd düşünce sisteminde iki tür anlayış vardır; ilki “Her şey O'dur” (Heme Ost), diğeri ise “Her şey O'ndandır” (Heme ez Ost) fikridir.¹⁵⁷ Birinci grup Allah'tan başka varlık tanımayan ve yaratılanları Allah'ın tecellîsi sayan vahdet-i vücûdculardır. İkinci grup ise bütün eşyayı Mutlak Varlık'a bağlayan ve iki “vücûd”u kabul eden vahdet-i şühûdculardır.¹⁵⁸ Varlığın birliğini esas kabul eden vahdet-i vücûd düşüncesi İbn Arabî ile zirve noktasına ulaşmıştır.¹⁵⁹ Onun düşüncesinde fenomenler âlemi inkâr edilmekte, gerçek varlığın sadece Allah olduğu belirtilmektedir. Bu durumda fenomenler dünyası içinde bulunan ve bizzat varlığı olmayan halk, Hak olan varlığın gölgesi konumundadır.¹⁶⁰ Vahdet-i vücûd düşüncesini eleştirip vahdet-i şühûd teorisini geliştiren İmam Rabbânî ise, Allah'ın dışındakilere de belirli bir varlık verip mâsivânın varlığını kabul eder. Rabbânî, Şeyh Ferid el-Buhârî'ye göndermiş olduğu mektubunda insana gerekli olan şeyin tevhîd-i şühûdî olduğunu ve bunun da ayne'l-yakîn bir mertebede bulunduğunu ifade eder. Bu sözlerini dile getirdikten sonra kulun fenâ fillah hâlini yaşaması için tevhîd-i şühûdun olması gerektiğini; aksi halde ise fenâ hâlinin gerçekleşmeyeceğini belirtir.¹⁶¹

¹⁵⁴ Sadreddin Konevî, *en-Nusûs fî tahkiki tavri'l-mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)*, terc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2012, 58, (35 nolu dipnot).

¹⁵⁵ Titus Burckhardt, *Akıl Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, terc. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul, 1994, 208.

¹⁵⁶ Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 431.

¹⁵⁷ Mahir İz, *Tasavvuf*, Rahle Yayınevi, İstanbul, 1969, 215-216.

¹⁵⁸ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, 38.

¹⁵⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1990, 293. İmam Rabbânî, Vahdet-i vücûd görüşünü ilk olarak ortaya atan kimsenin İbn Arabî olduğunu dile getirir. Bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, terc. Talha Hakan Alp ve bşk., haz. Ali Kaya, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2004, II, 197. (272. Mektup).

¹⁶⁰ Afifî, “İbn Arabî ile ilgili Araştırma Serüvenim”, terc. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, IX, 9, 5.

¹⁶¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*, I, 224. (43. Mektup).

İslâm düşüncesinin gelişmesinde aktif rol oynayan İbn Teymiyye (v. 728/1328) İbn Arabî'nin ortaya attığı vahdet-i vücûd nazariyesini tenkit eder. İbn Teymiyye'nin bu eleştirisini fenâ kavramına kattığı manalar nezdinde ele almak gerekirse, o fenâ ile üç şeyin kastedildiğini dile getirir:

1. Peygamberlerin getirmiş olduğu ve Hak kitapların kendi içerisinde barındırdığı dinî-şer'î fenâdır. Yani bireyin, Allah'ın emrettiği şeyleri yapıp, emretmediği şeylerden uzak kalması ya da yapmamasıdır,

2. Allah'ın dışında herhangi bir varlığı müşâhede etmekten de fâni anlamında mutasavvıflardan bir kısmının dile getirmiş olduğu fenâdır. Bu durumda kişi, mâsivâyâya büründüğünden dolayı kendi varlığından habersiz konumdadır. İbn Teymiyye'ye göre bu hâl, bir eksiklik olup Allah yolunun gereklerinden biri değildir,

3. Allah'tan başkasının varlığından fâni olmaktır. Burada birey, hem yaratılmışın hem de Yaratan'ın varlığını kendisi olarak görür. İbn Teymiyye bu durumu vahdet-i vücûd, ilhâd ve ittihâd ehlinin görüşü olarak kabul eder.¹⁶²

İlerleyen dönemlerde vahdet-i vücûd düşüncesinin gelişmesiyle birlikte fenâ terimi yeni kavramlarla geniş bir boyut kazanmış ve tasniflere ayrılmıştır.¹⁶³ Bu tasniflerden en meşhuru üçlü tasniftir ki bunlar;

1. Fenâ fi'l-kusûd: Sâlikin maksat ve irâdesinden vazgeçip Allah'ın irâdesinde yok olmasıdır. Yani kulun kendi irâdesine göre değil Allah'ın isteği doğrultusunda hareket ederek kendi irâdesinin O'nun irâdesinde fâni olması demektir.

2. Fenâ fi's-şühûd: Sâlikin, Allah'tan başka bütün gördüklerinden vazgeçip her şeyi Allah'da görmesidir. Yani kulun yaşadığı aşk ve vecdin tesiriyle bütün şeyleri Allah'ın tecellîsi olarak müşâhede etmesidir.

3. Fenâ fi'l-vücûd: Allah dışındaki bütün varlıklardan vazgeçip her şeyi Allah'da görmektir. Yani bütün şeyleri hem Allah olarak görmek hem de Allah olarak

¹⁶² İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, der. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Aşimî el-Necdî-Muhammed b. Abdurrahman, çev. M. Sait Şimşek-Ahmet Önkâl-İ. Hakkı Sezer, Tevhid Yay., İstanbul, 1988, III, 111-112.

¹⁶³ Kara, "Fenâ", 334; Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 164.

bilmektir.¹⁶⁴ Tasnif edilen bu mertebelere fenâ an irâdeti's-siva, fenâ an şuhûdi's-siva ve fenâ an vücûdi's-siva adı da verilmektedir.¹⁶⁵

Netice itibariyle vahdet-i vücûd fenâ ile bağlantılıdır. Çünkü varlığın mahiyeti itibariyle vahdet-i vücûd için fenâ hâlinin gerekli olduğunu söylemek mümkündür.

1.1.7. Fenâ-Kurb İlişkisi

Tasavvufî hâl ve makâmlar arasında yer alan kurb (القرب) kelimesi, Allah'a mânevî yakınlık itibariyle fenâ kavramı ile irtibatlıdır. Lügatte “yakınlık” anlamına gelen kurb, ıstılâhî anlamda kalb yolu ile sevilene (Allah'a) duyulan yakınlıktır.¹⁶⁶ Yani Hak olan Allah Teâlâ'ya olan mânevî yakınlığı ifade eder.¹⁶⁷

Serrâc'a göre kurb hâli, kulun başta kalbi ile Allah'ın kendisine yakın olduğunu müşâhede etmesi, daha sonra ta'at ve himmetini Allah'a yöneltmek sûretiyle gizli ve aşikâr bir şekilde zikre devam ederek Allah'a yaklaşmasıdır.¹⁶⁸ Kuşeyrî'ye göre ise kulun Allah'a yaklaşması halktan uzaklaşması ile mümkündür. Ancak bu yakınlık kalbe ait bir sıfat olup zâhirî bir yakınlık değildir. Ona göre kurb hâlindeki ilk derece Allah Teâlâ'ya itaatte yakın olmak, O'na her zaman ibâdet etmek sûretiyle tüm vakitlerini sadece O'na kulluk ederek geçirmektir.¹⁶⁹

Gazzâlî, kurbun en güzel örneğinin Cenâb-ı Hakk'ın Resûlüne buyurmuş olduğu “Secde et, yaklaş”¹⁷⁰ âyetinde olduğunu ifade eder. Ona göre secde eden kul, secdenin tadını almaya başladığı andan itibaren kurbiyyet kazanmaya başlar.

¹⁶⁴ Kara, “Fenâ”, 334; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul, 1995, 92; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 134-135.

¹⁶⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, 316. İzmirli, sâlikin üç nedenden dolayı fenâyâ erişeceğini ifade eder. Bu nedenlerden birincisi sâlikin irâde ve kastından dolayıdır. Burada sâlik fenâ mertebesini mutlak gaye edinirse ona doğru seyir ve sefer eder. Ancak seyir ve seferi sâlikin haz ve istekleri üzerine kuruludur. Haz ve istekleri de fenâdadır. Sâlikin fenâyâ erişeceği ikinci neden, vâridatın gücünden kaynaklanmış olmasıdır. Burada vâridat, sâlike öyle bir kuvvetle gelir ki kulun kalbini istilâ eder. Dolayısıyla bu istilâ sonucu kulun kalbinde mâsivâyâ ait herhangi bir şey kalmaz. Üçüncü neden ise sâlikin zayıflığından dolayı meydana gelmesidir. Konu ile ilgili bkz. İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, 319-320.

¹⁶⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 383.

¹⁶⁷ Süleyman Ateş, “Kurb”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 432.

¹⁶⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 84; a. mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 55.

¹⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 192; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, 162-163.

¹⁷⁰ Alak, 96/19.

Kurbiyyet kazanmaya başlayan kul, nerede olursa olsun ilâhî azametinin örtüsünün kenarına alnını koyup secde eder ve böylelikle Allah'a yaklaşmış olur.¹⁷¹

Kurb hâlinde kul ile Allah arasında yakınlık karşılıklıdır. Kul, Allah'a yaklaşmak için gösterdiği gayretler sonucu Allah'ın yakınlığını kazandığı takdirde Rabbi de o kuluna daha fazla yaklaşır ki bu husus ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.v) bir kudsî hadiste Cenâb-ı Hakk'ın şöyle buyurduğunu haber vermiştir:

Kulum bana kendisine farz kıldığım şeylerden daha güzel bir şeyle yaklaşmaz. Kulum bana nâfile ibâdetlerle devamlı yaklaşır. Nihayet o beni sever, bende onu severim. Onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.¹⁷² Bu hadis bağlamında Afîfî 'ye göre insan, nâfile ibâdetlerini yerine getirirken tümüyle Allah'ta fâni olur, şahsî hayatının en küçük zerresini bile kaybedip sevdiği ile birleştiğini hisseder. Ona göre böyle bir duruma gelebilmek için sadece farz olan ibâdetler ya da alışıldık usûller yeterli değildir.¹⁷³

Yukarıdaki bu kudsî hadiste iki kurb türü mevcuttur; biri kurb-i ferâiz diğeri ise kurb-i nevâfil¹⁷⁴dir. Hadiste işaret edilen mertebelerden birisi olan kurb-i nevâfil, insanî sıfatların yok olmasıyla Allah'ın izni dâhilinde görme, işitme, diriltme gibi ilâhî sıfatların beşerde zuhur etmesidir. Bu ise nâfile ibâdetlerin sonucudur. Dolayısıyla bu mertebede Hak alet; kul ise fâil olur. Kurb-i ferâiz mertebesi ise kulun bütün varlığından, kendi kendine bile sahip olmaktan tamamen fenâ bulması demektir. Yani kulun Allah'da fenâ bulmasıdır. Bu ise farzların meyvesi ya da sonucudur. Bu mertebede kul âlet; Allah ise fâil olur. Kısaca söylemek gerekirse kurb-i ferâiz mertebesinde kul; hem zâtı hem de sıfatı yönüyle fâni iken; kurb-i nevâfilde ise kulun sıfatı fâni, kendisi ise bâkîdir.¹⁷⁵ Bu bağlamda kurb-i ferâizin fenâ ile bağlantılı olduğu; kurb-i nevâfilin ise hem fenâyı hem de bekâyı içinde barındırdığı

¹⁷¹ İmam-ı Gazzâlî, *Ravdatü't-Tâlibîn Tasavvufun Esasları*, çev. Ramazan Yıldız, Şâmil Yayınevi, İstanbul, t.y., 90.

¹⁷² Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrût, 1993, Rikâk, 38.

¹⁷³ Ebû Âlâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, terc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2011, 53.

¹⁷⁴ Nablusî'ye göre kurb-i ferâiz, *kulun bütün mevcutları hatta kendi nefsinin bile idrâk etmekten fâni olmasıdır. Artık kulun gözünde sadece Vücûd-ı Hak kalır. Kurb-i nevâfil ise beşerî sıfatların ortadan kalkması ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarının onun yerine zuhûr etmesidir.* Bkz. Abdulganî en-Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2018, 82,85.

¹⁷⁵ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 39-40.

söylenilebilir. Bu açıdan kurb-i nevâfil her iki hâl ile irtibatlı olduğu için ve insân-ı kâmil olma noktasında diğerinden üstündür şeklinde yorum yapılabilir.

1.1.8. Fenâ-Fakr İlişkisi

Kelime olarak fakr “ihtiyaç duyma, bir şeye sahip olmama” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷⁶ İstîlâhî manada ise fakr “mevhum olan varlıktan kurtulmak, fenâfillâha mazhar olmak” şeklinde kullanılan bir tabirdir.¹⁷⁷ Başka bir deyişle fakr, hatırına Allah’ın dışında hiçbir şey gelmeyen kişiye verilen ism-i muhtaçlıktır.¹⁷⁸ Yani kulun her halükarda Allah’a muhtaç olduğunu bilmesi ve her yönden Hakk’a ihtiyaç olduğunu müşâhede etmesidir. Dolayısıyla fakr, kula özgü bir hâldir. Bu hâl, kulda devamlılık arz etmesine rağmen hayatta zuhur eden çeşitli hâller ile de yenilenir.¹⁷⁹ Fakir ise Allah’a muhtaç olan ve dilenmenin zilletini sadece Hakk’ın kapısının eşiğinde tahammül eden kişi demektir.¹⁸⁰

Tasavvuf düşüncesinde fakir kişinin tembellik etmesi, köşesine çekilmesi ya da fakirliği geçinmek için bir araç hâline getirmesi fakirlik olarak değerlendirilmez. Bir başka deyişle fakirlik kendisine yemek artığı veya lokma kırıntılarıyla cömertlik edecek kişiyi beklemek değildir. Sûfilerin ekseriyetine göre fakirliğin anlamı Allah’ın hükmüne teslim olmak ve O’nun kendisi için yazdığına râzı olmaktır.¹⁸¹

İlk dönem sûfilerinden olan Serrâc, yüce bir makâm olarak gördüğü fakrı mukarreblerin, siddîkların ve kanaat ehlinin fakrı olmak üzere üçe ayırır. Ona göre mukarreblerin fakrı, hiçbir şeye sahip olmayıp zâhirî ve bâtinî olarak herhangi bir şeye ihtiyacı olduğu zaman kimseden bir şey istemeyen ya da beklemeyen hatta bir şey verilse dahi almayan kimselerin makâmıdır. Siddîkların fakrı, herhangi bir şeyin sahibi olmayan, alenî olarak birilerinden talepte bulunmayan ancak istenmediği takdirde

¹⁷⁶ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, III, 332; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 437.

¹⁷⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, MEB Yay., İstanbul, 1993, 585. Sûfî istîlâhında fakr, fenâfillah’tan ibarettir. Bkz. Cemâleddîn Mahmûd Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz Gülşen-i Râz Şerhi*, haz. Sait Okumuş, İnsan Yay., İstanbul, 2012, 116.

¹⁷⁸ Cerrahî, *İstîlâhât*, 105. Yaşar Nuri Öztürk fakrı, “Allah’tan kaynaklanan değerleri, maddeden kaynaklanan değerlerin üstünde tutmaktır” şeklinde tanımlar. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut, İstanbul, 1995, 351.

¹⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Medâricu's-Sâlikîn*, terc. Ali Ataç ve bşk., II, 852.

¹⁸⁰ Seyyid Ca’fer Seccâdî, *Ferheng-i Istîlâhât ve Ta’birât-ı İrfânî*, Kitabhane-i Tahûrî, Tahran, 1983, 363. İbn Arabî’ye göre fakir, kendine ve her şeye muhtaç olduğu halde hiçbir şeyin muhtaç olmadığı kimsedir. O, fakiri hâllerin en üstünü olarak ifade eder. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 142.

¹⁸¹ Meccî Muhammed İbrahim, *et-Tasavvufu's-Sünniyyu hâlü'l-fenâi beyne'l-Cüneydi ve'l-Gazzâlî*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2002, 100.

kendisine bir şey verildiğinde alanların makâmıdır. Kanaat ehlinin fakrı ise ilk iki grup gibi bir şeye mâlik olmayan, ihtiyacı olduğu zaman söylendiğinde hoşnut olup yerine getireceğini bildiği kardeşlerine açanların makâmıdır.¹⁸²

Hücvîrî fakrı, hakîkî (mânevî) ve resmî (maddî, şeklî, surî) olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre resmî fakr, maddî ve malî anlamda iflastan ibarettir; hakîkî fakr ise Allah Teâlâ'ya ihtiyarî olarak bir yöneliştir.¹⁸³ Şirazlı İbn Hafif'in (v. 371/982) deyimiyle hakîkî fakirlik, "her şeyin sahibinin Allah olduğunu bilmek ve beşerî vasıflardan olan mülkiyet sahibi olma iddiasını terk etmektir."¹⁸⁴ Mutasavvıfların bahsetmiş oldukları fakr türü ise hakîkî fakr dır. Bu bağlamda gerçek olan fakr, fenâ hâli ile bağlantılıdır. İki hâlde de var olanları yok edip Allah'a yaklaşma gayreti vardır. İbn Hafif'in "Fakir o kimsedir ki, kendi nefsinin fakr içinde Allah'a yakın olmak için tamamen fânî kılmıştır..."¹⁸⁵ sözü bu hususu destekler mahiyettedir.

Tasavvufun sonraki dönemlerinde hakîkî anlamda fakr büyük öneme sahip olmuş ve bu kavramın değişik ve yeni yorumları yapılmıştır. Sûfiler sonraki devirlerde ise fakrı, fenâ ve kulluk anlayışı ile birleştirmişlerdir. Buna göre Allah Rab, insan ise Allah'ın kuludur. İnsanın sahip olmuş olduğu her şey Rabbine aittir. İyi bir kul, Allah karşısında kendisine ait hiçbir şeyin olmadığı ve kendi varlığının sahibinin Rabbi olduğu şuuruna varınca fenâyâ erer.¹⁸⁶ Bu açıdan fenâ ile irtibatlı olan fakr hakkında bazıları şöyle demiştir; Fakr, fenâfillahdan ibaret olup katrenin (damlanın) derya ile birleşmesi demektir. Bu mertbe kâmillerin mertebesi ve seyrin son aşamasıdır.¹⁸⁷

Hacı Bektaş Velî (v. 669/1271?), kendi deyimi ile ilâhî âlemden ilham alarak yazdığı *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* adlı eserinin bir bölümünde tâlip olan kişinin benliğini yok etmesi ve fakirliği seçmesi gerektiğini belirtir.¹⁸⁸ Dolayısıyla Hacı Bektaş'ın fenâ ile fakrı beraber kullandığı da görülmektedir. Ona göre fakirlik (fakr), Hakk'ın dışındaki şeyleri istemeyi bırakmak yani Hak'tan başkasına doymuş

¹⁸² Serrâc, *el-Lüma'*, 74-75; a. mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 46-48.

¹⁸³ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 86.

¹⁸⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, II, 436; a. mlf., *Kuşeyri Risalesi*, 447.

¹⁸⁵ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 76.

¹⁸⁶ Süleyman Uludağ, "Fakr", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 133.

¹⁸⁷ Mahmûd-ı Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, terc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Cengiz Gündoğdu, İlk Harf Yay., İstanbul, 2011, 144; Seccâdî, *Ferheng-i Istilâhât*, 363.

¹⁸⁸ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, çev. Davut Duman, THK Basımevi, Ankara, 2004, 1.

olmak; fenâ ise Allah'ın dışındakilerden kopmak demektir.¹⁸⁹ O, Allah'a ulaşmanın yolu olarak kulun fenâ (yok olma) gemisine binip “Ölmeden önce ölünüz”¹⁹⁰ sıfatını kazanması ve ebedî olan varlık denizinde dolaşması gerektiğini ifade eder.¹⁹¹

Doğu ve batının metafizik öğretileri üzerinde çalışmalar yapan son dönem yazarlarından Leo Schaya ele aldığı *La Doctrine Soufîque De L'unite* adlı eserinde mürîdin Mutlak Bir'in içinde fâni olmaya götüreceğ yolun en önemli iki desteğini zikretmiştir. Buna göre bu desteklerden birincisi fakr; diğeri ise zikir. Fakr, Hakkın dışındaki bütün varlığı dışlar; zikir ise Allah'tan gelen lütûf vasıtasıyla birinci desteği tamamladığı gibi kişide oluşan mânevî boşluğu da doldurur. Böylece zikir ve fakr ile kul, Allah'a yaklaşmanın nihai safhası olan Mutlak Varlığın hakikatinde fenâ hâline ulaşır.¹⁹²

Yukarıdaki bilgilerden hareketle fakr, fenâ hâline ulaşma noktasında hazırlık işlevi görür. Bu yönüyle de kulun benliğini tadrîcî olarak yok etme noktasında önemli bir yeri vardır, diyebiliriz.

1.1.9. Fenâ-Halk-ı Cedîd İlişkisi

Halk-ı cedîd meselesi, İslam düşünce dünyasında mahiyeti itibariyle çok fazla kafa yorulan bir konu olmuştur. Bu düşünce dünyasında zihin formatlarına uygun olarak farklı ıstılahlar ortaya çıkmıştır. Örneğin kelamcılar teceddüd-i emsâl (değişim ve sürekliliğin benzerlerin yenilenmesi); İbn Hazm (v. 456/1064) ve İbn Arabî halk-ı cedîd (yeni bir yaratılış); felsefeciler ise âlemi ikiye ayırarak ayüstü âlem için istimrâr, ayaltı âlem için ise teceddüd terimini kullanmışlardır.¹⁹³ Biz burada halk-ı cedîd meselesini daha çok İbn Arabî'nin görüşleri çerçevesi içerisinde ele almaya çalışacağız.

Tasavvufta fenâ kavramı sadece beşerî sıfatların özellikleri ile ilgili bir durum değildir. Hem insanı hem de âlemi kendi içerisinde barındıran bir hâldir. Fenâ ile

¹⁸⁹ Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 27; Serkan Derin, *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili*, Endülüs Yay., İstanbul, 2018, 168.

¹⁹⁰ Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, Mektebetü'l-Kudsî, t.y., II, 291.

¹⁹¹ Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 3.

¹⁹² Leo Schaya, *La Doctrine Soufîque De L'unite (Sûfi Tevhid Öğretisi)*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 2017, 21.

¹⁹³ Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 2008, “C. Numarasız”, 8, 9.

bağlantısı olan halk-ı cedîd konusu da insan ve âlem ile irtibatlı bir mesele olup tasavvuf bünyesinde önemli bir yere sahiptir. Bu kavram, Kur’ân’da Kâf Sûresi’nin 15. âyetinde geçen **أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** *Düşünceler ya, ilk yaratışta acze düştük mü? Buna rağmen onlar yeni yaratma konusunda şüphe içindeler*¹⁹⁴ ifadesinde yer almaktadır. Bu âyete verilen mana mutasavvıfların keşiflerine dayanmaktadır. Sûfîlerin bu tecrübeyi fenâ, bekâ, cem‘ ve fark terimleri ile dile getirdikleri makâmlara ulaştıklarında sahip oldukları anlaşılmaktadır.¹⁹⁵ İbn Arabî, keşif ehli olan âriflerin Allah Teâlâ’nın her nefeste tecellî ettiğini ve her tecellînin de tekrarlanmaksızın yeni bir yaratılışı meydana getirip eski varlığının yok olduğunu şühûd gözüyle gördüklerini ifade eder.¹⁹⁶

İbn Arabî, yaratmanın var olmayan bir şeyin icadı şeklinde olmadığını ve bu durumun hem aklen hem de pratik olarak mümkün olmadığını dile getirir. Aynı zamanda o, yaratma fiilinin Hak Teâlâ’nın belli bir zaman diliminde yaptığı ve sona erdirdiği bir eylem olmadığını da ifade eder. Ona göre yaratma (halk) sürekli ve ezeli olan bir harekettir ve her an varlık yeni bir giysi ile zuhur etmektedir.¹⁹⁷ İbn Arabî, fenâ ve bekâ kavramlarını tasavvufî anlamda bahsederken Hak Teâlâ’nın birliğini bilmeme gafletinden uzaklaşmayı ve bu birliğin bilgisi ile bâki olmayı; felsefi anlamda ise kevnî sûretlerin fenâ bularak bu sûretlerde tecellî eden zâtî vahidin bâki kalmasını kastetmektedir. Bunu sürekli yaratma anlamına gelen halk-ı cedîd kavramı ile adlandırır. Ona göre tasavvufî anlamda fenâ hâli “müşâhedenin en kâmilî”; felsefi anlamdaki fenâ ise “vahdetin anlaşılmasının en kâmil şekli”dir.¹⁹⁸

İbn Arabî’nin halk-ı cedîd düşüncesi fenâ ve bekâ kavramı ile bağlantılıdır. Afîfî bu durumu, İbn Arabî’nin fenâ anlayışından bahsederken şu şekilde dile getirir:

“Tasavvufî fenâ kavramından bahsettiğimizde onun normal manasına halk-ı cedîd fikri ile irtibatlı olan felsefi bir mana daha katar. Fenâ sadece sûfînin sıfat ve zâtının yok olması ve özel bir makâmda Hak ile gerçekleşen zâtî birlik anlamında değildir. Bunun yanında fenâ, bütün zamanlarda süreklilik arz eden muhdesâtın sûretlerinin silinmesinin ve mutlak vahidin cevherinde var olmasının bir sembolüdür. Fenâ halkın fiili ile çelişen bir anlam değildir. Bilakis bu fiilin

¹⁹⁴ Kâf, 50/15.

¹⁹⁵ Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikemde Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2005, II, 18-19.

¹⁹⁶ İbn Arabî, *Fusûsü’l-hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB Yay., İstanbul, 1992, 160.

¹⁹⁷ Ebu’l-Âlâ Afîfî, *et-Ta’likât alâ füsûsi’l-hikem*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1980, 213.

¹⁹⁸ Afîfî, *Tasavvuf İslâm’da Manevi Hayat*, 178.

iki yönünden birisidir. Bu fiilin diğer yönü ise bekâdır. Halk, ilâhî tecellîlerin silsilelerinden birisini teşkil eder. O silsilenin her bir halkası varlık sûretlerinden birisinin zuhurunun başlangıcı, diğerinin gizlenmesinden meydana gelir. Mevcûdâtın sûretlerinin tek olan Hak'ta yok olmasıdır ki bu da fenâdır. Bir şeyin fenâ olması aynı zamanda başka ilâhî tecellî sûretlerinde zuhurunun ta kendisidir. Bu ise bekâdır... Her bir tecellî yani bir halkı getirir başka bir halkı götürür. O halkın gidişi fenâ, gelişi ise bekâdır.”¹⁹⁹

Buradan hareketle İbn Arabî, âlemin an itibariyle hem fânî hem de bâkî olduğunu dile getirir ve bunu ifade etmek için de “halk-ı cedîd” kavramını kullanır.²⁰⁰ Bu kavramın taşıdığı anlam kuantum fiziğindeki mikro evrenin hareketliliği ve süreksizlik ilkesi ile paralellik gösterir.²⁰¹ Kuantum kuramına göre madde hiçbir zaman statik değildir yani sürekli hareket hâindedir.²⁰² Atom altı parçacıklar durulmayan bir hareketle açığa çıkan çok büyük enerji dansı ile var olmakta ve aynı anda yok olmaktadır. Yani evrende olan her şey aynı an itibariyle hem var olmakta hem de yok olmaktadır.²⁰³ Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse her şey, her an önce ve sonradan yoksundur. Ontolojik açıdan bir bütün olarak değerlendirilen her bir şey, aslında anlık varlıklar serisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla mevcudât, her an yok olmak üzere varlık sahnesine çıkmakta sonra tekrar tekrar ya da an be an varlık alanına yükselmektedir. Bu şekilde dünya her an yeniden doğmaktadır.²⁰⁴

William Chittick, yazmış olduğu *Anlam Arayışı* adlı makalesinde, Müslüman kozmologların kâinatı ezeli olarak Hak'tan gelip O'na döner bir biçimde iki yönlü gördüklerini söyler. Dolayısıyla eş zamanlı olarak her an kâinat bir taraftan merkezden sâdır olurken diğer taraftan da merkeze doğru akmaktadır. Kâinatın yaratıcısı olan sonsuz kudret sahibi Cenâb-ı Hakk'ın dışındaki her şey değişim ve dönüşüm içinde bir hareket hâindedir. Hareketin istikâmeti ise eşyadan zuhur eden işaretlerin artan ya da azalan yoğunluğuyla değerlendirilir.²⁰⁵

Sonuç olarak tasavvufun ilerleyen dönemlerinde fenâ kavramına ontolojik manalar yüklenmesi ile birlikte bu kavram yeniden yaratma anlamına gelen halk-ı

¹⁹⁹ Affî, *et-Ta'likât alâ fîsûsi 'l-hikem*, 214. Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, 154-155.

²⁰⁰ Uludağ, *İbn Arabî*, 155.

²⁰¹ Bkz. Ferzende İdiz, “Kuantum Fiziği ve Tasavvuf”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, III, 2, 100, 102.

²⁰² Fritjof Capra, *Fiziğin Tao'su*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1991, 275.

²⁰³ Capra, *Fiziğin Tao'su*, 300.

²⁰⁴ Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 161.

²⁰⁵ William Chittick, “Anlam Arayışı”, *Sufî Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar, Kapı Yay., İstanbul, 2016, 298.

cedîd ile ilişkilendirilmiştir. Fenâ hâlinde yok olma söz konusu iken; halk-ı cedîd meselesinde bir taraftan yok olma; diğer taraftan ise tekrar varlık alanına çıkma vardır. Dolayısıyla halk-ı cedîd konusuna tek taraflı bakılmaması, bu yüzden de bekâ kavramının konu içerisine dâhil ederek meseleye yaklaşılması gerekir.

1.1.10. Fenâ-Ney İlişkisi

Ney, lügat manası itibariyle “kamış” anlamına gelmektedir.²⁰⁶ Farsça “nây” dan alınma bir kelime olup aslında eski bir Türk sazıdır.²⁰⁷ Tasavvuf Musikîsi icrasında kullanılan bu âlet, dinî ve tasavvufî düşünceyi en iyi bir biçimde yansıtan etkili sesi sayesinde gerek dergâhlarda gerekse âyinlerin yapıldığı başka mekânlarda aranan bir unsur olmuştur.²⁰⁸ Sadece somut manada etkili sesi sebebiyle değil; soyut anlamda içerdiği bâtınî yönleriyle de tasavvufta önemli bir yere sahiptir.

Tasavvufî olarak derin bir hakikati olan Ney’in hikâyesi şu şekilde anlatılmaktadır; Ney aslî vatanı olan kamışlıktan koparılmasıyla orada yaşayan hemcinslerinden ayrılır. Pişip olgunlaşması ve içinin boşalması için gübre yığınının içine sokulup karanlığa terk edilir. Burada çile çeker, durumuna sabır ve tahammül gösterip bir süre kaldıktan sonra içi bomboş hâle gelir. Rengi sapsarı olunca oradan çıkarılır ve üzerine delikler açılır. Üfürüldüğünde kalpleri yakan bir ses ile feryat etmeye başlar. Bunun sebebi ise asıl vatanından kopmasından dolayıdır. Ney içi boşalmadan, fenâ hâlini ve yokluk makâmını elde etmeden hakikatin soluşunu aykırıamaz.²⁰⁹

Ney’e kutsallık kazandıran ve onu insân-ı kâmil olarak nitelendiren kişi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v. 672/1273)’dir. Mevlânâ’ya göre ney, içteki ilâhî cezbeyle harekete geçiren bir ilham kaynağıdır. Mevlânâ mâna âlemine götüren, o âlemde yaşanan ân ile içinde bulunduğumuz bu ânı birleştirebilen ve ötelere diline tercümân olan bu ney’e âşıktır.²¹⁰

²⁰⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 480.

²⁰⁷ Nurettin Rüştü Büngül, “Ney”, *Eski Eserler Ansiklopedisi*, Tercüman Yay., b.y.y., II, 31.

²⁰⁸ Mehmet Nuri Uygun, “Türk Din Musikîsi’nin Temel Sazlarından Ney ve Klasik Açkısı”, *MÜFD*, 2004, 27, 41.

²⁰⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 480.

²¹⁰ Fatih Koca, “Ney’in Tarihi Gelişimi ve Dini Müsikimizdeki Yeri”, *Dini Araştırmalar*, 2002, IV, 12, 185-186.

IX/XV. yüzyılda yaşayan ve tasavvufa önemli eserler kazandıran Abdurrahman Câmî (v. 898/1492)'ye göre fenâfillah ve bekâbillah mertebesinden sonra fenâ ender fenâ rütbesine çıkan zâtlara yok olmaları yönüyle nay denir. Başka bir deyişle nay, özü yönü itibariyle fenâ ve bekâ vasıflarını edinmiş kişilere verilen bir isimdir. Bu yönü itibariyle nay denilmesinin sebebi, kişinin kendi varlığından tümüyle boşalmış olmasıdır. Yani birey, içi hile, bencillik ve kin gibi kötü hasletlerden arınmış olup nefsin heveslerinden temizlenmiştir. Bunun sonucunda kişide görülen olgunluklar Allah'ın ahlâkı olup yansımından başka bir şey değildir.²¹¹ Bu bağlamda içerdiği derin hakikatleriyle ney ezoterik yöne sahip, ifade edilmesi ve anlaşılması zor olan fenânın sembolik olarak somut karşılığıdır şeklinde bir değerlendirmede bulunabiliriz.

1.1.11. Fenâ-Semâ İlişkisi

Semâ, lügatte “dinleme”, “kulak verme”, “işitme” gibi anlamlara gelmektedir.²¹² Terim olarak ise semâ, musiki nağmelerini dinlemeye, dinleme esnasında vecd hâli vuku bulup birtakım hareketlerde bulunmaya ve kendinden geçip dönmeye denir.²¹³ Şekli yapısı itibariyle semâ, atomdan galaksilere kadar dairesel hareketle dönerek Hak Teâlâ'yı zikreden tüm kâinatı sembolize eder. Yani semâ ederken yapılan iş, kâinatın tesbîhatına insanî planda katılmaktır.²¹⁴

Tasavvufta semâ, sadece dini musiki için değil, kulak aracılığı ile işitilen ve hissedilen tüm sesleri ifade etmek için de kullanılmıştır. Ayrıca tasavvuf disiplini içerisinde sessizlik de dâhil olmak üzere ses ile ilgisi olmayan mânevî hakikat ve müşâhedeler de semâ olarak telakki edilmiştir.²¹⁵ İbn Arabî, ilâhî seslenişleri duyma anlamındaki semâyı Hakk'ın gizliliklerinden bir gizlilik olarak tanımlamış ve semâ yapanları da nefsiyle ve akliyle semâ yapanlar olmak üzere iki karaktere ayırmıştır. O, akliyle semâ edenleri bir şeye bağlı olmaksızın her şeyde semâ eden, her şeyden semâ bulan kişiler olarak telakki eder ve kişide meydana gelen hayretle birlikte vücudun katılaşmasını akliyle semâ edenlerin alâmeti olarak gösterir. Ona göre nefsiyle semâ

²¹¹ Molla Câmî, *Ney'in Feryadı (Nay-Nâme)*, çev. ve şerh. Hoca Neş'et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan, Sufi Kitap, İstanbul, 2007, 41.

²¹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 312.

²¹³ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1963, 48.

²¹⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 555.

²¹⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müsîkî ve Semâ*, Uludağ Yay., Bursa, 1992, 229.

edenler, tatlı ses ve nağmelerle semâ yapanlardır. Semâ anında hislerinden koparak yokluğa gittiğini hareketiyle kendini göstereni nefsiyle semâ edenin izi ya da işareti olarak gösterir.²¹⁶

Tasavvufî açıdan semâ, mutrip denilen musiki heyeti ile birlikte belirli bir düzen dâhilinde yapılan Mevlevî ayinine verilen addır.²¹⁷ Mevlevî ayini “selâm” adı verilen dört kısımdan oluşur.²¹⁸ Semâ ayinin içinde barındırdığı dört selâm şu manaları ihtiva etmektedir:

Birinci selâm, mahlûk olan insanın kendisinin ve yaratıcısının varlığını idrak etmesidir.²¹⁹ Bu durum fenâ hâlinde de mevcuttur. Çünkü fenâda, yüce yaratıcıyı idrak etme ve tam olarak anlama vardır.

İkinci selâm, insanın çevresindeki, yaratılışındaki büyüklüğü ve güzelliği müşâhede edip Cenâb-ı Hakk’ın kudreti karşısında hayranlık duygusunu yaşamasıdır.²²⁰

Üçüncü selâmın taşıdığı anlam, kişide meydana gelen hayranlık duygularının aşka dönüşmesidir.²²¹ Kişinin aşkın hükmü altına girmesi, aklını aşka kurban etmesidir. Aşkın huzurunda aklının erimesidir. Bireyin tam bir teslimiyet hâlinde Allah’a kavuşması ve O’nda yok olmasıdır. Bu selâmın içerdiği mana, tasavvufî düşüncede fenâfillah kavramının tam karşılığını ifade etmektedir.²²²

Dördüncü selâm ise, insanın kulluğa dönüşünü ifade eder.²²³ Bu selâm; bireyin aklı, düşüncesi, aşkı ve duygusuyla yüce yaratıcı Allah Teâlâ’nın emrine kul olarak dönmesini, onun dünyadaki görevine ve kaderine rızâ göstererek Hakk’a ve O’nun

²¹⁶ Muhyiddin-i Arabî, *et-Tedbirâti'l-Îlâhiye İslâh el-Memleketi'l-İnsâniye (Tasavvuf Yolu)*, terc. Selahaddin Alpay, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1973, 246-247.

²¹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 312.

²¹⁸ Celâleddin Bâkır Çelebi, *Mevlâna Okyanusu’ndan*, Der. Esin Çelebi Bayru, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2004, 219.

²¹⁹ Nermin Gültek, *Mevlevî Âyinlerinde Kullanılan Usûller ve Kullanılış Sebepleri*, (İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi), İstanbul, 1996, 23.

²²⁰ Gültek, *Mevlevî Âyinlerinde Kullanılan Usûller ve Kullanılış Sebepleri*, 24.

²²¹ Çağhan Adar, “Mevlevî Ayinlerinde Kullanılan Makamların Dönemsel Değişiklikleri Üzerine Bir İnceleme: Hicaz Mevlevî Ayini Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, VIII, 41, 1397.

²²² Gültek, *Mevlevî Âyinlerinde Kullanılan Usûller ve Kullanılış Sebepleri*, 25.

²²³ Adar, “Mevlevî Ayinlerinde Kullanılan Makamların Dönemsel Değişiklikleri...”, 1397.

takdirine teslim olması anlamını taşımaktadır.²²⁴ Bu durum fenâdan sonraki bekâ hâline benzer.

Kanaatimize göre bu selâmlar taşıdıkları anlam itibariyle fenâ kavramı ile irtibatlıdır. Birinci ve ikinci selâm fenâ hâlinin giriş bölümünü, üçüncü selâm tam fenâ hâlini ve son selâm ise fenâdan sonraki durumu ifade eder.

1.2. Fenâ İle İlgili Tartışmalı Meseleler

Fenâ kavramı, bazı kesimler tarafından İslâm'ın hoş karşılamadığı ve bâtıl saydığı hulûl, ittihâd ve benzeri bir takım kavramlarla karıştırılmış ve bunun üzerinden saldırıya uğramıştır. Biz bu başlık altında söz konusu kavram ve eleştirilere değineceğiz.

1.2.1. Fenâ-Hulûl Meselesi

Tasavvufun tartışmalı meselelerinden biri olan hulûl, kelime olarak “içiçe girme”, “bir şeyin diğer bir şeye girmesi” gibi anlamlara gelip tasavvufi anlamda, Allah'ın bazı eşyaya ya da kişilere girmesi demektir.²²⁵ İslâm düşünce tarihinde ise hulûl “ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah'ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması”dır.²²⁶

İslam tasavvufunda bazı sûfilerin –örneğin; Hallâc-ı Mansur'un “Ene'l-Hak: Ben Hakkım”, Bâyezîd Bistâmî'nin “Sübânî mâ a'zama şânî: Kendimi tesbih ve tenzih ederim, şânım ne kadar yüce” gibi- sözleri, fenâ hâlinin sonucunda meydana gelen ifadelerdir. Bu ve benzeri ifadeler hulûl ve ittihadı doğurduğu gerekçesiyle İslâm tasavvufunun meselesi hâline gelmiştir. Ancak bu meseleyi kronolojik olarak daha da geriye götürebiliriz. IV/X. asırda yaşamış olan Serrâc, *el-Lüma'* adlı eserinin “Vasıflardan Fânî Oluş Yanlışları” başlığı altında Bağdat ehlinden olan bir grubun, bireyin kendi vasfından fânî olup Hakk'ın vasıflarına dâhil olma düşüncelerinden dolayı hataya düştüklerini ve cehâletlerinden dolayı hulûl inancına yakın bir manayı izafe ettiklerini dile getirmiştir. Ona göre bireyin kulluk vasıflarından çıkması, bireye

²²⁴ Gültek, *Mevlevî Âyînlerinde Kullanılan Usûller ve Kullanılış Sebepleri*, 25.

²²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 173; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 284.

²²⁶ Kürşat Demirci, “Hulûl”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 340.

Allah tarafından bahşedilen kendi irâdesinin ortadan kalkması; Hakk'ın vasıflarına dâhil olması ise kişinin kendi irâdesinden çıkıp Hakk'ın irâdesine dâhil olması demektir.²²⁷ Bu açıdan baktığımızda Serrâc'ın, hulûl akidesini reddettiğini ve bu iddiayı savunanların delillerini kul-Hak irâdesi bağlamında ele alarak çürütmeye çalıştığını ifade edebiliriz.

Fenânın sonuçlarından biri olarak hulûl meselesinden bahsedildiğinde Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922)'dan da bahsetmek gerekir. Yaşadığı şiddetli cezbe hâlinde Hallac, ilâhî ve beşerî olanı birbirinden ayırt edememiş ve çoğu kez fenâ hâlinde iken O'ndan hulûl boyasıyla boyanmış cümleler sâdır olmuştur. Hallac, vecd hâli şiddetlendiğinde kendisinin Allah ile bir olduğunu hayal etmiş ve buna dair sözler sarf etmiştir. Hallac'da zuhur eden bu durum, insanı lahutun nasutta zuhur ettiğine dair görüşüne götürmüştür. Daha sonra Hallac'ın muhdes bir varlık olan insan ile kadîm bir yaratıcı olan Allah arasında geniş bir uçurumun olduğunu iddia eden söylemleri, O'nun çelişkili ifadeler kullandığını ortaya koymuştur.²²⁸

“Ene'l-Hak (Ben Hakk'ım)” ifadesini kullanan Hallac,²²⁹ söylediği bu meşhur söyleminden dolayı bazı kesimler tarafından zındıklık ile suçlanırken; bazıları tarafından ise savunulmuştur. İtham eden ve savunan bu iki tarafın yoğunlaştığı nokta “Hak” kelimesi üzerinde cereyan etmiştir. Hak kelimesini Allah olarak telakki edenler, Hallac'ı suçlayan tarafta; Allah'ın tecellîsi olarak kabul edenler ise O'nu savunan tarafta olmuştur. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Hak kavramının üzerinde durulması gerekir. Hak ibaresi, Allah Teâlâ'nın zât ismi olmayıp isim ve sıfatlarından birisidir. Dolayısıyla Allah'ın isimlerinin her birisinde O'nun taşıdığı ilâhî tecellîden bir parça mevcuttur. Bu ilâhî tecellîden en fazla payı elden eden insan ise en güzel

²²⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 552; a. mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 436-437.

²²⁸ İbrahim İbrahim Muhammed Yasin, *Halü'l-fenâ fi't-tasavvufi'l-İslâmi*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1999, 153.

²²⁹ Ene'l-Hak cümlesi Hallac'ın *Tavâsîn* adlı eserinde şu şekilde geçmektedir: “O'nu tanımyorsan, belirtilerini tanı; ben O'nun belirtisiyim (tecellî), benim doğru! Çünkü Doğru'yu dışa vurmaktan vaz geçemedim!”. Bkz. Hallac-ı Mansur, *Tavasîn “Enel Hak”*, 43. Ayrıca farklı tercümeleleri için bkz. M. Louis Massignon, *La Passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam (İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi)*, çev. İsmet Birkan, Ardıç Yay., Ankara, 2006, 178; Yaşar Nuri Öztürk, *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut, İstanbul, 1996, 341.

ifadesini Hak kelimesinde bulmuştur.²³⁰ Sonuç olarak Hak, bir isim olup hakikat şeklinde tecellî eden bir kavramdır.²³¹

Fenâ-hulûl meselesini, Hallâc'ın dile getirmiş olduğu "Ene'l-Hak" ifadesi üzerinden ele almak gerekirse hulûlde ilahlaşma vardır. Ancak beşerî sıfatların yok olduğu fenâ hâlinde sarf edilen "Ben Hakk'ım" cümlesinde ise hulûl söz konusu dahi değildir. Çünkü Allah'ın seçmiş olduğu bazı bedenlere girmesi olarak tanımlanan hulûl, "Ene'l-Hak" cümlesi ile değil; ancak "Enellah (Ben Allah'ım)" sözü ile ifade edilebilir. Dolayısıyla "Ene'l-Hak" ifadesi hulûl anlamı taşımamaktadır.²³² Gazzâlî bu durumu *aynanın karşısındaki kırmızı rengi aynada görüp aynaya kırmızıdır* diyenin sözüne benzetir ve hulûlü açık bir hata olarak kabul eder.²³³ Hallac'ın ezeli olan ile fâni olan arasında benzerliğin mümkün olmadığı, Allah'ın zât ve sıfatlarını mahlûkun sıfatlarından soyutladığı ve tanrısallığın beşeriyete ya da beşeriyetin tanrısallığa karıştığını söyleyen kişinin küfre düştüğü²³⁴ şeklindeki söylemleri O'nun hulûlü savunmadığını açıkça gözler önüne sermektedir. Hallâc, Tavâsîn adlı eserinde "Ben, O'ndanım ama O değilim"²³⁵ diyerek de düşüncesini teyit etmiştir.

Allah'ın bütün olarak kulun maddî ve mânevî varlığına intikal etmesi anlamına gelen hulûl anlayışı İslâm dininde söz konusu bile değildir. Çünkü Allah Teâlâ bu gibi şeylerden tamamen münezzehtir. Bâtınî inancı benimseyen taraflarca mahlûk olan kul, Allah'ın varlığında yok olduğu zaman arada perde olmaksızın O'nun varlığında var olur. Ancak bu anlayış İslam tasavvufunun fenâ ve bekâ nazariyesine benzese de aynı şey değildir. Çünkü mânevî anlamda kul, fenâ hâlinde izafî varlığını yok; bekâ hâlinde ise izafî varlığını Allah ile kâim bilir. Burada kulun Tanrı olması imkân dâhilinde bile değildir.²³⁶ Bu hâl içerisinde kul, Allah'ın bir tecellîsi olduğunu tam anlamıyla idrak

²³⁰ Öztürk, *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, 147.

²³¹ Louis Massignon, *Hallac-ı Mansur*, Der. Niyazi Öktem, Ant Yay., İstanbul, 1994, 34.

²³² Öztürk, *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, 144. Yaşar Nuri, Allah'ın idare edici, rızık verici, işitici, bilici gibi bir takım sıfatlarla âleme tecellî ettiğini ve bu tecellîlerin aynı zamanda Hak olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın Hak tecellîsi en mükemmel olan ve insanda da görülen bir tecellîdir. Öztürk, Ene'l-Hak cümlesini ifade ederken Hallâc'ın tecellî ânını yaşadığını ve onun Allah'a şirk koşmadığını, "Rûhumdan insana üfledim" âyetinin en mükemmel tefsirini yaptığını belirtir. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Tarih Boyunca Tasavvufî Düşünce*, Sümer Matbaası, İstanbul, 1974, 153.

²³³ İmâm Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, terc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2002, II, 721.

²³⁴ Annemarie Schimmel, *Hallac "Kurtarın Beni Tanrıdan"*, çev. G. Ahmetcan Asena, Pan Yay., İstanbul, 2011, 45.

²³⁵ Hallac-ı Mansur, *Tavasîn "Enel Hak"*, 21.

²³⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, 91.

etme potansiyeline sahip olması bakımından kanaatimiz yukarıda ifade edilen düşünceler ile aynı minvaldedir.

1.2.2. Fenâ-İttihâd Problemi

Sözlükte “birlik”, “iki ayrı şeyin tek ve bir olması” gibi²³⁷ anlamlara gelen ittihâd kavramı tasavvufî anlamda, ilâhî kudretin kulun maddî varlığına birleşmesine ve bunun sonucunda kuldaki maddî varlığın ilâhî varlık hâline dönüşmesi demektir.²³⁸ Başka bir deyişle ittihâd, her şeyin kendisi ile var olduğu mutlak tek varlığın şühûdudur.²³⁹ Zâhir âlimlerin terminolojisinde ittihâd kavramı hem mecâz hem de hakikat manasında kullanılır. Tehânevî’ye göre ittihadın gerçek (hakîkî) anlamı, bir şeyin aynı ile başka bir şeye dönüşmesidir. Aynı ile demekten kasıt, kendisinden bir şeyin zâil olmaması ya da başka bir şeyden kendisine bir şeyin eklenmemesi durumudur. İttihadın mecazî anlamı ise bir şeyin dönüşüm yoluyla başka bir şeye dönüşmesidir. Bu dönüşüm süreci, bir anda olduğu gibi tadrîcî olarak da gerçekleşebilir.²⁴⁰

Bazı sûfiler ittihadı gerçek anlamı dışında tevhîd anlamında kullanmışlardır. Ancak “birleşme” anlamına gelen gerçek ittihadı reddetmişlerdir. İmam Süyûtî *Tenzihü'l-İ'tikâd ani'l-Hulûl ve'l-İttihâd* adlı eserinde ittihad lafzıyla sûfilerin “yok olma” anlamına gelen fenâ makâmı için kullandıklarını belirtir. Aynı zamanda Süyûtî, sûfilerin ittihad ibâresinin hakîkî anlamda kullanmadıklarına da dikkat çeker.²⁴¹ Bu bakımdan da sûfilerin ittihad kavramının mecazî yönüne başvurdukları görülmektedir.

Fenâ hâlinde ittihad hareketinin temsilcisi daha çok Bâyezîd-i Bistâmî olarak kabul edilir.²⁴² Bistâmî’den sâdır olan “Sübânî”, “Cübbemin içindeki Allah’tan başkası değildir” gibi söylemleri yanlış anlaşılmaya sebep olmuş ve bu hareketin doğmasına neden olmuştur. Sâlikin tadrîcî bir biçimde Allah’tan yok olması şeklinde ifade edilen fenâ, Bistâmî’nin mânevî ve sırrî hayatının özünü oluşturan temel bir

²³⁷ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 491; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 328; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 198.

²³⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, 91.

²³⁹ Refik el-‘Acem, *Mevsû‘atu Mustalahâtî’t-Tasavvufî'l-İslâmî*, 6.

²⁴⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, 91.

²⁴¹ Celâleddin Süyûtî, *Tenzihü'l-İ'tikâd ani'l-Hulûl ve'l-İttihâd*, Millî Ktp., nr. 06 Hk 1177, vr. 5a-b. Ayrıca bkz. İmam Süyûtî, *Tenzihü'l-İ'tikâd ani'l-Hulûl ve'l-İttihâd*, (*Tasavvuf Risaleleri içinde*), Haz. Ferzende İdiz, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2017, 339.

²⁴² Muhammed İbrahim, *et-Tasavvufu's-Sünniyyu*, 168.

etkendir. Fenâ hâlindeki yok oluş, Allah ile kulun tam manasıyla bir olmalarını (ittihad) gerektirmez. Sûfîler tarafından kabul edilen Bistâmî'nin fenâsı gerek ittihad gerekse de hulûl kabul etmeyen bir fenâdır. Onun fenâsı vecd, sekr, istiğrak, cem' gibi kavramları kapsamaktadır.²⁴³

İbn Arabî, kudsî hadiste geçen “Ben onun kendisiyle duyduğu kulağıyım” ibaresinin aslında kulun varlığının ispatı olduğuna, Allah'ın kendi varlığını kulun varlığından ayırması şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir. İbn Arabî, bu görüşleri dile getirdikten sonra ittihâd fikrini kabul edenleri ilhad ehli olarak telakki etmiş ve hiçbir şeyin Allah ile birleşemeyeceğini ifade etmiştir.²⁴⁴

VII/XIII. yüzyılın en önemli simalarından olan Mevlânâ'nın *Mesnevisi*'nde dile getirdiği “Padişahın cinsinden değilim hâşa.. bunu iddia etmiyorum. Fakat onun tecellisiyle, onun nûrûna sahibim... Cinsimiz, padişah cinsinden olmadığı için varlığımız, onun varlığına büründü, yok oldu”²⁴⁵ ifadesinden yola çıkarak ittihad ve hulul fikrine karşı olduğunu anlarız. Bu beyitte söz konusu olan birlik, psikolojik bir birliktir. Vücûdî ya da ontolojik birlik söz konusu bile değildir. Bireyin derin bir tecrübe yaşadığı anda cüzî benin küllî bende eriyip yok olması sadece hissedilir bir durumdur. Burada gerçek yok olma yoktur. Benliğin aslî olan kemâli fenâfillah hâlinde değil bekâbillah'dadır.²⁴⁶

İmâm-ı Rabbânî (v. 1034/1624), Şeyh Sûfî'ye göndermiş olduğu mektubunda ittihâd ve vahdet-i vücûd meselesine yer vermiştir. Mektubunda kendisinin, İbn Arabî'nin sahip olduğu ilmin inceliklerine vâkıf olduğunu dile getirmiş, yaşadığı vahdet-i vücûd anında meydana gelen sekr hâlinde ise şeyhine “Bilin ki, bu şeriat körlerin şeriatıdır. Bizim dinimiz küfür ve inkarcıların dinidir...” şeklinde beyit yazdığını söylemiştir. Uzun süren sekr hâlinde Allah'ın âlemi bizzat kuşatıp içine sızdığını, âleme yakın olduğunu ve aynı sûrette onunla bir beraberlik içinde bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak daha sonra sekr hâlinin sona ermesiyle birlikte, ittihad ile ilgili bilgilerin kaybolmaya başladığını, Allah ile âlem arasında bu tür nispetlerin kesin olarak bulunmadığını, Allah'ın âleme yakın olmasının ve onu

²⁴³ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1994, 152.

²⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVII, 358.

²⁴⁵ Mevlâna, *Mesnevî*, II, 89.

²⁴⁶ Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, 110.

kuşatmasının Hak Teâlâ'nın bilgisi itibariyle olup O'nun herhangi bir şeyle ittihad hâlinde olmadığını belirtmiştir.²⁴⁷

Konu ile ilgili son dönemde tasavvuf çalışmalarıyla ön plana çıkan Alman yazar Annemarie Schimmel (v. 2003), fenâ kavramının ittihâd sözcüğü ile birlikte karıştırılmamasını ve ittihâdın olabilmesi için bağımsız olan iki varlığın var olması gerektiğine dikkat çekmiştir.²⁴⁸

Netice itibariyle bazı sûfilerin ittihâd kavramına yer verdikleri görülmektedir. Ancak sûfiler, ittihâd meselesini Hıristiyanların ele aldığı şekliyle ele almamışlardır. Kavramın mecâzî yönüne inerek bu ifadeyi, Allah'ın varlığını ispat etme, O'nu tam anlamıyla idrak edebilme makâmı olan fenâ için kullandıklarını söyleyebilir ve böylece fenâ hâlinde gerçek anlamda ittihâdın olmadığını dile getirebiliriz.

1.2.3. Fenâ Hâlinin Sürekliliği Meselesi

Mânevî bir hâl olan fenâ hâlinin sürekli olup olmadığı meselesi, sûfiler arasında ihtilafli bir konu olması hasebiyle tartışma konusu olmuştur. Bazı sûfiler bedeni ve organları ile farzları yerine getirmek için kulun fenâ hâlinde çıkıp kendisine gelmesi gerektiğini yani bu hâlin geçici olduğunu söylerken; diğer taraftan bir kısım sûfiler ise fenâ hâlinin daimî olduğunu ifade etmişlerdir.²⁴⁹ Bu meseleye daha çok tasavvufun önemli simalarından olan Kelâbâzî ve İbn Arabî'nin görüşleri çerçevesinde yaklaşacağız.

Kelâbâzî, bazı sûfilerin kulun farzları îfâ etmesine engel teşkil edeceği, gerek dünya gerekse ahiret işlerinden geri kalmasına sebep olacağı için fenâ hâlinin devamlılık arz eden bir durum olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. Onlara göre sürekli olan durum fenâ değil; fenânın sona ermesiyle başlayan bekâ hâlidir.²⁵⁰ Bu görüşü savunan sûfiler meydana gelen sorunun fenâ hâlinde bekâ hâline geçiş ile çözümleneceği düşüncesi içerisindeyler. Bekâyâ geçiş yapan kul, devamlı olarak

²⁴⁷ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, I, 184-185. Ehl-i hak mezhebine göre Allah zât ve sıfatında mutlaka yaratıklarına mübâyindir. Dolayısıyla ne Allah mahlûkatına hulûl eder ne de mahlûkat Allah'a ittihad ve imtizac edebilir. Böylece yaratan yaratılan, yaratılan da yaratan olamaz. Bkz. Hacı Reşid Paşa, *Tasavvuf Tarikatler Silsilesi ve Ahlâkı İslâmiye*, Ergin Kitabevi Yay., İstanbul, t.y., 47.

²⁴⁸ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 206.

²⁴⁹ H. Ritter, "Fenâ", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1978, IV, 547; Kara, "Fenâ", 335.

²⁵⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 146; Kara, "Fenâ", 335.

Hak Teâlâ'nın irâdesini gözetleyecek olmasından dolayı kendisini Allah ile beraber hissetmesi durumunda fenâ hâlinin sürekliliğinden kaynaklanan problemleri de aşmış olacaktır.²⁵¹ Kelâbâzî *et-Ta'arruf*'unda, Ebû Abbas b. Atâ'nın (v. 309/922) kaleme almış olduğu *Kitabü avdeti's-sıfât ve bed'ihâ* adlı eserini, bu konu ile ilgili örnek olarak göstermiştir.²⁵²

Kelâbâzî, yukarıda belirtilen bazı sûfilerin fenâ hâlinin geçici olduğu görüşünde olanlara karşılık Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Saîd el-Harrâz ve Nûri (v. 295/907) gibi birtakım sûfilerin “Fani vasıflarına iade olunmaz” gerekçesiyle bu görüşe katılmadıklarını belirtir. Diğer bir gerekçe ise fenâ hâlini yaşayan sûfinin Allah tarafından korunmuş olmasıdır.²⁵³ Fenânın ahlâki yönüne çok önem veren Kelâbâzî de fenânın Allah tarafından kula verilen sürekli bir hâl olduğunu iddia edenler kervanına katılmaktadır.²⁵⁴ Kendisinin sunmuş olduğu gerekçe ise Allah'ın fenâ hâlinde kendisinin muhafazası altında olan kuluna lûtfetmiş olduğu bir ikram sebebiyle kulunu tekrar behîmî sıfatlarına döndürmesinin uygun ve lâyük olmadığıdır. Çünkü ona göre Allah, kulunu yüksek dereceden aşağıya indirmedeği gibi verdiği ikramı da ilerde geri almaz.²⁵⁵

Fenâ hâlinin geçici olup olmaması konusunda bir tarafta Harrâz, Nûri ve Cüneyd; diğer tarafta ise İbn Atâ'nın görüşleri Bağdatlı sûfiler arasında ihtilâf olduğunu göstermektedir. Sûfilerin vefat tarihlerine bakıldığında İbn Atâ'nın sonraki nesilde yer aldığı görülmektedir. Olası bir durumdur ki fenâyı Cüneyd'in akranlarındaki sûfiler farkında olmama, unutmama gibi bir hâl olarak anlarken; İbn Atâ'nın bağlı bulunduğu nesilden itibaren gaybet ve vecd hâli olarak anlama eğiliminin görüldüğü söylenilebilir.²⁵⁶

²⁵¹ Ayhan Hıra, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, I, 1, 180-181.

²⁵² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 146; Kara, “Fenâ”, 335.

²⁵³ Kara, “Fenâ”, 335. Ebu'l-Hasan el-Harakânî de fenânın sürekli olduğunu savunanlardandır. Harakânî'ye göre kişinin mahlûkat ile meşgul olması, onun gönlünün Allah ile olmasına engel teşkil etmez. Bkz. Hıra, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı”, 181.

²⁵⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 146-147; Ritter, “Fenâ”, 547.

²⁵⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 146-148; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2003, 127; a. mlf., *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, 93.

²⁵⁶ Zafer Erginli, “Tasavvufi Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfi Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, VI, 11, 25.

Fâni olan kimsenin ahmak ya da bunak olmadığını ve bir melek olacak şekilde beşerî sıfatlarını kaybetmediğini ifade eden Kelâbâzî, mânevî yolculuklarında halka rehberlik ve önderlik edecek durumda olanların fenâ hâlinde bekâ hâline nakledileceği; halkın sevk ve idaresini üzerine alma görevi olmayanların ise bu hâl üzere kalacağı düşüncesindedir.²⁵⁷ Bu düşünceden hareketle Kelâbâzî'nin tek taraflı bir düşünceye sahip olmadığını ve bireyin mânevî yolculuğunda halka rehberlik edip etmemesi bakımından kişiye ayrı bir rol biçmekte olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Arabî, fenâ hâlini yüce bir hâl olarak görür. Aynı makâmda olan iki sûfînin yaşadıkları fenâ tecrübesini, vâkf-ı müstehlik ve merdûd olmak üzere ikiye ayırır. Vâkf-ı müstehlik, helâk olan ve durumunu sürekli olarak koruyan; merdûd ise durumunu sürekli olarak koruyamayan ve dünya hayatına tekrar gönderilen anlamlarına gelir. İbn Arabî'ye göre merdûd olan durum, birinciye göre daha üstündür. Çünkü dünya hayatına geri gönderilen sûfî, dünya hayatında elde ettiği kazanımları sayesinde diğerinden ileri bir düzeyde olur ve Hak Teâlâ'ya daha çok yaklaşır. Merdûd kendi içerisinde iki kesimdir: 1. Kendileri için gönderilenler, 2. Halka rehberlik etme bakımından gönderilenler. Birinci kesim ârifler; ikincisi ise peygamberin âlim varisleridir.²⁵⁸ Netice itibariyle İbn Arabî'nin görüşleri kendisinden yaklaşık üç asır önce yaşayan Kelâbâzî'nin düşünceleri ile aynı eksendedir. Ancak İbn Arabî'nin fenâ hâlinin sürekli olup olmaması meselesini Kelâbâzî'den daha kapsamlı bir bakış açısıyla ele aldığını ifade edebiliriz.

1.2.4. Fenâ Hâlinin Vehbî ya da Kesbî Oluşu

Fenâ hâlinin sürekliliği meselesinde ortaya çıkan problemlerden birisi de bu hâlin insanî yönü olup olmadığı yani fenânın kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu tartışmasıdır. İhtilafı olan bu konu ile ilgili iki tez mevcuttur. Bunlardan birincisi fenâ tecrübesinin vehbî yani Allah tarafından kula verilmesi; ikincisi ise kesbî, kulun gayretleri sonucunda elde ettiği tecrübe hususudur. Bu husus, fenânın sürekliliği problemi ile doğru orantılıdır. Başka bir ifadeyle fenâ hâlinin sürekliliğini savunanlar

²⁵⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 149-150.

²⁵⁸ Uludağ, *İbn Arabî*, 153-154.

bu hâl ile ilgili görüşlerin vehbî; savunmayanlar tarafından da kesbî yönde olduğudur.²⁵⁹

Fenâ tecrübesinin vehbî olduğunu savunanların sunmuş oldukları delil, Allah'ın kullarını aldatmaması ve onlara verdiği ikramları geri almamasıdır.²⁶⁰ Bu görüşü savunan sûfîlerden birisi de Kelâbâzî'dir. Ona göre fenâ, çalışma ve gayretler sonucu elde edilen bir amel olmayıp Allah Teâlâ'nın kula ihsân ettiği bir lütüftür.²⁶¹

Fenânın vehbîliğini savunanlardan bir diğeri ise İbn Arabî'dir. İbn Arabî, bu hâl çaba ve gayretle ulaşılmadığı görüşündedir.²⁶² Ona göre fenâ, sülûk ve riyâzetin doğal bir neticesi değildir. Sülûk ve riyâzet esnasında meydana gelen pek çok hâl kazanılan cinsten olmayıp Allah'ın kuluna ihsân ettiği bir bağıştır.²⁶³

İslâm-Tasavvuf araştırmacılarından Schimmel'e göre fenâ'nın en iyi yorumunu ünlü Japon bilgini Toshihiko Izutsu (v. 1993) yapmıştır.²⁶⁴ Izutsu'ya göre bireyin kendini tüm benlik faaliyetlerinden arındırıp saf hâl getirmesi ve bilinçli bir şekilde gayret sarf etmesi bakımından fenâ tecrübesinin kesbî yönü olduğunu ifade eder. Bu hâli bizzat tecrübe eden varlığın da insanın ta kendisi olduğunu dile getirir.²⁶⁵ Izutsu'nun bu düşüncesine benzer bir yorumun kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Muhammed İkbâl'de de görürüz. İkbâl'in, eserinde dile getirdiği “ Mistik halet, emsalsiz oluşu bakımından, alelade tecrübeye şu veya bu şekilde bağlı kalır. Bu, mistik haletin, geçtikten sonra derin bir salâhiyet hissi bırakmasına rağmen, kısa bir zaman içinde geçmesi keyfiyetinden anlaşılmaktadır. Sofî de nebi de, tecrübenin tabii derecelerine avdet ederler”²⁶⁶ şeklindeki cümlelerinden hareketle mistik tecrübelerin sürekli olmadığı kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.

Son dönemlerde Orta Doğu dinleri ve kültürlerinde akademik çalışmalar yapan Alexander Knysh ise fenâ tecrübesinin kesbî yönü olmadığı kanaatinindedir. Knysh, bu

²⁵⁹ Kara, “Fenâ”, 335.

²⁶⁰ Kara, “Fenâ”, 335.

²⁶¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 146-147.

²⁶² Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, 291.

²⁶³ Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, 148-149.

²⁶⁴ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 205.

²⁶⁵ Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 26; a. mlf., *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, terc. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul, 1995, 26.

²⁶⁶ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofî Huri, Kırkambar Yay., İstanbul, 1999, 39-40.

sonuca ulaşmadan önce fenâ öğretisi ile ilgili sûfî ve sûfî olmayanların birçoğu tarafından kabul edilen iki tamamlayıcı tanımın geliştirildiğini, bu tanımlardan ilkinin sâlikin idraki de dâhil olmak üzere bütün şeylerin zihninden silinmesi ve silindikten sonra oluşan tecrübî boşluğun saf Tanrı bilinci ile doldurulması; ikincisinin ise kişinin noksan sıfatlarının yok olması ve onların yerini mutlak varlık olan Tanrının noksansız sıfatlarını alması olayı şeklinde tanımlandığını ifade eder. O, fenâ ile ilgili oluşturulan bu tanımların fenâ olgusunun bireysel tecrübenin sona erişinden ibaret olmayan ve ilâhî mevcudiyetle süslenmiş, hem kusursuz hem de noksansız bir benliğin zuhur etmesini sağlayan bir gelişme olduğunu kaydeder. Buradan hareketle meydana gelen dönüşümün bireysel çaba ve irâde sonucu kazanılamayan, seçilmiş olan kullara Rabb'leri tarafından bağışlanan bir lütûf olduğunu dile getirir.²⁶⁷ Sonuç itibariyle Kynsh, fenâ tecrübesinin vehbî olduğunu savunur.

Kanaatimizce fenâ hâlinin sürekliliği ile doğru orantılı olan bu hâlin vehbî ya da kesbî oluşu kişiden kişiye değişkenlik arz ettiği yöndedir. Böylece fenâ hâlinin hem kesbî hem de vehbî tarafı olduğunu söylemek mümkündür.

²⁶⁷ Alexander Kynsh, *Tasavvuf Tarihi*, Terc. İhsan Durdu, Ufuk Yay., İzmir, 2011, 288-289.

2. FENÂ TECRÜBESİNE PSİKOLOJİK AÇIDAN VE BAZI MİSTİK DÜŞÜNCELER YÖNÜNDEN BİR BAKIŞ

2.1. Fenâ Tecrübesine Psikolojik Açıdan Bir Bakış

2.1.1. İfade Edilemezlik/Kendini Anlatamama

Tasavvufî ıstılahların ekseriyatı toplu olarak değil, bireysel olarak yaşanan derin psikolojik tahliller ile ilgilidir. Bireyin yaşadığı enfüsî duyguları kayıt altına almak ya da sınırlandırmak genel itibariyle isteneni verememiştir. Sûfî, yaşadığı ya da kendisinde meydana gelen rûhî hâli kendi hâl ve mertebesine veya iç tecrübesine göre aktarmıştır.²⁶⁸

Yaşanılan tasavvufî tecrübeler psikoloji ilmi açısından da incelenebilir. Buna göre söz konusu tecrübeler, aynı zamanda psikolojik bir hâldir. Bu hâllerden birisi de fenâdır. Psikolojik açıdan fenâ, dünya hayatı ile ilgili bütün idrakin ortadan kalkması olarak tanımlanır. Dünya ile ilgili her türlü şeyden el etek çeken sûfî, ilâhî varlık hâline dönüşür. Burada sûfî bütün dikkatini Allah aşkı düşüncesi üzerinde toplamıştır; ancak yaşanan bu tecrübeyi aktarma veya tasvir etme eylemine girdiği zaman olağanüstü bir güçlük karşılı karşıya kalır ve anlatılamazlık durumu kendisinde hâsıl olur. Sûfî yaşadığı hâlden normal hayata döndüğünde olayları birbirine bağlayamaz ve dile getiremez.²⁶⁹ Gazzâlî'nin yaklaşımı da bu konu ile doğru orantılıdır. Gazzâlî, tarikatın başlangıcı olarak kabul ettiği Allah'ın varlığında yok olma evresinden sonra sâlikte müşâhedelerin başladığı ve sâlikin yakaza (uyanık) hâlinde iken meleklerin ve peygamberlerin rûhlarını görmek, sözlerini işitmek gibi olağanüstü tecrübeler yaşadığını dile getirir. Ancak sûfilerin bu tecrübeyi ifade etmesinin imkân dâhilinde olmadığını, anlatmaya çalışanların kaçınılması mümkün olmayan hatalara düştüğünü belirtir.²⁷⁰

Bireysel olarak yaşanan fenâ hâli bir dîni tecrübedir. Dini tecrübelerin ifade edilemezliği, sözcük ya da kavramlarla anlatılamaz oluşu onun anlaşılacağı şeklinde algılanmamalıdır. Eğer ifade edilemediği gibi anlaşılmaz şekilde bir durum

²⁶⁸ Kara, "Tasavvufta Fenâ-Bekâ Nazariyesi", 3.

²⁶⁹ Hayrani Altıntaş, "Din Psikolojisi ve Tasavvuf", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1980, "C. Numarasız", 4, 192-193.

²⁷⁰ Gazzâlî, *el-Munkızu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul, 1989, 62.

söz konusu olsaydı çeşitli dinlere ait olan tecrübeler arasında bir paradoks oluşturacaktı. Bu yüzden meydana gelen çelişkinin giderilmesi, ancak ifade edilemezlik ile neyin kastedildiğinin gün yüzüne çıkarılmasıyla mümkün olabilir. Bir sūfî, tecrübesini aktarırken ifade edilemezliğinden şikâyet edip ardından da *yaşamayan bilmez* düsturuyla hareket ediyorsa; bu durumun sūfinin yaşadığı mânevî tecrübenin tam şekliyle anlatılamaz oluşundan ve dilin yetersizliğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Daha sonra tecrübe sahibi olan sūfî bu durumun anlatılamayacağını farkına varır, *yaşa ve gör* kıtası dâhilinde dilin sınırlılığını aşmak üzere sembolik veya mecaz ifadelerle başvurarak dini tecrübenin anlatılması hususunda önemli rol oynar.²⁷¹

Sūfîlerin kendi iç dünyalarında hissetmiş oldukları derin duygu ve hakikatlerin ifade edilişi genel olarak karmaşık ve belirsizdir. Bu tür yapılar işârî bir anlam taşıyan ifadelerdir.²⁷² Yüksek mertebelere ulaşan birey, Mutlak Varlık'ta fenâ hâlini yaşayınca, yaratıcının onda “konuşan dili, yazan eli” olması ile bireyin rûhunda üstün güç hâsıl olur.²⁷³

Epistemolojik açıdan yüksek sezgi, idrak ve şuur sonucunda ortaya çıkan ve derûnî boyuta sahip bir disiplin olan tasavvufun diğer disiplinlerde olduğu gibi kendine has bir terminolojisi vardır. Ancak bu terminoloji Mutlak Varlık'ın sırrını kaldıramaz. Bu yüzden ki sūfî kesim, bu hâli dile getirme konusunda genellikle sembollere başvurur.²⁷⁴ Bu bilgiler ışığında fenâ tecrübesini yaşayan bireyin, farklı bir boyutta olduğu için bu tecrübeyi aktarma konusunda yetersiz kaldığını ve bu sebeple de imgesel ifadelerle yönelerek kendisini tanımladığını dile getirebiliriz.

2.1.2. Kendini Tanıma Evresi

Tasavvufî düşüncede insanın en derin ıstıraplarının kaynağında ayrılık vardır. Ancak bu ayrılık insanın Yüce Allah'tan ayrıldığı andan itibaren başlayan ve hâlâ da devam eden aslî ya da temel ayrılıktır.²⁷⁵ Cüneyd-i Bağdâdî bu ayrılığı misak

²⁷¹ Hakan Hemşinli, *Özellik ve Nesnellik Bağlamında Dini Tecrübe*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2015, 142.

²⁷² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, XIV, 1, 113.

²⁷³ Mahmud Erol Kılıç, *Sūfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yay., İstanbul, 2011, 164.

²⁷⁴ Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, 113.

²⁷⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Esmâ Yay., İstanbul, 1985, 26.

nazariyesinde ele alır. O, insanın dünyaya gelmeden önce ezel âleminde kendi varlığından bile habersiz başka bir varlığa sahip olduğunu ifade eder. Delil olarak da Kur’ân-ı Kerîm’deki **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** قَالَوا بَلَىٰ *Rabbin Âdemoğulları’ndan –onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler*²⁷⁶ âyetini gösterir.²⁷⁷ Cüneyd’in misak nazariyesindeki asıl gaye, insan ile Allah arasındaki bir sözleşmedir. Allah insanların rûhlarını yarattıktan sonra kul, ilâhî hitap karşısında fanî olduğundan vermiş olduğu cevabın farkında bile değildir. Bu farkında olmayışılık, içinde bulunduğumuz bu dünyada da devam etmektedir.²⁷⁸ İnsanın bu farkındalığı kazanmak için de hem kendini hem de Rabbin tanıma süreci içerisinde olması gerektiği söylenilebilir.

İnsan bilinmez bir rûh ile bilinen bir bedenden oluşmuş iki yönlü bir muammâdır. Ancak bu muammâyı çözme bilgisi de yine insana verilmiştir. İnsan bu meseleyi çözebilme yolunda akıl ve sezgi yetisine sahiptir. Genel olarak bu iki yeti sayesinde insan, kendisini tanıma sürecinde sorduğu sorulara cevap aramıştır.²⁷⁹ Ancak bireyin kendini bilmesinde sadece akıl ve sezgi yeterli değildir. Bireyin kendi benliğini büyük bir özenle sorgulaması ve kendisini tanımak için de çaba gösterip gönüllü olması gerekir. Birey, bu niyetinde kararlılık gösterdiği takdirde sadece kendisine ait olan önemli gerçekleri keşfetmekle kalmayacak; aynı zamanda psikolojik açıdan bir kazanç da sağlayacaktır.²⁸⁰

Birey, kendisini tanıma sürecinde sürekli olarak “Ben neyim?”, “Nereden geldim?”, “Amacım nedir?” gibi sorular üzerinde bir arayış içinde olmuştur. Kişinin arayış içinde kendisine sorduğu bu sorular etrafında da çeşitli fikir akımları ve düşünceler gelişmiştir.²⁸¹

²⁷⁶ A’râf, 7/172.

²⁷⁷ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdi ve Mektupları*, 147.

²⁷⁸ Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdi”, 121.

²⁷⁹ Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, 13.

²⁸⁰ C. G. Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. Canan Ener Sılay, İlhan Yayınevi, İstanbul, 1999, 107.

²⁸¹ Ferzende İdiz, “Nefsini Bilen Rabbin Bilir Sözü Bağlamında İnsan ve Arayışı”, 2. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu*, ed. Abdulcebbar Kavak, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yay., Ağrı, 2018, 495.

Bireyin kendini tanıma süreci *من عرف نفسه فقد عرف ربه* **Nefsini tanıyan Rabbini tanır**²⁸² sözü bağlamında Allah'ı tanımaktan geçer. Yani insanın Allah'ı tanımadan önce kendisini tanıması gerekir.²⁸³ Çünkü kendini tanımak ya da bilmek, birey için ön şarttır. Dolayısıyla kendisini tanıma farkındalığına sahip olmayanın yaratıcısını bilmesi mümkün değildir. Kendini bilmek, insanın özündeki ham yönünü, gücünü, nefsinin eksikliklerini ya da kusurlarını ve kötülüğü emreden vecihlerini keşfetmesi demektir.²⁸⁴ Aynı zamanda kendisinin ilâhî tecellînin büründüğü bir sûret olduğunun farkına varan kişi, kâinatın her yerinde varlığını hissettiren ilâhî hayatın gerçek sırrına mazhar olabilir.²⁸⁵

Gazzâlî, *el-Munkız* adlı eserinde bireyin kendini ve Rabbini tanıma hususunun önemine dikkat çekmiştir. Bu konu ile ilgili Gazzâlî, Allah'ı tanımamayı öldürücü bir zehir, O'nu tanıma ya da bilmeyi ise kişiye hayat veren bir panzehir olarak niteler.²⁸⁶ Mevlânâ da kendi benliğini bilmenin önemine binâen *Rubâiye*'sinde şu sözleri sarf eder: "Kendimdeki olgunluğumun değerini bilseydim, elimi eteğimi yerden toplar, yavaşça tek başıma göklere uçardım, Semalarda dolaşırken de başım dokuzuncu felekten daha yüce mertebelere yükselirdi".²⁸⁷ Gazzâlî ve Mevlânâ'nın bu yaklaşımlarından hareketle bireyin kendi benliğinin idrakine varmasının ne denli önemli olduğu gözler önüne serilmiştir. Aynı şekilde Erzurumlu İbrâhim Hakkı (v. 1194/1780) da kaleme aldığı *Marifetnâmesi*'nde kendi nefsini bilen bireyin gerçek bir kurtuluşa ereceğini, Hakk'ın marifetini kazanıp âlemin sırları ve gizliliklerine vakıf olacağını dile getirmiştir.²⁸⁸

İnsanın kendisini tanıması demek, rûhun bireyüstü şuurunun tam olarak farkına varması demektir.²⁸⁹ Tasavvufî açıdan bireyin kendisini tanıması ile Rabbini tanıması

²⁸² Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 262.

²⁸³ Hayrani Altıntaş, "Tasavvuf", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, XXXI, 77.

²⁸⁴ Ali Ayten-Sevde Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*, Sufi Kitap, İstanbul, 2017, 152.

²⁸⁵ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, terc. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998, 68.

²⁸⁶ Gazzâlî, *el-Munkız*, 70-71.

²⁸⁷ Mevlâna, *Mevlâna'nın Rubaileri*, çev. M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., İstanbul, 1986, 324.

²⁸⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, Sad. M. Fuad Başar, Kit-San Matbaacılık, İstanbul, 1984, 412-413.

²⁸⁹ Schaya, *La Doctrine Soufrique De L'unité*, 127.

eş değerdir. En yüksek derecede Allah'ı tanıma, ancak fenâ hâliyle mümkündür.²⁹⁰ Çünkü fenâ hâlinde insan, Allah'ın varlığını en iyi bir şekilde hissetme potansiyeline sahip bir konumdadır. Birey, kendi benliğinden bütünüyle sıyrılması sonucu Allah dışında mâsivâyâ dair hiçbir hissini oluşmadığı, her şeyin Allah vasıtası ile bir olarak algıladığı bir hâli yaşamaktadır. Bütün dünyevi arzularından kendisini temizleyen sûfî, Allah'ın birliğinde varoluş duygusunu yaşar.²⁹¹ Fenâ hâlindeki bu duygu, insanın kendisini tanıması ve gerçekleştirilmesinde önemli rol oynar.

Bireylerden oluşan toplumun mutluluğu, bireyin tüm potansiyeli ve kendisini ortaya koyması ile ilgilidir. Mutlu bireyler, kendisi ve evren hakkında tüm bilgiye sahip olması hasebiyle hem kendisini hem de evreni anlamlandırabilirler. Metafizik bilgi sayesinde evrenin de üstüne çıkarak kendi misyonunu gören birey, sahip olduğu metafizik bilgi ile kendi yapısına bürünerek kendisini yakından tanıma olanağına sahip olur.²⁹²

İnsanın kendini tanıması için yedi tavidan, başka bir deyişle yedi rûhsal yükselişten geçmesi gerekir. Ancak bu yükseliş rastgele şekilde değil belirli bir sıra dâhilinde olmalıdır.²⁹³ Sûfîlerin nefis mertebeleri de dediği bu aşamalar, psikoloji diliyle yedi tavrı diye isimlendirilir. Buna göre insanın kendi nefisini tanıma yolculuğunda en önemli adımlardan birisi olan yedi tavrı şu şekildedir;

a) **Birinci Tavrı:** Beden ve rûhtan oluşan insanın kendisine ait olan tikel rûhunun, cismani olmadığını ve bedenini idare edici konumda olduğunu bilmesidir. İnsanın vücudunda herhangi bir eksiklik meydana gelse bile bu durumun rûha zarar vermeyeceğini idrak etmesi ve bedeninin merkezinde kendi zâtı ile kaim olan rûhun yok olmayacağı bilgisine sahip olmasıdır.²⁹⁴ Rûhsal gelişimin ve kişiliğin mükemmel bir seviyeye ulaşmasındaki ilk adımı olan bu mertebenin aşaması *tevbe*; kişilik gelişim düzeyi ise *nefs-i insanî*dir. Yeniden uyanma aşaması demek olan *tevbeyi* psikolojik açıdan ifade etmek gerekirse geçmiş günahlar ve yasaklanmış arzular için af dilemedir.

²⁹⁰ F. Jabre, "Plotin'in Vecd'i ve Gazzâlî'nin Fenâsı", çev. İbrahim Ağâh Çubukçu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1961, VIII, 135.

²⁹¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1998, 326-327.

²⁹² Ahmet Lütfi Alkaya, *Kur'an-ı Kerim'de Arınma Kavramı*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2000, 8.

²⁹³ Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, 37.

²⁹⁴ Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, 37.

Bu aşamada birey, iç dünyasında bir boşluk hisseder ve varoluş nedenini sorgulamaya başlar.²⁹⁵

b) **İkinci Tavır:** Birey, kendi tikel rûhu dışında kâinattaki tümel rûha bakmalı ve bu tümel rûhun cisim ya da cismanî olmadığını, kendisine ait özel bir mekânının bulunmadığı, parçalanma veya yok olmanın söz konusu olmadığını idrak etmesi, her mertebede zâtı ile mevcut ve Allah'ın halifesinden ibaret olduğunu bilmesidir.²⁹⁶ Bu yükseliş mertebesinin aşaması *verâ*; kişilik gelişim düzeyi ise *nefs-i levvâmedir*. Yeniden uyanış demek olan tevbeden sonra birey, düşünce ve arzularının farkına varır kendi bünyesinde oluşan bu farkındalık kişiyi gerek toplumsal gerekse dini değerler üzerinde bir içsel karmaşıklığa götürebilir. Burada kişiden dinin emretmediği şeylerden uzak kalması, kişinin gündelik yaşamında yerine getirdiği yeme, içme ve uyku gibi süflî şeylere tamamen kendisini kaptırmaması beklenir.²⁹⁷

c) **Üçüncü Tavır:** Bireyin kendisine ait tikel rûhu, kâinata ait tümel rûhta yok etmesi ve tikel rûhunun da tümel rûh olduğunu Hakk'al-yakîn bir derecede bilmesidir.²⁹⁸ Bu rûhsal gelişim mertebesinin aşaması *zühhd*; kişisel gelişim düzeyi ise *nefs-i mülhimedir*. Zühhd aşaması, kişilik bütünleşmesi ve olgunluk evresi demektir. Bu aşama, bireydeki tavırların derinine inmeyi hedefleyen bir kazı çalışması niteliğinde olup bireyin bilinçdışının set çekilmemiş enerjilerine ulaşmaktır. Burada meydana çıkan enerjilerin ifade edilmesi ya da yaşantılanması ancak ilham edilmiş bir nefis ile mümkündür ve bu nefis ise dünyevi gerçekliğin hudutlarını aşmak için bir araç konumundadır.²⁹⁹

d) **Dördüncü Tavır:** İnsanın tikel rûhunun tümel rûhta, tümel rûhun da Allah'ın zâtında fânî yani yok olmasıdır. Başka bir deyişle bireyin, enfüse ve afaka ait ilk iki tavrın toplamı olan üçüncü yükselişin Hakk'ın zâtında fânî olduğunu ilme'l ve hakk'al-yakîn olarak bilmesidir.³⁰⁰ Bu rûhsal yükseliş mertebesindeki aşama *fakr*; kişisel gelişim düzeyi ise *nefs-i mutmainnedir*. Bireyin fakirlik konusundaki aşırı gayreti, kendisinin bütünleşme noktasında önemli rol oynar. Bu mertebede kişiye eşlik

²⁹⁵ Sayar, “ Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, *Sufi Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar, Kapı Yay., İstanbul, 2016, 32-33.

²⁹⁶ Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, 38.

²⁹⁷ Sayar, “ Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 33, 35.

²⁹⁸ Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, 38.

²⁹⁹ Sayar, “ Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 33, 38-40.

³⁰⁰ Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, 38-39.

eden nefs-i mutmainne, fakr aşamasında iç huzur ve emniyet hissi içindedir. Burada nefs-i mutmainnedeki kastedilen şey dünyevi bağlardan, içsel çatışmalardan, mülk edinme yönelimlerinden kurtulma ve varoluşun görünmeyen ritmine yaklaşmaktır.³⁰¹

e) **Beşinci Tavır:** İlk dört yükselişi birbiri içinde ve toplu bir şekilde müşâhede (ayn'el-yakîn) etmektir. Bu makâma ulaşan kişiye ise tasavvufta ibn'ul vakt denir.³⁰² “Vaktin oğlu” anlamına gelen ibn'ul-vakt, sûfiler için kullanılan bir terimdir. Bu terim, sûfinin içinde en hayırlı işle meşgul olduğu ve kendisinden yapılması istenen görevleri yerine getirdiği, geçmiş ve gelecek kavramının olmadığı bir ândır.³⁰³ Bu mertebede rûhsal yükselişin aşaması *sabır*; kişisel gelişim düzeyi ise *nefs-i râziye*dir. Sabır, kişide meydana gelen psikolojik süreçleri aşan bir durumdur. Sûfiler agresif dürtülerin tahrip edici güçlerini dizginlemek için sabır yöntemiyle bu güçleri bir aşk enerjisine dönüştürmek adına uğraş verir. Sabır, sûfi için inancın özünü teşkil etme ve inancı keşfetme konusunda bir anahtardır.³⁰⁴ Başka bir deyişle sabır, öze ulaşma noktasında bir köprü konumundadır.

İnsanın yükselme aşamalarından birisi olan nefs-i râziye katında birey, bir taraftan dünyadaki olan biten şeylere sükûnet ile bakma; diğer taraftan da onlara gittikçe artan bir oranda yabancılaşma hâli kendisinde hâsıl olur. Bu evrede dünya, birey tarafından izlenen bir tiyatro sahnesi hâline dönüşmüştür. Kişi, diğer mertebelerdeki rollerinden sıyrılmış ve bu rollerin bir daha ortaya çıkmamak üzere sönmesi anlamına gelen fenâ hâline bürünmüştür. Sâlik, bu mertebede eski rollerini unutmuş ve buzun denizde çözülmesi gibi Hakk'ın düşüncesinde de eriyip gitmiştir. Bu eriyiş süreci nefs-i mutmainnede başlayıp nefs-i râziyede tamamlanır.³⁰⁵ Artık birey için, Allah'a odaklanma süreci başlamıştır.³⁰⁶ Bu basamakta birey, etrafındaki idrak edilebilen fiziksel varlıkların ötesinde Mutlak Hakikat'i arar ve O'nu görür hâle gelmiştir.³⁰⁷

³⁰¹ Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 33, 40-41.

³⁰² Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, 39.

³⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 151; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 588; Kadir Özköse, “İbnü'l-Vakt Ya da Ebu'l-Vakt Olabilmek”, *Somuncu Baba Dergisi*, Malatya, 2006, C. Numarasız, 64, 22.

³⁰⁴ Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 33, 42.

³⁰⁵ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2009, 202-203.

³⁰⁶ Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 97.

³⁰⁷ Frager, “Tasavvuf Geleneğinde İrşâd”, *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, ed. Robert Frager, terc. Ömer Çolakoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul, 2009, 32.

f) **Altıncı Tavır:** Bu yükseliş mertebesinde insan, kendi dışındaki bütün varlıkların kendisine bağlı bulunduğunu ve kendisinin de bütün varlıkların aynası olduğunu bildiği mertebedir. Bu mertebedeki kimseye ise tasavvufta *ebu'l-vakt* denir.³⁰⁸ Ebu'l-vakt, geçmiş ve gelecek zaman dilimlerinin kendilerini herhangi bir değişikliğe uğratamadıkları, temizlenmiş ve mâsivâdan arınmış kimseler için kullanılan bir tâbirdir.³⁰⁹ Bu mertebenin aşaması *tevekkül*; kişilik gelişim düzeyi ise *nefs-i marziyye*dir. Burada kişi, tevekkül ederek bütün gücün nefiste değil, herşeyin üzerinde hüküm sahibi olan Allah'ta olduğunu bilir.³¹⁰ Nefs-i marziyye mertebesinde insan, yaratıcısı ile halkın sevgisinin bir arada bulunduğu bir konumdadır. Bu konumda bulunan birey, dış görünüşü itibariyle diğer insanlardan farklı değildir; ancak iç yönü itibariyle sır kaynağı, seçkin olanların uç noktası ve ilâhî bilgi dairesinin mahremi olması açısından diğerlerinden farklıdır. Birey, muhtaç olduğu bütün bilgileri alarak Rabbi'nin izni ile mâna âleminde görünen dünya âlemine döndükten sonra almış olduğu bu bilgileri halkın anlayacağı şekilde onlara anlatır ve kılavuzluk yapar.³¹¹ Artık bu aşamada birey rehberlik etme pozisyonuna geçmiştir.

g) **Yedinci Tavır:** Bireyin tam ve tümel yokluk mertebesine ulaştığı, herhangi bir hâl ile vasıflanmadığı, müşâhede ve bilgisinin yok olup hiçbir sûrette dile getirmesinin mümkün olmadığı mertebedir.³¹² Bu mertebenin aşaması *rızâ*; kişilik gelişim düzeyi ise *nefs-i kâmile*dir. Bu evrede birey tamamen bireysellik tabakalarından kurtulmuş, fenâ ve benlikten kurtulmanın en yüksek biçimi olan rızâ makâmına ulaşmıştır.³¹³ Artık kişide “ben-o” kavramları ortadan kalkmış, birey mânevî anlamda tam bir olgunluğa erişmiştir. Bu mertebe, insanı çözümleme amacı güden psikoloji bağlamında bireyin kendi maskelerinden kurtulup öz-benliğine kavuşması; insanın kendisini tanımasına önem veren ve bunun için yollar çizen tasavvuf bağlamında ise bireyin öz-benliğinden kurtulup Hak Teâlâ'ya erişmesi olarak tanımlanır.³¹⁴ Tasavvufî açıdan bu aşamadaki kemâlat sahibi olan insan (insân-ı kâmil), kâinattaki bütün parçacıkların Allah tarafından idare edildiğini, Onun tasarrufu

³⁰⁸ Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, 39.

³⁰⁹ İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ (Fakirlerin Yolu)*, haz. Saadettin Ekici-Meral Kuzu, İnsan Yay., İstanbul, 2011, 362.

³¹⁰ Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 33, 43.

³¹¹ Hakkı, *Mârifetnâme*, 625.

³¹² Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, 40.

³¹³ Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, s. 33, 43.

³¹⁴ Ali Ayten-Sevde Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, 81-82.

dışında hiçbir şeyin meydana gelmediğini kesin bir şekilde bilir ve bu yüzden Hak Teâlâ'nın emir ve irâdesi ile bütün işlerini icra eder. Kısaca söylemek gerekirse bu mertebedeki kişi nefsiyle yok olmuş, Mutlak Varlık olan Allah ile var olmuştur.³¹⁵

2.1.3. Kendini Gerçekleştirme ve Aşamaları

İnsanın kendisini gerçekleştirmesi, kendisinde mevcut olan insan olma potansiyelini açığa çıkarmasıdır.³¹⁶ Varlığının özüne, tüm yönüyle insan olmaya yakın bir hâldir.³¹⁷ Izutsu'ya göre insanda benlik bilinci var olduğu sürece bireyin kendini gerçekleştirmesi mümkün değildir. Çünkü ampirik ego ya da ben, gerçeklik tecrübesinin önündeki en büyük engeldir. Bu engeli aşmak için de ampirik benin ya da ben bilincinin gerçeklik bilinci içerisinde yok edilmesi gerekir.³¹⁸ Bu bilincin yok edilmesi için eğer benlik, içinde bulunduğumuz bu evrenle kendini gerçekleştirmeye çalışırsa Mutlak Varlığı müşâhede etmeye güç yetiremez. Çünkü bu evren çokluğu ve maddesel yoğunluğu ile benliği örter. Bu yüzden ilâhî hitaba muhatap olabilmek için insanın kendi varlık tarzına uygun olarak kendini gerçekleştirmesi, varlıktan ve varlığından fânî olması gerekir.³¹⁹

Sûfizm, bireydeki “ego”yu ortadan kaldırmak için uğraş verir. Toplumsal olarak kurulmuş benliği tadrîcî olarak yok edinceye kadar üzerinde yoğunlaşır. Amaç Allah'a ulaşmak ve O'nda yok olmaktır.³²⁰ Ancak bu hedef kolay değildir. Bunun için bireyin Allah'ın dışında hiçbir şeyi görmeyeceği kemal noktasına ulaşabilmesi için yedi aşamadan geçmesi gerekir ki bu aşamalar ise şunlardır:

1. Birey kendisinde bulunan insanî vasıfları, insanlarda ya da bitkilerde görülen vasıflardan ayırdığı, yeme-içme gibi yaşamını devam ettirecek şeylerle kendisini disipline ettiği *doğal güç ve haz aşaması*,

2. Bireyin münzevi bir hayat tarzı yaşadığı, kendisini ibâdet ve arınmaya verdiği *benlik aşaması*,

³¹⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kâmil*, Hisar Cilt ve Yayınevi, İstanbul, 1971, 31.

³¹⁶ Öznur Özdoğan, “Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI, 1997, 359.

³¹⁷ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, terc. Orhan Gündüz, Kuraldışı Yay., İstanbul, 2001, 104.

³¹⁸ Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 25.

³¹⁹ Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, Say Yay., İstanbul, 2014, 216.

³²⁰ Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul, 2001, 33.

3. Kişinin iç dünyasında meydana gelen değişim ve dönüşümün olduğu, gizli dünyanın kapılarının ona açıldığı ve rûh ile benlik arasında bağlantının kurulduğu yer olan *kalp aşaması*,

4. Sâlikin dünyevî bağlardan ve hislerden kurtulduğu *rûh aşaması*,

5. Mürîdin irfan ışığı ile kalbinin yüceleştiği, her yerde Allah'ı gördüğü *sır aşaması*,

6. Mürîdin kendisinin Allah'ta eridiği, varlığın hakikatine mazhar olduğu *gayb aşaması*,

7. Mürîdin gayb aşamasındaki hâlinin bilincinde olmadığı, üstün bir varlık hâline ulaştığı *daha derin gayb aşamasıdır*.³²¹

Batılı psikologlara göre gerçek insan ya da potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirmiş olma son noktadır, yani insan olma süreci tamamlanmıştır. Ancak sûfî geleneğinde süreç yeni başlamaktadır; çünkü tasavvufun istediği ideal insan tipi “kendini gerçekleştiren” değil, “kendini aşan” dır.³²² Sûfî geleneğinde bireyin yaşadığı vuslat hâli bir son değildir. Rûhun fenâ hâlinde Allah'a giden yolculuğun tamamlanmasından sonra tasavvufta bekâ hâli denilen Allah'ta yolculuk başlayacaktır.³²³ Çünkü fenâdan sonraki bekâ hâli, insân-ı kâmil olmanın bir alametidir. Kâmil olan kişi sadece kesretten vahdete yani Allah'a yolculuk etmez; aynı zamanda Vahdet hâline devam ederek Allah ile birlikte sefer eder ve zâhirî âleme geri dönerek hem kesreti hem de vahdeti ortaya koyar.³²⁴ Burada sûfî, tamamlanmış kişiliğin gizli sırlarını açığa çıkararak yeniden “Ben” olma sürecini yaşayacaktır.³²⁵ Bu mertebeye kendisine yeniden hayat verilen birey, farklı yeni bir kimlikle ortaya çıkan bir birey olmayıp aynı kişiden ibarettir. Ancak bu kişi, kendi sınırlılığını aşabilmiş bir kişidir. Bundan dolayı algılamış olduğu kesret dünyası, tüm sınırlamaların ötesindedir.

³²¹ Angha, Molana Hazrat Salahaddin Ali Nader Shah, *Introduction to The Mystery of Humanity*, akt. Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, 182-183.

³²² Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*, çev. Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yay., İstanbul, 2002, 133; Tuğba Kışmir, *Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi*, (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize, 2012, 18.

³²³ Sâfi Arpağuş, “Tasavvufta ‘Mantıku’t-tayr’, Mevlânâ’da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, “C. Numarasız”, 29, 126.

³²⁴ Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 139.

³²⁵ A. Reza Arasteh-Enis A. Sheikh, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sufi Psikolojisi*, Kapı Yay., İstanbul, 2016, 81.

Artık bu aşamada birey, yeni bir dünya görüşüne sahiptir. Kendisi de dâhil olmak üzere etrafındaki bütün nesnelere tek bir Mutlak gerçekliğin çeşitli belirlenimleri olarak görür.³²⁶

2.1.4. Fenâ Tecrübesinde Süje-Objekt İlişkisi

Fenâ tecrübesini tadan insan, söz konusu yaşadığı tecrübenin süjesi (öznesi) konumunda değildir. Çünkü birey bu tecrübeyi yaşadığı an kendisi olmaktan çıkmış, tecrübedeki süje metafizik gerçekliğin ta kendisi olmuştur. Başka bir deyişle bireyin yaşadığı fenâ tecrübesi, özünde mutlak gerçekliğin kendisini aktüelleştirmesinden başka bir şey olmayıp metafizik nûrunun taşması ve yayılmasından ibarettir. Fenâ makâmında bireyin herhangi bir şey hakkında bir bilinci bulunmamaktadır. Yani bu makâmında ne göreceği bir süje ne de görülecek bir objekt vardır. Dolayısıyla bu safhada herhangi bir tasavvurun ortaya çıkması söz konusu değildir.³²⁷ Fenâ hâlinde birey, Mutlak Varlık tarafından kontrol edilir ve vazifelerini O'nun yönlendirmesi ile ifa eder.³²⁸

2.1.5. Fenâ Tecrübesindeki “Ben”in Yeniden Ortaya Çıkarılışı: Bekâ

Tasavvufî düşüncede sâlikin fenâ aşamasına ulaşması sonucu kemâle ermesi mümkün değildir.³²⁹ Bu yüzden kişinin ebedî olarak Mutlak Varlık ile var olması gerekir ki bu da bekâ tecrübesidir. Çünkü bu tecrübe fenâ tecrübesinden daha üst düzey bir hâldir. Fenâ hâlinde gerçekliği olmayan benlik, tamamen hiçliğe gömülmüştür.³³⁰ Burada bireyin bu hiçlikten kurtulması, insanların içine yani yeniden başladığı yere dönmesi gerekir.³³¹ Çünkü bireyin olgunluğa erişebilmesi için terbiye disiplini olan seyrü sülûke dönmesi şarttır.³³² Cüneyd-i Bağdâdî, bu durumu “başlangıca dönmek” şeklinde ifade eder.³³³ İşte burada bekâ tecrübesi devreye girer ki tamamen hiçliğe gömülen ben yeniden ortaya çıkartılır ve Mutlak bir Ben'e dönüştürülür. Bu mertebede birey normal insan konumundadır ve fizikî olarak kendisinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Ben'ini aşmış bir birey olarak her zamanki normal bilincine geri

³²⁶ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 27.

³²⁷ Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 26, 58.

³²⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 142.

³²⁹ Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, 9.

³³⁰ Izutsu, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 27.

³³¹ Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, 9.

³³² Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, 55.

³³³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 543.

döner; ancak fenomenlerin oluşturduğu kesret dünyası onun bilincinde daha önceki izleniminin çok ötesindedir.³³⁴

Tasavvufî düşüncede bireyin halktan ayrılarak rûhî âlemlere yükselmesi fark ya da tefrika olarak adlandırılır. Bu aşamada kişi kendisini arıtır ve iyice şuurlandırır. Süreç açısından bakıldığında bireyin bu aşamada geçirdiği zaman sürekli değildir. Dolayısıyla kişinin tekrar normal hayatına geri dönmesi gerekir. Tasavvufta ise buna cem' denir. Burada hem yaratıcı hem de yaratılmışlar birlikte seyredilir.³³⁵ Fenâ hâlinden sonra bekâyı yaşayan birey, kâmil bir insan vasfına bürünmüştür. Artık o, sadece Allah'a yolculuk etmez aynı zamanda Allah ile birlikte sefer eder. Zâhirî âlemde hakikati beşeriyete indirir ve dini vecibelerini yerine getirir.³³⁶

2.1.6. Fenâ ve Bekâ Tecrübesini Yaşayan Kâmil Bir İnsanın Psikolojik Vasıfları

İnsan-ı kâmil tabiri Muhyiddin İbn Arabî tarafından tasavvufî literatüre yerleştirilmiştir. Daha da geriye gidecek olursak eski kültürlerde mikrokozmoz (küçük âlem) ve makrokozmoz (büyük âlem) düşüncesi ile bağlantılı olarak insan ile âlem arasında bir münasebet kurulmuş, örneğin insanda bulunan özelliklerinden birkaçının âlemde de olduğuna inanılmıştır.³³⁷ Tasavvufî açıdan bakıldığında insân-ı kâmil, Allah Teâlâ'nın (âlem-i ekber) tüm kemal sıfatlarını kendisinde barındırdığı için küçük âlem (âlem-i asgar) olarak kabul edilmiş, Kur'ân'ın da belirttiği üzere "halifelik"³³⁸ şerefine nail olmuştur.³³⁹ Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak nitelenen insan, gerçek mevzuuna ulaşmak için varlıktan kaçmamalı, aynı zamanda varlıkta faal olabilmek için de aslından da kopmamalıdır.³⁴⁰ Sûfî anlayışına göre her birey, insân-ı kâmil³⁴¹ olma potansiyeline sahiptir ve bunun için de bazı kabiliyetleri kendi bünyesi içerisinde barındırır. Bireyin yapması gereken şey ise tasavvufî terbiye metod ve usûlüne göre

³³⁴ Izutsu, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 27.

³³⁵ Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatlar*, 9.

³³⁶ Nicholson, *İslâm Sûfileri*, 139-140.

³³⁷ Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 330.

³³⁸ Bakara, 2/30.

³³⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 111.

³⁴⁰ Öztürk, *Kuran-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 123.

³⁴¹ Abdülkerîm el-Cîlî, insân-ı kâmilin Hz. Muhammed (sav)'den ibaret olduğunu söyler. Hz. Muhammed'in dışındaki peygamberlerin ve evliyâların da ona mülhak olmakla beraber kâmil olduğunu; ancak Hz. Muhammed'in derecesine sahip olmadıklarını belirtir. Bkz. Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, terc. Abdülaziz Mecdi Tolun, İz Yay., İstanbul, 2015, 372.

bu kabiliyetlerini geliřtirmesi³⁴², ayrıca bireyin kaygı, yalnızlaşma, kendisine ve çevresine yabancılaşma duygusu gibi bu tür problemlerden kurtulması için de benliğini arındırması ve saflaştırması gerekir. Kendini saflaştıran insan da kâmil bir insan vasfına bürünür³⁴³ ve sahip olduğu psikolojik nitelikler ise şunlardır;

1. Korkulardan, tamahkârlıktan, şehevî ve agresif dürtülerden kurtulmuş olması,
2. Çift kişilikten kurtulmuş olması,
3. Ebedî olmayan şartlanmış benlikten kurtulması,
4. Nefs-i emmâre, levvâme, mutmainne gibi bütün nefislerin toptan bütünleşmesi,
5. İnsanın gelişim aşamaları olan tevbe, verâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ evrelerini yaşantılaması,
6. Vecd, kesinlik, neşe, korku gibi yoğun olarak rûhsal ve duygusal hâlleri tecrübe etmesi,
7. Tam bir şekilde hayatla iç içe olma, bütünleşmesi,
8. Geçmiş ve gelecekte kurtulması,
9. Bireyin, doğanın ekolojik düzeni ve hayatın görünmeyen uyumu ile bağıını keşfetmesi,
10. Transandantal (aşkın) gerçekliği tecrübe edip yaşantılaması,
11. Fenâ ve bekâ mertebesine ulaşmış olması.³⁴⁴

Netice itibariyle, insân-ı kâmil olma noktasında yukarıda ifade edilen bu vasıfları kazanmasıyla birey, artık hedeflediği konuma ulaşmış, kurtuluşa öteki dünyada değil, içinde bulunduğu bu dünyada ulaşma şerefine nâil olmuştur.

³⁴² Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 314; a. mlf., *Tasavvuf Meseleleri*, 210.

³⁴³ Tuncay Aksöz, “İnsan Benliğinin Arınması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, XVII, 31, 96.

³⁴⁴ Sayar, “Geçmişin Bilgeliliđi Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 44.

2.2. Fenâ Tecrübesinin Bazı Mistik Düşünceler Yönünden Ele Alınması

Her dinin bir mistik boyutunun olduğunu söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır. Bununla birlikte dinlerdeki mistik düşünceler arasında benzerlikler olabileceği gibi farklılıklar da mevcuttur. Örneğin sûfi düşüncede “Fenâ” tecrübesi ile diğer mistik düşüncelerin - Budizm’de “Nirvana”, Yahudilik’te “Devekuth”, Hristiyanlık’ta “İlahi evlilik”, Taoizm’de “kendiliğindenlik”-“doğallık” gibi verdikleri mesaj birbirlerine yakındır. Hatta bu mistik düşüncelerin aslında bir ya da evrensel bir birlik içerisinde olduklarını yorumlayan düşüncelerde vardır (Perenniyalizm). Bu düşüncelerin en önde gelen ismi Walter T. Stace (v. 1967)’dir. Stace gibi pek çok düşünürün hareket noktası ise hemen hemen tüm mistik geleneklerde zihni veya akli temizlemeye, benliği yok etmeye çalışan ve birliğe değinen birçok mistiğin olmasından dolayıdır.³⁴⁵

Hemen hemen tüm mistik düşüncelerde dil benzerliği gibi sathî düzeyde benzerliklerin olması da muhtemeldir. Bu benzerliklerin olması birinin diğerinden etkilendiği ya da bir öncekinin devamı olduğu anlamına gelmemektedir. Biz burada Fenâ tecrübesinin “Nirvana”, “Devekuth”, “Mânevî evlilik” ve “kendiliğindenlik” gibi mistik düşünceleri etrafında ele almaya çalışacağız.

2.2.1. Hristiyanlığın Mistik Düşüncesi: İlahi Birlik (Mânevî Evlilik)

Hristiyan mistisizmi, doğrudan doğruya Tanrı’yı tecrübe etme rûhsallığı olup O’nun bilinmeyen yönlerine doğru bir yürüyüş serüvenidir. Bireyin Tanrı’yı doğrudan tecrübe etmesi demek, zihinsel algılamanın da ötesine geçerek O’nu farklı bir şekilde tanınmasıdır. Bu tecrübeyi “Mesih’in rûhuyla evlilik” şeklinde tanımlamak mümkündür.³⁴⁶ En büyük amaç ise “vücudun sonsuza kadar İsa ile birleşebilmek için ölmesidir”.³⁴⁷

Hristiyanların mistik düşüncesinde birey, doğrudan doğruya Tanrı’yı tecrübe ettiğinde ya da ilişki kurduğunda dünya ile ilgili bütün irtibatlarını keserek ve her türlü şeylerden el etek çekerek arınmaya başlar. Kalp, benliğinden sıyrılır ve Tanrı’nın malı olur. Bunun sonucunda iki aşkın kaynaşması durumu gerçekleşir. Bundan sonra

³⁴⁵ Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yay., İstanbul, 2006, 62, 143-144.

³⁴⁶ Buğra Poyraz, *Hristiyan Mistisizmi*, Ave Medya Yay., İstanbul, 2014, 9-10.

³⁴⁷ Henri Serouya, *Mistisizm*, çev. Nihal Önel, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1967, 88.

bireyin rûhu ve bedeni artık yeni bir moda girdiği için aşkın tek gayesi, bütün duygu ve düşüncenin sadece Tanrı'nın etrafında cereyan etmesi şeklindedir. Başka bir ifadeyle Tanrı, düşüncenin tek merkezi hâline gelmiştir. Aşk hâlinde bireyin rûhunda kendinden geçme denilen esrime hâli meydana gelir. Rûhun esrime hâli sırasında beden hareketsiz konumdadır, kalp atışları hızlanmışır. Bu safhada birey, kuvvetinin son sınırına ulaşmış, günlük hayatta organizmayı değişikliğe uğratan bilinmeyen kuvvetlerden yardım görür hâle gelmiştir.³⁴⁸

Hristiyan mistisizminde hâkim olan özellik, Tanrı'nın daha çok somutsal bir nitelik taşımasıdır. Buna karşılık tasavvufta olduğu gibi Yahudi mistisizminde de Tanrı soyut, görünmeyen bir metafizik bir özelliğe sahiptir.³⁴⁹ Bu açıdan bakıldığında Hristiyan mistisizmi İslam ve Yahudilik düşüncesinden ayrılmaktadır.

Hristiyan mistik düşüncesinde ilâhî birlik, Kutsal üçlüdeki (baba, oğul, kutsal rûh) birlik ile birleşmektir. Bu düşüncenin zirve noktası ise İsa Mesih ile bir olmaktır. Hedef, İsa Mesih olmak ve O'nun gibi Tanrı'ya nüfuz ederek O'na benzemeye çalışmaktır. Bu birlik kişiyi, Mesih yaptığı gibi insan da yapar, hatta tıpkı İsa Mesih'te olduğu gibi Tanrısal da yapar.³⁵⁰

Hristiyan mistik düşüncesi, İsa'yı dünyanın acı ve ızdıraplarından kurtaracak mistik bir lider olarak görmektedir.³⁵¹ Aynı zamanda bu düşünce sisteminde İsa, ilâhî birliğin tecrübesinin derinine inmek için hazır olan kişilere Tanrı'nın saf bilincine nasıl ulaşmaları gerektiği hususunda bir aracı konumundadır.³⁵²

Yukarıda verilen bilgiler ışığında Hristiyanlık mistik düşüncesinde Hz. İsa hem Tanrı hem de Tanrı'ya ulaşma noktasında rehberlik pozisyonundadır. Böyle bir durum fenâ tecrübesinde yoktur ve bu yüzden birbirlerinden ayrılmaktadır. Yine bu düşüncede ittihâd varken fenâda söz konusu değildir.

³⁴⁸ Serouya, *Mistisizm*, 93-95.

³⁴⁹ Serouya, *Mistisizm*, 86.

³⁵⁰ Poyraz, *Hristiyan Mistisizmi*, 10-11, 54.

³⁵¹ Halil Temiztürk, "Hristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, XX, 37, 130.

³⁵² Poyraz, *Hristiyan Mistisizmi*, 50.

2.2.2. Yahudiliğin Mistik Düşüncesi: Devekuth (Tanrıya Bağlanma)

Geleneksel Yahudi mistisizmini ifade etmek için kullanılan kavram Kabalizm'dir. Köken itibariyle kabalacılar tarafından Hz. Mûsâ'ya kadar götürülen bu kavram, tarihi süreç içerisinde bir takım değişikliklere uğramıştır. Daha önceki dönemde Kabalizm'de bireysel olarak zühd anlayışı hâkim iken daha sonraları ise yerini Hasidizm'e bırakmıştır. İsrail ben Eleazar'ın (v. 1760)³⁵³ öğretileri ışığında oluşan ve aynı zamanda Kabalizm'in yeni şekli olan Hasidizm'in temeli ise Tanrı sevgisine dayanmaktadır.³⁵⁴ Başka bir deyişle, Eleazar'ın (Baal Şem-Tov) ortaya koymuş olduğu bu öğretinin kalbi, Tanrı sevgisine bağlı olan "Devekuth" anlayışıdır.³⁵⁵

İbranice bir kavram olan Devekuth, Tanrı'nın emirlerini yerine getirme ve O'na uyma anlamını ifade eden "davak" kelimesinden türemiştir.³⁵⁶ Devekuth, kelime olarak "yapışma", "asılı kalma", "yarılma" anlamlarına gelmektedir ve gelenek içerisinde Tanrı ile bir olmayı ifade eden bir süreçtir. Bu süreç içerisinde dâhil olmak isteyen her kişide bu potansiyel mevcuttur. Birey, dikkatini sabitlediği ve yoğunlaştığı oranda başarı elde edecektir.³⁵⁷

Kabalacılara göre düşünce, eylem ve hedef birbirleri ile bağlantılıdır. Bu bakımdan birey aklını, bedenini ve rûhunu arındırdığı oranda Tanrı'ya o kadar benzeyecektir. İnsanın Tanrı görüntüsünde yaratıldığına inanılmasından hareketle, kişi mistisizm yolu sayesinde kendisini parlatacaktır. Birey ne kadar Tanrısal olursa o kadar ilâhî ışığı yansıtacaktır. Duygularını arındırdıkça meleklerin saf renk ve kokudan ibaret dünyası ile bağlantı kurarak devekuth denilen insan şuurunun varabileceği en yüksek merteye olan Tanrı'ya bağlanma seviyesine ulaşacaktır.³⁵⁸ Bu yönü itibariyle

³⁵³ Hayatı hakkında bkz. Sara Karesh-Mitchell M. Hurvitz, "Baal Shem Tov", *Encyclopedia Of Judaizm*, ed. J. Gordon Melton, New York, 2005, 40-41.

³⁵⁴ Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yay., Ankara, 2007, 245.

³⁵⁵ Perle Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, terc. Nusret Karayazgan-Şiyma Barkın, Dharma Yay., İstanbul, 2000, 130.

³⁵⁶ Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik, İstanbul, 2001, I, 139.

³⁵⁷ www.kabalist.bigstep.com/fag.htm.Sep.2005. Akt. Şule Burul, *Yahudi Mistisizmi: Kabala*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2006, 51. Tanrıya yakınlığı ifade eden Devekuth kavramı devekut, debekuth, deveikuth veya deveikus şeklinde de kullanılır. Ayrıca bu kavram Yahudi ibâdeti ve Tevrat çalışmaları ya da 613 emirleri icra etme esnasında erişilmiş derin, aşkın meditasyon rûh hâline de atıfta bulunur. Özellikle bu kavram Yahudi mistik geleneği ile ilgilidir. Bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/Devekut>, (Erişim: 12 Temmuz 2019).

³⁵⁸ Perle Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, Terc. Nusret Karayazgan-Şiyma Barkın, Dharma Yay., İstanbul, 2000, 3.

devekuth anlayışının fenâ nazariyesindeki Allah'a yaklaşma durumu ile benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz.

Birey elde ettiği mânevî gelişim sayesinde kendi dışsal olandan içe ya da rûhun özüne dönerek ilâhî güzellikle birleşir. Bu birleşme bireyi varlık ile birlik hâline getirir ve buna Kabala'da "Devekuth", İslam Tasavvufunda ise bu hâle "aşk" denir.³⁵⁹ Mükemmel bir seviyedeki devekuth'a ulaşmak için ileri düzeyde bir meditasyon yapmak gerekir. Yahudi mistiği ilk olarak kendisini dış dünyadan daha sonra ise düşünceler dünyasından çekmesi sonucu ölüm ve ölümsüzlük karşısında korkusuz olur. Yahudi, devekuth mertebesine eriştiğinde kendisini evrensel gerçeğin bir aracı olarak görür.³⁶⁰

18. yüzyılın önemli kabalistlerinden olan Moses Chayim Luzzatto³⁶¹, kendini tanıma yoluyla Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat'ın çizdiği yolu anlamak ve pratiğe dökmek için mistiklere "İyilerin Yolu" isimli bir sistem çizmiştir. Çizmiş olduğu bu sistemin mimarı olan Luzzatto'nun hedefinde, mistiklerin dünyevi arzu ve isteklerinden koparak ve madregot denilen safhaları ya da aşamaları geçerek Devekuth'a ulaşması vardır.³⁶² Ancak Luzzatto, bu aşamaları bireyin kaldırabileceği bir hızla ilerlemesi hususunda şu şekilde nasihatte bulunmuştur: "Bugün biraz ilerle ve biraz da yarına bırak (ekle), ta ki (sen) ona o kadar alışasın ki bu (senin) ikinci tabiatın olsun".³⁶³ Bu durumun fenâ mertebelerinin tadrîcî olma özelliği ile benzer olduğunu söyleyebiliriz.

Luzzatto, Devekuth aşamasındaki bireyin Tanrı'nın dışında hiçbir şeyle ilgilenmediğini, her an –örneğin otururken, konuşurken, yürürken vs.- O'nun varlığını hissettiğini söyler. Luzzatto yüksek düzeydeki bu birliktelik hâli olan Devekuth sürecinde "Kutsal rûh" olarak adlandırdığı ve burada bireyin hem zihnen hem de fiziksel olarak Peygambere dönüştüğü bir düzeyden bahseder. Burada mistik kabalacının Tanrı yoluna girdiğini dile getirir.³⁶⁴

³⁵⁹ İzzet Erş, "Platon ve Sadr Kavramı", *Düşünüyorum*, 2017, "C. Numarasız", 72, 3.

³⁶⁰ Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 187-188.

³⁶¹ Hayatı için bkz. Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 29.

³⁶² Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, II, 296; Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 31.

³⁶³ Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 34.

³⁶⁴ Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 35-36; Burul, *Yahudi Mistisizmi: Kabala*, 51.

Yahudi mistiğine göre bir mistiğin Tanrı yolunda, rûhî kusursuzluğu elde etmek için kendi kaynağına dönmesi gerekir. Burada mistik, kutsal kitabı olan Tevrat'ın ve icra ettiği ayinlerin yardımı ile arzularını bastırır ve rûhun her seviyesi ile yüzleşerek benliğini keşfeder.³⁶⁵ Söz konusu olan bu durum fenâ tecrübesinde de vardır.

Steven T. Katz, Budistlerin “Nirvana” olarak yaşadığı tecrübeyi, Yahudilerin “Devekuth” deneyiminden farklı bir durum olarak değerlendirir. Ona göre Yahudilerin mistik düşüncesi, bireyin ibâdet ve meditasyonlarını yerine getirmesi ile rûhunu arındırarak ve maddî dünyanın tuzaklarından kurtararak mânevî yükseliş katmanlarının zirvesi olan “Devekuth”’a yani Tanrı’ya bağlanmaya çalışmaktır. Budist mistiğinde ise meditasyon uygulamalarındaki hedef, Tanrı’ya yaklaşmak için rûhu bedenden serbest bırakmak ya da onu arındırmak değil, var olanların sahte olduğunu kabul ederek ve acıları yok etmek için herhangi bir ben unsurunun üstesinden gelebilmektir.³⁶⁶

2.2.3. Budizm’in Mistik Düşüncesi: Nirvana

Nirvana, Budistler tarafından ıstırap ve yeniden doğuştan kurtulmayı ifade etmek için en yaygın olarak kullanılan bir kavramdır.³⁶⁷ Pali dilinde “Nibbana” olarak bilinen Nirvana kavramı, sözlükte “acıdan kaçma”³⁶⁸, “acıdan arınma”³⁶⁹, “sakinleşme”³⁷⁰, “sükûnete erme” ya da “sönme”³⁷¹ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak Nirvana, *aydınlanmış rûhun tekrar tekrar vücut bulma kısır döngüsünden*

³⁶⁵ Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, 171.

³⁶⁶ Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York, 1978, 38-39; Betül Akdemir, *Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalci Yaklaşım Örneği*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2015, 64.

³⁶⁷ Luis O. Gómez, “Nirvana”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell, Thomson Learning Inc., New York, 2004, I, 600.

³⁶⁸ Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, 367; Osman Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2001, 268.

³⁶⁹ Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, 268.

³⁷⁰ Ali İhsan Yitik, “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yay., Ankara, 2007, 324.

³⁷¹ Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*, haz. Lütfü Bozkurt, Okyanus Yay., İstanbul, 1995, 143; Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Çev. Oktay ve bşk., Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, 54; Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, terc. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, 99; Ekrem Sarıçioğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002, 208.

*kurtulması, buna son vermesi*³⁷² demektir. Başka bir deyişle Nirvana, gerçek mahiyeti itibariyle eşyanın kavrandığı, dünyevî varoluş çarkının nihayete erdiği mutlak huzuru ifade eden bir terimdir.³⁷³

Terim olarak yukarıda verilen Nirvana ile ilgili ilk tanım, Nirvana kavramının kozmolojik ifadesini yansıtır. Dolayısıyla Nirvana sadece kozmolojik tanım çerçevesinde anlaşabilecek bir kavram değildir. Bu yüzden Nirvana kavramına gerek psikolojik gerekse de metafizik açıdan da yaklaşmak gerekir. Nirvana psikolojik bakımdan “sevinçsiz ve ızdırapsız huzur”; metafizik açıdan ise “en yüksek kıymet, yani müspet bir mahiyettir.”³⁷⁴

Hint kökenli olan dinlerin ortak özelliği samsara olarak adlandırılan yeniden doğum döngüsünden kurtulmaktır.³⁷⁵ Budizm’in kurucusu olarak kabul edilen Siddhartha Gotama (Buddha), bu döngüyü öğretisinde şu şekilde dile getirmiştir: “Nice ‘yeniden doğum’ evreleri geçti başımdan, dünya denen bu konutun sahibini aradım bulamadım; yeniden yeniden dünyaya gelmek çok acı!”³⁷⁶ Bu acı olan durumdan mutlak kurtuluşu ifade etmek için ise kutsal literatürde *Nirvana* (*Sanskritçe: Nibbana*), *mokşa*, *mukti* ve *apavarga* gibi pek çok terim kullanılmaktadır. En çok kullanılan iki terim ise *Nirvana* ve *mokşa*’dır.³⁷⁷

Nirvana arzunun, hincin ve doğru yoldan çıkışın yok olması durumudur.³⁷⁸ Bu hâl sūfî düşüncesindeki fenâ tecrübesinin birinci mertebesi olan ve aynı zamanda ahlâki nefse işaret eden “nefsin bütün ihtiras ve arzularını yok ederek, mânevî değişmeye uğraması” özelliği ile benzerlik göstermektedir.³⁷⁹ Fenâ hâlinde olduğu gibi Nirvana, bir tür ayrılmayı ifade etse de varlıktan yok olma durumu değil; arzu ve ihtiraslardan yok olma hâlidir. Bu görüş, Budizm’in Mahayana mezhebine aittir.³⁸⁰ Bu

³⁷² Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara, 1998, 286.

³⁷³ Ali İhsan Yitik, “Budizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Grafiker Yay., Ankara, 2015, 370.

³⁷⁴ Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Recep Kibar, Kırkambar Yay., İstanbul, 1999, 129.

³⁷⁵ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1996, 37.

³⁷⁶ Anonim, *Buda'nın Öğretileri: Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki*, çev. ve der. A. Cengiz Büker, haz. Diren Yardımlı, Cinius Yay., İstanbul, 2008, 60.

³⁷⁷ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, 37.

³⁷⁸ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul, t.y., 71.

³⁷⁹ Nicholson, *İslâm Sūfileri*, 51-52. Cumhuriyet dönemi şairlerinden olan Asaf Hâlet Çelebi’ye göre Nirvana kelimesinin İslam Tasavvufundaki en muvafık karşılığı fenâ fillah kavramıdır. Bkz. Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, Hece Yay., Ankara, 2015, 57.

³⁸⁰ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 286.

mezhebin görüşüne göre Nirvana'ya yükselen kişi ızdıraplardan, cehâletten ve karmadan kurtulmuş olur, ebedî olarak tüm canlıların saadeti için uğraş verir.³⁸¹ Diğer bir mezhep olan Hinayana ekolüne göre Nirvana ise bireysel ben ile evrenin birleşip yok olmasıdır. Başka bir deyişle salt yokluktur. Bundan dolayı Hinayana mezhebinin bu öğretisine metafizik nihilizm de denir. Bu öğretinin gayesi bireyin mümkün merteye en hızlı bir şekilde nirvanaya erişip kendi kişisel kurtuluşunu sağlamasıdır. “Büyük Araba” anlamındaki Mahayana Budizm'i toplumsal kurtuluşu; “küçük araba” anlamındaki Hinayana mezhebi ise bireysel kurtuluşu ifade eder.³⁸² Dolayısıyla bu ekoller nihai hedef açısından aynı olmakla beraber, özellik ve genellik bakımından ise birbirlerinden ayrılmaktadır.

Nirvana'nın yokluk ya da tam anlamıyla yok olma olup olmadığı hususu bilginler arasında anlaşmazlıklara neden olmuştur.³⁸³ Schimmel, Nirvana kavramının “yokluk” kelimesi ile ifade edilmesinin isabetli bir görüş olmadığını savunur. O, Nirvana'nın sırrının kelimeler ile ifade edilebilmesi ve akıl ile erişilebilmesinin mümkün olamayacağını ve aklın Nirvana'yı yalnız yokluk olarak anladığını dile getirir. Dolayısıyla Buddha'nın bu sebepten dolayı metafizikî konulardan bahsetmediğini ifade eder.³⁸⁴ Schimmel'in bu görüşünden yola çıkarak Nirvana'nın içinde barındırdığı sırrı ortaya çıkarma ve dile dökmenin Fenâ tecrübesindeki anlatılamazlık sorunu ile aynı olduğunu söylemek mümkündür.

Budha'nın Gaya yakınlarındaki Gayaçirsha tepesinde keşiflere yapmış olduğu ateş vaazından hareketle Nirvana anlayışını daha iyi anlamak mümkündür.³⁸⁵ Burada Budha, beşerî duygu ve arzuları bir ateşe benzeterek Nirvana'yı açıklamaya çalışmıştır.³⁸⁶ Ona göre insanî vasıflardan olan ölüm, ihtiyarlık, tedirginlik, gözyaşı, ısırap gibi özellikler bu ateşi beslemektedir; Nirvana ise bu ateşin sönmesidir.³⁸⁷ Ateşin sönmesi ile birlikte bireydeki istek ve arzuların yok olması, ıstırapın etkin

³⁸¹ Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 209.

³⁸² Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, 196, 295; Y. Balamamoorthy, “Budist Felsefe”, *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998, 54.

³⁸³ Hüseyin G. Yurdaydın-Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara, 1978, 140.

³⁸⁴ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 129-130.

³⁸⁵ Jean Boisselier, *Buda'nın Bilgeliği*, çev. N. Feyza Zaim (Dalfes), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004, 80; İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, b.y.y, İstanbul, 1981, 117.

³⁸⁶ Günay Tümer, “Budizm”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 356. Ateş vaazı için bkz. Hajime Nakamura, *Budha*, çev. Zeynep Seyhan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 2012, 277-278.

³⁸⁷ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1993, 164.

olamayacağı bir iç barışa, huzura ve yüce bir mutluluğa ulaştırır.³⁸⁸ Tasavvufî düşünce sisteminde bu durum, sûfilerce kullanılan ateş-demir imgesine benzemektedir. Demir ateş içerisine girdiği zaman bir müddet sonra o ateş hâlini alır; ancak birtakım özelliğini kaybetse de –kişideki arzuların yok olması gibi- demirliğini kaybetmez.³⁸⁹

Nibbana (Nirvana), ferdî şahsiyetin zevali, gerek hayat gerekse ölüm dünyasının dışında idrakin erişemeyeceği ve hiçbir şeyle tarif ya da tavsif edilemeyeceği bir kemâl âlemidir.³⁹⁰ Dolayısıyla Nirvana, kurtuluşa erişmek ve bu dünya varlığından sıyrılıp öteki dünyada beklediği bir ödül değil, içinde bulunduğu hayatta da eriştiği kemâlden istifade ettiği bir saadettir.³⁹¹ Bu âleme ancak bilgisizliği yenmiş, sebebiyet bağlarından kurtulmuş ve dört temel gerçeği³⁹² öğrenmiş olanlar ulaşabilir. Bunun için kemâle erenlerde sönmesi gereken şeyler ise istekler, ihtiraslar, korkular, dalâletler, kinler ve ümitlerdir. Bunu yapan birey, varlığını bitirebilir. İslam tasavvufunda “Ölmeden önce ölüünüz”³⁹³ müeyyidesi de aynı durumu tavsiye etmektedir.³⁹⁴

Budizmin mistik düşüncesi olan Nirvana'nın tasavvuftaki fenâ tecrübesinden ayrılan yönleride vardır. Bunlar ise şunlardır;

1. Fenâ'da yüce yaratıcı olan Allah'a ulaşmak ve O'nu tanıma gayesi varken; Nirvana'da ise Tanrı için içinde değildir.³⁹⁵

2. Fenâ, dünya hayatında elde edilen bir makâmıdır; Nirvana ise hem bu hayatta hem de öldükten sonra da söz konusu olan bir durumdur.

³⁸⁸ Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 117.

³⁸⁹ Mevlâna, *Mesnevî*, I, 261; Kara, “Fenâ”, 334.

³⁹⁰ Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 58.

³⁹¹ A. Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi*, Vakıf Gazete Matbaa, İstanbul, 1935, 300.

³⁹² Dört temel gerçek ise şunlardır; 1. Hayatta olan her şey ıstırap vericidir. Doğum, hastalık, ölüm vb. şeyler de ızdıraptır. Okyanusların suları, insanların hayat yolunda akıttıkları yaşlar yanında bir hiçtir. 2. ızdırap, arzu ve özleyişten ileri gelmektedir. Yani ızdırapın sebebi arzu ve ihtirastır. Bu durumda yeni karma ve sūdura, yeni tenasüh ve ölüme neden olur. 3. Arzu ve fâni işlerden sıyrılmakla ızdıraptan kurtulmak mümkündür. Yoksa süreksiz işler sürüp gidecektir. Sürekli olarak tekrarlanan devrelerden kurtulmanın yolu ise ancak Nirvana ile mümkündür. 4. ızdıraptan kurtulmak ve ya sıyrılmak zahitlik ile mümkün değildir. Ancak itidal çerçevesi içerisinde olmakla mümkündür. Bu da “dürüst inançlar, dürüst kararlar, dürüst sözler, dürüst hareketler, dürüst yaşayış, dürüst çalışma, dürüst muhakeme, dürüst düşünce” denilen Budha'nın sekiz dilimli yolu ile mümkündür. Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İnkılap Kitabevi, 1947/1958, İstanbul, 105; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 134.

³⁹³ Aclûmî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 291.

³⁹⁴ Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 57-58. Bkz. Budda, *Dinler Tarihi*, 300.

³⁹⁵ Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, çev. Ahmet Güç, Arasta Yay., Bursa, 2000, 60.

3. Fenâ tecrübesi insanî ölçüler nezdinde olan bir durumdur yani Fenâ'da beşeriyet ölçülerinin dışına çıkma gibi bir şey söz konusu değildir. Ancak Nirvana'da belli-belirsiz bir “geri dönüşsüzlük” durumu söz konusudur.

4. Fenâ'da kulluğun gerektirdiği sorumluluk ve davranışlardan sıyrılma söz konusu değil iken Nirvana'da tenasühün sona ermesinden hareketle farklı bir ontolojik konuma geçiş durumu vardır.³⁹⁶

Yukarıdaki bilgilerden yola çıkarak fenâ tecrübesinin Nirvana'dan farklı yönleri olduğu gibi benzer tarafları olduğunu da görmekteyiz. Alfred von Kremer (v. 1889), Ignaz Goldziher (v. 1921), Richard Hartmann (v. 1965) gibi bazı batılı müsteşrikler bu iki tecrübenin benzer yönlerinden hareketle tasavvufun Hint menşeyinden geldiğini iddia etmişlerdir. Bunun yanı sıra ilk dönem mutasavvıflarından olan İbrahim b. Edhem (v. 166/777) ile Budha'nın hayat hikâyelerinin benzerliğine de dikkat çekmişlerdir.³⁹⁷ Yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar olan süreçte müsteşrikler ve İslâmî araştırmalar yapan batılı bilginler Fenâ hâlinin Nirvana'dan etkilendiğini bilimsel ön kabul olarak nitelendirmişler; fakat daha sonraki dönemde batı dünyasındaki bilim adamları bu araştırmalara pek itibar etmemiş ve ilgilenmemişlerdir.³⁹⁸ Hatta R. A. Nicholson (v. 1945) gibi bazı batılı oryantalistler de önceleri tasavvufa İslâm dışı kaynaklar atfederken tasavvuf ile ilgili yapmış oldukları çalışmalar neticesinde geri adım atarak tasavvufun İslâm kökenli olduğu sonucuna varmışlardır.³⁹⁹

Netice itibariyle fenânın Nirvana ile aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak ahlâki yönden bu iki tecrübeyi birbirine benzetebiliriz. Budizm'deki Tanrı anlayışındaki belirsizlikler sebebiyle bu iki kavram, farklı iki eksen etrafında değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

³⁹⁶ <https://ebubekirsifil.com/okuyucu-sorulari/nirvana-2/>, (Erişim: 5 Temmuz 2019).

³⁹⁷ Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeyine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016,1, 21.

³⁹⁸ Din Muhammed, *Tasavvuf ve Mistisizm*, Terc. Muhammet Uysal, Endülüs Kitap, İstanbul, 2016, 110.

³⁹⁹ Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk...”, 17.

2.2.4. Taoizm'in Mistik Düşüncesi: Kendiliğindenlik (Doğallık)

Taoizm, mistik bir havaya sahip olan bir inanç sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan Taoculuk basitliği, sadeliği, tabiat ile uyum hâlinde olmayı, herhangi bir müdahaleden kaçınmayı savunan bir düşünce sistemidir.⁴⁰⁰ Bu sistemin amacı, Tao ile bir olmaktır. Burada Tao, bütün yaratılmışların ardındaki görülmeyen sadece mistik yol ile anlaşılabilen bir güce karşılık gelmektedir.⁴⁰¹

Taoizm'in kurucusu olarak kabul edilen Lao Tzu, yazmış olduğu *Hua Hu King* adlı kitabında yüce Tao ile bir olmanın (yekvücut) iki yolunu açıklamıştır. Bunlardan birincisi kabul etme, diğeri ise reddetme yoludur. Ona göre kabul etme yolu, herhangi bir rastlantısal duruma bakmaksızın her şeyi kabul etmektir. Reddetme yolu ise, çevresinde gördüğü her şeyin yanılısamadan ve gerçeğin yüzüne örtülmüş bir peçeden ibaret olduğunun farkına varmaktır.⁴⁰²

Yukarıda ifade edilen Tao ile bir olma yolları paradoksal bir görünüme sahip olsa da aslında böyle bir durum söz konusu değildir. Bu durumu Lao Tzu, yolları açıkladıktan hemen sonra şu şekilde dile getirmektedir:

Bu yollar birbirinden oldukça farklı olmalarına rağmen

Seni aynı yere götüreceklerdir.

Kendiliğinden, Büyük Birlik'in farkına varacaksın.

Oraya bir kere ulaştıktan sonra,

Onunla bütünleşmeyi sağlamak için

Mücadele etmen gerekmeyeceğini hatırla.

*Tek yapman gereken, onun bir parçası olmaktır.*⁴⁰³

Taoizm'in mistik düşüncesini oluşturan “Kendiliğindenlik”, Tao'nun vasfını taşımaktadır. Kendiliğindenlik üzerine kurulu bu metafizik içerisinde düşünsel

⁴⁰⁰ Ali İhsan Yitik, “Taoculuk”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 10-11; İbrahim Sarı, *Dinler Tarihi*, Net Medya Yay., Antalya, 2016, 138.

⁴⁰¹ Yitik, “Taoculuk”, 10-11.

⁴⁰² Lao Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, terc. İsmail Taşpınar-Amine Gülşah Coşkun, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, 68.

⁴⁰³ Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, 68.

tutarlılık ya da felsefe ve mantık aramak anlamsızdır.⁴⁰⁴ Bu düşünce sisteminde herhangi bir şeyin oluşu, kendiliğinden işleyen bir mekanizma etrafında cereyan etmektedir. Burada Tao, var oluşun bir kurgusudur.⁴⁰⁵ Bir nesneyi ya da eşyayı doğurtan, büyütüp geliştiren, sonra kendi kaynağına geri döndüren muharrik kuvvet Tao'dan başka bir şey değildir.⁴⁰⁶

Lao Tzu, dünyadaki bütün kötülüklerin, problemlerin, ihtirasların öğrenilen şeylerden geldiğini kabul eder. Ona göre birey bu davranışları öğrenmek yerine, kendisini dinlemeli ve içini okuma yolunu bulmalıdır. Bunu gerçekleştirdiği zaman ezeli erginliğe ulaşır. Bunun için birey mümkün merteye huzur ve sükûnete ermeye çalışmalıdır. Hedefine ulaşabilmenin tek ilacı ise “hareketsiz kalmak”⁴⁰⁷, “bir şey yapmamak” anlamına gelen Wu-wei öğretisidir.⁴⁰⁸ Tao öğretisinin çekirdeğini oluşturan Wu-wei, doğaya uygun yaşamaktır ve bu yasa doğrultusunda yaşayan insanın hayatı barış, denge ve çevreyle uyum içinde olur.⁴⁰⁹ Lao Tzu'ya göre birey, pasif bir sûrette doğanın ahengi içinde yok olmalıdır.⁴¹⁰

Çin düşünce sisteminde, tabiat kendiliğinden oluşmaktadır. Bu tabiat içerisindeki bireyin görevi, Tao'nun insan aracılığıyla engelsiz bir biçimde faaliyette bulunabilmesi için pasif ve sessiz olmasıdır. Dolayısıyla birey, yüce Tao'nun kendisinde Tao olmasına izin vermeli, kendi adına herhangi bir tasarrufta bulunmamalı, tabiatın Tao'sunu izlemelidir.⁴¹¹ Lao-Tzu, kaleme aldığı ve Çin'in en eski klasiklerinden biri olan *Tao Te Ching* adlı eserinde Tao'yu takip etme hususunu şu şekilde dile getirir: “... büyük adamlar derler ki, biz bir şey yapmayız, fakat halk

⁴⁰⁴ J. C. Cooper, *Erdemin Işığı (Taoculuk)*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul, 1994, 83.

⁴⁰⁵ Doğan Kuban, *Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi Tao Te Ching'in Yorumsal Çevirisi*, Yapı-Endüstri Merkezi (YEM) Yay., İstanbul, 2013, 32.

⁴⁰⁶ Toshihiko Izutsu, *Tao-Culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, Terc. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 2017, 169.

⁴⁰⁷ Rene Guenon, hareket etmemek eylemini hareketsizlik olarak değil; aksine hareket eyleminin bütünlüğü olarak değerlendirir. O, bu eylemi tamamen içsel, aşkın, tezahür etmeyen ve ilke ile birlik hâli olarak ifade eder. Rene Guenon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 1989, 94. Guenon da olduğu gibi Çinli filozof Fung Yu-Lan da eylemsizliği, eylemin yokluğu olarak kabul etmez. Ona göre Wu-Wei harfi harfine eylemsizlik anlamına gelse de aslında bu eylemsizlik çabası meydana gelen bir eyleme işaret etmektedir. Bkz. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009, 332.

⁴⁰⁸ Lao Tzu, *Taoizm (Tao Te Ching)*, Çev. Muhaddere N. Özerdim, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1978, 7-8. (Giriş Bölümü)

⁴⁰⁹ Kuban, *Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi Tao Te Ching'in Yorumsal Çevirisi*, 37.

⁴¹⁰ Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, 150.

⁴¹¹ Ahmet Güç, “Taoizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yay., Ankara, 2007, 406.

kendini yetiştirir. Biz sükûneti severiz, halk da dürüst davranır. Biz bir şey yapmayız, fakat halk zengin olur. Biz bir şeyi arzu etmeyiz, fakat halk esasa doğru gider”.⁴¹² *Tao The Ching*’in başka bir pasajında ise Tao’nun yolunu izleyen veya takip eden bireyi, mükemmel bir insan olarak vasıflandırılır: “Üstün ve mükemmel bir insan, yalnız Tao’yu izler”.⁴¹³ Felsefi Taoculuğun ikinci ismi olan Chuang Tzu da Tao’yu ve doğayı örnek alan kutlu kişinin yerini varlıkların hiç kaybolmadığı, daimî olarak var olduğu yer olarak telakki eder.⁴¹⁴

Lao-Tzu, kişinin bencilliğini azaltıp arzusunu yok etmesi gerektiğini söyler.⁴¹⁵ Mânevî gelişim sürecinde rûhunu her türlü koşullanmadan boşaltan ve Tao ile bütünleşen kişinin kendisinde kesintisiz olarak bir esrime hâli cereyan eder. Bu esrime yolculuğunda rûh, zaman ve mekândan kurtulmuş, her şeyin başlangıcına dönmüştür. Rûh, hayatı ve ölümü aşkın, ezeli-ebedî şimdiki zamana kavuşmuştur.⁴¹⁶

Toshihiko Izutsu, felsefi Taoculuğun ikinci ismi Chuang Tzu’ya ait olan eserinin dördüncü bölümünde geçen “otururken unutmak” kavramını İslam Tasavvuf düşüncesindeki fenâ hâline benzetir. “Otururken unutmak”, bireyin vücudunun tüm uzuvlarının eriyip iptal olmasına, bütün duyu organlarının feshedilmesine ve her yerde yayılmış olan Tao ile birliğe (vahdet) delalet etmektedir.⁴¹⁷

Izutsu, zâhirî açıdan vücudun tüm uzuvlarının erimiş olmasını nefsin vücûd üzerinde hâkimiyetinin ortadan kalkması; bâtinî olarak da bütün zihnî faaliyetlerin iptal olması olarak yorumlar. Ona göre bu durum zâhirî ben ile bâtinî ben’in unutulmasına delalet etmektedir. Chuang Tzu ise buna boşluk demektedir. Bu boşluk, Tao’nun her yere sirayet edecek faaliyetini engelleyecek herhangi bir şeyin olmadığı metafizik bir hâldir.⁴¹⁸

⁴¹² Tzu, *Taoizm (Tao Te Ching)*, 49. Bu pasajın başka bir çevirisi için bkz. Lao Tzu, *Tao Te Ching (Yol ve Erdemin Kitabı)*, Çev., Yorum ve Notlar: Osman Yener, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1998, 75; Kuban, *Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi Tao Te Ching’in Yorumsal Çevirisi*, 133.

⁴¹³ Tzu, *Taoizm (Tao Te Ching)*, 30.

⁴¹⁴ Chuang Tzu, *Taoculuk Üzerine Meseller-Diyaloglar*, çev. Ömer Tulgan, Yol Yay., İstanbul, 1996, 130.

⁴¹⁵ Tzu, *Tao Te Ching (Yol ve Erdemin Kitabı)*, 31.

⁴¹⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, II, 36-37.

⁴¹⁷ Izutsu, *Tao-Culuk’daki Anahtar-Kavramlar*, 89.

⁴¹⁸ Izutsu, *Tao-Culuk’daki Anahtar-Kavramlar*, 89.

Lao Tzû ve Çuang Tzû'nun telakki ettiği Yol'un yani Tao'nun şahsileştirilmiş tecellisinden ibaret olan İnsan-ı Kâmil Tao'da bütünüyle yok olmuş onunla bir olmuş olan kimsedir. Mânevî bir vecd hâlinde olan kişi, kendisi ile Tao'nun arasında herhangi bir farkın olmadığı bir safhayı yaşıyorsa o kişi İnsan-ı Kâmil olma noktasında bir adım atar. Artık birey, serkeş olan nefsini “otururken unutmak” yoluyla nasıl kontrol edeceğini bilir ve Vahdet semâsına yükselerek bir daha ayrılmamak üzere Bir'i kucaklar.⁴¹⁹

Sonuç olarak Taoist mistik düşüncesi olan kendiliğindelikte pasiflik söz konusudur. Hareketsiz kalarak belli bir hedefe ulaşma vardır. Ancak bu durum fenâ tecrübesinde mevcut değildir. Çünkü fenâ tecrübesinde hayatı doğal hâline bırakmak yerine gayret ve çaba göstererek istenilen hedefe varma söz konusudur.

⁴¹⁹ Izutsu, *Tao-Culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, 223.

SONUÇ

Fenâ kavramının ele alındığı bu çalışmada mutasavvıfların, oryantalistlerin ve çağdaş âlimlerin kendilerine özgü üsluplarıyla fenâ kavramına anlam yüklediklerine dikkat çekilmiştir. Manevî anlamda insanı farklı bir boyuta götüren fenâ ile ilgili en geniş değerlendirmeler, ağırlıklı olarak hiç şüphesiz sûfîler tarafından dile getirilmiştir.

Henüz tasavvuf disiplinin sistemleşmediği III/IX. yüzyılda fenâ kavramını tasavvufa kazandıran sûfinin genel kabule göre Ebû Saîd el-Harrâz olduğu yönünde rivayetler bulunmaktadır. Bu kavram, tasavvuf tarihindeki seyri içerisinde çok kapsamlı geniş boyutlara ulaşmıştır. Fenâ kendi içerisinde tevhid, zühd, fakr, zikir, marifet, kurb, müşâhede, murâkabe gibi pek çok tasavvufî kavramı barındırmakta ve bu hâller kişide fenâ hâlinin zuhûr etmesi açısından hazırlık işlevi görmektedir.

Fenâ, bir hâl olması hasebiyle ve içerdiği gizemli yönleri ile beraber pratik hayata yansıyan katkıları da gözlerden kaçmaması gereken bir husustur. Bu hâl, manevî mertebelerin üst seviyelerine ulaşmayı kendilerine şiar edinen sûfîlerin hedefleri arasındadır. Dolayısıyla fenâ hâli, dünyevî şeylerin değerini yok etme, kişinin Rabbi'ni tam anlamıyla idrak etme ve insân-ı kâmil olma sürecini temsil eden bir boyut olarak telakki edilebilir. Bu yüzdendir ki mutasavvıflar tüm çaba ve gayretlerini insân-ı kâmil olma hedefi üzerine teksîf etmişlerdir. Bu hedefi gerçekleştirmede ise ihvân, şeyh ve peygamberler kişiye örnek model olmuştur.

Fenâ, tasavvufun altın çağı döneminde yazılan tasavvuf klasiklerinin ekseriyetinde bekâ kavramıyla kullanılmış ve birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülmüştür. Mutasavvıflar bu iki kavramı daha iyi dile getirebilmek için demir-ateş, pervane-kandil gibi bir takım sembolik ifadelerle başvurmuşlardır. Fenâ ve bekânın ifrata varan sonucunda sûfîlerden şatahat ifade eden bir takım sözler sâdir olmuş ve bu sözlerin yanlış anlaşılması sebebiyle ittihad ve hulûl gibi tartışmalı problemleri de beraberinde getirmiştir.

Son derece karmaşık olan fenâ tecrübesini aktarma hususunda bireyin olağanüstü güçlüğüle karşı karşıya kaldığını söylemek mümkündür. Bu yüzden fenâ tecrübesini yaşayan bireyin, farklı bir boyutta olduğu için bu tecrübeyi aktarma

konusunda yetersiz kaldığını ve bu sebeple de imgesel ifadelere başvurduğunu belirtebiliriz.

Sûfilerin görüşlerinden yola çıkarak fenâ hâlinde mutlak hedefe ulaşma süreci aşamalı bir şekilde olmaktadır ve bu süreç kişideki ben bilincinin kademeli olarak yok olmasını temsil etmektedir. Buradan hareketle ben bilincinin yok edilmesi sûretiyle Allah'a ulaşmak ve O'nu tam anlamıyla idrak etmek bir amaçtır. Allah'ı idrak etmek ve O'nu tanımak için de bireyin kendisini tanıması gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun için bireyin nefis mertebeleri olarak da bilinen rûhsal aşamaları geçmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Her dinin bir mistik düşüncesi olmasından hareketle fenâ tecrübesinin diğer mistik düşünceler ile benzer ve ayrışan yönleri olduğunu söylemek mümkündür. Ahlâkî anlamda Budizm'de "Nirvana", Yahudilik'te "Devekuth", Hristiyanlık'ta "İlahi evlilik", Taoizm'de "kendiliğindenlik"- "doğallık" gibi mistik düşüncelerin İslâm tasavvufundaki "fenâ" mistik düşüncesiyle paralellik gösterdiği söylenilebilir. Mutasavvıfların fenâ anlayışından hareketle sûfîlerde herhangi bir beklenti ya da cennet gibi istek ve arzularının görülmemesi dikkat çekmektedir. Buradan hareketle ana hedefin sadece Allah olduğu görülmektedir. Ancak diğer mistik düşüncelerde Tanrı'dan ziyade kurtuluşun daha ön planda olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- ‘Acem, R. (1999). *Mevsû‘atu Mustalahâtî’t-Tasavvufî’l-İslâmî*. Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn.
- Aclûnî, E. F. (t.y.). *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-İlbâs ammâ iştehere mine’l-ehâdîs alâ elsineti’n-nâs*. I-II. Kahire: Mektebetü’l-Kudsî.
- Adam, B. (2007). “Yahudilik”, *Yaşayan Dünya Dinleri*. (Ed. Şinasi Gündüz). Ankara: DİB Yayınları.
- Adar, Ç. (2015). “Mevlevî Ayinlerinde Kullanılan Makamların Dönemsel Değişiklikleri Üzerine Bir İnceleme: Hicaz Mevlevî Ayini Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (41), 1394-1405.
- Addas, C. (2015). *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. (Çev. Atilla Ataman). İstanbul: Nefes Yayınları.
- Affî, E. A. (1974). *Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*. (Çev. Mehmet Dağ). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Affî, E. A. (1980). *et-Ta’likât alâ füsûsi’l-hikem*. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye.
- Affî, E. A. (1996). *Tasavvuf İslâm’da Manevî devrim*. (Terc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün). İstanbul: Risale Yayın.
- Affî, E. A. (2000). “İbn Arabî ile ilgili Araştırma Serüvenim”, (Terc. Abdullah Kartal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (9), 1-12.
- Affî, E. A. (2011). *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (İkinci Baskı). (Terc. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Affî, E. A. (2015). *Tasavvuf İslâm’da Manevî Hayat*. (Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal). (Altıncı Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Akdemir, B. (2015). *Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalci Yaklaşım Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akkuş, M. (1996). “Gaybet”, *DİA*, XIII, İstanbul: TDV Yayınları.
- Aksöz, T. (2015). “İnsan Benliğinin Arınması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (31), 81-101.

- Alkaya, A. L. (2000). *Kur'an-ı Kerim'de Arınma Kavramı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altıntaş, H. (1980). "Din Psikolojisi ve Tasavvuf", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, C. Numarasız (4), 171-197.
- Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Altıntaş, H. (1989). "Tasavvuf", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 73-83.
- Ankaravî, İ. (2011). *Minhâcu'l-Fukarâ (Fakirlerin Yolu)*. (Haz. Saadettin Ekici-Meral Kuzu). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Anonim (2008). *Buda'nın Öğretileri: Dhammapada Gerçeğin Yolu Buda Dedi ki*. (Çev. ve Der. A. Cengiz Büker). (Haz. Diren Yardımlı). İstanbul: Cinius Yayınları.
- Arasteh, A. R.-Sheikh, E. A. (2016). "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol", *Sufi Psikolojisi*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Armstrong, K. (1998). *Tanrı'nın Tarihi*. (Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan ve Kudret Emiroğlu). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Arpağuş, S. (2005). "Tasavvufta 'Mantıku't-tayr', Mevlânâ'da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. Numarasız (29), 121-135.
- Ateş, S. (1969). *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- Ateş, S. (1993). "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, VIII, İstanbul: TDV Yayınları.
- Ateş, S. (2002). "Kurb", *DİA*, XXVI, Ankara: TDV Yayınları.
- Ateş, S. (2004). *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Ateş, S. (t.y.). *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Attar, F. (1984). *Tezkiretü'l-Evliyâ*. (Haz. Süleyman Uludağ). Bursa: İlim ve Kültür Yayınları.
- Aydın, M. S. (2000). "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, XXII, İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, M. S. (2000). *İslâm Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Ayten, A., Düzgüner, S. (2017). *Tasavvuf Psikolojisine Giriş Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap.

Balaramamoorty, Y. (1998). “Budist Felsefe”, *Budizm ve Felsefe*. (Çev. Sibel Özbudun). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Baltacı, N. (2015). “Ebû Sa‘îd el-Harrâz ve Üç El Yazma Eseri: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ, Kitâbü'l-Hakâik”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 15(2), 103-122.

Bardakçı, M. N. (2016). *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Besalel, Y. (2001). *Yahudilik Ansiklopedisi*. I-III. İstanbul: Gözlem Gazetecilik.

Boisselier, J. (2004). *Buda'nın Bilgeliği*. (Çev. N. Feyza Zaim (Dalfes)). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bolay, S. H. (1990). *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. (Beşinci Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

Budda, A. H. Ö. (1935). *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakit Gazete Matbaa.

Buhârî, M. (1993). *el-Câmiu's-Sahîh*. I-VI. (Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ). Dımaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr.

Burchardt, T. (1995). *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. (Terc. Fahreddin Arslan). İstanbul: Kitabevi.

Burckhardt, T. (1994). *Akıl Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. (Terc. Volkan Ersoy). İstanbul: İnsan Yayınları.

Burul, Ş. (2006). *Yahudi Mistisizmi: Kabala*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Büngül, N. R. (t.y.). “Ney”, *Eski Eserler Ansiklopedisi*. I-II. B.y.y: Tercüman Yayınları.

Câmî, A. (1998). *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*. (Terc. ve şerh. Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara). İstanbul: Marifet Yayınları.

Câmî, A. (2007). *Ney'in Feryadı (Nay-Nâme)*. (Çev. ve şerh. Hoca Neş'et Efendi). (Haz. Üzeyir Aslan). İstanbul: Sufi Kitap.

Capra, F. (1991). *Fiziğin Tao'su*. (Çev. Aydın Arıtan). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.

Cerrahi, S. (2013). *Istılâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye (Tasavvuf Terimleri)*. (İkinci Baskı). İstanbul: Kırkkandil Yayınevi.

Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevziyye, İ. K. (1422/2001). *Medâricü's-Sâlikîn*. I-III, (Thk. Rıdvan Câmî' Rıdvan), Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr.

Cevziyye, İ. K. (2017). *Medâricü's-Sâlikîn (Kur'ânî Tasavvufun Esasları)*. I-III. (Dördüncü Baskı). (Terc. Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammed Deniz, Muharrem Tan, Mehmet Özşenel, İbrahim Tüfekçi ve Harun Ünal), İstanbul: İnsan Yayınları.

Challaye, F. (t.y.). *Dinler Tarihi*. (Çev. Samih Tiryakioğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.

Chittick, W. (2016). "Anlam Arayışı", *Sufi Psikolojisi*. (Haz. Kemal Sayar). İstanbul: Kapı Yayınları.

Chittick, W. C. (2006). *Tasavvuf*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Turan Koç). İstanbul: İz Yayınları.

Cilacı, O. (2001). *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*. İstanbul: Damla Yayınevi.

Cîlî, A. (2015). *İnsân-ı Kâmil*. (Dördüncü Baskı). (Terc. Abdülaziz Mecdi Tolun). İstanbul: İz Yayıncılık.

Coomaraswamy, A. (2000). *Hinduizm ve Budizm*. (Terc. İsmail Taşpınar). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Cooper, J. C. (1994). *Erdemin Işığı (Taoculuk)*. (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları.

Cürcânî, A. (t.y.). *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. (Thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî). Kahire: Dâru'l-Fazîlet.

Çakmaklıoğlu, M. M. (2014). "Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14(1), 85-122.

Çelebi, A. H. (2015). *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*. Ankara: Hece Yayınları.

Çelebi, C. B. (2004). *Mevlâna Okyanusu'ndan*. (İkinci Baskı). (Der. Esin Çelebi Bayru). Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.

Demirci, K. (1998). "Hulûl", *DİA*, XVIII, İstanbul: TDV Yayınları.

- Demirci, M. (1994). “Ebû Saîd el-Harrâz”, *DİA*, X, İstanbul: TDV Yayınları.
- Demirli, E. (2012). “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XLII, İstanbul: TDV Yayınları.
- Demirli, E. (2016). *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Derin, S. (2018). *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1998). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. (Haz. Aydın Sami Güneyçal). (On Beşinci Baskı). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Doğrul, Ö. M. (1947/1958). *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. I-III. (çev. Ali Berktay). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Epstein, P. (2000). *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*. (Üçüncü Baskı). (Terc. Nusret Karayazgan-Şiyma Barkın). İstanbul: Dharma Yayınları.
- Erdem, E. (2013). “Bekâ” mad. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. I-II. (ed. Mualla Selçuk, Halis Albayrak, Peter Antes, Richard Heinzmann, Martin Thurner). Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Erdem, H. (1990). *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erginli, Z. (2017). “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfi Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 1-33.
- Erkaya, M. (2017). *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları.
- Erş, İ. (2017). “Platon ve Sadr Kavramı”, *Düşünüyorum*, C. Numarasız (72), 3-4.
- Ertuğrul, İ. F. (1991). *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabi*. (Haz. Mustafa Kara). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ferâhîdî, H. (1424/2003). *Kitâbü'l-ayn*. I-IV, (Thk. Abdülhamid Hindâvî). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Filiz, Ş. (2014). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: Say Yayınları.

Frager, R. (2004). *Kalp, Nefs ve Ruh*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). (Dördüncü Baskı). İstanbul: Gelenek Yayınları.

Frager, R. (2009). “Tasavvuf Geleneğinde İrşâd”, *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, (ed. Robert Frager), (Terc. Ömer Çolakoğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Gazzâlî, M. (1989). *el-Munkızu min-ad-dalâl*. (Çev. Hilmi Güngör). İstanbul: MEB Yayınları.

Gazzâlî, M. (2002). *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*. I-IV. (Terc. Ahmed Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazzâlî, M. (t.y.). *Ravdatü’-t-Tâlibîn Tasavvufun Esasları*. (Çev. Ramazan Yıldız). İstanbul: Şâmil Yayınevi.

Gerber, W. (1997). “Tasavvuf Felsefesi”, *İslâm’da Bilgi ve Felsefe*. (Haz. Mustafa Armağan). İstanbul: İz Yayıncılık.

Gómez, L. O. (2004). “Nirvana”, *Encyclopedia of Buddhism*, I-II. (ed. Robert E. Buswell), New York: Thomson Learning Inc.

Gölpınarlı, A. (1963). *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.

Gölpınarlı, A. (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Guenon, R. (1989). *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplubakiş*. (Çev. Mahmut Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.

Güç, A. (2007). “Taoizm”, (ed. Şinasi Gündüz), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: DİB Yayınları.

Gültek, N. (1996). *Mevlevî Âyînlerinde Kullanılan Usûller ve Kullanılış Sebepleri*. (Sanatta Yeterlik Tezi), İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları.

Güngören, İ. (1981). *Buda ve Öğretisi*. İstanbul: B.y.y.

Hakîm, S. (2005). *el-Mu‘cemu’s-Sûfî. el-Hikmetû fî Hudûdî’l-Kelime (İbnü’l Arabî Sözlüğü)*. (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hakkı, E. İ. (1971). *İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: Hisar Cilt ve Yayınevi.

Hakkı, E. İ. (1984). *Mârifetnâme*. (Sad. M. Fuad Başar). İstanbul: Kit-San Kitap Sanayii.

- Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hemşinli, H. (2015). *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Herevî, A. (1408/1988). *Kitâbü Menâzili's-Sâirîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hıra, A. (2014). "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 169-185.
- Hökekleli, H. (1998). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hulvî, C. M. (2012). *Câm-ı Dil-Nüvâz Gülşen-i Râz Şerhi*. (Haz. Sait Okumuş). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hücvîrî, A. (2016). *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. (Beşinci Baskı). (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İsfehânî, N. (1409/1988). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l Asfiyâ*. I-XII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Izutsu, T. (1995). *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. (Terc. İbrahim Kalın). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Izutsu, T. (1998). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. (Terc. Ahmed Yüksel Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Izutsu, T. (2010). *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Ramazan Ertürk). İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Izutsu, T. (2017). *Tao-Culuk'daki Anahtar-Kavramlar*. (Terc. Ahmed Yüksel Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İbn Arabî, M. (1973). *et-Tedbirâtü'l-İlâhiye İslâh el-Memleketi'l-İnsâniye (Tasavvuf Yolu)*. (Terc. Selahaddin Alpay). İstanbul: Sümer Kitabevi.
- İbn Arabî, M. (1992). *Fusûsü'l-hikem*. (Çev. Nuri Gençosman). İstanbul: MEB Yayınları.
- İbn Arabî, M. (2008). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. I-XVIII, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2013). *Fusûsu'l-Hikem*. (Çev. ve şerh: Ekrem Demirli). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

İbn Arabî, M. (2018). *Kitâbü'l-fenâ fi'l-müşâhede (Fenâ Risâlesi)*. (Terc. Mahmut Kanık). İstanbul: İz Yayıncılık.

İbn Faris, A. (1399/1979). *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. I-VI, (Thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrût: Dâru'l-Fikr.

İbn Fûrek, M. H. (2014). *el-İbâne an turuki'l-kâsıdîn (Tasavvuf Istilâhları)*. (Çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaâfar Aslan). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

İbn Manzûr, M. (t.y.). *Lisanü'l-Arab*. I-VI, (Thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî). Kahire: Dâru'l-Maârif.

İbn Teymiyye, T. A. (1988). *İbn Teymiye Külliyyâtı*. I-IX. (Der. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Aşimî el-Necdî-Muhammed b. Abdurrahman). (Çev. M. Sait Şimşek-Ahmet Önkâl-İ. Hakkı Sezer). İstanbul: Tevhid Yayınları.

İbn Teymiyye, T. A. (2005). *Mecmûu'l-Fetâvâ*. I-XXXVII. (Üçüncü Baskı). (Thk. Enver el-Bâz-Âmir el-Cezzâr). B.y.y: Dâru'l-Vefâ.

İbrahim, M. M. (2002). *et-Tasavvufu's-Sünniyyu hâlû'l-fenâi beyne'l-cüneydî ve'l-gazzâlî*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye.

İdiz, F. (2011). "Kuantum Fiziği ve Tasavvuf", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2), 87-125.

İdiz, F. (2018). "Nefsini Bilen Rabbini Bilir Sözü Bağlamında İnsan ve Arayışı", 2. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu*, ed. Abdulcebbar Kavak, Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 494-505.

İkbal, M. (1999). *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. (Çev. Sofi Huri). İstanbul: Kırkambar Yayınları.

İmâm-ı Rabbânî, A. (2004). *Mektubât-ı Rabbânî*. I-III. (Terc. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmet Hamdi Yıldırım). (Haz. Ali Kaya). İstanbul: Yasin Yayınevi.

İsfahânî, R. (2010) *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. (Çev. Yusuf Türker). (İkinci Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları.

İz, M. (1969). *Tasavvuf*. İstanbul: Rahle Yayınevi.

İzmirli, İ. H. (2018). *İslam Felsefesi Tarihi*. (Haz. ve Sad. Refik Ergin). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Jabre, F. (1961). "Plotin'in Vecd'i ve Gazzâlî'nin Fenâsı", (Çev. İbrahim Agâh Çubukçu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 135-147.

Jung, C. G. (1999). *Keşfedilmemiş Benlik*. (Çev. Canan Ener Sılay). İstanbul: İlhan Yayınevi.

Kam, F. (1994). *Vahdet-i Vücûd*. (Sad. Ethem Cebecioğlu). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kara, M. (1980). "Tasavvufta Fenâ-Bekâ Nazariyesi", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7 (14), 3-9.

Kara, M. (1995). "Fenâ", *DİA*, XII, İstanbul: TDV Yayınları.

Kara, M. (2003). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, M. (2012). *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*. (İkinci Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karadaş, C. (2008). "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl İslam Araştırmaları*, C. Numarasız (8), 7-22.

Karesh, S.-Hurvitz, M. M. (2005). "Baal Shem Tov", *Encyclopedia Of Judaizm*. (Ed. J. Gordon Melton). New York.

Kartal, A. (2009). "Sekr", *DİA*, XXXVI, İstanbul: TDV Yayınları.

Kâşânî, A. (2015). *Letâifu'l-a'lâm fi işarâtu ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*. (Çev. Ekrem Demirli). (Dördüncü Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.

Katz, S. T. (1978). "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, (ed. Steven T. Katz), New York: Oxford University Press.

Kelâbâzî, M. (1413/1993). *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. (Haz. Ahmed Şemsüddîn). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kelâbâzî, M. (2014). *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*. (Haz. Süleyman Uludağ). (Dördüncü Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kılıç, M. E. (2011). *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Kişmir, T. (2012). *Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Koca, F. (2002). “Ney’in Tarihi Gelişimi ve Dini Mûsikimizdeki Yeri”, **Dini Araştırmalar**, 4 (12), 181-196.

Konevî, S. (2012). *en-Nusûs fî tahkiki tavri’l-mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)*. (Dördüncü Baskı). (Terc. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık.

Kuban, D. (2013). *Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi Tao Te Ching’in Yorumsal Çevirisi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi (YEM) Yayınları.

Kuşeyrî, A. (2013). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. (Terc. Muhammed Coşkun). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.

Kuşeyrî, A. (t.y.). *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. (Thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf). Kahire: Dâru’l-Maârif.

Kynsh, A. (2011). *Tasavvuf Tarihi*. (Terc. İhsan Durdu). İzmir: Ufuk Yayınları.

Madelung, W. (1997). “Al-Kharrâz”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, I-XIII, Leiden: E. J. Brill.

Mansur, H. (2002). *Tavasın “Enel Hak”*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Yaşar Günenç). İstanbul: Yaba Yayınları.

Maslow, A. (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi*. (Terc. Orhan Gündüz). İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.

Massignon, L. (1994). *Hallac-ı Mansur*. (Der. Niyazi Öktem). İstanbul: Ant Yayınları.

Massignon, M. L. (2006). *La Passion de Hallâj martyr mystique de l’Islam (İslâm’ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi)*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: Ardıç Yayınları.

Merter, M. (2009). *Dokuz Yüz Katlı İnsan Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Mevlâna, C. R. (1986). *Mevlâna’nın Rubâileri*. (Çev. M. Nuri Gençosman). İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.

Mevlâna, C. R. (1995). *Mesnevî*. I-VI. (Çev. Veled İzbudak). İstanbul: MEB Yayınları.

Muhammed, D. (2016). *Tasavvuf ve Mistisizm*. (Terc. Muhammet Uysal). İstanbul: Endülüs Kitap.

Nablusî, A. (2018). *Âriflerin Tevhidi*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: İz yayıncılık.

Nakamura, H. (2012). *Budha*. (Çev. Zeynep Seyhan). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nicholson, R. A. (1978). *İslâm Sûfileri (The Mystics of Islam)*. (Terc. Mehmet Dağ, Kemâl Işık, Ruhi Fıglalı, Abdulkadir Şener, Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özdoğan, Ö. (1997). “Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI, 359-364.

Özelsel, M. M. (2002). *Halvette 40 Gün Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. (Çev. Petek Budanur Ateş). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Özköse, K. (2006). “Hakkı Temâşâ Geleneği: Fenâ ve Bekâ- II ”, *Somuncu Baba Dergisi*, Malatya, C. Numarasız (66), 22-26.

Özköse, K. (2006). “İbnü'l-Vakt Ya da Ebu'l-Vakt Olabilmek”, *Somuncu Baba Dergisi*, Malatya, C. Numarasız (64), 22-25.

Öztürk, Y. N. (1974). *Tarih Boyunca Tasavvufî Düşünce*. İstanbul: Sümer Matbaası.

Öztürk, Y. N. (1982). *Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrâhim Halvetî*. İstanbul: Fatih Yayınevi.

Öztürk, Y. N. (1985). *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Esmâ Yayınları.

Öztürk, Y. N. (1988). *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*. İstanbul: Sidre Yayıncılık.

Öztürk, Y. N. (1995). *Kur'an'ın Temel Kavramları*. (Beşinci Baskı). İstanbul: Yeni Boyut.

Öztürk, Y. N. (1996). *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. (İkinci Baskı). İstanbul: Yeni Boyut.

Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. I-III. İstanbul: MEB Yayınları.

Paşa, H. R. (t.y.). *Tasavvuf Tarikatler Silsilesi ve Ahlâkı İslâmiye*. İstanbul: Ergin Kitabevi Yayınları.

Poyraz, B. (2014). *Hristiyan Mistisizmi*. İstanbul: Ave Medya Yayıncılık.

Râzî, F. (2002). *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*. I-XXIII. (Terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru). İstanbul: Huzur Yayınevi.

Ritter, H. (1978). “Fenâ”, *İslâm Ansiklopedisi*, IV, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ruben, W. (1995). *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*. (Haz. Lütfü Bozkurt). İstanbul: Okyanus Yayıncılık.

Safedî, S. H. (2000). *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*. I-XXIX. (Thk. Ahmed el-Arnâvut-Tezkî Mustafâ). Beyrût: Darû İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Sarı, İ. (2016). *Dinler Tarihi*. Antalya: Net Medya Yayıncılık.

Sarıkoçlu, E. (2002). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. (Dördüncü Baskı). Isparta: Fakülte Kitabevi.

Sayar, K. (2016). “Geçmişin Bilgeligi Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”. *Sufi Psikolojisi*. (Haz. Kemal Sayar). İstanbul: Kapı Yayınları.

Schaya, L. (2017). *La Doctrine Soufique De L'unite (Sûfi Tevhid Öğretisi)*. (Çev. Mahmut Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.

Schimmel, A. (1999). *Dinler Tarihine Giriş*. (ed. Recep Kibar). İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Schimmel, A. (2011). *Hallac “Kurtarın Beni Tanrıdan”*. (İkinci Baskı). (Çev. G. Ahmetcan Asena). İstanbul: Pan Yayıncılık.

Schimmel, A. (2018). *İslamın Mistik Boyutları*. (Çev. Ergun Kocabıyık). İstanbul: Alfa Yayınları.

Seccâdî, S. C. (1983). *Ferheng-i Istulâhât ve Ta'bîrât-ı İrfânî*. Tahran: Kitabhane-i Tahûrî.

Selvi, D. (2016). *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita*. İstanbul: Semerkand Yayınları.

Serouya, H. (1967). *Mistisizm*. (Çev. Nihal Önel). İstanbul: Varlık Yayınevi.

Serrâc, E. N. (1380/1960). *el-Lüma'*. (Thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr). Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise.

Serrâc, E. N. (1417/1996). *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*. (Terc. H. Kâmil Yılmaz). İstanbul: Altınoluk Yayınları.

Shafii, M. (2016). “Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu”, *Sufi Psikolojisi*. (Haz. Kemal Sayar). İstanbul: Kapı Yayınları.

Sharpe, E. J. (2000). *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*. (Çev. Ahmet Güç). Bursa: Arasta Yayınları.

Sunar, C. (1974). *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Sunar, C. (1978). *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Sühreverdî, A. (1403/1983). *Avârifü'l-Maârif*. (İkinci Baskı). Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Sülemî, A. (1419/1998). *et-Tabakâtu's-sûfiyye*. (Thk. Ahmed eş-Şirbas). B.y.y.: Kitâbu'ş-Şu'ab.

Sülemî, A. (2018). *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*. (Terc. Abdurrezzak Tek). Bursa: Bursa Akademi.

Süyûtî, C. (2017). *Tenzihü'l-İ'tikâd ani'l-Hulûl ve'l-İttihâd, (Tasavvuf Risaleleri içinde)*. (Haz. Ferzende İdiz). İstanbul: Nizamiye Akademi

Şa'rânî, A. (2005). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. I-II. (Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe). Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye.

Şebusterî, M. (2011). *Gülşen-i Râz*. (Terc. ve şerh. Ahmed Avni Konuk). (Haz. Cengiz Gündoğdu). İstanbul: İlk Harf Yayınları.

Tahrâlî, M. (2005). "Fusûsu'l-Hikemde Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. I-IV. (Haz. Mustafa Tahrâlî-Selçuk Eraydın). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâf Istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. (Thk. Ali Dehrûc). Beyrût: Mektebetü Lübnan Naşirûn.

Temiztürk, H. (2018). "Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (37), s. 129-150.

Tümer, G. (1992). "Budizm", *DİA*, VI, İstanbul: TDV Yayınları.

Tümer, G., Küçük, A. (1993). *Dinler Tarihi*. (İkinci Baskı). Ankara: Ocak Yayınları.

Türer, O. (2011). *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları.

Tüzer, A. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tzu, C. (1996). *Taoculuk Üzerine Meseller-Diyaloglar*. (Çev. Ömer Tulgan). İstanbul: Yol Yayınları.

Tzu, L. (1978). *Taoizm (Tao Te Ching)*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Muhaddere N. Özerdim). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Tzu, L. (1998). *Tao Te Ching (Yol ve Erdemin Kitabı)*. (Çev., Yorum ve Notlar: Osman Yener). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Tzu, L. (1999). *Bilinmeyen Öğretiler*. (Terc. İsmail Taşpınar-Amine Gülşah Coşkun). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Uludağ, S. (1992). *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*. Bursa: Uludağ Yayınları.

Uludağ, S. (1994). *Bâyezîd-î Bistâmî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Uludağ, S. (1995). "Fakr", *DİA*, XII, İstanbul: TDV Yayınları.

Uludağ, S. (1995). *İbn Arabî*. Ankara: TDV Yayınları.

Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.

Uygun, M. N. (2004). "Türk Din Musikîsi'nin Temel Sazlarından Ney ve Klasik Açkısı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. Numarasız (27), 41-65.

Ülken, H. Z. (1995). *İslâm Düşüncesi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.

Velî, H. B. (2004). *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*. (Çev. Davut Duman). Ankara: THK Basımevi.

Wilcox, L. (2001). *Sufizm ve Psikoloji*. (Çev. Orhan Düz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Yaman, H. (2016). "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Akademiar (Akademik İslâm Araştırmaları) Dergisi*, 1, 15-48.

Yasin, İ. M. (1999). *Halü'l-fenâ fi't-tasavvufi'l-İslâmi*. Kahire: Dâru'l-Maârif.

Yılmaz, H. K. (1993). "Cem", *DİA*, VII, İstanbul: TDV Yayınları.

Yılmaz, H. K. (1997). *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları.

Yılmaz, H. K. (2010). *300 Soruda Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları.

Yılmaz, H. K. (2014). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Yitik, A. İ. (1996). *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

Yitik, A. İ. (2007). “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, (ed. Şinasi Gündüz), Ankara: DİB Yayınları.

Yitik, A. İ. (2011). “Taoculuk”, *DİA*, XL, İstanbul: TDV Yayınları.

Yitik, A. İ. (2015). “Budizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*. (ed. Baki Adam). Ankara: Grafiker Yayınları.

Yu-Lan, F. (2009). *Çin Felsefesi Tarihi*. (Çev. Fuat Aydın). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yurdaydın, H. G., Dağ, M. (1978). *Dinler Tarihi*. Ankara: Gündüz Matbaacılık.

Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm kâmus-ı terâcîm*. I-VIII. (On Beşinci Baskı). Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

İnternet Kaynakları:

Erişim: (<https://ebubekirsifil.com/okuyucu-sorulari/nirvana-2/>), Erişim Tarihi: 5 Temmuz 2019.

Erişim: (<https://en.wikipedia.org/wiki/Devekut>), Erişim Tarihi: 12 Temmuz 2019.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, Soyadı : İsa YALÇIN
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri :09.05.1992/ONDOKUZMAYIS
Telefon : 05378431684
Faks : __
E-mail : isayalcin.55@hotmail.com



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Van YYÜ İlahiyat Fakültesi	09/09/2019
Lisans	Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	28/05/2014

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2015	Erzincan	İmam-Hatip
2015	Van	Araştırma Görevlisi

Yabancı Dil

ARAPÇA

Yayımlar

Hobiler

Kitap Okuma, spor ve seyahat.



26/08/2019

Tez Başlığı / Konusu:

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE FENÂ KAVRAMI

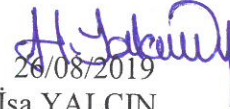
Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 78 sayfalık kısmına ilişkin, 26/08/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 14 (on dört) dür.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.


26/08/2019
İsa YALÇIN

Adı Soyadı: İSA YALÇIN

Öğrenci No: 179203027

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf

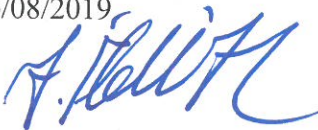
Programı : İlahiyat

Statüsü : Y. Lisans Doktora

DANIŞMAN

Doç. Dr. Ferzende İDİZ

26/08/2019



ENSTİTÜ ONAYI
UYGUNDUR

...../...../201.....

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Enstitü Müdürü