

**T. C.**  
**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**ERKEN DÖNEM ESERLERİNDE FENÂ VE BEKA  
KAVRAMLARININ TASAUVUFUN SEYRİNDEKİ  
YERİ**

**TUĞÇE ÖZER KIR**

**2501140951**

**Tez Danışmanı**

**PROF. DR. EKREM DEMİRLİ**

**İstanbul 2019**

## ÖZ

### Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri

#### Tuğçe Özer Kır

Tasavvufun yöntem ve maksadını en iyi şekliyle izah eden kavram çiftlerinden biri fenâ ve bekadır. Öte yandan fenâ ve beka, diğer tasavvufî ıstılahlarla alakası açısından da önemli bir noktada durur. Bu bağlamda araştırmamızın temeli tasavvufta taşıyıcı bir kavram olması sebebiyle fenâ ve bekaya dayanır. 'Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri' adlı tezimizde fenâ ve bekayı kavramsal boyutu ile ele aldık. Fenânın muhtelif anlamlara geldiğini, bununla birlikte tasavvufun yönteminin fenâ süreçlerinden meydana gelen bir bütün olduğuna değindik. Başka bir açıdan tasavvuf yolunun nihayetini anlatan kavramların yine fenâ ve beka ile ifade edildiğini açıkladık.

Fenâ ve bekayı tasavvuf literatüründeki konumu açısından da değerlendirdik. Daha sonra haller ve makamlar içerisinde yer verilen fenâ ve bekanın hal veya makam kabul edilmesindeki temel sebeplere değindik. Bu kavramların sebep olduğu tartışmalar bağlamında sûfilerin değerlendirmelerine de ayrıca yer verdik.

Bu çalışmamızda mukayeseli bir yöntem izledik. Neticede fenânın, seyr u sülûkun her alanında uygulanan bir yöntem olduğunu ve maksadın da yine bu kavramla ifade edildiğini gördük. Bunun yanı sıra fenâ halini yaşayan ve bunu farklı şekillerde ifade eden sûfilerin tasavvufta kabul gördüğü, bununla birlikte diğer ilimlerle uzlaşî yolunda yeni kavramların türetilmesine sebep teşkil ettiği sonucuna ulaştık.

**Anahtar Kelimeler:** tasavvuf, terk, züht, fenâ, beka, şatahat, vecd

## ABSTRACT

### The Place of Concepts of *Fana'* and *Baqa'* on Sufi Path in the Texts of Early Period

Tuğçe Özer Kır

*Fana'* and *baqa'* are one of the most important pair of concepts describing the method and aim of Tasawwuf. They also have a significant place in relating to the other sufi terms. In this context, our study is based on *fana'* and *baqa'* which are bearing the idea of tasawwuf within themselves. In this study entitled The Place of Concepts of Fana' and Baqa' on Sufi Path in the Texts of Early Period, the terms *fana'* and *baqa'* are analyzed conceptually. It is explained that *fana'* has various meanings and apart from that the sufi method is a whole arising from the processes of *fana'*. From a different perspective, the concepts describing the end of the sufi path are expressed with the terms *fana'* and *baqa'*.

*Fana'* and *baqa'* are also explained in terms of their place in sufi literature. Afterwards it is analyzed why *fana'* and *baqa'* covered within states and stations in the sufi text are accepted as a state or a station. Within the discussions caused by these concepts, the views of the Sufis on this subject are also handled.

In this study, we followed a comparative method. We conclude that *fana'* is a method applied in every step of *sayr al-suluk* and the aim is also expressed with this term. It is also concluded that Sufis who experienced the state of *fana'* and expressed it in different ways are approved in tasawwuf and that this concept set a precedent in producing new terms on the way of making a compromise with the other Islamic sciences.

**Key Terms:** tasawwuf, zuhd, ascetism, *fana'*, *baqa'*, shath, ecstasy

## ÖNSÖZ

Sûfilerin taife haline gelmesi ve bu ilmin temel mevzu ve mesailinden bahsetmeleri tasavvuf tarihinin teşekkülünde önem arz eder. Sûfilerin kullandığı ıstılahlar düzenli bir şekilde özellikle hicri üçüncü ve dördüncü yüzyılda kaleme alınan eserlerde yer almıştır. Birincil kaynak olarak kullandığımız Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hucvîrî'nin (ö. 465/1072) eserlerinin her birini bu ıstılahlar şekillendirmiştir. Tezimizin konusu olan fenâ ve beka bu ıstılahlardandır. Aynı zamanda fenâ tasavvufun bütün yöntemini belirleyen en temel kavramlardan biridir. Ayrıca tasavvufun diğer İslamî ilimlerle ilişkisini de yine bu kavramlar belirlemiştir. Bu tezin öncelikli amacı fenâ ve bekayı merkeze alarak tasavvuf ıstılahlarının yeniden bu gözle okunmasına olanak tanımaktır. Zira tasavvuf "fenâ anh- fenâ fih" arasında süregelen hayat tarzını yansıtır. Kulun tevhide şahid olması için her türlü terk ve arınma eylemi fenâ anh'i ifade ederken, Hakk dışında her şeyi, kendi benliğini de terk ederek Hakk'ın varlığında silinmesi fenâ fih'i ifade eder. Bu noktada bir yandan terk söz konusuysen diğer yandan hakikate yaklaşma, dolayısıyla Hakk'a dair bilgiye sahip olmanın dereceleri söz konusudur.

Bu tezde öncelikle fenâ kavramının terk, tecrid mahv gibi muhtelif anlamlara geldiğini ve fenânın farklı tezahürleri olduğunu sûfilerin sözlerinden hareketle açıklamaya çalıştık. Ayrıca tasavvuf literatüründeki konumu itibariyle meseleyi ele aldıktan sonra sûfilerin yaşadığı muhtelif fenâ halleri ile kişinin hakikate dair bilgi sahibi olup olamayacağı meselesi üzerinde durduk. Fenâ ve bekanın yol açtığı sorunların neler olduğunu sûfilerin değerlendirmeleri ile inceledik. Tasavvufa yönelik eleştirilerin temel sebebinin fenâyâ ulaşma gayretinde olanların aşırılıkları olduğunu belirttik. Başka bir açıdan fenâ halindeki kimsenin yaptıkları ve söylediklerinin de kimi zaman aşırılık olarak görüldüğünü, fakat tasavvuftaki bidayet ve nihayet makamındaki konumlarına göre sorunun vaz' edildiğini belirttik. Sonuç olarak sûfilerin fenâyâ dair açıklamalarında şatahat, işârât gibi kavramlarla orta yolu bulma çabasının diğer İslamî ilimlerle uzlaşma açısından önem arz ettiğini gördük.

Öncelikle başlangıçtan itibaren çalışmamın her aşamasında yol gösterici olan ve ilminden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye

teşekkürlerimi sunarım. Yapmış olduğu çalışma ile bu tezi yazarken ihtiyaç duyduğum kaynaklara ulaşma noktasında kütüphanesini benimle paylaşarak kolaylık sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer'e ayrıca teşekkür ederim. İhtiyaç duyduğum her anda benden yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarım Hacer Nur Babacan ve Sultan Adanır Salihoğlu'na teşekkür ederim.

Çalışma döneminde desteğini esirgemeyen eşim Ergün Ali Kır'a ve bu süreçte ailemize dahil olan oğlum Alparslan Kır'a, sabır ve fedakarlıklarından dolayı kıymetli annelerim Neriman Özer ve Ayşe Özlü'ye teşekkürlerimi sunarım. Tüm eğitim hayatım boyunca benden maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen, her zaman yanımda olan sevgili aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Tuğçe Özer Kır

Ağustos 2019/İstanbul

# İÇİNDEKİLER

ÖZ .....	ii
ABSTRACT .....	iii
ÖNSÖZ .....	iv
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ .....	viii
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TASAVVUFTA SEYR U SÜLÛKUN NİHAYETİNİ ANLATAN KAVRAMLAR

1. Fenâ ve Beka: .....	4
1.1. Sözlükte Fenâ ve Beka .....	4
1.2. Tasavvuf Terimi Olarak Fenâ ve Beka .....	7
1.2.1. Sûfî Sözlerinde Fenâ ve Beka: Fenâ ve Beka Hakkında Söz Söyleyen Mühim Şahsiyetler .....	14
2. Fenânın Muhtelif Anlamları .....	18
2.1. Terk Anlamında Fenâ .....	18
2.2. Tecrid Anlamında Fenâ .....	19
2.3. Mahv ve İstihlak Anlamında Fenâ .....	20
2.4. Tahallî ve Tasfiye Anlamında Fenâ .....	22
3. Fenâ ve Beka ile İlgili Kavramlar: Tasavvuf Yolunda Nihayet .....	23
3.1. Cem ve fark: Fenâ ve beka .....	24
3.2. Gaybet ve Huzur: Fenâ ve beka .....	25
3.3. Sahv ve Sekr: Fenâ ve beka .....	27
4. Fenânın Tezahürleri: .....	28
4.1. Dünyevî Alakanın Kesilmesi Anlamında Fenâ .....	28
4.2. Ahlaklanma Anlamında Fenâ .....	31
4.3. Benlikten Fenâ- Sıfatların Silinmesi/Kaybolması .....	35

## İKİNCİ BÖLÜM

### ERKEN DÖNEM TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE FENÂ VE BEKA

1. Erken Dönem Tasavvuf Literatüründe Fenâ ve Bekanın Yeri .....	38
--	----

1.1.	Ebû Said Harrâz'ın <i>Kitâbü'l-Ferâğ</i> 'ı .....	38
1.2.	Cüneyd-i Bağdâdî'nin ' <i>Kitâbu'l-Fenâ</i> 'sı .....	39
1.3.	<i>Sülemî'nin Risaleleri</i> 'nde Fenâ ve Beka .....	42
1.4.	Cüneyd Sonrası Tasavvufu Tedvin Eden Eserlerde Fenâ ve Beka .....	44
1.5.	Hücvîrî'nin <i>Keşfu'l-Mahcûb</i> 'unda: Harraziye ve Fenâ - Beka.....	47
2.	Fenâ ve Bekanın Haller ve Makamlar Arasındaki Yeri.....	48
2.1.	Erken Dönem Tasavvuf Eserlerinde Fenânın Ele Alınışı: Hal mi, Makam mı?.....	50
2.2.	Bir Hal Olarak Fenâ.....	54
2.3.	Tasavvufta Yöntem ve Fenâ: '-den Fani Olarak' Yöntem .....	56
2.4.	Maksada Ulaşma ve Beka .....	57
2.5.	Bilgide Kesinlik ve Beka: İlme'l yakîn, Ayne'l yakîn, Hakka'l yakîn .....	61

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### FENÂ VE BEKANIN YOL AÇTIĞI SORUNLAR

1.	Sûfîlerin "tâife" haline gelmesi ve tasavvufun bir ilim olması .....	65
2.	Fenâ ve beka üzerine ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve tasavvufta ekolleşmeler .....	71
3.	Tasavvufa Yönelik Eleştiriler.....	72
3.1.	Vecd ve fenâ.....	75
3.2.	Semâ ve fenâ.....	77
3.3.	İttihad- Hulûl Suçlaması ve Fenâ .....	80
4.	Diğer Bilimlerle Uzlaşma Kavramı .....	84
4.1.	Şatahat ve fenâ .....	84
4.2.	Sekr ve fenâ.....	87
4.3.	İşârât ve fenâ.....	90
<b>SONUÇ.....</b>		<b>93</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>		<b>97</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

<b>c.</b>	Cilt
<b>bkz.</b>	Bakınız
<b>çev.</b>	Çeviren
<b>DİA</b>	Diyanet İslam Ansiklopedisi
<b>DİB</b>	Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>haz.</b>	Hazırlayan
<b>krş.</b>	Karşılaştırınız
<b>ö.</b>	Ölümü
<b>s.</b>	Sayfa
<b>TDV</b>	Türkiye Diyanet Vakfı
<b>thk.</b>	Tahkik
<b>trc.</b>	Tercüme eden
<b>y.</b>	Yayınları
<b>yay.</b>	Yayınevi
<b>Yay. Haz.</b>	Yayına Hazırlayan

## GİRİŞ

Tasavvuf tarihinde fenâ ve beka tasavvufun en tartışmalı kavramlarından biri olagelmıştır. Bunun temel sebebi bu iki kelimenin tasavvufun yöntemini ve maksadını anlatan ıstıhlardan olmasıyla sınırlı değildir. Bunun kadar önemli olan başka bir husus, tasavvufu öteki bilimlerden ayırt eden en önemli düşüncelerin bu kavramlar üzerinden dile getirilmiş olmasıdır. Bilhassa fenâyı dikkate aldığımızda riyazet ve mücahede gibi tasavvufun yöntemlerinden söz edebileceğimiz gibi, bekadan bahsederken de tasavvufun maksadından söz etmemiz mümkündür. Başka bir ifadeyle bu iki kavram yöntemi ve süreciyle, maksadı bir araya getiren bir terimleştirmedir. Fenâ dediğimizde artık tek bir şeyden değil, insanın var oluşundan vuslata kadar giden pek çok sorun ve bu sorunları çözen tezkiye yöntemlerinden söz ediyoruz demektir. Beka ise insanın maksadını teşkil eden tanrı ile karşılaşmasını anlatmak üzere farklı mertebelerde yeni anlamlar kazanan çok katmanlı bir kavram olarak ortaya çıkar. Bu nedenle fenâ ve beka üzerinde yapılabilecek herhangi bir tahlil tasavvufun en azından yöntem ve meselelerini olduğu kadar maksadını da göz önünde bulundurarak sahih bir tasavvuf tarifini hedefler.

Öte yandan tasavvuf içerisinde ortaya çıkan tartışmaların önemli bir kısmı bu iki kavram ekseninde takip edilebilir. Tasavvufun kendi içerisindeki yol ve yöntemiyle ilgili eleştiriler ve diğer İslam ilim geleneklerinin sûfilere yönelik eleştirileri, fenâ ve onunla ilgili kavramlarda anlatılan düşüncelerine dayanmıştır.

Başta erken dönem tasavvuf eserleri olmak üzere çalışmamızda referans aldığımız kaynaklar Gazali öncesinde, hicrî III. ve V. yüzyıllar arasında tasavvufa dair yazılmış metinlerdir. Dolayısıyla Serrâc'ın (ö. 378/988) *Kitâbü'l-Lüma'*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve Hucvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserleri dönemlerindeki tasavvuf meselelerini, kendilerinden önceki sûfilere sözlerini ve yaşantılarını bir araya getiren ilk kaynaklar olması hasebiyle birincil olarak başvurduğumuz kaynaklar oldu. Bunların yanında tasavvuf literatünde tespit edebildiğimiz kadarıyla konumuzla alakalı olarak müstakil bir eser olması açısından Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Kitabu'l-fenâ* risalesi yararlandığımız ana kaynaklar arasında yer aldı.

Çalışmamızda ele aldığımız konularda ön plana çıkan eserleri esas almak kaydıyla incelemelerde bulunduk. Birinci bölümde tasavvufta seyr u sülûkun nihayetini anlatan kavramlar üzerinde durduk. Fenâ ve bekaya dair sunduğumuz kavramsal çerçevede sözlük anlamda öncelikli olarak İbn Manzur'un (ö. 711/1311), *Lisanü'l-Arab ve Fîrûzâbâdî*'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-muhît* adlı sözlüğünü esas aldık. Kapsamlı diğer sözlüklerden de faydalanarak kavramlara açıklık getirmeye çalıştık. Sûfilerin fenâ ve bekaya dair zikrettikleri ayetlerin tefsirinde erken dönem eserlerindeki sûfi yorumlarından yararlandık. Bunun yanı sıra Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsir* ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-İşârât* adlı eserlerinde -Kur'an-ı Kerîm'in tüm ayetleri yer almasa da- fenâ ve beka ile alakalı ayetlerin bir kısmının tefsirinde bu kaynaklardan istifade ettik. Fenâ ve bekanın sözlük manasına yer verdikten sonra sûfi sözlerinde fenâ ve bekanın nasıl ifade edildiğini ele aldık. Bununla birlikte bir tasavvuf terimi olarak bu kavramların muhtelif anlamlarını açıkladık. Cem-fark, sahv-sekr ve gaybet-huzur kavram çiftlerinin fenâ ve beka gibi tasavvufta nihayeti anlatan kavramlar olduğunu belirttik. Fenânın farklı tezahürlerini de ele alarak ilk bölümü sonlandırdık.

İkinci bölümün ilk kısmı fenânın tasavvuf literatüründeki yeri ve bu kaynaklarda fenânın ön plana çıkan anlamları üzerinde durduk. Fenâ üzerine yazılmış müstakil bir kaynak olarak ele aldığımız Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Kitabu'l-fenâ* risalesinin yanında, dolaylı olarak erken dönem eserlerinde fenâ kavramına yer veren müelliflerin fenâyı tasavvuf ıstılahları içerisinde ele aldıklarını belirttik. Bu açıdan Süleyman Ateş'in derlediği *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri* adlı eseri ve Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî'nin eserlerini inceledik. Konuya farklı bir yaklaşımla ekoller üzerinden açıklamalarda bulunan Hucvîrî'nin *Keşfu'l-mahcûb*'unu ayrıca değerlendirdik. İkinci kısımda fenânın bir hal mi yoksa makam mı kabul edildiği meselesi üzerinde durduk. Bununla birlikte Hakk hakkındaki bilgimizin kesinlik derecelerinden ve hakikate ulaşma noktasında fenânın öneminden bahsettik.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde sûfilerin taife haline gelmesi ve tasavvufun ilim olması noktasında önemli bir yer ihtiva eden meseleler üzerinde durduk. Fenâ ve bekanın, tasavvufta ekolleşmeler üzerindeki etkisinden bahsederken Hucvîrî'nin (ö.

465/1072) *Keşfu'l-mahcûb*'undan istifade ettik. Bunun yanında tasavvufa yönelik eleştirilerin yine bu kavramlar ekseninde şekillendiğini açıkladık. Diğer ilimlerle uzlaşma kavramı olarak zikrettiğimiz özellikle şatahat ve vecd hususlarında Serrâc'ın (ö. 378/988) *Kitâbü'l-Lüma*'sını dikkate aldık. Son olarak sûfilerin işaretlerini Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* adlı eseri çerçevesinde değerlendirdik.

Tasavvufun erken döneminde yazılan ve günümüze ulaşan eserler tasavvufa dair temel bilgileri barındırmasının yanında sayıca sınırlı kalmıştır. Fakat içerikteki zenginlikleri birçok çalışmanın yapılmasını da gerekli kılmaktadır. Biz çalışmamızda daha çok bu birincil kaynakları kullanmaya gayret ettik. Meselenin daha iyi anlaşılması için metinleri asıllarından mukayeseli olarak inceledik. Bununla birlikte tasavvuf alanında yapılan kavram çalışmalarının azlığının, tasavvuf ilmi açısından en önemli eksiklik olduğunu gördük. Dolayısıyla bu yönde yapılacak çalışmaların tasavvuf ilminin gelişmesinde ve anlaşılmasında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TASAVVUFTA SEYR U SÜLÛKUN NİHAYETİNİ ANLATAN KAVRAMLAR

#### 1. Fenâ ve Beka:

##### 1.1. Sözlükte Fenâ ve Beka

الفناء kelimesi فَنِيَ fiilin masdarıdır.<sup>1</sup> فَنِيَ sözlükte; yok olmak, helak olmak, mahvolmak<sup>2</sup> anlamına gelir. Bir nesnenin yok olması, bir nesneyi yok eylemek, birbirini öldürmek<sup>3</sup>, tükenmek, bitmek<sup>4</sup>, silinmek<sup>5</sup> anlamlarına gelen kelimeler bu kökten türetilmiştir. Bunlardan başka mal biriktirmemek/ilgilenmemek anlamında da "لا يُفَانُونَ مَالَهُمْ" ifadesi kullanılır. Lisan'ül Arab'da, Ebû Türeb'in bununla alakalı şu rivayeti aktarılır: "Ebu Semîdi dedi ki: Filan kabile mallarını ne işletiyorlar ne de ilgileniyorlar."<sup>6</sup>

Fenâ bir diğer manasıyla yaşlanıp ölüme yaklaşmak anlamına gelir. Lebîd b. Rebî'a'nın yaşlanma anlamında fenâ ile ilgili şöyle bir şiiri vardır:

"(Ölüm) tuzakları insanın hayat yolculuğu boyunca kuruludur,  
Tuzaklardan kurtulursa da yaşlanır."<sup>7</sup>

Fenânın başka bir anlamı da bitmektir. Şiirde fenâ bitmek anlamında şu şekilde kullanılmıştır:

"Sadaklardaki oklar bitince,

<sup>1</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut:Dâru Sadır, c. 10, s. 338. ; Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir, **Kamus Tercümesi= el-Okyanusü'l-basit fi tercümeti Kamusi'l-muhit**, trc. Mütercim Asım Efendi, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, c. 6, s. 5928.

<sup>2</sup> Luvîs Ma'lûf, *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam*, Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq) Y., Beyrut 2008, s. 597.

<sup>3</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, s. 339.; Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir, **a.g.e.**, c. 6, s. 5928.

<sup>4</sup> İbrahim Enis, Abdulhalim Muntahir, **el- Mu'cemü'l-vasit 1-2**, s.737.

<sup>5</sup> Abdürrezzak KÂŞÂNÎ, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Dr. Ekrem DEMİRLİ, İz 2004, s. 442.

<sup>6</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c. 10, s. 339.

<sup>7</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c. 10, s. 339.

(Onlar) düşmanın kalkanlarına elleriyle saldırdılar."<sup>8</sup>

Fenânın sözlük anlamları ayrıca ortadan kalkan veya olumsuz yönde değişen durumları ifade eder. Fenâ bu anlamıyla Kur'an-ı Kerîm'de de geçmektedir.(Rahman 55/26) **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ** "Yeryüzünde bulunan her şey fanidir." ayet-i kerîmesinde fenâ, "فَانٍ" şeklinde gelir.<sup>9</sup> Fahreddin Râzî (ö.606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*'da ayete "(Yer) üzerinde bulunan her canlı fânidir." anlamını verir ve **فَنَاءٌ (ج) فَانٍ** kelimesini iki yönden tefsir eder. Birincisi, 'yok olup giden' anlamındadır. Fakat buradaki yok olmaktan maksat hiçlik değil, yeryüzündeki herkesin "Muhakkak ki sen, ölüsün" (Zümer 39/30) ayetindeki ifadeyle benzer şekilde henüz baki olmasına rağmen ölecek olmasıdır. Bu durumu, bir yere yakın kimse için "o ulaştı, oraya vardı.." örneği ile açıklar. Bir diğeri de insanın varlığının gelip geçici yönünü anlatmasıdır. Râzî'ye göre dünyanın varoluş-yokoluş arasında olması onun sürekli olmadığı, dolayısıyla baki kalmayacağı anlamına gelir. Fâni kelimesi ile bakî olmayan manasında yeryüzündeki akıllı varlıkların bekasının bulunmadığını ifade eder.<sup>10</sup> Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu ayetin tefsirini "Her şey helâk olacaktır, O'nun vechi(zâtı) müstesna" (Kasas 28/88) ayetiyle yapmış ve **فَانٍ** kelimesini helak olma, yani ölmek manasında sözlük anlamıyla tefsir etmiştir.<sup>11</sup>

**البقاء** kelimesi **بقي** fiilinin masdarıdır ve fenânın mukabilidir. Beka sözlükte; olduğu gibi, öldürmeden bırakmak<sup>12</sup>, evvelki hal üzere kalmak, devamlılık, bir nesneye göz dikip kalmak, bir nesneyi bâkî kılmak, esîr ve mücrimi katl eylemeyip diri terk eylemek, bir nesnenin bir miktarını artırıp geriye bırakmak<sup>13</sup>, devam etmek, kalmak, sürmek, artmak<sup>14</sup>, sâbit kalmak<sup>15</sup> anlamlarına gelir.

<sup>8</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c. 10, s. 338.

<sup>9</sup> Şaban Kurt, **Kur'an-ı Kerim sözlerini bulma kılavuzu -elifbai dizin- = el-Mu'cemü'l-müfehres el-elifbai'l-hadis li-elfazi'l-Kur'ani'l-kerim**, Çağrı y., İstanbul 2009, s. 719.

<sup>10</sup> Fahreddin Er-Râzî, **Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb**, Akçağ Yayınları, c. 21, s. 100.

<sup>11</sup> Mukâtil b. Süleymân, **Tefsir-i Kebîr**, thk. Dr. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, trc. M. Beşir Eryarsoy, İşaret y., İstanbul 2006, c. 4, s. 136.

<sup>12</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c. 1, s. 467.

<sup>13</sup> Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir, **a.g.e.**, c. 6, s. 5651.; İbn Manzur, **a.g.e.**, c. 1, s. 467.

<sup>14</sup> Luvîs Ma'lûf, **el-Müncid fî'l-luga ve'l-a'lam**, Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq) y., Beyrut 2008, s. 45.

<sup>15</sup> Abdürrezzak KÂŞÂNÎ, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Dr. Ekrem DEMİRLİ, İz 2004, s. 112.

Beka ayrıca bir kimsenin uzun zaman yaşaması anlamına da gelir. "Allah uzun ömürler versin" duası **أَبْقَاهُ اللَّهُ** diye ifade edilir. Ayrıca savaşta esir düşen bir kimsenin kullandığı ifade de "Bizi öldürmeyin/bırakın." anlamındadır. Şu beyitte de aynı anlamda kullanılmıştır: "Onlar: bırakın/öldürmeyin." dediler, ama Hattî onları öldürmeye devam ediyordu."<sup>16</sup>

Beka kavramı da fenâ gibi Kur'an-ı Kerîm'de geçer. Fenâ ve beka yalnızca Rahman sûresi 26-27. ayetlerde (26) **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** (27) **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ** birbirleri ile bağlantılı şekilde yer alır. Rahman sûresinde **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** "Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır." ayetinde **وَجْهُ** kelimesi Allah'ın zâtı olarak tefsir edilmiş ve bâkî kalanın O'nun zâtı olduğu ifade edilmiştir. Bu yorumda beka kelimesi aynı zamanda Allah'ın sıfatlarından "el-Bâkî" olarak anlaşılır. Öyle ki Allah'ın isimlerinden Beka, "Gelecekte varlığı sona ereceği tasavvur edilemeyen, başka bir tabirle ebedî varlık"<sup>17</sup> anlamına gelir.

Öte yandan beka, ikisi Hûd, biri Bakara sûresi olmak üzere Kur'an-ı Kerîm'de başka ayetlerde de geçmektedir.<sup>18</sup> Hud sûresindeki (Hûd 11/86) **بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ** "Allah'ın bıraktığı sizin için daha hayırlıdır." ayetinde **بَقِيَّتُ** kelimesi 'bir nesneden geri kalmış şey' manasında sözlük anlamdadır. Tefsirde ibka olunan şeyin tâât ve ibâdât olduğu ifade edilir.<sup>19</sup> Başka bir görüşe göre de Allah'ın bıraktığı helal kazançtır.<sup>20</sup> Bekanın bu anlamı **ما بقيت منهم باقية** "Allah onlardan bir şey (iz/kalıntı) bırakmasın/hepsini yok etsin" deyiminde de yer alır.<sup>21</sup> Nitekim Hâkka suresindeki ayette de bu anlamda kullanılmıştır.(Hâkka 69/8) **فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ** "Şimdi onlardan geriye kalan bir şey görüyor musun?" ayetinde **بَاقِيَةٍ** kelimesi ise 'amel-i salih' olarak tefsir edilmiştir. Meryem ve Kehf sûrelerinde zikredilen " **الصَّالِحَاتُ وَالْبَاقِيَاتُ** " (Meryem 19/76; Kehf 18/46) lafzı da bundan maksadın 'sevabı kalan/biriken tüm salih ameller' olduğunu anlatır.<sup>22</sup> Müfessirler salih amelin Allah indindeki karşılığının baki olması

<sup>16</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c. 1, s. 467.

<sup>17</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c. 1, s. 467.

<sup>18</sup> Şaban Kurt, **a.g.e.**, s. 431.

<sup>19</sup> Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir, **Kamus Tercümesi= el-Okyanusü'l-basit fi tercümeti Kamusi'l-muhit**, trc. Mütercim Asım Efendi, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, c.6, s.5652.

<sup>20</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c. 1, s. 467.

<sup>21</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c.1, s.467.

<sup>22</sup> İbn Manzur, **a.g.e.**, c.1, s.467.

sebebiyle 'geriye kalan şey'den maksadın bu olduğunu düşünmüşlerdir. Başka bir yoruma göre de Elhamdülillah, Subhânallah, Lâ ilâhe illallah ve Allahu Ekber lafızları ve beş vakit namaz olabileceği yönündedir.<sup>23</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın." (Bakara 2/278) ayetinde de bekanın anlamı geriye kalan anlamında kullanılmıştır.<sup>24</sup>

Yine Hud suresinde geçen (Hûd 11/116) "أُولُوا بِقِيَّةٍ يُنْهَوْنَ" "...aklı başında kimseler..." ayetinde بِقِيَّةٍ kelimesi isim kabul edilmiş ve akıl, fehm ve re'y olarak tefsir edilmiştir.<sup>25</sup> İbn Sîdeh<sup>26</sup> de أُولُوا بِقِيَّةٍ lafzının iki anlamda açıklandığını söyler. Bunlardan biri; (Kavimlerine karşı) acıma ve merhamet ehli anlamında, bir diğeri de akli başında kimseler anlamındadır.<sup>27</sup> Başka bir şair acıma anlamında beka ile ilgili şu şiiri söyler: "Siz beni hicvetmezken bana acıdığınızdan değil, (hiciv) oklarımdan korktuğunuzdan dolayı beni bıraktınız/ hicvetmediniz."<sup>28</sup> Sonuç olarak bekanın sözlük anlamı daha çok geriye kalan veya devamlılık, süreklilik belirten manalarda odaklanır.

## 1.2. Tasavvuf Terimi Olarak Fenâ ve Beka

Erken dönem tasavvuf eserlerinde müellifler fenâ ve beka kavramlarını açıklarken ayet ve hadislerden yararlanır. Ayet ve hadislerin tasavvufî düşünce içerisinde ele alınması hicrî III. asrın ön plana çıkan özelliklerinden birisidir.<sup>29</sup> Bu yönde bunu en sistemli gerçekleştiren Kelâbâzî olmuştur. Kelâbâzî daha çok terimsel manada fenâ kavramını yorumlar ve farklı fenâ çeşitlerini ayetler üzerinden açıklar. Onun meseleyi ele alırken öncelikle üzerinde durduğu husus, fenâ halindeki kişinin

<sup>23</sup> Fîrûzâbâdî , Ebü't-Tâhir, a.g.e., c.6, s.5652.

<sup>24</sup> bkz. **Kur'an Yolu: Türkçe meal ve tefsir**, Bakara 278, s. 46.

<sup>25</sup> Fîrûzâbâdî , Ebü't-Tâhir, a.g.e., c.6, s.5652.

<sup>26</sup> İbn Sîdeh'in "el-Muhassas" ismiyle konulu sözlük çalışması bulunmaktadır. Bkz. Mücahid, Abdülkerîm, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", (Çevrimiçi), çev. Celalettin Divlekcî, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/59/571.pdf>, s. 261, 20.03.2019.

<sup>27</sup> İbn Manzur, a.g.e., c.1, s.468.

<sup>28</sup> İbn Manzur, a.g.e., c.1, s.468.

<sup>29</sup> Çift, Salih, **Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî Hayatı ve Fikirleri**, Sır y., Bursa 2011, s. 25.

durumudur. Kelâbâzî'ye göre fenâ halindeki kimse Hakkın muhafazası altındadır ve "Allah buyuruyor ki, kulumun işiten kulağı, gören gözü... olurum"<sup>30</sup> kudsî hadisi de bunu ifade etmektedir. Fenâdan sonra gelen beka için de bir mahzur görmez. "Bu, Allah'ın dilediğine bahşettiği bir lütfu ve keremidir." (Maide, 5/54) ayetini delil göstererek beka halindeki kimsenin farzları yerine getirmesinde bir engelin olmadığını belirtir. Dolayısıyla fâninin ibadet hayatı ve bilincine yönelik eleştirilere cevap olarak, tasavvufî fenânın meşruiyetini savunur.

Serrâc ise *el-Lüm'a*'da fenâ ve beka kavramları için "Yeryüzünde bulunan her canlı yok (fânî) olacak." (Rahmân 55/26) ayetini delil getirir ve ayeti terim manada; fânî olmanın alametlerini dünya ve ahiret hazzının, zikir hazzının, kendine ait varlık iddiasının ortadan kalkması olarak görür.<sup>31</sup> Hücvîrî de fenâ bahsinde yine "Yeryüzünde olan her şey fanidir. Zü'l-celal ve'l-ikram olan Rabb'ının yüzü ve zatı ise bakidir" (Rahman, 55/26, 27) ayetlerine yer verir. Fakat Hücvîrî'nin açıklamaları 'fânin' kelimesinde sözlük anlamla sınırlı kalmıştır.<sup>32</sup> Kuşeyrî, bu ayetin tefsirini Hücvîrî gibi sözlük manada yapar. Öncelikle her canlının yok hükmünde olduğunu imkan prensibi açısından değerlendirir. Daha sonra fenâyı yok olmak manasında yorumlar ve nakli delili dikkate aldığında 'fânin' kelimesini dünya ve üzerindekiilerin yok olacağı manasına geldiğini söyler.<sup>33</sup>

Tasavvuf terimi olarak ele alındığında dünyaya duyulan ilgi ve alakanın kesilmesi fenânın bir tezahürü olarak karşımıza çıkar. Kelâbâzî, Abdullah b. Mesud'dan aktardığı rivayette "...Sizden bazınız dünyayı, diğer bazılarınız da ahireti istemektedir..." (Âl-i İmran, 3/152)<sup>34</sup> ayetinin dünyaya rağbet etmek ve hazlardan fani olmak manasında yorumladığını belirtir. Bunun ne gibi sonuçlar doğurduğu Kuşeyrî'nin şu ayeti tefsirinde ifade edilir:

<sup>30</sup> Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2013, s. 186.

<sup>31</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma' İslam Tasavvufu**, çev.Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam y., İstanbul 2012, s. 249.

<sup>32</sup> Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2014, s. 304.

<sup>33</sup> Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât Kuşeyrî Tefsiri**, terc. Prof. Dr. Mehmet Yalar, İlk Harf y., İstanbul 2012, c. 5, s. 420.

<sup>34</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 188.

“... Dünyayı isteyeniniz de vardı, ahireti isteyeniniz de vardı. Sonra Allah, denemek için sizi onlardan alıkoydu ve andolsun sizi bağışladı. Zaten Allah, müminlere karşı lütufkârdır.” (Âl-i İmrân 3/152)

Kuşeyrî ayette yer alan “Sonra Allah, sizi onlardan alıkoydu.” ifadesini iki açıdan yorumlar. Allah'ın alıkoyduğu kendisi olabilir ki bu olumsuz manadadır. Zira Allah'tan başka şeylerle meşgul olmak O'ndan uzaklaşmaya sebebiyet vereceğinden engel olarak görülür. Fakat bunun mukabilinde başkalarını ve Allah haricinde her şeyi terk etmek kurbiyeti sağlaması bakımından ayetin olumlu mana ifade eden yönünü oluşturur.<sup>35</sup> Tasavvuf metinlerinde fenânın bu anlamı ‘halktan fânî oldu, Hakk ile bâkî oldu’ şeklinde ifade edilmiştir.<sup>36</sup> Hücvîrî bu durumu ‘kendî muradından fani, Hakk'ın muradı ile baki’ şeklinde ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Kelâbâzî kulun beşerî sıfatlardan gâib olması manasındaki fenâ için "İnsan o emaneti yüklendi. Şüphesiz ki, o çok zâlim ve pek cahildir" (Ahzab, 33/72) ayetinde geçtiği üzere zulüm, cehalet gibi kötü sıfatlardan fani olmayı kasteder.<sup>38</sup> Böyle bir durumda kötü sıfatların ortadan kalkması ilâhi ahlakın ortaya çıkmasını sağlar. Kuşeyrî'nin ayete yaklaşımı Kelâbâzî'den farklı olarak emanet kelimesi üzerindedir. Kuşeyrî, ayetin yorumunda emanet meselesini değerlendirir. Hz. Adem ve çocuklarının emaneti yüklenmesi karşılığında Allah'ın da buna dahil olduğu yorumuna yer verir. İnsan emaneti nefsiyle değil, Allah ile yüklenmiştir ve bu Allah'ın lütfudur. 'Kul, bekabillâh halinde gökleri ve yeri, kirpiklerinin bir kılıyla dahi taşıyabilir.' Bir başka yorum ise yükümlülüğü yalnızca kalplerin taşıyabileceğidir. Dolayısıyla 'Hz. Adem, mana sahibi olduğu için emanetin yükümlülüğünü üzerine aldı.' sonucunu çıkarır. Yine Hz. Adem'le ilgili himmetini emanete bağladığı için bütün yaratıkları ondan geri çevirdi gibi bir yorum da yer alır.<sup>39</sup> Kuşeyrî emanet kelimesi üzerinden

<sup>35</sup> Kuşeyrî, **Letâifu'l- İşârât Kuşeyrî Tefsiri**, terc. Prof. Dr. Mehmet Yalar, İlk Harf y., İstanbul 2012, c. 1, s. 347.

<sup>36</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 149. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 161.

<sup>37</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 307.

<sup>38</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 189.; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.248.; Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 162.

<sup>39</sup> Kuşeyrî, **Letâifu'l- İşârât Kuşeyrî Tefsiri**, terc. Prof. Dr. Mehmet Yalar, İlk Harf y., İstanbul 2012, c. 4, s. 400, 401.

beşerî sıfatların ortadan kalktığını ve kulun kontrolünün yine Allah'ta olduğunu ifade ediyor.

Kelâbâzî'nin bahsettiği başka bir fenâ hali olan 'beşerî varlığın fenâsı'<sup>40</sup> Kuşeyrî tarafından 'kulun nefsinden ve halktan fânî olması'<sup>41</sup> şeklinde ifade edilir. Nitekim fenâ halinin beşeriyetin yok olup ilahi varlık iddiasında bulunduğu gibi bir anlayışla yorumlanması tasavvufun eleştirilmesine sebep olmuştur.<sup>42</sup> Bu nedenle Yusuf suresi örneği beşerî varlığın fenâsını daha anlaşılır kılmaya açısından önemli bir noktada durur. Müellifimiz tarafından ele alınan şekliyle Yusuf suresinden verilen örnekte fenâ halinin beşeriyeti ortadan kaldırmayıp kişiyi etrafındaki her şeyden gafil hale sokması durumu anlatılır. Bu nedenle sahih bir fenâ anlayışı için her iki müellifin de bu hale getirdiği örnek "Kadınlar Yusufu görünce onu gözlerinde o kadar büyüttüler ki, güzelliği karşısında hayrete düşerek ellerini doğradılar ve bunun farkına varamadılar."<sup>43</sup> ayetidir. Onlara göre burada kadınların maddi varlığı devam ederken hayret ve zevk içinde kalarak kendinden geçmiş olmaları fenâ halini anlatır. Bu haldeyken hiçbir acı hissetmemeleri de fenâ halindeki kimsenin durumuna örnektir. Kelâbâzî ayrıca eşyadan gâib olmak nevinden fenâ örneği olarak Hz. Musa'nın Rabbin tecellisi ile yaşadığı kendinden geçme halini verir. Bu minvalde A'raf suresindeki "Mûsa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi.(Â'raf, 3/152) ayetini zikreder.<sup>44</sup> O, bu ayeti Hz. Musa'nın yalnızca Rabbi ile kalması ve etrafındaki her şeyden fani olması şeklinde yorumlamıştır.

---

<sup>40</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 190.

<sup>41</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 149. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 161.

<sup>42</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 508.

<sup>43</sup> Yusuf, 12/31.; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 161.

<sup>44</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 188.

Kelâbâzî, sûfiler gibi davranan, amellerini ve taatlerini süslemiş, fakat 'azgınlardan olan kimse' (A'râf 7/175) olarak Bel'am b. Bâûrâ'dan bahseder. Zahirinde görülen iyi halleri de Allah'ın lütuf olarak verdiği tüm hallerden ayırıştırarak istidrac olarak yorumlar.<sup>45</sup> Onun, sûfilerin seyr u sülukte geçtikleri haller ve makamları da tecrübe etmediğini belirtir. Kelâbâzî, her ne kadar dostlara ait alametler sergilese de hakikate vasıl olmadığı için onu bu ayeti delil göstererek sûfilerden ayırıştırır. Öyle anlaşıyor ki Kelâbâzî bu konuya açıklık getirerek bu gibi kimselerin tasavvufun dışında tutulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Serrâc, Ebu Saîd Harraz'ın yorumuyla "Nimet olarak size ulaşan ne varsa hepsi Allah'tandır."(Nahl Suresi, 16/53) ayetini fenâ bağlamında açıklar. Harraz, ayette Allah'tan başka hiçbir şeyi görmemeye dikkat çeker. Bunu da fenânın ilk hali ile bağdaştırır.<sup>46</sup> Kulun her daim Allah ile olduğunun farkında olması ve kendisini görmekten fânî olması Harraz'a göre fenânın ilk aşamasıdır. Kendinden fani olmak, tasavvufta kulun kendi fiillerini ve sıfatlarını görmekten fani olmasını ifade eder. Kuşeyrî bu ayetin tefsirinde nimetin kula faydalı olan veya kötülüğe engel olan şey olduğunu belirtir. Her şart ve durumda gönülleri başkalarından koparmak, ayrıca hayr ve şerrin, fayda ve zararın yegane kaynağının Allah olduğunun idrakinde bulunmak da başka bir yorumdur.<sup>47</sup>

Hücvîrî, Kelâbâzî'ye nazaran sınırlı sayıda ayet zikreder. Fakat Hücvîrî, diğer müelliflerde olmayan bir şeyi dile getirir ve fenâ tarifinde ilim dili ve hal dili ayrımı yapar. "Fenâ ve beka ilim dilinde (ve zahir uleması arasında) bir manaya, hal dilinde (ve sûfiler arasında) ise daha başka bir manaya gelir."<sup>48</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*'da ilim ehlinin fenâ tabirini kullandığını söylemekle dikkatimizi çok önemli bir konuya çekmektedir. Bu müşterek bir konu etrafında tasavvufu nasıl ayırttığını da anlamaya yardımcı olabilecektir. İlim dili derken kimi anlamak gerekir? Bu mesele aslında tasavvuf ile öteki bilimleri anlamada dikkate almamız gereken bir husustur. Başka bir anlatımla ilim dili veya hal dili şeklindeki ayrım sûfiler ile öteki ilim ehlini

<sup>45</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 194.

<sup>46</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 248.

<sup>47</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât Kuşeyrî Tefsiri*, terc. Prof. Dr. Mehmet Yalar, İlk Harf y., İstanbul 2012, c. 3, s. 133.

<sup>48</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 304.

birbirinden ayırıştırır. Hücvîrî "fenâ ilmi, dünyanın fani olduğunu bilmen, beka ilmi de ahiretin baki olduğunu bilmendir."<sup>49</sup> diyerek ilim ehlinin fenâyı zahiri manada anladığını belirtmiş olur. Yine "Sizin yanınızda olan fanidir, Allah'ın nezdinde olan ise bakidir"(Nahl, 16/96) "Yeryüzünde olan her şey fanidir. Zül-celal ve ve'l-ikram olan Rabb'ının yüzü ve zatı ise bakidir."<sup>50</sup> (Rahman, 55/26,27) ayetleri ile de kavramları ele alarak tasavvufta kullanılan fenâ ve bekanın sözlük manasıyla Kur'an-ı Kerim'de geçtiğine dikkatimizi çeker. Sûfîler, bu mana ile birlikte fenânın daha başka anlamlar barındırdığına açıklamalarında yer verir. Hücvîrî'nin zikrettiği ayetlerde fenâ kavramı dünyanın geçiciliğini ifade etmek için kullanılır. Bunun yanında ayette beka kavramı için Allah'ın lütfunun, Onun bahşedeceği şeylerin sürekliliğine işaret edilmiştir. Başka bir açıdan değerlendirdiğimizde Hücvîrî ayetten delil göstermiş olmakla tasavvufî bir terim olarak fenâ ve beka kelimelerinin Kur'an-ı Kerim'de yer aldığını gösterir. Bunun sebebi hem kendi fikirlerine zemin teşkil edecek manalarının bulunması, hem de asıl manadan uzaklaşmadan kavramın terimsel manada tasavvufta da yer aldığının gösterilmesinden ötürüdür. Hücvîrî'nin diğer ilim ehlinin söylemlerini inkar etmemesi ve yanlışlamaması tasavvufun din ilimleri nezdindeki yeri açısından mühimdir. Bu onun dine aykırı olmayan bir ilim olduğunun göstergesidir.

Hücvîrî'ye göre ehl-i ilim fenâ tabirini kullandıklarında veya fani ismini zikrederken şu üç anlamda kullanırlar: Birincisi; 'Baş tarafı da son tarafı da fenâda olan şeydir; bu dünya gibi.' Alemin başlangıcı ve sonu ile ilgili olan fenâdır. Bu kelamcıların anladığı manaya karşılık gelir.

Yine ilim dilinde ikincisi; İlk önce kesinlikle mevcut olmayan, fakat sonradan var olan ve hiçbir zaman fani olmayacak varlıklardır. Ahiret, cennet, cehennem ve orada bulunanlar gibi.

Üçüncüsü; Mevcudiyeti hiç yok olmamış olan ve asla yok olmayacak olan varlık. Şanı yüce olan Hakk'ın ve sıfatlarının bekası böyledir."<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 304.

<sup>50</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 305.

<sup>51</sup> Sıfatları da buna dahil ediyor ve kadim olduğunu söylemekle Mutezile'den ayırıştırıyor.; Hücvîrî, a.g.e., s. 304.

Hücvîrî, ilim dilini öyle anlaşıyor ki kelamcılar ve öteki din bilimleri ehlini anlatmak için kullanır. Nitekim eserinde başka bağlamlarda buna dair atıflar vardır. Mesela iman konusunda<sup>52</sup> ilim ehli tabirini kullanırken benzer ifadeler yer alır.

Hücvîrî'den daha önce ilimler konusundaki ayrıma Serrâc ve Sülemî'nin eserlerinde de rastlarız. Serrâc din ilimlerini Kur'an ilmi, sünnet ilmi, îmân hakikatleri ilmi olmak üzere üçe ayırır ve buna delil Cibrîl hadisini zikreder. Serrâc'ın burada bahsettiği hadisçiler, fıkıhçılar ve tasavvuf erbâbıdır.<sup>53</sup> Serrâc, sûfîlerin ibâdet, ahlâk ve haller hususunda gösterdikleri incelikler sebebiyle fukâhâ ve muhaddislerden farkı bulunduğunu da ayrıca belirtir.

Sülemî'nin ilim ayrıştırmasına bakacak olursak o ilimleri dörde ayırır. Ona göre bunların ikisi zahir, ikisi ise bâtın ilimdir. Hadis ve fıkıhı zahir ilmi, muamelat ve hakikatlerle ilgili ilmi de bâtın ilmi kabul eder. Her bir ilim ehlinin meşgul olduğu meseleleri zikreden Sülemî, hakikatçiler olarak nitelendirdiği sûfiyyeyi tevhid hakikatlerine dalanlar, tecridsiz tefride(yani çokluk içinde birliği bulmaya) işaret edenler ve hallerin manalarından söz edenler olarak zikreder.<sup>54</sup>

Hücvîrî'nin hal dilinden maksadı ise tasavvufun benimsediği yol ve yönteminin açıklanma biçimidir. Bu nedenle hal dili derken sûfîlerin kullandığı terimleri ve dili anlamak gerekir. Kullandığı ayetlerde fenâ kavramında zahir ulemasının kastını göz ardı etmeyen Hücvîrî, sûfîlerin bu konuda farklı manalar ifade ettiğini belirtir. Ona göre haldeki beka ve fenâ şudur: "...Kul, Allah hakkında ilim sahibi olur ve bu ilmi de baki ve daimi olursa, onunla cehalet fani olur. Gafletten fani olunca, O'nun zikri ile baki olur. Güzel vasıfların kaim olması ile kötü vasıfların iskatı budur."<sup>55</sup> Burada fenâ epistemolojik bir anlam ifade eder. Cehaletin karşısında ilim, bilgisizliğin karşısında mutlak bilgi, gafletin karşısında ilim ve taatin kullanılması fenâ ve bekaya karşılık

---

<sup>52</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 350.

<sup>53</sup> Cibrîl'in Peygamber'imize: "İslâmî, îmânî ve ihsânî sorduğu" hadîs-i şerîftir. İslâm zâhirdir, îmân zâhir ve bâtındır. İhsân ise zâhirin de bâtının da hakikatidir. Onu da Cenâb-ı Peygamber(s.a.) şöyle tanımlamıştır: "İhsân, Allah'ı görüyormuşcasına kulluk etmendir. her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görüyor." (Buhârî, İmân, 37; Müslim, İmân, 5.); Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.8.

<sup>54</sup> Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri**, çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 122-123.

<sup>55</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 305.

gelir.<sup>56</sup> Sûfîlerin fenâdan maksatlarının ahlaki alanda olduğunu Kuşeyrî'de olduğu gibi "cehaletin karşısına ilmi, bilgisizliğin karşısına mutlak bilgiyi, asiliğin karşısına itaati"<sup>57</sup> koymakla gösterir. Aynı şekilde bu kavramlar üzerinden açıklamalara diğer müelliflerde de rastlanır.<sup>58</sup>

Sonuç olarak, incelediğimiz müellifler arasında fenâyı, çoğunlukla ayetleri ele alarak açıklamaya çalışan Kelâbâzî olmuştur. Onun tasavvufun meşrû bir din ilmi olarak kabul edilmesine yönelik genel yaklaşımı onu ayetlerden delil getirmesine sevk etmiştir diyebiliriz. Kuşeyrî, *Risâle*'de fenâ kavramını açıklarken ayetlerden pek faydalanmamıştır. Fakat diğer müelliflerde kullanılan ayet yorumlarına onun *Letâifu'l-İşârât* isimli tefsirinde yer verdiğini görürüz. Serrâc ve Hücûvîri ise az da olsa yine ayetlerden faydalanarak fenâyı açıklamıştır. Görüldüğü üzere müellif sûfîler tasavvufta din ilimlerinin hadisten ve ayetten delil getirme metodu ile tasavvufî halleri açıklamıştır. Fenânın doğru anlaşılması için sıklıkla ayetten faydalanmış, kimi zaman sözlük anlamla kimi zaman da terim anlam ile fenânın farklı çeşitlerini ifade etmişlerdir.

### 1.2.1. Sûfî Sözlerinde Fenâ ve Beka: Fenâ ve Beka Hakkında Söz Söyleyen Mühim Şahsiyetler

Tasavvufta süreklilik, yani tasavvufun ana hatlarının oluşması havâs üzerinden olmuştur. Nitekim bazı müellifler, sûfîler arasında âvam-havâs veyahut mübtedî, mutavassıt, müntehî gibi ifadelerle her bir sûfinin farklı derecede olduğunu ifade etmiştir.<sup>59</sup> Havâs için fenâ ve beka tamlığın kendisi değil ona giden yoldur. Başka bir deyişle fenâ ve bekayı yaşayan bir kimse henüz kemale varmış değildir. Hücûvîri sûfîlerin havâssının fenâ ve bekayı "velayet ehlinin kemal derecesi"<sup>60</sup> olarak kullanmadığını belirtir. Yani fenâ ve beka kavramları ile kemalin daha aşağısında bir

<sup>56</sup> Hücûvîri, a.g.e., s. 305.

<sup>57</sup> Hücûvîri, a.g.e., s. 305.; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 150. ; krş. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 162.

<sup>58</sup> bkz. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 248.; Kelâbâzî, a.g.e., s. 189.

<sup>59</sup> bkz. Kuşeyrî, a.g.e., s.152.; Serrâc, a.g.e., s. 401.

<sup>60</sup> Hücûvîri, a.g.e., s. 305.

meretebe kastedilir. O, velayet ehlini "kasdda ve muradda fani olmuş, (Hak') yola ulaşmışlar."<sup>61</sup> olarak zikreder.

Sûfîler, haller ve makamların lütuf olduğuna vurgu yapmıştır. Bu yönde şöyle bir ifadeleri vardır: "Hakiki iman ile şekli imanın görünüş biçimleri aynıdır. Fakat mahiyetleri değişiktir. Fenâ ve diğer özel haller ve makamlar ise şekil itibariyle farklı, fakat mahiyet itibariyle birdir. Çünkü bu gibi şeyler çalışarak değil, bir lutuf olarak ele geçer."<sup>62</sup> Fenâ, -seyr u sülukte/bilgi edinme sürecinde- farklı derecelerde başka anlamlarda kullanılır. Bu nedenle her bir sûfî kendi tecrübesine binaen fenâ kavramını tanımlamıştır. Sûfîlerin fenâyı farklı ifadelerle yorumlamaları fenânın ortak bir manada birleşmesine engel teşkil etmez. Aksine böylelikle fenâ kavramının çok yönlü, kapsayıcı bir kavram olduğu ortaya çıkar.

Sûfî sözlerinde fenâ ve beka meselesinde erken dönem eserlerinde bu kavramların açıklamasında hangi sûfîlerin sözlerine yer verdiğinden hareketle bir ilerleme kaydedeceğiz. Bu sebeple ele alacağımız ilk eser Serrâc'ın *el-Lüma*'ı olacak. Serrâc, fenâ ve beka hakkında Ebû Yâkûb Nehrecûrî'nin; "Kulun Allah için yaptığı işleri görmekten fânî olması, kulluk ahkâmının yerine getirilmesi sırasında Allah için kâim olduğunu görme duygusunun bâkî kalmasıdır."<sup>63</sup> sözünü aktarır. Nehrecûrî fenâ hususunda herhangi bir zarar veya menfaat hesabına girmeden, yapılan şeyin yalnızca kulluğun gereği olarak yerine getirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bununla birlikte her şeyi tenzih ederek, yalnızca Allah'a kulluk yaptığının idrakinde olmak bekayı anlatır. Hücvîrî de Nehrecûrî'nin benzer şekilde "Ubudiyetin sıhhatı fenâ ve bekadadır"<sup>64</sup> ifadesinden hareketle beşerî haz ve nasipleri düşünmeden, bunları kendinden uzaklaştırmak şeklindeki sözünü aktarır. Nehrecûrî'nin fenâyı dair başka bir sözü ise "Fenâ ve bekâ ilmine kulluğun da eşlik etmesidir. Fenâ ve bekâ ile birlikte kulluk yoksa o, kuru bir iddiâdan ibârettir."<sup>65</sup> dir. Zira kulluğun saf dışı bırakıldığı durumda ittihâd ve hulûle sevk eden anlayışlar açığa çıkar. Serrâc'ın görüşüne yer verdiği diğer

---

<sup>61</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 305.

<sup>62</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 193.

<sup>63</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 247.

<sup>64</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 308.

<sup>65</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 248.

bir sūfî Semnûn'dur.<sup>66</sup> Serrâc, Ebû Saîd Harrâz'ın fenânın ilk hali şeklinde yorumladığı "Nîmet olarak size ulaşan ne varsa hepsi Allah'tandır." (Nahl Suresi, 16/53) ayetini de zikreder. Serrâc ayrıca Cüneyd, İbn Atâ, Şiblî ve Ruveym gibi tasavvufta önde gelen sūfilerden de görüş aktarır. Cüneyd, fenâyı kendi vasıflarından fani olmak, İbn Atâ gaybet ve huzur terimlerini kullanarak nefsinden fani olmak, Şiblî Hakk sayesinde Hakk'tan fani olmak ve Ruveym ise her halini Allah ile kontrol etmek, böylelikle ibadetlerinde de nefsin etkisinden uzak kalmak şeklinde açıklar.<sup>67</sup> Aktarılan sözleri incelediğimizde, Hakk ile birlikte olmak için fenâ aşamalarından geçmek gerektiği görülür.

Kelâbâzî'nin bir sūfinin şiirinde bahsettiği "Başına getirdiği hallerle onu nefsinden fani kıldı. Allah, kuluna gösterdiği bir şekilde onu baki kılmaktadır." (Kulunu kendi hazzından fani, Hakk ile baki kılmaktadır). "Allah, tecellisini göstermek için kulunun şekilleri görmesine engel olmaktadır. Ruh, temâşa ettiği Hakk'ın tecellîleri ile dolup taşmaktadır."<sup>68</sup> sözleri de sıfatlardan, hazlardan, nefsten, eşyadan Hakk'ın kontrolü altında fani olmayı ifade eder ve bu halin bir lütuf olduğu vurgulanır.

Erken dönem eserlerinde sıklıkla sahabeden nakiller yer alır. Öyle ki bu eserlerde sahabenin sözleri de fena ile ilişkilendirilmiştir. Kelâbâzî'nin Ebu Hâzim'den aktardığı rivayet ise şöyledir: "Dünya dediğiniz nedir ki? Ömrün geçen kısmı hayâl, geriye kalanı da hayâl ve yalan! Şeytanın korkulacak nesi var ki, kendisine itaat edene fayda, isyan eden zarar vermeye kadir değildir!"<sup>69</sup> Ebu Hâzim bu sözüyle dünyadan fani olduğunu ifade eder. Ayrıca şeytanın tesirinin bulunmadığı kanaatiyle ona dair algılardan da fenâ bulmuştur. Bu minvalde Hârîse'nin "Nefsimi dünyadan o kadar uzaklaştırdım ki, şimdi ben Rabbimin arşını açıkça görür gibiyim" sözü de dünyevîliğin terki şeklinde yorumlanabilir.

---

<sup>66</sup> "Fenâ halindeki kul, yüklü/mahmûldür. Yüklü olan ise vâridâta açık/mevrûddur. Fenâ, bakâ, haml ve vârid gibi yeni birtakım sıfatlar, yeni birtakım sıfatların yolunu açar. Fenâ makamlarının ilki varoluş/vücûddur, görülen şeyler/müşâhedât ise bakâ haline âiddir; çünkü varlıkları O'nunladır."

<sup>67</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.248.

<sup>68</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 187.

<sup>69</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 188.

Yine sahabeden Abdullah b. Ömer'in tavaf esnasında selam veren bir zata karşılık vermemesi ise onun Rabbi ile mülâhazasından ötürü hiçbir şeyin farkında olmaması, her şeyden fani olması şeklinde yorumlanabilir.<sup>70</sup> Abdullah b. Ömer'in fenâsı halktan fani olmak, Hakk ile baki kalmak şeklinde de ifade edilebilir.

Görüşlerine yer verilen bir diğer sûfi Ebu Kâsım Fâris'tir. O, "Fenâ, sıfatını görmeyenin halidir. Bu durumdaki kul, gâib edeni görerek sıfatlarını kaybolmuş (tesirsiz) halde görür." demiştir.<sup>71</sup> Ebu Kâsım'ın bu ifadesine göre fenâ, terim manada sıfatlardan fani olmak anlamındadır.

Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*'da fenâ ve bekaya dair genel ifadelerle açıklamalar getirdikten sonra özellikle Harraziye ekolü üzerinden anlattığı bu kavramlarda Ebu Said Harrâz'ın görüşüne yer verir. Harrâz: "Fenâ, kulun ubûdiyeti görmesinden fani olmasıdır, beka ise kulun, ulûhiyetin şahidi (ve tecellilerini temaşa etmesi) ile baki olmasıdır"<sup>72</sup> der. Ebu Yakub Nehrecorî<sup>73</sup> ve İbrahim b. Şeyban<sup>74</sup> gibi sûfileri ismen zikrederek onların da fenâ hakkında sözlerini aktarır.<sup>75</sup> Her iki sûfi de fenâyı ihlas ve ubudiyet meselesi ile bağdaştırır ve Hakk'a karşı acziyetle beşeri hazlardan kendini uzaklaştırarak ihlaslı olmaya çalışmak şeklinde anlatır.

Bir sûfi şiirinde fenâ "Bir grup sûfi sahrada şaşkın bir vaziyette kaldılar. Başka bir grup aşk meydanında hayrete düştü. Bunlar yok edildiler, sonra yine yok edildiler, sonra yine yok edildiler! Sonra Rabblerine yakın olma mânasına gelen beka hali ile ibkâ edildiler."<sup>76</sup> şeklinde tavsif edilmiştir. Burada sûfilerin Allah ile ilişkisinde yaşadığı hayret hali, onların her şeyden fani olmalarını sağlamış, neticede beka hali içerisinde Hakk'a yakın olma vaziyetinde kalmışlardır.

---

<sup>70</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 188.

<sup>71</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 189.

<sup>72</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 308.

<sup>73</sup> "Ubudiyetin sıhhatı fenâ ve bekadadır".

<sup>74</sup> "Fenâ ve beka ilmi vahdaniyetteki ihlas ve ubûdiyetteki sıhhat üzerinde devr eder durur, temel budur. Bunun ötesindeki şeyler mugalatalardan ve zındıklıktan başka bir şey değildir."

<sup>75</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 305.

<sup>76</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 150. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s.162.

## 2. Fenânın Muhtelif Anlamları

### 2.1. Terk Anlamında Fenâ

İlk dönem sûfîlerinin fenâ tanımlarında dünyaya karşı zühd, nefsânî ve dünyevî şeyleri terk etmek<sup>77</sup>, tüm alakalardan, ilgilerden kesilmeye yer verilmesi ile tasavvufta 'terk' meselesi ortaya çıkar. Buradaki 'terk' yalnızca haramdan veya yasaklanan şeylerden kaçınmakla sınırlı değildir. Zira tasavvufî süreçte, başka bir ifadeyle seyr u sulûkte birçok şeyi yerine getirmek gerektiği gibi, ilahi olana ulaşmak için sâlikin mübahı terki de gereklidir.<sup>78</sup> Bu yönde dile getirilen insanın dünyevî işlerden uzaklaşması, ticaretten yüz çevirmesi<sup>79</sup> ne dair sözler yine terki ifade eder. Eşyadan fani olmak, dünyevî olandan, halktan, kulun kendi vasıflarından fani olması ve Kuşeyrî'nin bunlara ek olarak işlediği Hakk'ı temâşa ile Hakk'ın sıfatlarından fânî, kendi fenâsını görmesinden de fânî olmak<sup>80</sup> terk manasındaki fenânın farklı tezahürleridir. Bunların her birini geçerek en son Allah'tan başka her şeyin terk edilmesi ise fenânın son aşamasıdır. Bu açıdan fenâ kavramı, terk ile noksanlık oluşturmaktan ziyade bir olgunlaşmaya, Hakk'a seyrde tamlığa doğru gidişe, onda kademeler halinde ilerlemeye karşılık gelir.

Tasavvuf; terkin sağlanması, başka bir ifadeyle fanileşme üzerine kuruludur. Bu nedenle tasavvuf 'fenâ-anh ve fenâ-fih<sup>81</sup>' şeklinde tarif edilebilir. Tasavvuf bu noktada izlediği yöntemlerle tefennanın nasıl sağlanabileceği hususunda yol gösterir. Anlatılan tüm yöntemler tasavvufun bütün bir sürecini kapsar. Fenâ öncelikle kulun nefsanî haz ve arzularından vazgeçmesidir. Ebu Hüseyin Nuri'nin tasavvufu "*Nefsin tüm haz ve arzularını terk etmek*"<sup>82</sup> olarak ifade etmesi fenânın bir yönüne işaret eder. Benzer tanımlar başka sûfîler tarafından da dile getirilir.<sup>83</sup> Cüneyd'in tasavvuf

<sup>77</sup> Ebu'l-Alâ Affî, **Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat**, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz y., İstanbul 2009, s.98.

<sup>78</sup> Herevî, Hâce Abdullah, **Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak**, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2017, s. 20.

<sup>79</sup> 'nefsi tevekkülle mükellef tutmak ve kazanmayı terk'; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2013, s. 136.

<sup>80</sup> Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.162.

<sup>81</sup> Hacı Bayram BAŞER, **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, Klasik Y., İstanbul 2017, s. 279.

<sup>82</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 60.

<sup>83</sup> Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s.161.

tanımında "Halka uyma kirinden arınmak (Hakk'a tabi olmak), tabiî (ve süflî) huylardan ayrılmak, beşeri (ve aşağı) sıfatları söndürmek, nefsanî davalardan uzaklaşmak, ruhani vasıflar kazanmaya gayret etmek, hakiki ilimlere sarılmak, daima en uygun olana göre hareket etmek, herkese nasihatta bulunmak, Allah'a verilen ahid üzerinde samimiyetle durmak, Resulullah (sav)'e ve şeriatine uymak."<sup>84</sup> şeklinde saydığı unsurlar fenâya karşılık gelir. Cüneyd'in bu tanımında da gördüğümüz üzere tasavvuf başka bir kavramla ifade edilecek olsa bu kavram fenâ olurdu. Fenâ, bir yönüyle yöntem olarak olumsuz davranışlardan ve gaflete sebebiyet verecek her şeyden soyutlanmaya işaret eden kavramdır. Fenâ sürecinde bu şekilde kişinin kötü ahlakını terk etmesi başlangıç aşamasıdır. Tasavvufun maksada ulaşma gayreti tüm bu fenâ süreçleri dolayısıyla terkin gerçekleşmesiyle sağlanabilir. Tasavvufta halvet ve uzleti tercih ederek tüm meşguliyetleri terk etmek(tahallî)<sup>85</sup>, nefsin arındırılması ve kötü özelliklerden temizlenmesi(tahallî/tasfiye)<sup>86</sup> gibi farklı kavramlar da yine terki yani fenâyı anlatır.

## 2.2. Tecrid Anlamında Fenâ

Fenâyı anlatan başka bir kavram tecrîd<sup>87</sup>dir. Tecerrüd, hakikate ulaşmak için kişinin ilk haline eklenilen her şeyden soyutlanmasını ifade eder. Bunu en iyi şekilde dile getiren Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur. Meseleye insan ve hakikat ilişkisi çerçevesinde bakan Cüneyd, arınmanın mümkün olduğu kanaatindedir. Sûfilerin izlediği yol ve yöntemler de bu arınmayı sağlamak içindir. "Avâm ameli mükemmel yapmak için çabalar, havâsın maksadı ise manevî halleri saf vaziyete getirmektir. Zira açlığa göğüs germek ve uykusuz kalmak kolay ve basittir. Halbuki huyları tedavi ile değiştirmek ve süflî arzulardan arınmak zor ve sıkıntılı bir iştir."<sup>88</sup> Ruhu bedenin etkisinden kurtarmak hakikatin anlaşılması için gereklidir. Tasavvufî bir süreç olarak

<sup>84</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 60.

<sup>85</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 425.

<sup>86</sup> Ekrem Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, Kabalcı 2012, s. 151.

<sup>87</sup> Soyutlama; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı yay., İstanbul 2012, s. 259.; **"Tecrîdu'l- fi'l, tecrîdu'l-fadl, tecrîdu'l-kasd, tecrîdu'l-ibâd, tecrîdu erbâbi'l-ahvâl, tecrîdu ehli'l-vusûl, tecrîdu'l-fi'li"** Fiilin soyutlanması, fiillerin birliğini müşâhede etmek, niyetin soyutlanması, kulların soyutlanması, hallerden soyutlanmak, erenlerin soyutlanması- Allah'tan başkasıyla mutmain olmamak, fiilin soyutlanması.; Abdürrezzak KÂŞÂNÎ, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Dr. Ekrem DEMİRLİ, İz 2004, s. 128.

<sup>88</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 190. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 195.

fenâda da halleri, anlayışı bu şekilde saflaştırma, bir soyutlanma söz konusudur. Neticede varılan nokta "artık onda ne beşerî bir sıfat, ne de beşerî bir varlık kalır. Allah'tan gelen bu vücudun (varlığın) kahr ve istilasıyla hepsi gider. Bu, ruhlara ezeli elbiselerinin giydirilmesidir."<sup>89</sup> Cüneyd'in fenâ ile ilişkilendirdiği tevhid görüşü kendisinden sonraki tasavvufu da etkilemiştir. Serrâc da benzer şekilde tecrid için; "Kulun kalbinin beşeri bulanıklıklardan arındığında, ilahi müşahedelerle başbaşa kalmasıdır." der. Serrâc'ın kastettiği dünyada benliğe atfedilen tüm özellik ve sıfatların kişiden düşmesidir. Zira bedenin vasıflarının ortadan kalkması ruhun tevhide yaklaşmasını kolaylaştırır. Bu bağlamda aktarılan bir sûfî sözü şu şekildedir: " Tecrid, Hakk'ın cereyan eden her şeyden ayrılıp tek kalması ve kulun da kendisine zahir olan her şeyden kesilmesidir."

Hakk'ın hakikati haktır. O'nu bilemez

Gerçek anlamıyla tecrid ehli olmayan.<sup>90</sup>

Tecrîd kavramı ile Allah'a yönelmek ve O'na kavuşmak maksadı ile çıkılan yolda her şeyden soyutlanmak, her şeyi saf dışı bırakmak anlatılır. Buna dünyevî sorumluluklardan uzaklaşmak eklendiğinde fenâ bu kez eleştirilen bir hayat tarzı haline gelir.

### 2.3. Mahv ve İstihlak Anlamında Fenâ

Mahv, istihlak gibi kavramlar fenâyla aynı anlamda kullanılan kavramlardır. Öyle ki sûfiler, insan ve Rabbi arasındaki bağlantıda vuslata duyulan özlemi ittisal, ittihat, fenâ, istihlak gibi terimlerle anlatmışlardır.<sup>91</sup> Mahv sözlükte; Silmek, alışkanlık hükümlerinin ortadan kalkması, bir şeyin eserini, izini tamamen silmek, yok etmek<sup>92</sup> gibi anlamlara gelir. Tasavvuf ıstılahı olarak mahv ise; bir şeyin izi kalmayacak şekilde kaybolması<sup>93</sup>, alışılan sıfatları(ve huyları) ortadan kaldırmak<sup>94</sup> anlamlarını taşır.

<sup>89</sup> Süleyman ATEŞ, **Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 231.

<sup>90</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 409.

<sup>91</sup> Ekrem Demirli, **Şair Sûfiler**, Sûfî Kitap, İstanbul 2015, s. 21.

<sup>92</sup> Abdürrezzak KÂŞÂNÎ, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Dr. Ekrem DEMİRLİ, İz 2004, s. 492.; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Otto yay., Ankara 2014, s. 316.; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalıcı yay., İstanbul 2012, s. 234.

<sup>93</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 417.

<sup>94</sup> Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 167.

Fenânın manaları arasında yer verdiğimiz kişinin kötü sıfatlarını ortadan kaldırması, mahvda aynı manada zemmedilen huyları uzaklaştırma şeklinde ifade edilir. Tasavvufun yöntemi bunu gerçekleştirme üzerine kuruludur.

Mahvın, hataları mahv, gafleti ve illeti mahv gibi farklı merhaleleri vardır. Her biri beden, kalp ve ruhun arınması dolayısıyla kulluğun gereklerini yerine getirmenin neticesinde vuslata ermenin mümkün yöntemlerini gösterir. Fakat gösterilen çaba her ne kadar vuslatı amaçlasa da bunu mümkün kılacak olan Allah'tır. Vuslat ile ifade edilen maksada ulaşmak, Allah ile meşgul olmaya engel olan her şeyden fani olmak veya başka bir deyişle illetin mahvı ile mümkün olacaktır.<sup>95</sup> Serrâc bu bağlamda şöyle bir rivayet aktarır: Adamın biri Şiblî'ye der ki: " Neden seni böyle üzgün görüyorum, O seninle, sen de onunla değil misin ki? Şibli: Eğer ben O'nunla olsam, O benden uzak olur, beni geçer, lakin ben O'na nispetle yokum, bir hiçim" der. Yani hiçbir şey benden olmuyor, hiçbir şey bana ait değil, hiçbir şey benden sadır olmuyor. Bilakis her şey O'ndandır, O'na aittir. O'nundur. Şiblî'nin yaşamış olduğu Hakk'ın varlığında benliğinin tamamen silinmiş olması aynı zamanda cem'u'l cem<sup>96</sup> hali olarak da ifade edilebilir. Şairin dediği gibi:

Her şey O'nundur, O'nadır ve O'ndandır, benim olan  
Şey nerde? Ki ben onu O'na tercih edeyim de dil helak olsun."<sup>97</sup>

Mahv ve istihlak anlamında fenâ, Kur'an-ı Kerim'de de geçer. *Lüm'a'da* ve *Risale'de* "Allah dilediğini mahv ve isbat eder."<sup>98</sup> ayeti zikredilir. Serrâc ayetin yorumunu "Hakk onları cezbe eder, huzurunda toplar ve kendi nefislerinde ifna eder." şeklinde yapar. Yani onlar hareketlerinde nefislerini etken görmekten vazgeçerler. Fiillerinde ve hareketlerinde Allah onlara olan kıyamını (mutlak fail olduğunu)

---

<sup>95</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 156. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 167.

<sup>96</sup> külliyyen yok olmak (istihlak) ve hakikatin galebe etmesi anında aziz ve celîl olan Allah'ın dışında kalan bütün eşya ile ilgili hisleri kaybetmektir.; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 146. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 159.

<sup>97</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 417.

<sup>98</sup> Ra'd Suresi, 13/39; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma' İslam Tasavvufu**, çev.Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam y., İstanbul 2012, s. 417.; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 167.

gösterir ve onları kendi zatında isbat eder."<sup>99</sup> manasına geldiğini bildirir. Sülemî de sûfîlerin benzer rivayetleri ile ayetin tefsirini yapar.<sup>100</sup> Ebu Hüseyin en-Nûri'nin "Avam ve havâs ubudiyet gömleği içindedirler. Ancak Hakk onların üstün olanlarını cezbederek fiillerinden de, nefislerinden de mahvedip kendi zatında var eder."<sup>101</sup> ifadesine yer verir. Sûfîler bu manada ârîfleri, Allah'ın kalplerinden kendi dışındakilerin hatıra ve düşüncesini mahvettiği kimseler olarak tarif eder."<sup>102</sup> düşüncesindedir. Buradan anlaşılacağı üzere herhangi bir halin yaşanmasında kulun göstermiş olduğu çabadan ziyade Allah'ın kudret ve iradesi dahilinde bu halin yaşatılması söz konusudur.

## 2.4. Tahallî ve Tasfiye Anlamında Fenâ

Nefsin kötü özelliklerden temizlenmesi, farklı yöntemlerin bir araya gelmesiyle gerçekleşen bir süreçtir.<sup>103</sup> Bu noktada fenâ halinin her aşamasında olduğu gibi, tasavvufun yöntemi tahallî<sup>104</sup> kavramı ile de açıklanabilir. Zira tahallî "Zahir ve batını meşgul eden ilgilerden yüz çevirmektir. Halveti ihtiyar, uzleti tercih ve yalnızlığa devam demektir."<sup>105</sup> manası ile bu süreçlerin ifade edilmesinde fenâ ile aynı manada kullanılacak kavramlardan biridir. Seçimin halvet yönünde olması tasavvufî riyazet içerisinde yalnızca nefsin tezkiyesi için değil, aynı zamanda Hakk'tan alıkoyabilecek durumların ortadan kalkması içindir. Bu nedenle tüm meşguliyetlerden uzaklaşma tasavvufun maksadına yaklaşmayı sağlaması açısından önemli bir noktada durur.

<sup>99</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 417.

<sup>100</sup> Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, **Tefsirü's-Sülemi: Hakaikü't-tefsir**, thk. Seyyid Umran, Beyrut : Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004, c. 1. s. 336.

<sup>101</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 417.

<sup>102</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 157. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 167.

<sup>103</sup> Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, Kabalıcı 2012, s. 150.

<sup>104</sup> Arınma; halvet etmek ve Haktan alıkoyan her şeyi bırakmak.; Abdürrezzak KÂŞÂNÎ, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Dr. Ekrem DEMİRLİ, İz 2004, s. 132.

<sup>105</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 425.

### 3. Fenâ ve Beka ile İlgili Kavramlar: Tasavvuf Yolunda Nihayet

Fenâ ve beka bütün bir tasavvuf sistemini taşıyan kavram çiftidir. Bu sebeple fenâ ve beka üzerinde araştırma yapmanın güçlüklerinden birisi onu öteki kavramlardan ayırtmada ortaya çıkan sorunlardır. Tasavvufun bütün bahislerinde bu durum bir sorun olarak ortaya çıkar. Özellikle kavramlarla ilgili kitaplarda pek çok kavramın neredeyse birbirinin yerine kullanıldığı ve kavramların ayırtılmasının güç olduğu görülür. Bu durumda fenâ veya beka aynı zamanda cem ve farkla, gaybet ve huzurla ilgili olduğu kadar bazen eşit anlamda kullanılan kavramlar haline gelirler.<sup>106</sup> Bunun en önemli nedenlerinden birisi olarak, ilk dönem metinlerinde henüz teknik anlamıyla bir kavramlaştırmanın gerçekleşmemiş olması sayılabilir. Sûfler çeşitli hallerini anlatmak için kavramlar geliştirmiş olsalar bile, hiçbir zaman öteki bilimlerde olduğu açıklıkta bu kavramları tanımlamış değillerdi. Bu durumda kavramlar birbirine benzer, bazen birbirinin yerine kullanılır olmuşlardır. Öte yandan başka bir neden ise farklı ekollerin kullanımından kaynaklanan durumlardır. Bu durumda fenâ ve beka hakkında yapılan açıklamalar çeşitli ekollerde farklı kavramların anlamı haline gelmiş<sup>107</sup>, fenâ ve bekanın bir kavram olarak ayırtılması güçleşmiştir. Her şeyden önce fenâ ve bekayı müstakil bir alanda ayırtmak ve onları soyutlamak mümkün değildir. Bununla birlikte bu durumun bize kazandırdığı bazı imkanlar da vardır. Bunların başında; bir kavram üzerinden tasavvufun hemen bütün bahislerini gözleme imkanı gelir. Fenâ ve beka artık bu süreçte tek bir kavram çifti olmaktan çıkarak tasavvufun bütün temel meselelerini ele almamızı mümkün kılan geniş bir çerçeve kavrama dönüşür.

Şimdi fenâ ve bekanın irtibatlı olduğu belli başlı kavramları ele alalım. Bunların başında cem ve fark gelir.

<sup>106</sup> Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 159, 164, 167.; Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 311,316.; Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 178, 181.

<sup>107</sup> Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 311,316.

### 3.1. Cem ve fark: Fenâ ve beka

Sûfîlerin cem' ve fark konusunda yaptığı tarifler ile fenâ ve beka hakkında yaptıkları tarifler birbirine benzerdir. Bunu birkaç açıdan söyleyebiliriz. İlk olarak bu kavram çifti, tasavvufta en azından şeklen fenâ ve bekayı hatırlatan kavramların başında gelir. Hiç kuşkusuz fark ile cem iki merhalede ele alınan kavramlardır. Birinci noktada fark, insanın Allah hakkındaki bilgisizlik halidir. Bunu gaflet farkı diye anlatabiliriz. İnsan seyr u sülûk ile bu halden uzaklaşarak kemale doğru seyrederek. Bu seyretme bir fenâ halidir. Dolayısıyla farktaki birinci ayırım, fenânın terk etmeye çalıştığı hale işaret eder. Buna mukabil farkın ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan cem' veya tevhit hali ise fenânın maksadını teşkil eder. Fenâ süreçlerini göz önünde bulundurduğumuzda ahlâkî olandan ilahi olana doğru bir yetkinleşme, vuslata doğru bir ilerleme vardır. Fenâ tam gerçekleşince cem' olur. Bu durumda cem', fenânın maksadı haline gelir. Dolayısıyla cem' tasavvufî riyazetin sonucunda ortaya çıkan haldir. Sülemî "Kul bütün arzularından, tüm olarak kendisinden geçmedikçe cem' dilinden söz etmemelidir."<sup>108</sup> der. Ayrıca daha önce fenâ kavramını açıklarken bahsettiğimiz gibi kulun nefisinden, halktan, iradesinden kısacası Allah'tan başka her şeyden fani olması hususu cem' bahsinde bütün kaygıların tek bir kaygı ve himmet haline gelmesi<sup>109</sup> şeklinde karşılık bulur.

"Kah O'nunla cem'e erdim, kah kendimi fark ettim,  
Vuslat birlik; ikilem ve kesretin zuhuru, tefrikadır."<sup>110</sup>

Cem' halinde fenâ sürecinde olduğu gibi "daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olma"<sup>111</sup> hali söz konusudur. "Cem' vâsita olan şeyleri görmeden ittisâl/vuslattır. Vâsita olan şeyler görülünce vuslat olmaz. Tefrika ise farklılığı görenin sühûd halidir."<sup>112</sup> Bu noktada sûfîlerin üzerinde durduğu Hakk ile cem' halidir. Hakk ile cem' halinde olan kimse başkalarından tefrika halinde bulunur.<sup>113</sup> 'Halktan

<sup>108</sup> Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri**, çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 132.

<sup>109</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 180.

<sup>110</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 399.

<sup>111</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 185.

<sup>112</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 247.

<sup>113</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 247.

fani olup Hakk ile baki olmak', ayrıca 'nefse ait şeylerden fani, Hakk'a ait olanlarda baki olmak' da bu manalardadır.

Farkın ikinci merhalesi ise 'fark-ı sâni'dir. İlk farktakinden daha başka bir hal ile kişi farzları yerine getireceği zaman sahv haline döner.<sup>114</sup> Bu aynı zamanda cem'den sonra gelen tefrika halidir. İkinci farkta değişim söz konusudur. Kul kendisindeki arzu ve menfaatlerin farkında olmasına rağmen istese de onlara meyletmekten Hakk tarafından engellenmiştir.<sup>115</sup> Sülemî bu hal için "vakitler içinde öyleleri vardır ki kul, o vakitlere hükmedemez, aksine o vakitlerde insanın bütün hallerine hükmedilir." der. Kul bu durumda Hakk'ın muhafazası altında, muhalefet etme halinden fani, muvafakat etme haliyle bakidir.

Cem'in ikinci merhalesi ise Kuşeyrî'nin ifade ettiği gibi cem'u'l-cem halidir. O bu hali şöyle açıklar: "Kul, bir çarpılma ve koparılma hali ile halkı görmekten alıkonulmuş, kendi varlığı hakkındaki şuurunu yitirmiş, Allah'tan başka olan bütün varlıklar hakkındaki duyarlılığını kaybetmiş, sadece hakikat sultanından gelen ve kendisini istilâ eden tecellilerle meşgul bir vaziyette ise, buna cem'u'l-cem' adı verilir."<sup>116</sup> Kuşeyrî'nin cem'den daha üstün tuttuğu bu hale sûfîler, dereceleri nispetinde vakıf olurlar. Dolayısıyla cem', halin nihayetini anlatmaz. Bu bağlamda cem', kişinin Allah'a yaklaştığı ölçüde tevhidin bir boyutunu ifade eder. Cem'u'l-cem hali de tamamen Hakk'ta yok olmak manasıyla hakikate daha yakın bir hal olarak nitelenebilir.

### 3.2. Gaybet ve Huzur: Fenâ ve beka

Gaybet ve huzur kavramları olumlu ve olumsuz manalar barındıran kavram çiftidir. Burada gaybetin ve huzurun ne ile olduğu önem arz eder. Kulun, nefsinin arzularını görmemesi, bu haz ve arzulardan gâib olmak<sup>117</sup>, halka dair bilgilerin ve

---

<sup>114</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 146. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 159.

<sup>115</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 180.

<sup>116</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 146. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 159.

<sup>117</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 178.

şuurun kalpten kaybolması gibi durumlar gaybet olarak ifade edilir.<sup>118</sup> Ayrıca gaybetin bir başka çeşidi dünya ve nimetlerinden gaib olmadır. Gaybet, fena halinin bir tezahürüdür. Öyle ki her şeyden fânî olan kimse, içinde bulunduğu durum dolayısıyla Hakk'ı müşâhede halinde olduğu için diğer her türlü şeye karşı gaybet halindedir.<sup>119</sup>

Ebû Süleyman Dârânî'nin anlattığı bir rivayete göre Evzâî'ye 'Pazarda senin mavi gözlü cariye gördük,' denilmiş. Bunun üzerine Evzâî ise şöyle demiştir: "Sahi cariyemin gözleri mavi mi?" Evzâî'nin verdiği bu cevap onun cariyesinin gözlerinin renginden gaib olduğunu gösterir. Ona dair ilgisi ve dikkati söz konusu değildir. Ebu Süleyman ise bu durumu şöyle izah eder: "Onların baş gözü kapanmış, kalp gözü açılmıştır."<sup>120</sup>

Kelâbâzî'nin bahsettiği bir gaybet hali de dünyevîlikten uzaklaşma, aleminden ve her şeyden habersiz olma anlamındadır. "Kulun sadece baki olanı ve bekayı (Allah'ı ve baki olan nimetleri) düşünerek fenâdan ve faniden (geçici olan dünyadan ve buradaki nimetlerden) gâib olmasıdır."<sup>121</sup> Yine benzer manada Kuşeyrî şu rivayeti aktarır: Zunnûn Mısırî müritlerinden birini ondan haber alması için Bayezid Bistâmî'ye gönderir. Bayezid'in yanına gelen adama Bayezid "Kimi arıyorsun?" diye sorunca Bayezid "Bayezid kimdir? Bayezid nerede ikamet eder? Ben de Bayezid'i arıyorum." der. Adam onun cinnet getirmiş olduğunu düşünerek Zunnûn'a gördüklerini anlatır. Zunnûn bu durumu şöyle yorumlar: "Kardeşim Bayezid(Hakk'a) gidenlerle O'na gitmiş."<sup>122</sup> Bayezid kendinden, zamandan ve mekandan gaib kalmış, Hakk ile huzur halini yaşamaktadır. Ebu Hüseyin en-Nûrî ise gaybet halini bir şiirle şu şekilde ifade eder:

"Ben gaybete erince O zâhir olur.

O zâhir olunca ben gaybete ererim."<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 150. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 162.

<sup>119</sup> Serrâc, **a.g.e.**, s. 399.

<sup>120</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 178.

<sup>121</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 179.

<sup>122</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 152. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 164.

<sup>123</sup> Serrâc, **a.g.e.**, s. 399.

Huzur ise, "kalbin gözünden gaib olan şeyi yakîn berraklığıyla sanki hazırmış gibi görmesidir." Halktan uzaklaşarak Hakk'ın huzurunda bulunmak bu şekilde ifade edilir. Hakikat merhalelerinden biri olan huzur, kişinin halktan gaybeti ölçüsünde gerçekleşir.<sup>124</sup>

### 3.3. Sahv ve Sekr: Fenâ ve beka

Sahv ve sekr, tasavvufta fenâ ve beka kadar önemli iki kavramdır. Bu kavramlarının önemi Hakk'a yönelmeyle alakalı olmasıdır. Dolayısıyla tasavvufun maksadını anlatması açısından ortak noktada birleşirler. Bununla birlikte sahv ve sekr, tevhid hakikatine şahid olmanın bir tezahürüdür. Nitekim Hakk'a dair his ve şuur halinde bulunmak sahv, şuurun ortadan kalkması ve vâridin tesiri altında kalmak sekr olarak ifade edilmiştir.<sup>125</sup> Kelâbâzî'ye göre ise sekr "eşyadan değil de eşya arasındaki farkları görmekten gâib olmaktır. (Temyiz kabiliyetini kaybetmektir)." Yani her şeyin bir olması, eşyada ayrılıkları görmemektir. Zira kul bu durumda Hakk'a muvafakat halindedir.<sup>126</sup> Tevhid hakikatine vakıf olmak için her şeyden soyutlanmış olmak daha tam bir hal olarak kabul görür.

Sekr halini yaşayan kimse kendinden geçmiştir, hiçbir fark ve idrak söz konusu değildir. Bu yönüyle onun yapmış olduğu her şey Allah'a nispet edilir. Bu sebeple sekri üstün tutanlar şu ayeti esas alır: "Attığın zaman sen atmadın, lakin Allah attı."(Enfal, 8/17)<sup>127</sup> Kişi, sekr halinde Allah tarafından muhafaza edilirken, sahv halinde bilinçli ve kendine hakim bir şekilde korunmaya çalışır.<sup>128</sup> "Sûfî, sekr halinde tamamiyle kendisinden geçmiştir. Fenâ ve bekaya dair, ne bir bilgisi ne idraki ve ne de haberi vardır. Sahv halinde ise, kendisi ve çevresine dair bir bilgisi vardır. Fakat bunlara "fenâ" gözüyle bakar. Çünkü hakikatte bakî olan, sadece Allah'tır."<sup>129</sup>

<sup>124</sup> Erginli, Zafer, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kalem yay., 2006, s. 284.

<sup>125</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 153. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 164.

<sup>126</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 176, 177.

<sup>127</sup> Hücûrî, **a.g.e.**, s. 249.

<sup>128</sup> Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 166.

<sup>129</sup> Ebu'l-Alâ Affî, **a.g.e.**, s. 248.

Buna mukabil sahvda insanın sıfatı ön plana çıkar. Bu da Hakk Teala ile kul arasında bir perde olarak görülür.<sup>130</sup> Sahv halinde kişi kendi sıfatları ve eşyanın varlığının farkında, fakat tüm bunlardan soyutlanmış daha bilinçli, hakikatte Hakk'ın varlığının idraki içerisindedir. Başka bir ifadeyle, sahv halindeki 'uyanıklık' durumu kendi sıfatlarından, çevresinden fani olarak beşeri niteliklerinden soyutlanmaktır. Bununla birlikte Hakk ile baki kalır. Hucvîrî, sekri kemali saydığı sahvı tercih ederek, sekri afet olarak görür.<sup>131</sup> Bu meyanda sûfîler, fenânın bir çeşidini şu şekilde ifade etmiştir: "kulun Allah ile kâim olduğunu idrâk ederek kendini görmekten fânî olmasıdır."<sup>132</sup> Harrâz'ın fenâ tanımını da şöyledir: "Fenâ, kulun ubûdiyeti görmesinden fani olmasıdır, beka ise kulun, ulûhiyetin şahidi (ve tecellilerini temaşa etmesi) ile baki olmasıdır."<sup>133</sup>

#### 4. Fenânın Tezahürleri:

##### 4.1. Dünyevî Alakanın Kesilmesi Anlamında Fenâ

Ebu Osman, "Zühd dünyayı terk etmek, sonra da kimin eline geçerse geçsin aldırmamaktır." der.<sup>134</sup> Abdullah b. Zeyd de benzer manada "Zühd, dünyayı ve parayı terk etmektir." demiştir.<sup>135</sup> Cüneyd için de "Zühd, elde malın, kalpte mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır."<sup>136</sup> Başka bir rivayette ise Cüneyd "Dünyayı küçük görmek ve kalpteki eser ve tesirlerini silmektir."<sup>137</sup> der. Zühd ve fenâyâ dair rivayetlerin genelinde gördüğümüz bütün tasavvufun bir zahitleşme ve fanileşme süreci olduğudur. Fenâda da bu şekilde bir terk söz konusudur ve 'dünyaya rağbet etmekten fani' olmak şeklinde karşılık bulur.<sup>138</sup>

Sûfîler zengin olmakla dünyevî olmak, fakir olmakla uhrevî olmak arasında bağ kurarlar ve hayatlarını buna göre düzenlemeye çalışırlar. Sûfîler "De ki, dünya

<sup>130</sup> Hücivîrî, **a.g.e.**, s. 248.

<sup>131</sup> Hücivîrî, **a.g.e.**, s. 249.

<sup>132</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 400.

<sup>133</sup> Hücivîrî, **a.g.e.**, s. 308.

<sup>134</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 219. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf a.g.e.**, s. 209.

<sup>135</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 220. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.209.

<sup>136</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 209.

<sup>137</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 220. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf a.g.e.**, s. 210.

<sup>138</sup> Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 161.

metaı azdır, takva sahibi olanlar için ahiret daha hayırlıdır."(Nisa 4/77) ayetini dünyaya karşı zahit olma şeklinde yorumlar.<sup>139</sup> Bu nedenle zühde ve yoksulluğa dönme mücadelesi verirler. Bu hususta Mesruk'un yorumu "Zahide malik olan sadece Allah'tır, başka bir sebep ve menfaat ona hakim olamaz."<sup>140</sup> şeklindedir. Hakk'a vuslatı maksat haline getiren sûfiler dünyevîliğin terki ile bunu gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.

Zühdün yaygınlaştığı ilk dönemlerde fenâ, zühd anlamına gelir. "...dünyaya rağbet etmekten fânî olan, zühd ile bâkî olur..."<sup>141</sup> Dünyevî olan her şeyden kendini çekmek sûfiler tarafından dünyaya rağbet etmekten fânî, şehvet ve nefsanî arzuların fânî olmak<sup>142</sup> gibi ifadelerle anlatılır. Hiç şüphesiz bunlar sūfilerin zühdü yaşama biçimidir. Serrâc *Lüm 'a'*'da zühd için "Dünyadan zühd etmek her türlü hayr ve tâatın başıdır."<sup>143</sup> der. O dönem toplumunda görülen dünya nimetlerine meyl ve İslam'dan uzaklaşma sorunu zühdü tercih edenlere göre temel meseledir. Bunu fark eden ve Hz. Peygamber dönemine dönme isteği ile mücadelede bulunan bir grup vardır. Onlar kendilerini dünya malından, mevkiinden, aile hayatı ve cinsellikten uzak durma ile dönemlerinde gördükleri bu hasletlerden koruma gayreti içerisindedir. Serrâc bunu gerçekleştirmeleri ölçüsünde zühdü yaşayanları sınıflandırır. Ona göre zâhidler üç tabakadır: Mübtedîler, Tahkîk ehli ve İstiğnâ ehli. Zühdün ilk aşaması Seriyî Sakatî'nin söylediği gibi "Elinde bulunmayan şeyin, kalbden de çıkarılması" şeklindedir. İkincisi dünyevî ve nefsanî hazları kalbinden çıkarabilen kimsenin, yani tahkîk ehlinin zühdüdür. Çünkü Allah'ın iradesine tabi olmak için öncelikle nefsin arzularını terk etmek gerektir. Üçüncü olarak da istiğnâ ehlinin zühdü sayılır ki bu en son mertebe olarak ele alınır. Bu kimseler "Eğer dünyânın, sivrisineğin kanadı kadar bir değeri olsaydı Allah kâfire bir yudum su vermezdi."<sup>144</sup> hadisini esas almış ve

---

<sup>139</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 218. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 208.; Sülemi, Muhammed b. Hüseyin, **Tefsirü's-Sülemi: Hakaikü't-tefsir**, thk. Seyyid Umran, Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004, c. 1. s. 155.

<sup>140</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 144.

<sup>141</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 150. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 162.

<sup>142</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 148. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s. 161.

<sup>143</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 45.

<sup>144</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 46.; Tirmizî, Zühd, 13.

dünyanın kıymetsizliğini, hiç oluşunu idrak etmiş, eşyaya karşı her daim zühd içinde yaşamış kimselerdir.

Serrâc'ın istiğna ehli olarak zikrettiği dünyevîliği terk edenleri Yahya b. Muaz arif kimse olarak adlandırır. Muaz der ki: "Dünya gelin gibidir. Dünya heveskarı olan kimse onu süsleyen berbere benzer. Dünyaya değer vermeyen zahid ise ona suratını asar, onun saçını başını yolar, elbisesini parçalar ve güzelliklerini izale etmeye çalışır. Arif ise efendisi ve Rabbi ile meşgul bulunduğu için ona hiç değer vermez. Arif marifeti sırasında gereken edebi koruyamazsa helak olur."<sup>145</sup> Yahya b. Muaz dünyevî olana ilgi ile Hakk'a yakınlık arasında ilişki kurar ve tasavvufta zühdden de öte bir anlayışın varlığından söz eder. Dünyevîliği terk etmiş arifin Hakk'a yakınlığı zahid olanın üstündedir.

Serrâc, tasavvufa dahil olan kimselerin Hz. Peygamber'in " Dört şey vardır ki onlar dünyalık sayılmaz: Açlığı giderecek lokma, avret mahallini örtecek giysi, başı sokacak bir yuva, huzur verecek salih eş."<sup>146</sup> hadisinde yer alan ölçüye riayeti esas sayar. Bunlar dışındaki ilgiyi kulun Allah ile arasında bir perde olacağını belirtir.<sup>147</sup> Bu sebeple sûfiler zühdü dünyevî ihtiyaçları karşılayabilmek için helal mala sahip olma meselesinde de uygulamışlardır. Sûfilerin bir kısmı zühdün haramdan olacağını, mübah olan şeylerin elde bulunmasının herhangi bir sorun teşkil etmeyeceğini savunur. Diğer bir görüş ise haram olandan zühdü kesin şart olarak görürken, helalden zühdü ise fazilet kabul eder.<sup>148</sup> Helali terk konusunda Hz. Ebubekir(r.a)'in şöyle bir sözü vardır: "Bir nevî harama düşeriz korkusu ile yetmiş çeşit helâli terk eyledik."<sup>149</sup> Ahmed b. Hanbel'in saydığı zühd çeşitlerinde yine helal olanı terk vardır. O, zühdü avâmın, havâsın ve âriflerin zühdü olmak üzere üçe ayırır. Haram olanın terk edilmesi ona göre zühdün en alt seviyesidir ve avâmın zühdü bu şekildedir. Havâsın zühdü ise helâli sınırlandırmaktır. Ahmed b. Hanbel, bu kez ihtiyaçtan fazlasının terkinin onların zühdü olduğunu söyler. Âriflerin zühdü bunların çok ötesinde Allah Teâlâ ile arasında

<sup>145</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 36.

<sup>146</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 492.

<sup>147</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 493.

<sup>148</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 218.; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 208.

<sup>149</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 210. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 203.

engel teşkil edebilecek her türlü şeyin terk edilmesidir.<sup>150</sup> Yine Sülemî de asıl zühdün "helal olan şeylerden zühd" olduğunu söyler ve asıl fazileti bunda görür.<sup>151</sup>

Ebu Süleyman Darani, "Zühd, Hakk Taâlâ ve Takaddes Hazretleri ile meşgul olmana mâni olan her şeyi terk etmektir." der.<sup>152</sup> Şiblî de benzer şekilde zühd için; "Allah Taâlâ hariç herşeye sırt çevirmektir." der.<sup>153</sup> Böyle bir zühd anlayışı sûfileri zühdün başka bir yönü entelektüel ilgilerden de uzak durmaya sevk etmiş ve ameli önemsemeleri şeklinde karşımıza çıkmıştır. Sûfiler dinin ideallerini hayatlarında uygulama noktasında hassasiyet göstermiştir.<sup>154</sup> Tasavvufi hayatın fiili olarak gelişmesine katkı sağlayan bu durum tasavvufun teorik yönünü geri planda bırakmıştır. Tasavvufun bu ilk devri daha çok hadisle irtibatlandırılmış ve bu dönemde telif edilen eserler zahitlik, ahlak ve mev'ize üzerine tertip edilmiştir. Hiç şüphesiz böyle bir üretkenlik noksanlığı tasavvufun bilim olarak kabul görmesinin geç dönemlere rastlamasının en büyük sebebidir. Öte yandan sonraki dönemlerde sûfi müelliflerin eserlerinde önde gelen Müslüman şahsiyetlerin söz ve uygulamalarına yer vermesi, tasavvufun asıl gayesine nasıl ulaşılacağına örneklik teşkil etmesi içindir. Bu sebeple Allah'a kurbiyet sağlamış olanların vasıflarını konu edinmişlerdir.<sup>155</sup>

## 4.2.Ahlaklanma Anlamında Fenâ

İlk dönem tasavvuf eserlerinde fenâ ve beka kötü vasıfların yerini güzel vasıfların alması anlamında kullanılmıştır.<sup>156</sup> Kuşeyrî fenâyı, "insandaki kötü sıfatların yok olması"; bekayı da "insanın güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesi" şeklinde tanımlar. Burada kastedilen kişinin kibir, haset, kıskançlık, kin, cimrilik, hırs gibi kötü huylarını terk etmesidir. Zira sûfiler, kişinin kötü vasıflardan fânî olduğu takdirde güzel sıfatların ortaya çıkacağı anlayışı ile ahlaki yetkinleşmeyi önemser.<sup>157</sup> Serrâc, bu konuda "fenâ, nefsin kötü sıfatlarının yok olmasıdır. Meydana gelen hale teslim olmak

<sup>150</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 222. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 211.

<sup>151</sup> Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri**, çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 24.

<sup>152</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 220. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 209.

<sup>153</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 221. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 210.

<sup>154</sup> Chittick, William, **Tasavvuf: Kısa Bir Giriş**, çev. Turan Koç, İz y., İstanbul 2003, s. 71.

<sup>155</sup> Chittick, William, **a.g.e.**, s. 71, 72.

<sup>156</sup> Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 160; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.400; Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 305.

<sup>157</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 148. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 161.

veya ona engel olmaya çalışmamaktır."<sup>158</sup> der. Serrâc, fenâyı nefsten ve onun kötü hasletlerinden kurtulmak, bunları terk etmek olarak açıklar. Hücvîrî de bu hususta şöyle der: "Sûfiler zümresinin dilindeki fenâ ve adem(yokluk) terimleri, iyi sıfatlar isteme ve edinme uğrunda, râzilet sayılan sıfatların ve kötü âletlerin(vasıtaların) yok olmasıdır. Yoksa talep âletinin(yani bedeninin) var oluşunun mânasız olması kastedilmemektedir."<sup>159</sup> Kelâbâzî ise temyiz özelliğini kaybetmeyi kavrama dahil eder. Ona göre fenâ "kulun haz ve arzularından fani olması, temyiz özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fani olması manasına gelmektedir."<sup>160</sup> Temyizin burada zikredilmesinin sebebi, kavramın iki farklı şeyi ayırt etme manası barındırmasıdır. Kelâbâzî muhalefet halini görmemek, muvafakat halinde bulunmayı temyiz olarak ifade eder. "Temyiz, bir şeyle diğer bir şey arasında bahis konusu olur. Eşya tek bir şey haline gelince, temyiz hali düşer"<sup>161</sup> der. Fenâ hali ise tevhide ulaşmak için tüm farklardan soyutlanmaktır. Başka bir ifadeyle fena, kulun Allah ile arasındaki perdelerin ortadan kalkmasıdır.<sup>162</sup>

Kuşeyrî, fenâ kavramında ahlakî yetkinliğe dikkat çeker. Bu noktada fenâ, kimi zaman arzuların yok edilmesi, kimi zaman dünyaya karşı züht, kimi zaman da nefsanî huyların terki şeklinde karşımıza çıkar. "Bir kimse şeriat dili ile yerilen fiillerini terkederse, o 'şehvet ve nefsanî arzularından fânî oldu' denilir... Bir kimse kalbi ile dünyadan yüz çevirirse, o 'dünyaya rağbet etmekten fânî olmuştur' denir... Nefsaniyetin bölnlüğü ve benliği ile ilgili huyları kalbinden uzaklaştırırsa; o 'kötü huylarından fânî oldu' denilir."<sup>163</sup> Her bir fenâ halinde aynı zamanda daha efdal olanı yerine getirme söz konusudur. Kendi arzu ve isteklerinden şeriat sebebiyle vazgeçmek kulun fenâsı olarak kabul edilir. Fenâ zamana yayılmış bir süreçtir ve bu terkte süreklilik söz konusudur. Kuşeyrî, kişiyi şeriata uygun davranma ve onun dışındaki fiilleri terk etme ile fenâ sürecine dahil eder. Bunları tam manasıyla gerçekleştiren kimse nefsinin arzularından sakınmış ve kötü fiilleri yapmaktan fani olmuştur.

<sup>158</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 400.

<sup>159</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 93.

<sup>160</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 185.

<sup>161</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 191.

<sup>162</sup> Adanır Salihoglu, Sultan, **Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık**, Hayyikitap, İstanbul 2019, s. 132.

<sup>163</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 148. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 161.

Kuşeyrî ayrıca "kul, bütün gücünü sarf ederek amelinin temiz ve ihlaslı olmasına devamlı olarak gayret ederse, Allah ona hallerini saflaştırmayı, hatta tam ve mükemmel bir şekilde getirmeyi ihsan eder." <sup>164</sup> diyerek kulun gayret ve çabasına göre Hakk'ın lütfuna erişebileceğini belirtir. Fenâ bu kez, niyetin temizlenmesi anlamına gelir. Serrâc, Cüneyd'in şu sözünü aktarır; "Sahipleri, korunmuş kalpleri başkalarıyla konuşmaktan korumak için yalnız bırakmazlar. Bunu kalplerine olan düşkünlük ve dikkatleri sebebiyle yaparlar. Bu suretle kalplerinin tasfiyesini korumaya, cem' halini muhafaza etmeye ve ahiret duygusunu canlı tutmaya çalışırlar. Bunlar, Allah'ın kendisiyle baş başa/ halvet halinde bulunmayı murad ettiği ünsiyetle cem'e erdirdiği kimselerin sıfatlarıdır. Allah, böyleleriyle hoşlanmadıkları şeyler arasına perde çeker."<sup>165</sup>

"Sizden bazınız dünyayı, diğer bazınız da ahireti istemektedir" (Al-i İmran, 3/152) ayetinde bahsedildiği üzere dünya ve ahirete dair niyete sahip olmak amelin ihlasla yapılmasına engeldir. Kelâbâzî "Amel yaparken niyet ve maksat nefis için fayda temin etmek veya onu zarardan korumak değildir." der ve Allah'ın rızasına uygun davranmayı Allah'ın kullarından talep ettiğini söyler. Bu sebeple sûfiler "Velî, nefsinin vasıflarından fani ve Hakk'ın vasıfları ile bakidir." diyerek niyetlerinin Hakk'a dair olduğunu ifade etmiştir.<sup>166</sup> Zira ameli, dünyada fayda temin etmek ve zarardan korunmak için yapmak veyahut ahirette sevap ümidi ve azap korkusu ile yapmak kişiyi ihlastan uzaklaştırır.

Diğer bir fenâ ise amelini görmemektir. Serrâc'ın fenâ tanımında nefsin kötü sıfatlarından fani olduktan sonra kulun fiillerini görmekten fani olması gelir. "Fenâ kulun fiillerinde kendisinin Allah ile kaim olduğunu idrak ederek kendini görmekten fânî olmasıdır."<sup>167</sup> Bu aynı zamanda Hakk'a karşı görevlerini ihlasla yerine getirme anlamına da gelir.<sup>168</sup> Hücvîrî, Ebu Said Harrâz'ın "fenâ, kulun ubûdiyeti görmesinden fani olmasıdır, beka ise kulun, ulûhiyetin şahidi(ve tecellilerini temaşa etmesi) ile baki

<sup>164</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 148. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 161.

<sup>165</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 425.

<sup>166</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 186-188.

<sup>167</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 400.

<sup>168</sup> Herevî, **a.g.e.**, s. 27.

olmasıdır" sözünü bu anlamda aktarır.<sup>169</sup> Kelâbâzî de "Kendinden olandan fani olunca, 'Allah'tan ona gelenle baki olma' halî" ifadesini kullanır. Allah'ın hakikatının kulu tamamen istila etmesi ameli kendinden görmemeyi sağlar.<sup>170</sup> Ebû Yâkûb Nehrecûrî bu yönde fenâ ve bekanın sıhhati için "Kulun Allah için yaptığı işleri görmekten fânî olması, kulluk ahkâmının yerine getirilmesi sırasında Allah için kâim olduğunu görme duygusunun bâkî kalmasıdır."<sup>171</sup> der. Abdullah b. Muhammed Râzî de "senden ona olanı küçük, ondan sana olanı büyük görmektir."<sup>172</sup> diyerek Hakk'ın nimetleri karşısında ibadet ve kulluk görevini yerine getirmenin önemsiz görülmesi üzerinde durur. Zira Ebû Saîd Harrâz'ın zikrettiği "Nîmet olarak size ulaşan ne varsa hepsi Allah'tandır" ( Nahl, 16/53) ayeti de her şeyin Allah'a isnad edilmesi gerektiğini anlatır.<sup>173</sup>

Fenâ, niyeti riyakarlıktan kurtarmaktır. Ebu Yakub Sûsî amelin ihlaslı olanını şöyle ifade eder: "Halis amel odur ki, meleğin haberi olmaz ki sevabını yazsın, şeytanın haberi olmaz ki bozsun, nefsin haberi olmaz ki onu vesile yaparak kendini beğensin."<sup>174</sup> Yaptığın ameli kendinden bilmemek, gösteriş için amel yapmamak, ibadetlerinden fani olmaktır.

İbadet esnasında kulun her şeyden fani olup yalnızca Hakk ile kalması da fenâyâ örnektir. Abdullah b. Ömer'in tavaf esnasında kendisine verilen selama mukabelede bulunmamasına tepki gösteren kişiye "Biz orada Allah'ı mûlahaza ederdik" demesi bu hal içerisinde olduğunu gösterir.<sup>175</sup> Fenâ bu defa kulun amelini adaba uygun yapması açısından ifade edilmiştir. Diğer bir örnek Âmir b. Abdülkays'ın namazda kalplerinden geçen hâtır ve vesveselerden bahseden kimselere "Bahsettiğiniz şeylerin namaz esnasında kalbimden geçmesinden dişlerimin döndürüle döndürüle sökülmesi daha çok arzu edilir." sözüdür. Bu onun, Allah'tan başka her şeyden fani olarak ibadetini gerçekleştirdiğini gösterir. Âmir, bu kimselerin kalbinden geçenleri

---

<sup>169</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 308.

<sup>170</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 189.

<sup>171</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 247.

<sup>172</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 411. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 331.

<sup>173</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 248.

<sup>174</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 152.

<sup>175</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 188.

Hakk'la arasında engel olarak görmüş ve bu durumun verebileceği ızdırabı ifade etmiştir.<sup>176</sup>

Fenâ, nazari ve pratik aklın yetkinliği ile ideal insan olmada önem arz eder. Sûfîler ahlaki yapılanmanın irade eksenli olarak kalbin de dahil olduğu bir sistemle gerçekleştirebileceğini kabul eder ve düşüncelerini bu yönde beyan ederler. Yahya b. Muaz Razi der ki: Kul marifet yolunda olduğu sürece ona: "Gerçek marifete erişinceye kadar asla ihtiyar ve iradeni kullanıp iradenle olma!" denilir. Kul marifete erip arif sıfatını almaya hak kazanınca: "Artık istersen irade ve ihtiyarını kullan, istersen kullanma. Çünkü artık seçme hakkını kullanmayı da bizim ihtiyarımızla yapacaksın. Daha doğrusu iradede de, iradeyi terk etmemede de bize bağlı olduğunun farkına varacaksın" denilir.<sup>177</sup> Kuşeyrî'de geçen fiil, huy ve hal ayırımında hali mevhibe olarak bahşedenin Allah olmasının yanı sıra bu ihsan için çabasız kalmamak gerekliliği esastır.<sup>178</sup> Çünkü halin daha saf hale gelmesi amelin ne derece özenli olduğu ile alakalıdır. Kötü huyların def'i ancak gösterilen gayret ve çaba ile sağlanır. Bu da ancak ilahi ahlakla ahlaklanma sayesinde olur ki bunun için kulun masivayla bağlantısını kesmesi ve güzel huylar ile ahlakını inşa sürecinde olması gerekir.

### 4.3. Benlikten Fenâ- Sıfatların Silinmesi/Kaybolması

"Hak yolda en büyük hicap (perde ve engel) "sen" (benlik)tir. Sen kendinden gaip olunca, varlığının âfetleri sende fani olur, halin temeli değişir, yok olur."<sup>179</sup> İnsanın hakikatle ilişkisinde en büyük engel kişiye eklenilmiş olan sıfatlardır. Seyr u sülûkte ben'e eklenen tüm şeylerden kurtulmak hedeflenir. Fenâ bunun yöntemidir ve kulun etrafında, zihninde, ilminde ve her şeyde mevcudiyetin devam etmesine rağmen bunları görmekten uzak olmayı anlatır. Söz konusu kişinin kendisi olsa dahi bu geçerlidir. "Sen seninle senden perdelenmişsin ve sen, seninle Ona(Allah'a) vasıl olamazsın. Ancak sen Onunla Ona kavuşabilirsin."<sup>180</sup> Bu sebeple sufilerin fenâ anlayışı benliği kırmak üzerinden ilerler. Serrâc, fenâ için "kulun fiillerinde kendisinin

<sup>176</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 188.

<sup>177</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 36.

<sup>178</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 133. ; krş. Kuşeyrî, a.g.e., s. 150.

<sup>179</sup> Hücûvîrî, a.g.e., s. 312.

<sup>180</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s. 265.

Allah ile kaim olduğunu idrak ederek kendini görmekten fani olmasıdır." demekle kulun pasifliğine dikkat çeker. Serrâc'ın bu ifadesi Kelâbâzî'nin açıkladığı şu hal ile benzerdir: "Fenâdan sonra gelen beka, kulun nefesine ait şeylerden fani, Hakk'a ait olan şeylerle baki (nefsinden fani, Hakk ile baki) olmasıdır."<sup>181</sup> Tasavvufta seyr u sülûk süreci insanı pasif bir varlık kılarak ilahî olanı ön plana çıkarır. Sülemî, "Ben", "Biz", "Benim için" vb. sözleri terk etmenin sûfilerin âdâbı olduğunu söyler ve Ebu Mansur'dan şu sözü aktarır: "Kul ben, dediği zaman Allah der ki: İşte mahvoldun, sen değilsin, benim. Kul: Hayır mevlâm, sensin derse Mevlâ der ki: Hayır kulum sensin. O zaman kulun muradı, Allah'ın onda arzu ettiği şey olur."<sup>182</sup> Fenânın bu şekli sûfiler tarafından "beşerî sıfatlardan fânî oldu ve Hakk'ın sıfatları ile bâkî kaldı", "halktan fânî oldu, Hakk ile bâkî oldu"<sup>183</sup> gibi sözlerle ifade edilir. İlk dönem sûfileri bunu her fırsatta vurgular ve beşerî sıfatlardan soyutlanıp, onları yok ederek ilahî sıfatlarla seyre devam etmeyi esas sayar. Fenâ hali içerisinde bulunan kimsede hakim olan durum da bunun gibidir.

Fenâda benliği yok etme vardır. Şibli sahih olmayan tevhid anlayışındaki sakatlığın sebebini "Çünkü sen O'nu seninle; yani benliğini atmadan talep ediyorsun."<sup>184</sup> olarak görür. Nitekim bir benden söz ediliyorsa tevhidin gerçekleşmesi söz konusu değildir. Serrâc "Gerçek muvahhid kendini ortaya koymayı nefyeder; yani her şeyde benlik ve nefsi gönlünden çıkarır.'ben, bana, beni, benimle, benim hakkımda, benden' vs. gibi lafları bırakır. Her ne kadar dilinden bu tür kelimeler çıksa bile gönlünde böyle bir benlik ve varlık iddiası bulunmaz."<sup>185</sup> diyerek muvahhid olmanın yine benden sıyrılma ile mümkün olabileceğini ifade eder. Her an düşebileceğin ihtimaline karşı benlik idrakinden soyutlanmak amaçlanır. Bu hususta Ebu Muhammed Mürtaîş'in şöyle dediği hikaye edilmektedir: "Tecrit şartı ile(aç ve susuz) şu kadar hacc yaptım. Bunların hepsinin (nefsanî) hazlarla karışık ve şâibeli olduğu bana malum oldu. Şöyle ki: Bir gün annem kendisine bir testi su vermemi istedi. Bu nefsim ağır geldi. Anladım ki hacc yapma konusunda nefsimin bana itaatte bulunması

<sup>181</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 186.

<sup>182</sup> Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri**, çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 55.

<sup>183</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 149. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 161.

<sup>184</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 31.

<sup>185</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 32.

(ilâhî değil) beşerî bir zevkin ve nefsanî bir şâibenin tesiri ile vukua gelmektedir. Çünkü nefsim fânî olsaydı şeriatta hak olanı yapmak bana zor gelmezdi."<sup>186</sup> Bunun için tasavvufta öncelikle benlikle ilgili huyları tedavi etmek, onları itidal noktasına taşımak amaçlanır.

Tasavvufta benliği ve beşerî sıfatları terkin amacı aktif olmayan bir varlık konumuna gelen insanın, süreçte inşası için bununla özne halinden çıkması, her şeyi hatta kendini dahi terk etmesi ile hedeflenen nihai noktaya ulaşmasıdır. Tevhide ulaşmak için bütün bu engellerin ortadan kaldırılması esastır. "Şimdi onlar, tekrar Allah'ı talebeler. Gayeleri O'nu bulmak olur. Kendilerini o halden alıkoyan ferdiyetlerini ortadan kaldırırlar. Ve o zaman Allah'tan, Allah'ın kendilerine bildirdiğini bilirler, kendileriyle bilmezler. Allah ile bilirler."<sup>187</sup> Bunda fenâ sürecinin sıhhatli gerçekleştirilmesinin etkisi büyüktür. Tanrının yüceliğini idrak etmek ve ondan başka her şeyden gafil olma durumu eşyayı terk, yani fenâ haliyle mümkündür. Kuşeyrî fenâda olmayı anlatırken karşındakinin heybetinden dolayı etrafındaki her şeyden habersiz olma halini örnek gösterir.<sup>188</sup> Neticede 'ben' mülk aleminde kazandığı yüklerden kurtularak Rabbine yaklaşır. Harraz'ın "Nice zamandır O'nu aradım ama kendimi buldum. Şimdi ise hep kendimi arıyorum ama O'nu buluyorum!"<sup>189</sup> sözü böyle bir kurbîyet içerisinde söylenmiştir. Bu noktada kulun kendi varlığını unutması ve Hakk'ı temaşa etmesi de bekayı anlatır.

---

<sup>186</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 191. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 195.

<sup>187</sup> Süleyman ATEŞ, **a.g.e.**, s. 246.

<sup>188</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 149. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 162.

<sup>189</sup> Hacı Bayram BAŞER, **Kalplerin Makamları; Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**, İstanbul, Hayykitap, 2015, s. 51.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ERKEN DÖNEM TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE FENÂ VE BEKA

#### 1. Erken Dönem Tasavvuf Literatüründe Fenâ ve Bekanın Yeri

##### 1.1. Ebû Said Harrâz'ın *Kitâbü'l Ferâğ*'ı

Ebû Said Harrâz, 'fenâ ve bekadan ilk bahseden isim'<sup>190</sup> olmasına rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla onun bu konu hakkında müstakil bir eseri mevcut değildir. Fakat fenâyâ dair kısa bir bilgi ihtiva etse de '*Kitâbü'l Ferâğ*' isimli risâlesinden bahsetmek gerekir. Zira Harrâz bu risalede fenâyı mârifet ehlinin makamları arasında saymıştır. Harrâz'a göre ârif kimse mârifetin bilgisine sahip olmakla hallerden perdelenmiştir.

Harrâz mârifet ehlinin makamlarını şu şekilde sıralar: " Marifet ehlinin ilk makamı yoksunluğa bağlı hayrettir. Daha sonra Allah'a kavuşmanın(ittisal) getirdiği sevinç, uyanışın sonucu olan fenâ ve bekleyişi ifade eden beka makamları gelir. Yarattılmış olması bakımından insan bundan daha ilerisine ulaşamaz."

Harrâz tüm bu makamların Rabbin dilemesi ve ihsanıyla mümkün olduğunu söyler. Bununla alakalı olarak da şu ayeti zikreder: " Eğer Allah'ın ihsan ve rahmeti olmasaydı hiç kimse sizi asla temize çıkaramazdı. Fakat Allah dilediğini temize çıkarır." (Nûr 24/21)<sup>191</sup> Harrâz, Allah'a tevekkülü ön plana çıkararak, yalnızca O'na yönelmek gerektiğini belirtir. Bununla birlikte yapılan amellere değer vermemek de dikkat çektiği başka bir husustur. Bu yönüyle Harrâz'ın ifadeleri, amellerden fâni olup, yalnızca Hakk'la kalmayı ifade eder.

<sup>190</sup> Hücvîrî, a.g.e., s.304. ; Ebû Hâmid Ferîdüddîn Attar, a.g.e., S.420.

<sup>191</sup> Ebû Saîd el- Harrâz, *Risâleler*, trc. Naile Baltacı, Litera yay., İstanbul 2018, s. 79.; Başer, Hacı Bayram, *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler*, Hayykitap, İstanbul 2015, s. 93, 94.

## 1.2. Cüneyd-i Bağdâdî'nin '*Kitâbu'l-Fenâ*'sı

Fenâ ve beka tasavvuf literatürünün ortaya çıkışında belirleyici kavramlar olmuştur. Dolayısıyla bu konudaki tartışmalar, görüşler ve iddialar tasavvuf literatürünün ana meseleleridir. Bildiğimiz kadarıyla ilk kez fenâ üzerine müstakil bir risale yazan kişi Cüneyd-i Bağdâdî'dir. İlk dönem eserlerinde sıklıkla Cüneyd'in tasavvufa dair sözleriyle karşılaşırız, fakat Cüneyd-i Bağdâdî Resâili içinde yer alan '*Kitâbu'l-Fenâ*' Cüneyd'in görüşlerine direkt ulaşabileceğimiz bir kaynaktır. Ayrıca ilk dönem eserlerinden daha erken döneme tekabül ediyor olması açısından tasavvuf literatüründe önemli bir yer ihtiva eder.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin '*Kitâbu'l-Fenâ*'sı isminden anlaşılacağı üzere fenâ ile ilgilidir. Cüneyd, *Risale*'de fenâyâ dair temel meselelere değinir. Bunlardan ilki tevhid meselesidir. Cüneyd'in fenâ anlayışı tevhid meselesi temelinde şekillenir. Daha önce tasavvufun maksadının tevhide ulaşma gayreti olduğunu belirtmiştik. Tasavvuf ıstılahlarında karşılaşacağımız her kavram tevhid hakikatini anlamaya yönelik bir mana barındırır. Öyle ki fenâ ve beka bu yönüyle tasavvufun tümünü kapsayan kavramlardır. Bu sebeple tasavvuf literatürünü fenâ ve beka ekseninde okuduğumuzda tasavvufun yöntem ve maksadı daha anlaşılır hale gelecektir.

Cüneyd-i Bağdâdî, fenâyı anlatırken ariflerin bu hal içerisinde olmalarını, yani her şeyden ilgi ve alakayı kesmelerinin neticesi olarak Allah'ın keremini lutfettiği, kötü düşünce ve sıfatların tamamından arındırılmış olanları şöyle ifade eder: "Hakk'ın davetine sarılarak her şeyden sıyrılıp tevhid hakikatlerine bağlandıkları için bu mertebeye erenler"<sup>192</sup>dir. Cüneyd'in anlayışında arif kimselerin kötü düşüncelerden uzak olmaları ve herhangi bir eksikliğe sebebiyet verecek sıfatları barındırmamaları onların hakikate yaklaşmaları adına önem arz eder. Öyle ki bunlardan fani olmak Cüneyd'e göre tevhid hakikatinin anlaşılmasının yoludur. Dolayısıyla insanın hakikatle ilişkisinin kurulması fenâ ile mümkündür.

Diğer bir mesele ise mîsaktır. Mîsakı tevhid ile bağdaştıran Cüneyd, fenâ anlayışını 'elest bezmine' dayandırır. Hakk'a verdiği sözü hatırlama, ona ulaşmak için

<sup>192</sup> Süleyman ATEŞ, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, s.229.

bedenin tüm etkilerinden soyutlanma fikri fenâ düşüncesinin temelini oluşturur. Misak için yine ayrıca bir risalesi de vardır.<sup>193</sup> Cüneyd, Allah'ı müşahede etmek için benlikten fani olmanın gerekliliğini anlatır. Zira onun için Allah'ın huzurunda olmanın en büyük engeli benliktir. Varlığının idrakinde olmamak, nimet ve zevkleri tadmamak, neticede ise o ilk andaki halde gibi olmak Cüneyd'in tasavvuftaki maksada ulaşma yöntemini anlatır. Varlığından yok eden Allah'tır. Cüneyd, "Benim varlığımı yok etti, önce ben yok iken benim varlığımı inşa ettiği gibi" sözünü A'raf Sûresi'nden şu ayetle açıklar: "Rabbın Âdem oğullarının bellerinden zürriyetlerini almış ve onları nefislerine şahadet ettirmişti: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye. Dediler ki: Evet şahadet ettik(sen bizim Rabbinizsiniz)."( A'raf 7/171)

Cüneyd, Allah'ın yarattığı şeyleri ve onları vücuda getirenin Allah olması, beşerî sıfat ve varlıkları ortadan kaldıracak olanın yine Allah olmasına dikkatimizi çeker. Bu şekilde bir dönüşümü ruhlara ezeli elbiselerinin giydirilmesi olduğunu belirtir.<sup>194</sup> Cüneyd'in misaktan maksadı 'Allah'a varış hali', fenâ ise 'Allah'a varış yolunu, usûlünü ve O'na varmak için atılacak başarılı adımlar' dır. Cüneyd'in sözlerinden anlaşıldığı üzere bu kavramlar süreç ve sonuç ilişkisi içerisinde anlam kazanır.<sup>195</sup>

Cüneyd'in üzerinde durduğu diğer bir husus fenâ hakkındaki bilgimizin nasıl mümkün olduğudur. 'Allah'ın kullarını istila etmesi ile kulun kendinden tamamen yok olması' ile bunu ifade eder. Cüneyd bu hususta Peygamber(s.a.v.)'den şu hadisi delil gösterir: "Allah Azze ve Celle buyurdu ki: Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder. O kadar ki, ben onu severim. Ben onu seversem onun işittiği kulağı, gördüğü gözü... olurum." Cüneyd, hadisin yorumunda kulda Allah'ın buyurduğu eylemlerin keyfiyetini açıklar. Buradaki görme ve işitme Allah'ın lütfu ile olduğundan eylemleri de O'na atfeder.<sup>196</sup>

Cüneyd, avam ve havâs açısından da fenâyı tanımlar. 'Bu dünyadan yok olma' manasında fenâdan bahseder ve bunu avamın ilmi, 'beşerî varlıklarından yok olma' yı

---

<sup>193</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.241-246.

<sup>194</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.231.

<sup>195</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.153.

<sup>196</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.232.

da havâssın ilmi sayar. Havâssın fenâsını mahv ile bağlantılı açıklar. Cüneyd için ön plana çıkan husus havâssın fizikî ve ruhî varlıklarından mahvolmuş olmalarıdır. "Allah onları istila ederek mahvetmiş, sıfatlarından yok etmiştir." Kişinin dünyevî benliğine dair herhangi bir eklentinin kalmaması, başka bir ifadeyle asıl benliğe dönüşü kasteder. Cüneyd bu durumu ayrıca âriflerin ruhlarının ilk âlemi hatırlamaları olarak da görür. Avamda bunun aksi durum söz konusudur. Cüneyd, avamın yok olma ve cehd gösterme gibi hususlar olmadan Allah'ta var olma iddiasının bulunmasından ötürü böyle bir ayrıştırmaya gider.<sup>197</sup> Cüneyd'in bahsettiği fenâda tekrar beşeri varlığa dönüş vardır. Bu nedenle ileride açıklayacağımız eleştirilen fenâ anlayışlarından uzaktır.

Cüneyd'in *Risale*'sinde fenâ kavramında ele aldığımız, 'ilahi sıfatlarla sıfatlanma' meselesi de yer alır. Allah'ın ilahi sıfatlar lûtfettiği kimselerde beşerî ilgi ve yönelimlerin ortadan kalkması üzerinde durur. Kulun etkin olmadığı, Hakk'ın kontrolü dahilinde, O'nun muvaffakatiyle kişideki değişimin söz konusu olabileceğini vurgular. Allah daha sonra onları tekrar beşerî varlıklarına döndürür. Dolayısıyla yaşanan fenâ hali kalıcı değildir, anlık bir durumu ifade eder. Cüneyd bunu onların fenâlarından fenâ olarak açıklar.

Cüneyd'in *Risale*'de belirttiği her fenâ çeşidi bir sonraki fenâyâ geçişi hazırlar. Onun için fenâdan sonra bela, yani başka bir ifadeyle yeni bir rûhî imtihan süreci başlar. Fenâyı yaşayıp beşeri düşünce ve hazlardan arınan kimsenin Allah'ı müşahade etmesi beşeriyetin mahviyeti içinde olur. Fenâdan sonra bela tekrar fenâ şeklinde bir sürece giren kişi kurb mahalline erinceye kadar böyle devam eder. Fakat her seferinde farkındalık hali artmış olarak geri döner ve artık bela ona zevk verecek aşamaya gelir.<sup>198</sup>

Cüneyd *Risale*'de, fenâ konusunda açıklamalarını fenâ halinin ortaya çıkardığı durumlar üzerinden yapar. Cüneyd'in fenâ anlayışında ve *Risale*'sinde yanlış fenâ hallerine dair bilgiler yer almaz. O sahîh fenâ anlayışını açık bir şekilde özetler. Cüneyd sonrası tasavvufta onun *Fenâ Risalesi*'nde bahsettiklerinden çok da farklı bir

---

<sup>197</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.234.

<sup>198</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.238.

fenâ tanımlaması ile karşılaşmayız. Bu nedenle *Risale*'nin kendinden sonraki tasavvufu etkilemiş olduğunu da söyleyebiliriz.

### 1.3. *Sülemî'nin Risaleleri'nde Fenâ ve Beka*

Cüneyd (ö. 297/909)'den sonra ele alacağımız diğer bir kaynak, aralarında bir asır olmasına rağmen Sülemî (ö. 412/1021) 'ye aittir. Sülemî (ö. 412/1021) *Risaleler*'inin bir derlemesi olan *Sülemî'nin Risaleleri'nde* o, Cüneyd (ö. 297/909) gibi fenâ ve beka kavramlarından doğrudan değil, '*Derecâtü'l-muâmelât*' adlı risâlesinde dolaylı olarak kısaca bahsetmiştir. Sülemî *Risaleler*'inde fenâyı öncelikle zahirî ve hakikî manalar şeklinde ayrıştırarak bir tanımlama yapar. Ona göre "Zahirde fenâ, kuldandan her türlü kötü huyun gitmesi, beka da her türlü iyi huyun kulda kalmasıdır." Sülemî için fenânın ilk derecesi olan ahlaki fenâ zahirdedir ve kötü alışkanlıkların terki ile yerine iyi huyların yerleştirilmesi şeklindedir.

"Hakikatte ise fenâ, kulun kendi sıfatlarından yok olup, Allah'ın kendisinden istediği şeyle baki olmasıdır..."<sup>199</sup> Beşerî unsurları terk ederek ilahi olana muvaffak olmak da fenânın bir çeşitidir ve Sülemî bunu hakikatte fenâ olarak nitelendirmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere burada kulun pasifliği söz konusudur. Sülemî'nin ifadesinin devamında "Fenâ, kulun kendi hallerinden geçip, halleri evirip çeviren (Allah) ile baki olmasıdır." sözü kulun tevhide yaklaşma sürecini anlatır. Sülemî yine fenâ için; "Fenâ, kuldandan, fenâsını görme arzularının yok olması, beka ise Hak kuvvetinin ruha hakim olarak onu, beşeriyetinden yok edip kendisiyle baki kılmasıdır."<sup>200</sup> der.

Sülemî'nin fenâ tanımı aşamalı ilerler. Olumlu manada ahlakî değişimle başlayan fenâ sonuçta fenânın da görülmemesi ile tevhide giden süreci tamamlar. Öncesinde Cüneyd (ö.297/909)'de gördüğümüz fenâ anlayışı ile benzer bir fenâdan bahseden Sülemî (ö.412/1021) muhtemel ki herkes gibi kendisinden bir asır önce yaşamış olan Cüneyd'in düşüncelerinden etkilenmiştir.

<sup>199</sup> Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 33.

<sup>200</sup> Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *a.g.e.*, s. 33.

Sülemî ayrıca "*Kitâbu sülûku'l-ârifîn*" risâlesinde makamlardan söz ederken de fenâ ve bekayı ele alır. Bu defa Horasan ve Iraklıların farklı fenâ tanımlarına yer verir. "Horasanlılara göre fenâ; salikin her şeyden, bütün isteklerinden geçip Hakk'ın kendisinden istediğine göre olmasıdır." <sup>201</sup> Horasanlılar, insanın iradesinin Hakk'ın iradesi doğrultusunda olması ve buna uygun davranma açısından fenâ tanımlaması yapar. Iraklılar ise fenâ tanımında Allah sevgisini esas alır ve fenâyı şöyle tanımlar: "kulun, Allah'tan başka her şeyden yok olup yalnız Allah sevgisiyle kalmasıdır. Sonra bütün istekleri de yok olur, yalnız Allah sevgisi kalır, Allah'ta yok olduğunu bilir. İbn Tahir'e göre kul, bütün eşyadan yok olur, yalnız yaratıcısını, kendini var edip ortaya çıkarana görür. Fenâ, kulluğu özleştirmektir, beka kulluğun adabını yerine getirmektir."<sup>202</sup>

Sülemî ayrıca fenâ ve beka ile birlikte diğer birkaç makamı da konu edinir. Bu Sülemî'nin tevhid meselesine bakışı ile alakalıdır ve bu hususta şu ayeti zikreder: "Kendisinden başka tanrı olmadığına bizzat Allah, melekleri ve adaletli davranan ilim sahipleri tanıklık etmiştir."( Âli İmrân 3/18) Sülemî ayette de geçtiği üzere tevhide ilk olarak, Allah'ın bizzat kendisinin tanıklık ettiğini belirtir. Daha sonra yaratıkların tanıklığını ele alır. Meleklerin tanıklığının zorunlu tanıklık olduğunu söyler. İlim sahiplerinin tanıklığı ise bir diğer tanıklıktır. Burada zahir ve batın ilim ehlinden bahseder. Bizim dikkate alacağımız ve Sülemî'nin de ayrıntılı olarak yer verdiği batın ilim ehli içinde saydığı hakikatler erbâbı, yani sûfiyyedir.

Sülemî, huzura varmak için yola çıkanların sülûkunun aşamalarını tevhid makamıyla başlatır ve ma'rifet, tevbe, hazer, salât, vera', zühd, havf, recâ', sabır, rızâ, tevekkül, hayâ, irâde, murâd, mükâşefe, müşahade, fenâ ve beka, temkin, cem' ve tefrika olmak üzere sıralı bir şekilde anlatır. Bunları ilim sahiplerinin tabakaları olarak görür.

Sülemî fenâ hakkındaki görüşlerini doğrudan bir risale ile beyan etmemiş, tasavvufun seyri içerisindeki yeri açısından zikretmekle yetinmiştir. Fakat verdiği tüm makamları fenâyâ dair yönlerle açıklamıştır. Marifette ilk makam olarak yer verdiği

<sup>201</sup> Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, **a.g.e.**, s. 131.

<sup>202</sup> Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, **a.g.e.**, s. 131.

tevbeyi "her şeyden O'na dönmek", vera' için "Allah'tan başka her şeyden kaçınmak...arzuları ve kuşkuları bırakmak", zühdün anlamında yine "Allah'tan başka hiçbir şeye rağbet etmemektir... nefisleri ve elleri dünyadan çekmek, ve nefsin terk ettiği şeyden kalbi de temizlemek ve bütün arzuları bırakmaktır."<sup>203</sup> şeklindeki açıklamalarının her biri fenâdaki hususlardır. Görüldüğü üzere seyr u sülûkteki tüm haller ve makamlar bir yönüyle fenâyı anlatır. Dolayısıyla tasavvuf literatürü açısından *Sülemî'nin Risaleleri* fenâ ve bekayı takip edebileceğimiz diğer bir kaynaktır.

#### **1.4. Cüneyd Sonrası Tasavvufu Tedvin Eden Eserlerde Fenâ ve Beka**

Cüneyd-i Bağdâdî sonrasında fenâ ve beka kavramlarını en erken gördüğümüz kaynaklar Serrâc (ö. 378/988)'in *Lüm'a'sı*, Kelâbâzî (ö. 380/990)'nin *Ta'arruf'u*, Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin *Risâle'si* ve Hücvîrî (ö. 465/1072)'nin *Keşfu'l-Mahcûb'u*dur. Cüneyd'in müstakil olarak ele aldığı fenâ bahsi, saydığımız bu kaynaklarda haller ve makamlar bölümünde öncelikle kavramsal çerçevede ele alınmıştır. Sonrasında ise her bir müellif fenâyı farklı yönleriyle değerlendirmiştir. Bu farklılıkları mümkün olduğunca incelemeye çalışacağız.

İlk olarak Serrâc (ö.378/988) *Lüm'a'da*, farklı meseleler üzerinden ele almak kaydıyla fenâ ve bekadan üç yerde bahsetmektedir. İlk olarak herhangi bir tartışmaya girmeden bazı meseleler ve açıklamalar içerisinde Cüneyd, İbn Atâ, Semnûn, Ebû Saîd Harrâz, Şiblî, Ruveym, Ebu Yâkûb gibi sûfîlerin sözlerine yer verir.<sup>204</sup> Serrâc burada avâm- havâss ayırımına değinir ve bu iki kavramın tevhid ehlinin sıfatları olduğunu belirtir. Bununla birlikte fenâ ve bekayı, tevhide götüren süreçler olarak görür. Fakat burada ihmal edilmemesi gereken mesele kulluğun da fenâyı dahil olduğudur.<sup>205</sup> Kulluğun ortadan kalkmaması tasavvufun sıhhatinin anlaşılması noktasında mühimdir. Bu açıdan Serrâc, Cüneyd'in fenâ tanımını önemser. Cüneyd fenâyı, "kulun

<sup>203</sup> Süleyman ATEŞ, **a.g.e.**, s. 124-125.

<sup>204</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 247, 248.

<sup>205</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 248.

vasıflarından fânî olması, küll-i mutlakla kalması"<sup>206</sup> şeklinde tanımlar. Tasavvufta kabul gören sahih tevhid anlayışının ne olduğunu da bu şekilde ifade etmiş olur.

Sûfileri tasavvuf ehli olarak zikreden Serrâc, onların kullandığı ıstılahları başka bir başlık altında toplar. Fenâ ve beka kavramları da bu ıstılahlar içerisindedir. Fenâ ve bekadan maksadın ne olduğunu bu bölümde ayrıntıya girmeden açık ve anlaşılır şekilde ifade eder.<sup>207</sup>

Serrâc, fenâyı son olarak tasavvufa gelen eleştirilere cevap olacak şekilde sûfilerin düştüğü yanlışları dalâlete götüren usûl hataları bahsinde, beşeriyetten fânî olma yanılışı başlığı altında ele alır.<sup>208</sup> Serrâc'ın fenâyı burada yer vermesinin sebebi kulluğun tamamen ortadan kalktığı gibi bir anlayışın fenâ ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. Daha sonra bu konu üzerinde ayrıntılı olarak duracağız.

Kelâbâzî *Ta'arruf*'ta fenâ ve bekayı tasavvuf ıstılahları içerisinde ele almıştır. Serrâc'a nazaran daha ayrıntılı açıklamalar yapar ve farklı konuları fenâ bahsinde işler. Kelâbâzî, Allah'ın muhafazası altında bulunmaya, farzları ifa hususunda ve fenâ halindeki kişiden yalnızca Allah'ın razı olduğu şeylerin ortaya çıktığına vurgu yapar. Ayrıca tasavvufî haller ve makamlar için yapmış olduğu lütuf vurgusu Kelâbâzî'nin fenâyı kabul gören bir kavram olması hususundaki çabalarını gösterir. Aslında kavramdan ziyade bu halin içinde iken kişinin yükümlülükleri ve doğurduğu sonuçların ne olduğunu önemser. Diğer müelliflerde rastlamadığımız diğer bir husus da halka önderlik yapma meselesinin *Ta'arruf*'ta işlenmesidir. 'Hakk'ın üzerine yüklediği vazifeler konusunda muhafaza altındadır' ifadesi ve bu mevzuda sahabeden örnekler getirerek delillendirmesi muhaliflerine cevap niteliğindedir.<sup>209</sup>

Kuşeyrî, kendisine kadar gelen görüşleri en iyi özetleyen isimdir. Ayrıca Kuşeyrî'nin ilk dönem sûfileri üzerinden sunduğu kavramlar, sûfilerin kendilerine ait ıstılahlarının mevcut olması ve dönemin anlayışını yansıtması açısından mühimdir. Diğer eserlerde görmediğimiz, fakat Kuşeyrî'de dikkatimizi çeken Kuşeyrî'nin fenâyı

<sup>206</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 248.

<sup>207</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 400.

<sup>208</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 510.

<sup>209</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 185-195.

kademeli bir şekilde ele almış olmasıdır. Kuşeyrî üç türlü fenâdan söz eder ki bunların ilki; kulun kendinden ve sıfatlarından fani olarak Hakk'ın sıfatları ile baki olmasıdır. İkincisi; kulun Hakk'ın sıfatlarını görmekten de fani olmasıdır. Son olarak üçüncü aşamada fenâ; kulun kendi fenâsını görmekten de fani olmasıdır. Fenâ ve beka terimleri zıtlıkları karşılayan kavramlar olmuştur. Kuşeyri bu tezatlıklardan yola çıkarak fenâ ve beka ayrımını göstermek ister ve cehaletin karşısına ilmi, şehvet ve tüm arzuların karşısına Allah'a dönme halini koyar. Zühdü beka gibi olumlu bir manaya yerleştirirken, dünyaya rağbeti olumsuz olarak görür.<sup>210</sup> Çünkü dünyaya rağbet kul ile Tanrı arasındaki bağı kopartır ki bunu aşmak, ondan fani olmak, yani onu terk ile gerçekleşir. Kendi heva ve heveslerini terk etmek, beşeri iradedden sıyrılıp ilahi iradenin yönetimine girmek de yine kendinden fani olmak ile mümkündür.

Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*'da kendinden önceki eserlerden farklı olarak ilk defa tasavvufî ekoller bölümüne fenâ ve bekaya yer verir. Hücvîrî fenâ ve beka kavramlarını ekolün öncüsü saydığı Ebu Said Harrâz'a ithafen Harrâziye ekolü üzerinden işler. Fenâ ve beka tanımlarını daha çok ahlaktaki gelişim üzerinden yapar. Diğer müelliflerde görmediğimiz fenâyâ dair hataya düşmüş olanlar ve fenânın yanlış yorumlarına yer veren Hücvîrî onların iddialarına ehl-i sünnet anlayışa göre cevap verir.<sup>211</sup>

Serrâc ve Kuşeyrî fenâ ve beka kavramlarını doğrudan ele alır. Kelâbâzî fenânın yanlış anlaşılmasına mahal vermemek ve bunun doğurabileceği tartışmaların önüne geçmek için fenâ açıklamasını daha kapsamlı tutar ve birçok fenâ çeşidi üzerinden konuya açıklık getirir. Diğer taraftan Kelâbâzî, fenâyı hatta tüm haller ve makamları Allah'tan lütuf olarak zikreder ve Allah'ın koruması altında bulunmayı, dolayısıyla kişinin hataya düşmeyecek vaziyette olduğunu belirtir. Son olarak Hücvîrî ise tüm müelliflerden farklı bir ekolün ana fikri olarak fenâ ve beka kavramları üzerinde durur.

<sup>210</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 150. ; krş. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>211</sup> Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 306.

## 1.5. Hücûrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'unda: Harrâziye ve Fenâ - Beka

Fenâ ve bekanın tasavvuf düşüncesinde ne kadar ehemmiyetli olduğunu anlamak için Hücûrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'una bakmak yeterlidir. Hücûrî bize fenâ ve bekanın bir ekolün temel düşüncesi olduğunu söyler.<sup>212</sup> Üstelik fenâ ve bekayı daha ehemmiyetli kılan, Hücûrî'de sahih ve batıl fırkalar arasında kritik bir yerde durmasıdır. Hücûrî'nin sahih dediği fırkalar fenâ ve bekayı kabul ederken, batıl ekoller fenâ ve bekayı yanlış yorumladıkları için yanlış neticelere varmışlardır.<sup>213</sup> Dolayısıyla fenâ ve beka tasavvufta ayırt edici bir noktadır. O zaman fenâ ve bekayı bir kırılma teorisi olarak düşünebiliriz. Öyle ki bu konuda yanlış bir yorum olduğunda aşırılıkların kaynağı fenâ olabileceği gibi, tasavvufta kemalin ifadesi de fenâ olarak karşımıza çıkabilir.

Harrâziye'nin fenâsı ahlaki bir fenâdır. Harrâziye'nin öncüsü Ebû Said Harrâz (ö.277/890)'ın "Tecritte ve dünyadan el etek çekmede eşsiz" olduğu nakledilir.<sup>214</sup> Ayrıca Harrâz'ın tasavvuf anlayışı fenâ ve beka kavramları üzerinden de tespit edilebilir. "Yıllarca sûfilerle sohbet ettim. Onlarla aramda asla bir anlaşmazlık çıkmamıştır. Bunun nedeni onlarlayken aynı zamanda kendimle(daha doğrusu nefsimin aleyhinde) olmamdır."<sup>215</sup> sözü fenânın bir derecesidir. Öte yandan rüyasından aktardığı bir örnekte dünyayı terk manasında fenâdan bahseder. Harrâz başka bir rüyasında vefat eden oğlundan öğüt ister ve oğlunun "Babacığım! Hak Teâlâ'yla arana bir gömlek bile koyma!" tavsiyesiyle Harrâz yaşadığı süre zarfında başka bir gömlek giymemeyi tercih eder.<sup>216</sup>

Harrâz'ın çölde yolculuk yaparken çekmiş olduğu açlık katlanılmaz olunca sabır talebinde bulunma isteği duymuş. Fakat daha sonra işittiği bir sesle bu isteklerini

---

<sup>212</sup> Hücûrî, **a.g.e.**, s. 304.

<sup>213</sup> Hücûrî, **a.g.e.**, s. 322.

<sup>214</sup> Ferîdüddîn Attar, **Evliya Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı 2007, s. 420.

<sup>215</sup> Ferîdüddîn Attar, **a.g.e.**, s. 421.

<sup>216</sup> "İblis'i rüyada gördüm. Dövmek için sopayı kaptım. Ama hâtiften bir ses geldi: "O sopadan korkmaz, kalpte bulunan marifet nurundan korkar!" İblis'e, "Beri gel," dedim. "Gelip de ne yapayım? Zira siz, halkı kandırmak için kullandığım şeyi içinizden çıkarıp atmışsınız," dedi. "Bu şey nedir?" dedim. "Dünya," dedi."; Ferîdüddîn Attar, **a.g.e.**, s. 421.

Allah ile arasında perde olarak yorumlamıştır. "Ey Harrâz! Yemek istemekle bizimle arana bir perde koymuş oldun, zira yemek bizden ayrı bir şeydir. Sabır istemekle de aynı şekilde bizden perdelenmiş oldun. Çünkü sabır da bizden başka bir şeydir!(Bizden bizi iste, rızkı ve sabrı değil!)" <sup>217</sup>

Harrâziye'nin fenâ anlayışının ahlak üzerinden ilerlemesinin en büyük sebebi muhtemeldir ki ahlakilikten uzaklaşan fenâ anlayışının ittihâd ve hulûle kaymasıdır. Sünnî tasavvuf döneminde bu gibi ehl-i sünnet anlayışına uymayan düşüncelerin tasavvufta muhalif kabul edilmesi esastır. Çünkü bu dine uygun değildir ve tasavvuf bunu içinde barındırmadığını gösterir.

Fenâ ve beka iki haldir. Fakat yalnızca iki hal olmadığı Hücvîrî'nin konuya verdiği ehemmiyetten de bellidir. Öyle ki Hücvîrî, kavramların ne manaya geldiğini açıklamakla yetinmeyerek, tasavvufun mevcudiyetini koruması için yanlış düşüncelere eserinde yer vermiş ve onların tasavvufa verebileceği zararların önüne geçmek istemiştir. Hiç şüphesiz Hücvîrî'nin fenâ ve bekaya dair yanlış anlayışları da belirtmesi tasavvuftaki sahih fenâ anlayışını bunlardan ayırtırmak istemesidir. Hücvîrî ve Kuşeyrî'nin fenâ hakkında söyledikleri birbirini destekler niteliktedir. Ayrıca Hücvîrî, farklı açılardan konuyu ele alarak kavramın anlam genişliğini ortaya koyar. Bunu yaparken de muhaliflerinin görüşlerinin yanlışlığını ön plana çıkararak, sûfîlerin bundan farklı bir fenâ kavramını kastettiklerini belirtir. Böylelikle sûfîler açısından sahih fenâ tanımının ne olduğunu açıklar.<sup>218</sup>

## 2. Fenâ ve Bekanın Haller ve Makamlar Arasındaki Yeri

Bilindiği üzere tasavvufun meselelerini haller ve makamlar teşkil eder. Öyle ki sûfîlerin kullandığı bu ıstılahlar tasavvufu öteki ilimlerden ayıran en önemli unsurdur. Kuşeyrî "Aşikârdır ki, çeşitli sınıflara ve ilimlere mensup âlimlerden her bir zümrenin aralarında kullandıkları birtakım ıstılahları mevcuttur. Her zümre kendisine has bu nevî ıstılahlarla diğerlerinden ayrılır."<sup>219</sup> diyerek haller ve makamların bu özelliğine

<sup>217</sup> Ferîdüddîn Attar, a.g.e., S.422.

<sup>218</sup> bkz. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s.160-162.; Hücvîrî, a.g.e., s.304-309.

<sup>219</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 130. ; krş. Kuşeyrî, a.g.e., s.147.

dikkat çekmiştir. Bu yönüyle haller ve makamlar, tasavvuf ilminin ıstılahları olmasının yanında aynı zamanda tasavvufun din ilimleri içerisindeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Başka bir açıdan haller ve makamlar tasavvufun maksadı olan tevhid hakikatine ulaşma sürecinin tamamlanmasını anlatır. Bu sebeple sûfiler kendi düşünce sistemlerini ifade edebilmek için belli başlı kavramları yeniden tasavvuf ilmi içerisinde ifade etmiştir. Bunlardan erken dönem tasavvuf kaynaklarında yer alan ve tüm kaynaklarda istisnasız zikredilen temel kavramlardan ikisi fenâ ve bekadır. Fenâ ve beka tasavvufta birbirini tamamlayan iki hal kabul edilir ve tasavvufi hayatın nihayetini anlatmak için kullanılır. Daha önce de üzerinde durduğumuz husus tasavvufun bütününün fenâyla alakalı olduğu ve hatta tasavvuftaki tüm fiillerin fenâ sürecine dahil olduğu anlayışıydı. Bu durumda fenâ ve beka tasavvufun en temel konulardaki nazari düşüncesini anlatan iki ana kavram olarak ortaya çıkar.<sup>220</sup> Bu sebeple fenâ ve beka kavramları hakkında söyleyeceğimiz şeyler haller ve makamların tümü hakkında da söylenebilir.

Fenâ ve beka, hem zahir ilim ehli hem de mutasavvıfların literatüründe yer alır. Fakat sûfiler nezdindeki yorumları onların ifadeleri ile birlikte başka manalara da gelir. Fenâ ve bekanın tasavvuf literatüründeki konumunu müellif sûfilerin eserlerinde yer verdiği ölçüde inceleyeceğiz. İlk olarak Serrâc, fenâ ve bekayı, cem-fark, sıdk, fakr gibi kavramları dahil ettiği bir bölüm içerisinde hal ve makam ayrıştırması yapmadan ele alır. Serrâc bu meseleleri açıklarken sûfilerle birlikte zahir ilim ehli olarak gördüğü alim ve fakihleri de muhatap alır. Çünkü cem'-tefrika, fenâ-beka, hakikat, sûfilerin usûlü, ihlas, rûh ve işâret gibi meselelerin anlaşılmasını onlar açısından güç görür.<sup>221</sup>

Serrâc yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecek yorumlara yer vermeden sahih fenâ anlayışını aktarır. Serrâc'ın izlediği sistemli ilerleyişte fenâ ve beka kavramları, sûfilerin kullandığı kavramlar arasında da açıklanır. Sûfilere ait kavramların mevcut olduğunu göstermesi tasavvufun sûfilerin takip ettiği ıstılahlarla oluşmuş bir ilim

---

<sup>220</sup> Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, Kabalıcı 2012, s.123.

<sup>221</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.246.

olduğu kanaati taşınmasına vesile olur. Serrâc ayrıca 'beşeriyetten fânî olma yanılgısı' konusu çerçevesinde de eleştirel bir şekilde yanlış anlaşılan fenâdan bahseder.<sup>222</sup>

Kelâbâzî, tasavvufun asıl mesailinin bulunduğu bölümde sûfilerin makamlarını bir başlık altında toplar. Fenâ ve bekaya da tasavvuf ıstılahları içerisinde yer verir. Sûfilerin kullandığı manada fenâ ve beka terimlerini mümkün olduğunca anlaşılacak şekilde sistematik olarak ifade eder. Ona göre bu ıstılahların muhtevası ve mana derinliğini anlatmak güçtür. Fakat tasavvuf erbabı haller ve makamlara vakıf olduğu için bunları anlama noktasında sıkıntı yaşamaz.<sup>223</sup>

Hücvîrî farklı bir yaklaşımla tasavvufun mesailini oluşturan ana konuları ekoller üzerinden ele alır. Her ekolün ön plana çıkan görüşüne yer verir. Fenâ ve beka kavramlarında esas saydığı fırka Harrâziye'dir.<sup>224</sup> Bu yönüyle Hücvîrî'nin yöntemi fıkıh ve kelamdakine benzer.<sup>225</sup>

Kuşeyrî'nin *Risâle*'sine baktığımızda da fenâ kavramı tasavvufî ıstılahlar bölümünde yer alır.<sup>226</sup> Kuşeyrî yalnız bu bölüm içerisinde sınırlı kalmayıp diğer bölümlerde de fenâ kavramına yer verir. Her bir müellifin tasavvufa dair yazdığı bu temel eserlerde farklılaşan yönler olsa da, tasavvufun ana konularından bahsetmeleri onları ortak noktada birleştirir.

## **2.1. Erken Dönem Tasavvuf Eserlerinde Fenânın Ele Alınışı: Hal mi, Makam mı?**

Hal ve makam ayrımı üzerinde durmamızın en önemli sebebi hangisinin asıl, hangisinin fer olduğu ile ilgilidir. Tasavvufta seyr u sülûkun makamlar üzerinden ilerliyor olması, makamın asıl kabul edildiğini gösterir. "Makam, kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf haline getirdiği adâp ve ahlâktır."<sup>227</sup> Fakat tüm bunlar makamın sürekli olacağı anlamına gelmez. Hallere gelince, onlar makamlar ilerledikçe ortaya

<sup>222</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.510.

<sup>223</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 169.

<sup>224</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 304.

<sup>225</sup> Kelâmda; Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ekolleri vs; Fıkıhta Hanefîlik, Şâfiîlik mezhepleri vs. gibi.

<sup>226</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 148-150. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.160-162.

<sup>227</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 133. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.149.

çıkan durumlardır. Haller değişkindir ve yanılıcı olabilir. Bunların kontrol altında tutulması ve halin vehmine kapılmadan atlatılması gerekir. Kuşeyrî, sûfilerin hali " kulun kasti, celp etme teşebbüsü, kazanma isteği olmadan kalbe gelen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı, şevk-dert, heybet-heyecan gibi manalar"<sup>228</sup> olarak tanımladığını belirtir. Hücvîrî de hali "Hakk'tan kalbe gelen bir(his,heyecan ve) mânadır. Bu mâna geldiği vakit, kul onu iradesi ve kesbi ile kendinden def edemez, gelmediği zaman da tekellüf ve zorla cezb ve celb edemez."<sup>229</sup> şeklinde açıklar. Kuşeyrî'nin kulun üç türlü vasfindan(Fiil-huy-hal) bahsederken ele aldığı hal de bu manadadır. Kuşeyrî, halin başlangıç itibariyle kula geldiğini, yani bunda kulun iradesinin değil de ilahi bir hibenin söz konusu olduğunu, fakat amellerle bağlantılı olarak daha temiz ve duru şekle bürünebileceğini vurgular.<sup>230</sup> Bununla tasavvuftaki sürekliliğe dikkat çeker. Kelâbâzî de hallerin amellerin mirası ve neticesi olduğunu söyler.<sup>231</sup>

Hücvîrî, rıza bahsi üzerinden açıkladığı hal ve makam konusunda "rıza makamların nihayeti ve hallerin bidayetidir. Burası, bir tarafı çalışma ve kazanma, öbür tarafı mahabbet ve mahabbetin galeyanı olan bir mahaldir. Bunun üstünde bir makam yoktur. Mücahedeler burada son bulur. Şu halde rıza bidayeti kazanılan; nihayeti ihsan edilen şey nevindedir."<sup>232</sup> der. Hücvîrî'nin genel anlayışına baktığımızda yaptığı hal ve makam ayırımında o, makamları önceler. Bunun sebebi halin kazanılacak türden bir özellik barındırmaması, mevhibe olması olarak düşünülebilir. Bunlarda kesbîlik ve vehbîlik meselesi ön plana çıkar. Sûfilerin geneli makamların kesbî, hallerin ise vehbî olduğu görüşündedir.<sup>233</sup> Buradaki kesbîlik Mutezilî anlayıştan farklı, ehl-i sünnet anlayışında olduğu gibi sınırlı bir kesbdir. Tasavvuf, ehl-i sünnetin bu anlayışını ahlak alanına taşıyarak sınırlarını genişletir. Mevhibe olan bir şeyde bizim gayretimiz söz konusu değildir. Başka bir deyişle ona kendi çabamızla ulaşamayız. Fakat sûfiler yine de seyr u sülûkte mücahedenin sürekli devam etmesine dikkat çeker.

<sup>228</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 133. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.150.

<sup>229</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 244.

<sup>230</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 148. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.161.

<sup>231</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 131.

<sup>232</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 245.

<sup>233</sup> Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.150; Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 244.

Sûfilerin bu bahisteki anlayışını yorumlayabilmek için 'tasavvuf içinde mücahede bir sebeplilik midir yoksa vesile midir?' sorusunun sorulması yeterlidir. Tasavvufta mücahedenin ne kadar yapıldığı mühimdir. Çünkü mücahedenin fazlasıyla öncelenmesi nedenselliği ortaya çıkararak bizi Mutezilî düşünceye götürür. Bu sebeple tasavvufun verdiği cevap Mutezilî anlayışın nedenselliğinden uzak<sup>234</sup>, mücahedenin vesile olduğu yönünde olacaktır. "Tasavvufî sülûkün başlangıcında mücahede sahibi olmayanların bu yolun kokusunu bile koklayamayacaklarını bilmek lazımdır."<sup>235</sup> Fakat yine de gösterilen mücahede ve riyazet ile çalışmaların karşılığı kesin olacak kanaati taşımak tasavvufî anlayışa aykırıdır. Bu sebeple gösterilen gayret ve çaba maksada ulaşmak için sebep değil, vesile olabilir. Bayezid Bistâmî, mücahede ile ilgili tecrübesini şöyle anlatır: "Mücahede konusunda oniki sene nefsimin demircisi oldum, (nefsimi parlatmak için onu oniki sene dövdüm). Beş sene nefsimin aynası oldum. Bir yıl nefsimle kalbimin aynasına baktım. Birden belimde bir zâhirî zünnârın durmakta olduğunu görmeyeyim mi? Bu zünnârı kesmek için oniki sene uğraştım. Sonra yine baktım ve bu sefer içimde bâtinî bir zünnârın bulunduğunu gördüm. Bunu kesmek için de beş sene didindim. Zünnârı nasıl kestiğimi düşünürken keşfim açıldı. Halka baktım, hepsini ölü halinde gördüm, cenaze namazlarını kılmak için üzerlerine dört kere tekbir getirdim."<sup>236</sup> Bu noktada riyazet ve mücahedenin sınırları önemlidir. Peki bunu nasıl sınırlayabiliriz? Hücvârî, *Keşfu'l-Mahcûb*'da bu hususta Muhâsibiye'yi eleştirir. Bunu yaparken Eş'arî gibi kesb teorisi içinde kalarak nasıl ele alabileceğimizi anlatır. Öyleyse Eş'arilikteki kesb anlayışı ile mücahedenin sınırlarını belirlemek mümkündür.<sup>237</sup> Mücahede kulun fiilidir ve onun kurtuluşunun sebebi olabilecek şey yalnızca ilahi iradedir.

---

<sup>234</sup> "Mu'tezile'ye mensup âlimler kesbi kullara ait fiillerin sonucu olarak kabul eder, zira her kâsib aynı zamanda fâildir. Onlara göre Mücbire'nin (Eş'ariyye) kulun kâsib olduğu halde fâil olmadığını iddia etmesi tutarsızdır, çünkü kesb fiilin bir neticesidir, fiil işlemeksizin herhangi bir fayda veya zararın ortaya çıkması imkânsızdır (Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, VIII, 164-165)."; DîA, "**Kesb**", Yusuf Şevki Yavuz, c. 25, s. 304.

<sup>235</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 188. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.193.

<sup>236</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 189. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.194.

<sup>237</sup> "Eş'arî kelâmcılarına göre kesb kullara ait fiillerin meydana gelişine hâdis kudretin tesir etmesinden ibarettir. Şöyle ki, ihtiyarî fiiller iki kudretle meydana gelir: Bunlardan biri Allah'ın kadîm kudreti olup fiillerin oluşmasını sağlayan asıl etkidir, fiillerin vücudu ve hudûsü bu kudrete bağlıdır. İlâhî kudret olmadan kullar herhangi bir fiil gerçekleştiremez, bu sebeple de fâil adını alamaz, çünkü fâil demek yaratıcı demektir. Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına göre kullar için sadece mecazi anlamda fâil, gerçek anlamda ise kâsib terimi kullanılabilir. Buna göre kesb kullara ait fiillerin nitelikleri üzerinde

Halin devamlılığı meselesi üzerinde durmamız gereken başka bir konudur. Sûfiler bu hususta iki farklı görüş bildirir ve Kuşeyrî bunlardan hallerin devamlı olduğunu savunanların sözlerini doğru kabul eder. Ona göre hallerin devamlı olmayanları levâih ve bevâdih olarak isimlendirilir.<sup>238</sup> Hâris Muhâsibî'nin görüşü de şöyledir: "Şayet haller sürekli olmasaydı ne seven seven olur, ne aşık aşık olur, ne müştak ve özleyen müştak ve özleyen olur. Bir hal, sıfat olacak şekilde kulda yerleşmedikçe, o kula o halin ismi verilmez."<sup>239</sup> Bu görüşe göre hal devamlıdır, fakat tek bir hal üzere kalma konusunda bir sabitlik yoktur. Halden hale geçiş söz konusudur. Ebu Ali Dekkâk, Rasulullah'ın "Kalbimi örtü bürür de onu kaldırmak için günde Allah'tan yetmiş defa af dilerim" (Müslim, Zikir, s.41) hadisini "Rasulullah (s.a.v) halleri itibariyle ebedî ve devamlı bir yükseliş durumunda idi. Bir halden daha yüksek bir hale ulaştığı zaman eski halini mülâhaza eder, yeni haline nazaran eski halini bir hicap ve örtü kabul ederdi. Onun halleri ebedî ve devamlı olarak artış göstermekteydi."<sup>240</sup> şeklinde yorumlaması bir halden başka bir hale geçişin mümkün olduğuna işaret eder. Hücvîrî'nin makam tarifi<sup>241</sup> onun makamın devamlı olduğu kanaatini gösterir.

Öte yandan başta Cüneyd olmak üzere sûfilerin bir kısmı halin devamlı olmadığını savunur. Cüneyd'e göre hal "Kula bir anda gelen, kalbe rıza, tefviz vb. vasıfları getirip yerleştiren durumdur. Kul o anda halinde ve vaktinde safvete ermiş olur. Ama bu hal bir süre sonra zâil olur/dâimî değildir."<sup>242</sup> Cüneyd, halin anlık gelip kaybolduğunu vurgular. Öyle ki şu sözünde de bunu anlatmaktadır: "Haller şimşekler gibidir, baki ve devamlı olurlarsa, hal değil, nefsin desisesi olur"(hadis-i nefis)<sup>243</sup> Sûfilerin yaptığı başka bir hal tarifi de "Hal, zikir safiyetinden oluşup kalbe yerleşen

---

etkili olur, kesbin meydana gelişiyle ilgili nitelikler de Allah tarafından yaratılır. Kesbin vuku bulup yok oluşundan sonra insanın bunu aynen iade edemeyişi onun Allah tarafından yaratıldığını gösterir (Abdülkâhir el-Bağdâdî, s. 137)."; DİA, "Kesb", Yusuf Şevki Yavuz, c. 25, s.305.

<sup>238</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 134. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.150, 151.

<sup>239</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 244.

<sup>240</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 135. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.151.

<sup>241</sup> "Makam, talibin yolunda ve içtihad mahallinde ayak basıp tutunmasından ibarettir."; Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 244.

<sup>242</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.392, 41.

<sup>243</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 244.

ve kaybolmayan bir durumdur. Eğer kaybolacak olsa hal olmaz."<sup>244</sup> şeklindedir. Burada Cüneyd'in aksine halin devamlılığından söz edilir.

Diğer bir mesele makamlardır. Serrâc, makam konusunda 'kulun manevî durumuna işaret eden' bir kavram olması özelliği üzerinde durur. Tevbe, vera', zühd, fakr, sabr, rıza ve tevekkül Serrâc'ın zikrettiği makamlardır. Bu makamlarda Hakk'ın huzurunda bulunmanın bilinciyle her birinin gereklerini yerine getirmek neticesinde makamdan makama geçişin mümkün olduğunu vurgular.<sup>245</sup> Serrâc her ne kadar diğer müelliflerden farklı olarak fenâ ve bekayı makam veyahut hallere dahil etmese de bu kavramlar üzerinden yaptığı açıklamalar sebebiyle onun fenâyı hal kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Kuşeyrî'ye göre makam "kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf haline getirdiği adâp ve ahlâktır."<sup>246</sup> Bu yönden Kuşeyrî, ibahilerin amelden kendilerini muaf tutma, yalnızca batın ile yetinme ve Hakk'a ulaşma gayretini bırakmaya karşı; başlangıçta Tanrı'nın lütuf olarak verdiklerinin yanında salih amel ve davranışların gerekliliğini belirtir. Böylelikle de tasavvufun İbahilikte söz konusu olan bu gibi eylemlere -bir yönden de eylemsizlik- muhalif olduğunu gösterir.

Peki fenânın hal veya makam olması neyi ifade eder?

## 2.2. Bir Hal Olarak Fenâ

Halin değişken kabul edilmesi onun üzerine bir teorinin inşa edilememesi açısından mühimdir. Fenâyı bir hal olarak görüp onun devamlı olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmesinin sebeplerinden biri devamlı olması halinde farzların yerine getirilememesi ve dünya ve ahiret işlerinin aksamasıdır. Kelâbâzî, bunun aksini düşünen Cüneyd, Harraz ve Nuri gibi büyük sûfileri zikreder.<sup>247</sup> Fenâyı bir lütuf olarak görmeleri bunun en büyük sebebidir. Sûfilerin cem'u'l-cem(istihlak) halinden sonra kulun farzları edâ edeceği zaman sahv haline dönmesi manasında 'farku's-sâni' halini

<sup>244</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.392.

<sup>245</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 393.

<sup>246</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 132. ; krş. Kuşeyrî , **a.g.e.**, s.149.

<sup>247</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 162.

ayrıca ifade etmesi, farzların aksatılmadığının ve vaktinde yerine getirildiğinin göstergesidir.<sup>248</sup> Farku's-sâni'yi ilk farktan ayırıştırın, halkın mevcudiyetini idrak etmekle birlikte aslında Hakk ile birlikteliğin sağlanması, yani kulun Rabbiyle kalmasıdır.<sup>249</sup>

Kelâbâzî; Hakiki imana sahip bir mü'minin bunu Allah vasıtasıyla kazandığı ve değişmeyeceğine kıyasla fenânın da lütuf olduğu ve değişmeyeceği belirtilir. Başka bir ifadeyle fenâ çalışılarak elde edilemeyecek bir haldir. Sûfiler, Allah'ın İzzet ve celâl sahibi olduğunu, buna kıyasla da bağışladığı bir şeyi geri almayacağı kanaatini taşır. Öte yandan sûfiler, fenâ halinin devamlı olmasının yanında kulun, Hakk'la ilgili görevlerini yerine getirme konusunda Allah'ın muhafazası altında bulunduğunu söyleyerek böyle bir sorunun önüne geçmiştir. Bu açıdan Kelâbâzî, fenâyâ dair ortaya çıkan meselere delil oluşturacak ayet ve hadisler zikreder. Öncelikle fenâ halini yaşayan bir kimsenin idaresinin kendisi mi yoksa Hakk'ın muhafazası altında mı oluşunu açıklar. Kelâbâzî'ye göre "kulumun işiten kulağı, gören gözü....olurum " hadisi bu meseleye dairdir. Cüneyd de "... vecd sahipleri vecd halinde iken Allah'ın huzurunda muhafaza altında bulunurlar" der.<sup>250</sup>

Kuşeyrî ve diğer mutasavvıfların anlatmak istediği kulun idaresinin Hakk'ın kontrolünde olmasıdır. Mevzunun üzerinde bu şekilde durulmasının sebebi ne olabilir? Fenânın hangi aşamasında bu kavram eleştirilen bir kavram haline gelmiştir? Tüm bunlar ilk dönem içerisinde tasavvufun konumunu yansıtmaya açısından önemlidir.

Hücvîrî, sûfilerin havâssının fenâsına Hakk Teala'nın şu ayetini delil getirir: "Helak olanı delile dayanarak helak etmesi, hayat bulanı delile istinaden ihya etmesi için Allah, olacak olan işi yaptı." (Enfal 8/42) Burada öne çıkan mana sûfilerin Hakk'ın uygun gördüğü yolda ilerlemeyi adet edinmiş olmalarıdır. Onların idraki tam manasıyla gerçekleşmiş ve şeylerdeki afeti görüp her şeyden yüz çevirmişlerdir. Bu nedenle Hücvîrî onlardan "kasdda, muradda fani olmuş, (hak') yola ulaşmışlar"<sup>251</sup>

<sup>248</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 146. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 159.

<sup>249</sup> el-farku's- sâni için bkz.; Abdürrezzak KÂŞÂNÎ, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Dr. Ekrem DEMİRLİ, iz 2004, s.434.

<sup>250</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 186, 191, 194.

<sup>251</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 305.

olarak söz eder. Tüm beşeri vasıflardan, sıfatlardan, davranışlardan soyutlanmak sürecin sıhhati için gerekli görülür. Bunun neticesinde ilahi olana yaklaşmak söz konusu olabilir.

### 2.3. Tasavvufta Yöntem ve Fenâ: '-den Fani Olarak' Yöntem

Tasavvuf, sûfilerin hem dini hayatına hem de sosyal yaşantısına yön veren yöntemler belirleyen bir disiplindir. Bu noktada tasavvuf, imanın başlangıcından kişinin amelleri ile irtibatı neticesinde maksada götüren bir süreci ifade eder. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu sürecin maksadı olan tevhid hakikatinin anlaşılması tasavvufun temel meselesidir. Kişinin kendisinden ve her şeyden soyutlanarak yalnızca Hakk ile kalması ve ona dair bir idrakin oluşması seyr u sülûk aşamalarından geçerek gerçekleşir.<sup>252</sup> Dolayısıyla hem yöntem hem de tevhidi anlatan bir hal olması açısından bunu mümkün kılabilen fenâdır. Bu sebeple sûfilerin fenâ anlayışı tasavvufî eğitim sürecinin genelini kapsar ve kademeli bir şekilde “her şeyden vazgeçmeyi” anlatır. Tasavvufta zühdün farklı çeşitlerini ele alarak bunun terki anlamına geldiğini belirtmiştik. Dolayısıyla bu anlamda terk 'fenâ anh' olarak da ifade edilebilir.<sup>253</sup> Haz ve arzuların, nefisinden, dünyaya rağbet etmekten fani olmak buna örnektir.<sup>254</sup> Fudayl b. İyâz'ın şöyle bir sözü vardır: "Dünya bütün süsüyle bana arz olursa, bundan ötürü de hesaba çekilmeyeceğim temin edilse, yine de sizden biriniz bir leşin yanından geçerken değmesin diye elbisesini leşten koruduğu gibi, kendimi dünya pisliğinden korurdum."<sup>255</sup> Fudayl, dünyayı değersiz görmüş ve ondan fani olmuştur.

Fenânın başka bir merhalesi 'fenâ fih' ise "kendi benliğini terk ederek Hakk'ın varlığında silinmek"tir. Cüneyd'in "olmazdan önceki hal" tabiri de fenâ fih'i anlatır. Öyle ki fenâ fih, tevhidi idrak halidir.<sup>256</sup> Bu noktada Cüneyd'in fenâ tanımını bize tasavvufî sürecin özetini sunar: "Fenâ üç anlama gelir. Birincisi amelleri yaparak, ceht

<sup>252</sup> Ebu'l-Alâ Affî, a.g.e., s.159.

<sup>253</sup> Hacı Bayram Başer, "Cüneyd-i Bağdâdî", (çevrimiçi), İslam Düşünce Atlası, <https://www.islamdusunceatlası.org>, 12.03.2019.

<sup>254</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 189.

<sup>255</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 48. ; krş. Kuşeyrî, a.g.e., s.98.

<sup>256</sup> Hacı Bayram BAŞER, *Şeriat ve Hakikat:Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Y., İstanbul 2017, s.278.

ve gayret göstererek, nefesine muhalefet edip onun istemediği fiilleri yaparak, sıfatlardan, huylardan ve tabii özelliklerden fani olmaktır. İkincisi Hakk'ın istediği şeye uymak ve arada hiçbir vasıta olmadan O'na yönelmek için, ibadetten haz almaktan fani olmaktır. Üçüncüsü ise vecdin son mertebesinde Allah'ı müşahedeye ermenin farkına varmaktan fani olmaktır. İşte o zaman sen fani-baki olursun. Resmin kalır fakat ismin gider, yok olduğun için gerçek varlığa ermişsindir ve sen artık başkasıyla var olursun."<sup>257</sup> Cüneyd'in ifadesinde ilk iki anlam fenâ anh'ı anlatılırken, son olarak fani-baki şeklinde her iki hali taşıyan vaziyet fenâ fihi anlatır.<sup>258</sup>

Bayezid Bistâmî de zühdün ve sülûkun farklı merhalelerinden bahseder. Bu süreci kendisi için üç günle açıklar: "İlk gün dünya ve dünyada olan şeylere karşı zâhit(ilgisiz, değer vermeyen, isteksiz) oldum. İkinci gün âhirete ve orada bulunan şeylere karşı zâhit oldum. Üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhit oldum. Dördüncü gün olunca bana Allah'tan başka bir şey kalmadı. İlâhî aşk beni şaşkına döndürdü."<sup>259</sup> der. Bayezid'in zühdü, aynı zamanda fenâyı anlatır. Dünya ve ahirete karşı zühd sonrası her şeyden zühd, fenâ anh diye ifade ettiğimiz fenâyı, yalnızca Hakk'a dair bilgisinin kalması ise fenâ fih'e örnektir. Fenâ anh'tan fenâ fih'e, sonra tekrar fenâ anh şeklinde döngüsel bir süreç izleyen tasavvufta fenâ fih bekaya karşılık gelir.

## 2.4. Maksada Ulaşma ve Beka

Cüneyd döneminde tasavvufun hedefi, sâlikin benliğinin Allah'ta yok olması (fenâ) ve Allah'ta hayat bulmak(bekâ) şeklinde izah edilmiştir. Bununla birlikte fenâ ve beka hem zıt anlamlı kelimeler, hem de birbirini tamamlayıcı kavramlar olarak değerlendirilmiştir. Sûfiler, her şeyin sâlikin bilincinde silinmesi ile bunun yerini saf bir Tanrı bilincinin almasını beka olarak ifade etmiştir.<sup>260</sup> Bu yönde beka kavramı, insanın Allah'a ulaşmasını anlatır. Beşerî benliğin Allah ile vecde dayalı özdeşleşmesi noktasında büyük tartışmaların yaşandığını görmekteyiz. Allah ile kavuşma hangi kavramla anlatılacaktır? Bu bir bilgi midir veya vuslat mıdır? İnsan benliği bu aşamada

<sup>257</sup> Süleyman ATEŞ, **a.g.e.**, s.265-266.

<sup>258</sup> Hacı Bayram BAŞER, **a.g.e.**, s.280.

<sup>259</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 64. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.107.

<sup>260</sup> Knysh, Alexander, **Tasavvuf Tarihi**, çev. İhsan Durdu, Ufuk y., 2011, s. 289.

nasıl bir süreçten geçmektedir vs. bütün bunlar tasavvufun ana meseleleri olarak ortaya çıkar.

Fenânın tüm aşamalarında beka da söz konusudur. Bir şeyden fani olduğun takdirde aynı zamanda başka bir şey ile baki kalma durumu ortaya çıkar. "Cehlinden fânî olan, ilim ile bâkî olur; şehvet ve arzularından fânî olan Allah'a dönüş hali ile bâkî kalır; dünyaya rağbet etmekten fânî olan, zühd ile bâkî olur; hevâ ve hevesinden fânî olan, Allah Taâlâ'nın irâdesi ile bâkî olur. Diğer bütün sıfatlar için de aynı şey söylenebilir."<sup>261</sup> Sâlikin bu şekilde fenâ-beka sürecinde bulunması beşerî varlığını unutup Hakk ile birlikte olma gayretinden ötürüdür. Bu yönüyle tasavvufî yöntemin her aşaması tevhid hakikatinin çözümüne dairdir. Ebu Said Ahmed b. İsa Harraz, insanın hakikatle ilişkisini "kalplerden eşya ile ilgili hatıraların fani olup yalnız Allah duygusunun baki kalması" olarak ifade eder ve bunu tahkik erbabının ilk makamı kabul eder. Tevhidin ilk alametinin de "kulun her şeyden geçerek bütün eşyayı gerçek sahip ve mütevellisine bırakması" olduğunu söyler. Serrâc bunu şu şekilde yorumlar: "Kalpten eşyanın izinin fani olması ve zikir-i ilahinin kalp üzerinde galebe çalması suretiyle kalpten masivanın gidip yerini zikir-i ilahinin alması demektir. Her şeyden geçmenin manası, kulun kendine ve kabiliyetine herhangi bir şey izafe etmeden eşyayı kendi ile değil, Allah ile kaim görmesidir."<sup>262</sup>

Tasavvufun maksadı olan tevhid meselesi dini düşüncenin temelidir. Esbabı devre dışı bırakıp birliği bozan tüm şeylerden soyutlanmak, onlarda fani olmak ile tasavvuf, esbabı zayıflatmaya çalışır. Bu yönden fenânın ve bekanın anlaşılması tevhidin mertebeler nezdinde anlaşılması meselesidir. Bundan kastımız nedir? Birlik nasıl olur da farklı anlayışlar doğurabilir? Bu noktada avam-havâs ayrımı ortaya çıkar. Cüneyd'in, avâmın tevhidini; "Tevhîd her türlü sûretin içinde yok olduğu ve hakkında ilimlerin farklı görüşler serdettiği bir mânâdır. Allah Teâlâ, her zaman aynıdır. O'nda bir değişiklik söz konusu değildir."<sup>263</sup> Havâssın tevhidini ise; "... Kulun son halinin ilk haline dönmesi, vahdet deryâsına varmasıdır."<sup>264</sup> şeklinde açıklaması sûfilerin bir

<sup>261</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 150. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.162.

<sup>262</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.31.

<sup>263</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.27.

<sup>264</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.28.

süreç içerisinde ilerleme katettiği, mübtedî ve müntehî mertebelerinde edindikleri bilgilerin farklılık arz edeceğidir.

Başka bir sûfî Yusuf b. Hüseyin de tevhid konusunda şöyle bir sınıflandırma yapar: Avamın tevhidi, ehl-i hakâikin zâhiri tevhîdi ve havâssın tevhidi. Ona göre havâssın tevhidi şu şekildedir: "Kulun vecd ve Allah ile kâim olduğunu kalben bilmesi, üzerinde Hakk'ın idârî tasarrufu ile kudret ahkâmının cârî olduğunu kavraması, tevhîd deryâsında nefsinden fâni olması, hislerinin gitmesiyle Halik'tan olan isteklerinde yine Hakk ile kaim olduğunu anlaması ve bulunduğu halden önceki haline dönmesi; yani olmazdan önceki halinde bulunmasıdır. Bir başka ifâdeyle kulun üzerinde ilâhî ahkâmın ve rabbânî irâdenin carî olmasıdır."<sup>265</sup> İşte bu noktada sûfilerin bütünlüğe, tamlığa -kemale- ulaşma durumlarını ifade eden beka kavramı devreye girer. Varlık tektir ve varlığa izafe edilen hiçbir şey varlığın kendisinden daha mühim değildir. Bu nedenle tasavvuf mühim ve aslolan varlığa ulaşma gayreti içerisinde.

Cüneyd'in düşüncesinin tamamını teşmil eden düşüncesinde olduğu gibi tevhid, ontolojik bir kavramı ifade eder. Bu yönüyle tevhid; varlıkta tamlık, mükemmellik, yetkinlik ve yeterliliğin anlaşılması demektir. Cüneyd tevhid için "İçinde her nevî eser ve şeklin izmihlâle uğradığı bir mânadır, bu mânada bütün bilgiler mahvolur. Neticede Allah Taâlâ ezelde olduğu gibi olur."<sup>266</sup> diyerek bu tamlığa dikkat çeker. Bunu Cüneyd'in zikrettiği "Rabb'ın, Ademoğullarından onların bellerinden zürriyetlerini almış ve - Ben sizin Rabbiniz değil miyim?- diye onları şahid tutmuştu. Onlar da: -Evet, şahidiz- demişlerdi."( A'raf, 7/172)<sup>267</sup> ayetiyle açıklamak da mümkündür. Cüneyd'in yorumuna göre Allah insanı vücuda getirmeden evvel en kamil ve en mükemmel şekilde yaratmıştır. Başlangıçtaki bu halde ne beşerî bir sıfat ne de beşerî bir varlık vardır. "Bu, ruhlara ezeli elbiselerinin giydirilmesidir."<sup>268</sup> Kulun var olmadan önceki hali gibi olması, Allah Teala'nın da şu an olduğu gibi daima baki kalmasıdır.<sup>269</sup>

<sup>265</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.29.

<sup>266</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 494. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.387.

<sup>267</sup> bkz. **Kur'an Yolu: Türkçe meal ve tefsir**, A'raf 172-173.

<sup>268</sup> Süleyman ATEŞ, **a.g.e.**, s.231.

<sup>269</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.29.

Tasavvufta seyr u sülûkun amacı insanı nihai noktaya, yani Allah'tan başka hiçbir varlığın bulunmadığı o ilk hale ulaştırmaktır. Cüneyd'in "başlangıçta olmamış gibi olmak"<sup>270</sup> ifadesi bunu anlatır. Zunnûn da benzer şekilde "tıpkı olmadan evvel olduğun gibi olmayı"<sup>271</sup> ârifin son mertebesi sayar. Cüneyd ve Zunnûn'un kastettikleri kulun hakikat hakkındaki bilgisini ifade eder. Cüneyd, Allah hakkındaki bilgimizde, yani marifette onun zatının mahiyetine ulaşamayacağı kanaatindedir. Bunu da Hz. Ebubekir'in şu sözü ile açıklamaktadır: "Tenzih ederim o Allah'ı ki, hakkında mârifet sahibi olmak için, mârifetinden aciz kalmaktan başka kulları için yol bırakmamıştır."<sup>272</sup> Allah'ın zatı her ne kadar bilinemeyecek olsa da bu idrake ulaşmanın bilgisine sahip olmak mümkündür. Bu sebeple sûfiler, bilgiyi mümkün görür ve hakikati bilmek adına çaba sarf eder. Onların bu arayışları sûfileri tanımlamak için de ifade edilmiştir. Öyle ki "Gerçek sûfi kimlerdir? sorusunun cevabı bu yöndedir: "Allah'ı ve ahkamını bilen, Allah'ın kendilerine öğrettikleriyle amel eden, Allah'ın istediklerini gerçekleştiren, gerçekleştirdikleriyle vecde eren, vecd duydukları şeylerde fani olanlardır. Çünkü her vecd ehli, vecde erdiğinde fenâ bulur."<sup>273</sup> Cüneyd vecdin son mertebesi için şöyle der: "Hak şahidi galebe edince artık Allah'ı müşahedeye ermenin farkına varmaktan da fani olmaktır. İşte o zaman sen fani-bakisin. Sen yok olduğun için gerçek varlığa kavuşmuşsun. Fizikî varlığın (resmin) kalır ama ismin (ferdiyetin) kalkar. Sen başkasiyle var olursun"<sup>274</sup> Burada hakikati bilmenin yöntemi fenâ ile mümkün görülür. Bu yönden tasavvuf, bilgide tamlık arayışıdır. Buradan hareket edildiğinde fenânın, bu sürecin en temel kavramı olduğunu görürüz. Bunu gerçekleştirmenin ne kadar mümkün olduğu kişinin seyr u sülûkunda ilerlediği nokta ile alakalıdır. Ebu Sehl Sulukî ve Ebu Ali Dekkak(r.a.) şöyle demiştir: "Bidayette mârifet kesbî olur, nihayette zarurî hale gelir."<sup>275</sup> Amellerin ahlaka dönüşmesi bu açıdan mühimdir.

---

<sup>270</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.230.

<sup>271</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 200.

<sup>272</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 348.

<sup>273</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s.25.

<sup>274</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.266.

<sup>275</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 348.

## 2.5. Bilgide Kesinlik ve Beka: İlme'l yakîn, Ayne'l yakîn, Hakka'l yakîn

Nasıl bilebiliriz? Neyi bilebiliriz veya bilebilir miyiz? Daha farklı ifade etmek gerekirse insanın bilgide ulaşabileceği nihai nokta neresidir? Allah'a seyr sona doğru mudur yoksa başladığımız yere dönüş müdür? Kelâbâzî Allah ile ilgili bilgimizin iki yönüne dikkat çeker. Bunlar Hakk'ı tanımak ve hakikati tanımaktır. Hak ile ilgili bilgimizde "Allah'ın birliğini kabul etmek" yeterlidir. Asıl mesele hakikatle ilgili bilgimizin ne olduğudur. Çünkü hakikatte Allah'ın Samed sıfatı onun mahiyetinin idrak edilemeyecek varlık olduğunu anlatır. Dolayısıyla "Allah'ın birliğine ulaşmanın yolu yoktur."<sup>276</sup> Kelâbâzî, Cüneyd'in "Allah uludur, azameti ihata olunamaz. Büyüktür, celâlî idrak edilemez"<sup>277</sup> sözündeki gibi Hakk'ın azametinin ihata edilemez oluşu sebebiyle onunla ilgili bilginin mümkün, fakat ifadesinin güç olacağını söyler.

Ebû Tâlib Mekkî, tevhid ilmine ancak marifetle, yani yakîn ile ulaşabileceğini söyler. Bunun için de salih amelin önemli bir yeri olduğunu belirtir.<sup>278</sup> Ebu Bekr Verrak da yakîn ile ilgili şöyle der: "Yakîn kalbin temelidir, iman yakîn ile kemâle erer, Allah Taâlâ yakîn ile tanınır. Allah Taâlâdan olan (emir, nehiy gibi) şeyler ise akıl ile idrâk edilir."<sup>279</sup> Ebû Yâkub'un ise yakînin sağlam olması hususunda şöyle bir sözü vardır: "Kul, arştan arza kadar Allah ile kendi arasındaki sebepleri ortadan kaldırmadıkça yakîne hak kazanamaz. Bu duruma erince de gözünde Allah'tan başka bir şey kalmaz. Allah'ı her şeye tercih eder. Yakînin artışına sınır yoktur. Dîni anlayan ve inceden inceye kavrayan kimselerin yakîni de artar."<sup>280</sup> Yakînin sınırsız olması Allah hakkındaki bilgimizin nihayeti olmadığını gösterir.

Cüneyd "Bil ki Allah'a ibadetin başı Allah'ı bilmek(ma'rifet)tir. Allah'ı bilmenin(ma'rifetin) başı da Allah'ı birlemek(tevhid)dir."<sup>281</sup> der. Hak ile ilgili

<sup>276</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 196.

<sup>277</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 196.

<sup>278</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî: **Kûtu'l-kulûb: Kalplerin Azığı**, çev. Prof. Dr. Yakup Çiçek Dr. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yay., 2003, 1. c., s. 480.

<sup>279</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 321. ; krş. Kuşeyrî, a.g.e., s.265.

<sup>280</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s.70.

<sup>281</sup> Süleyman ATEŞ, a.g.e., s.257.

bilgimizin farklı dereceleri vardır. Kulun bilgisinin ne kadar kesin olduğu bulunduğu hale ve makama göre farklılık gösterir. İçinde dünyadan herhangi bir şeyi düşünen kimsenin marifeti doğru değildir. Öyle ki marifet doğru olduğu zaman ma'ruftan (Allah'tan) başka bir şey bırakmaz.<sup>282</sup> Ebu Said Harraz da insanların dünyadaki bilgilerinin eşit olmadığına şu ayeti delil gösterir: "Gerçekten biz, peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık!" (İsrâ 17/55) Dolayısıyla Harrâz'a göre üstünlük Allah hakkındaki bilgi ve marifete göredir.<sup>283</sup>

Kuşeyrî bilginin kesinlik derecelerine ilme'l yakîn, ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn olmak üzere yer verir.<sup>284</sup> Bunlardan ilki ilme'l yakîndir. İlme'l yakînde akıl, bilgiyi burhan ve delille elde eder.<sup>285</sup> Hücvîrî sûfilerin ilme'l yakîn ile (ilâhî) emirlerin hükümleri ve dünyevî muameleler hakkındaki ilmi kastettiğini söyler.<sup>286</sup> Sûfiler şeriata uygun olmayan şeyleri terk ederek sıdk ve ihlasları ile baki kalmıştır.<sup>287</sup> Bu şekilde ilahi emri esas alan kimsenin ilk aşamadaki bilgisi ilme'l yakîndir.

Serrâc da bu düşünce yönünde yakîni avâmın, havâssın ve havâssu'l-havâssın yakîni olmak üzere üçe ayırır. Yakînin farklı merhalelerinin olduğunu Ebû Yâkub Nehrecûrî de şu sözüyle ifade etmiştir: "Kul yakîne erince yakînden yakîne geçer ve nihâyet yakîn onun vatanı olur." Ebû Yâkub yakînin sınırı olmadığını ve bunda artışın söz konusu olabileceğini anlatır. Onun için yakîn; kulun, Allah ile kendi arasındaki sebepleri ortadan kaldırmasıdır.<sup>288</sup>

Serrâc'ın yakîn konusunda ifade ettiği diğer bir mesele yakînin hallerin aslı ve nihayeti olduğudur. Ona göre yakîn hallerin batını iken, haller de yakînin zahiridir. Dolayısıyla seyr u sülûk sürecinde katedilen haller ve makamlar yakîne ulaşmak içindir. Her bir halde edinilen bilgi kişinin sahip olduğu yakînin derecesini gösterir.

---

<sup>282</sup> Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri**, çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 29.

<sup>283</sup> Ebû Saîd Harraz, **Doğruluk Kitabı**, çev. Hacı Bayram Başer, Hayykitap, İstanbul 2013, s. 92.

<sup>284</sup> ayrıca bkz. Herevî, Hâce Abdullah, **a.g.e.**, s. 44.

<sup>285</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 171. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 179.

<sup>286</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 439.

<sup>287</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 148. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 161.

<sup>288</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 69, 70.

Yakînin sonunda şek ve şüphe yoktur. Serrâc'ın deyimiyle "yakîn; kalblerin, hakâikiyle Allah'ı safâ-i nazar ile müşâhededir."<sup>289</sup>

Kuşeyrî, kesin bilgiyi ifade eden yakînin derecelerini aynı zamanda muhâdara, mükâşefe ve müşâhede ile açıklar. Kul, başlangıç hali olan muhadarada ilme'l yakîn bilgiye sahiptir. Bazen delillerin tevatür şeklinde olması ile, bazen de zikir kuvvetinin kalbi istila etmesi ile kalp bu makama ulaşır. Dolayısıyla muhadara sahibi Allah'ın varlığını ve birliğini delillerle bilen kimsedir. Fakat bu bilgi maksada ulaşmada yeterli değildir. Kuşeyrî diğer bir bilgi şekli ayne'l yakîni "beyân hükmünde olan bilgidir (keşf ve ilhamla elde edilir, hükmü beyândır, yani açık olmaktır)." şeklinde açıklar.<sup>290</sup> Bu muhadaradan sonra gelen mükâşefe halidir. Kuşeyrî muhadara sahibini hidayete erdirenin akli, mükâşefe sahibini Hakk'a yaklaştıranın da ilmi olduğunu söyler. Ayne'l yakînde delil açık olduğu için üzerine düşünmeye gerek yoktur. Kul zaten Allah'ın varlığına ve gayba dair bilgiye sahiptir. Şek ve şüphe duymadan yalnızca Allah'ı düşünür. Mükâşefe sahibi bu şekilde Hakk'ı bilme yolundadır.<sup>291</sup>

Yakînin son derecesi hakka'l yakîndir. Kuşeyrî hakka'l yakînin 'âyân beyan (apaçık) niteliğinde olan bilgi' olduğunu ve müşahede ile elde edildiğini söyler.<sup>292</sup> Müşahede hiçbir şüpheyeye yer yoktur ve bu Hakk'ın kulun kalbinde huzurudur. Cüneyd bununla alakalı "Müşâhede kendini kaybederek Hakk'ı bulmaktır." der.<sup>293</sup> Ebû Türâb Nahşebî de şu rivayet aktarır: "Çölde azıksız seyahat eden bir genç gördüm ve: Bunun yanında yakîn olmasa mahvolur, diye düşündüm ve: Ey delikanlı, (kimsenin bulunmadığı) böyle bir yerde azıksız yola çıkılır mı? dedim. Genç bana dedi ki: İhtiyar başını kaldır ve bana bak: Azîz ve Celîl olan Allah'tan başkasını görebiliyor musun? Bunun üzerine: Delikanlı şimdi (bu yakîn ile) istediğin yere gidebilirsin, dedim."<sup>294</sup> Müşahede halini yaşayan genç, hiçbir şeyi Allah'ın varlığına dahil etmemiş ve O'nun

<sup>289</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 70.

<sup>290</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 171. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 179.

<sup>291</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 159. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 169.

<sup>292</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 171. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 179.

<sup>293</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 159. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 169.

<sup>294</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 322. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 265.

varlığı içinde kaybolmuştur. Neticede Allah ile baki olan kul için bütün eşya bir ve aynı şey haline gelmiştir.<sup>295</sup>

Yaratılan hiçbir şeye bağlanmadan ve onu sahiplenmeden Allah'a olabildiğince yakîn bulunmak ve O'na ulaşabilmek için her türlü şeyden vazgeçerek bunların engel teşkil etmesinin önüne geçmek gerekir. Ancak bu şekilde Tanrı hakkındaki bilgimiz kesin inanca dönüşebilir. Allah dışında bir varlığı görerek gerçek tevhide ulaşamayacağını kabul eden sûfilere göre, ayne'l yakînden hakka'l yakîne geçiş beşerî sıfatlardan tam manasıyla fanî olana kadar mümkün değildir. Tasavvufun son kısmında tahakkuk(beka)<sup>296</sup> gerçekleşir. Bu zannî bilgimizin kesin bilgiye dönüşmesi, başka bir ifadeyle kemale ermesi için gereklidir. Kuşeyrî bu konuya şöyle dikkat çeker:" ...'yaratıklar üzerinde halkın tesirini hesaba katmaktan fânî oldu'. denilir, Eser ve olayları Allah'tan başkasından vehmetme halinden fânî olursa 'beşerî sıfatlardan fânî oldu ve Hakk'ın sıfatları ile bâkî kaldı' denilir."<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 186.

<sup>296</sup> Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, Kabcacı 2012, s. 137.

<sup>297</sup> Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 161.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### FENÂ VE BEKANIN YOL AÇTIĞI SORUNLAR

#### 1. Sûfilerin "tâife" haline gelmesi ve tasavvufun bir ilim olması

'Tâife haline gelmek' tasavvuf tarihinin oluşması ve tasavvufun İslam bilimleri arasında yer alma mücadelesinde kritik bir noktadır. Tasavvufun yönteminin, mesailinin ve metodunun varlığı, sûfilerin tâife haline gelmesiyle artık bir bütün olarak mütalaa edilmesi açısından mühimdir.

İlk dönem tasavvuf eserlerinde sûfilerin kimler olduğu öncelikle sûfî isminin kökenine dair yorumlardan hareketle ifade edilir. Hücvîrî, sûfilere bu ismin verilme sebebinin '*yün(sûf) elbise*' giyinmelerinden ötürü olduğunu söyler.<sup>298</sup> Sûfilerin bu şekilde giyinmeleri, öyle anlaşılıyor ki dönemlerindeki kıyafet tarzına aykırı bir giyim tarzı olmasıdır. Bununla birlikte hicrî III. asra kadar şahsî bir tevbe ve çilekeşlik arzusunu göstermek için de '*sûf elbise*' giyildiği kanaati vardır. '*Sûf*', hicrî III. asırdan sonra ise dinî açıdan muteber kabul edilen bir giysi haline gelmiştir.<sup>299</sup>

Kelâbâzî ise farklı olarak şu görüşlere yer vermiştir: "İçleri sâf, dışları pâk olduğu için '*sûfîyye*', Allah için kalbini sâf hale getirdiği için '*sûfî*', Allah'ın huzurunda "*ilk safta*" bulunmaları ve "*ehl-i suffa*"nın özelliklerine yakın olmaları sebepleriyle '*sûfîyye*' ismini almışlardır.<sup>300</sup>

Kimi zaman da sûfilerin bir tâife olarak anılmaları, onların ön plana çıkan ortak özelliklerinden kaynaklanmıştır. Bir görüşe göre "... muamelelerini ve huylarını düzelttikleri, nefsin âfetlerinden de uzaklaştıkları için, onlara "*sûfîye*" ismi verilmiştir."<sup>301</sup> Şiblî'ye göre sûfilere '*sûfî*' denmesinin sebebi "Çünkü sûfilerin sıfatları

<sup>298</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 95.

<sup>299</sup> Massignon, Louis, *Doğuş devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Aynî, İstanbul, Ataç y., 2006., s. 32.

<sup>300</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 55.

<sup>301</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 95.

var, şekilleri(rusûm)mevcut. Böyle olmak onların nişanıdır...”<sup>302</sup> Başka bir rivayette Şibli sûfiler için; "Şayet sûfilere bir isim verilmesi, onların nefslerinin kirliliğinden şeffaf ve sıfatlarından yoksun olması sebebiyle olsaydı, onlara hiçbir isim atfedilmezdi." <sup>303</sup> der.

Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Yahya Cella'ya göre sûfi: " ... sebeplerden soyutlanmış, mekana bağlı olmaksızın Allah ile beraber, Allah'ın her mekanda ilimden mahrum bırakmadığı fakir" dir.<sup>304</sup>

Bir başkası: "Sûfi, ubudiyyet sıfatını gerçekleştirerek Hakk'ın dostluğuna eren ve beşeriyet kirinden temizlenen, hakikat menzillerine ulaşan, şeriat ahkâmını mukayese derecesine varan kimsedir. Çünkü o, tasfiye sayesinde dostluğa erişmiştir." <sup>305</sup>

Görüldüğü üzere sûfilerin bu ismi alması konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Fakat mühim olan ortak noktada birleşen yönleri bulunan bir grubun varlığıdır. Bu bağlamda Cüneyd'e "*Tâvusul-ulema*"(âlimler arasındaki süslü tavus kuşu), "*Seyyidü't-tâife*"(sûfiler zümresinin beyi ve önde geleni) ve "*İmamu'l-eimme*"(baş sûfilerin başkanı)<sup>306</sup> gibi isimlendirmelerin yapılması sûfilerin tâife haline geldiğinin başka bir göstergesidir. Ortada bir topluluk vardır ki onun önderi olarak Cüneyd-i Bağdadî bu şekilde adlandırılmıştır. Daha farklı yorumlamak gerekirse Cüneyd '*Seyyidü't-tâife*', yani kurucu düşünür olarak tasavvuf yolunda takip edilebilir bir ekol haline gelmiş ve sahv ekolü ile başlayan düşünce sistemi, tasavvufun tamamını etkileyecek ana düşüncenin temelini oluşturmuştur. Tasavvufa dair hemen her meselede Cüneyd-i Bağdadî'den bahsetmemiz mümkündür. Öyle ki daha önce de belirttiğimiz gibi onun düşünceleri kendisinden sonraki tasavvuf literatürünü etkilemiştir.

---

<sup>302</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 138.

<sup>303</sup> Jean-Louis Michon, Roger Gaetani, **Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf**, çev. Nurullah Koltaş, İnsan yay., İstanbul 2012, s.80.

<sup>304</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s.25.

<sup>305</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s.25.

<sup>306</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 252.

Sünnî tasavvuf dönemi, hicrî III. ve IV. yüzyıllarda tasavvufun bir bilim olarak ele alınmasının temellerinin atıldığı dönemdir. Bu dönemde yazılan eserler ve sûfîlerin düşüncelerinin bir araya toplanması ile tasavvuf bir zühd hareketi olmaktan çıkarak İslam ilimleri içerisinde yerini almıştır. Özellikle Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Hücvîrî gibi önde gelen müellifler tasavvufun tarihi seyrine katkıda bulunmuştur. Öyle ki tasavvufun kendisine ait terminolojinin oluşmasında bu eserlerin yeri mühimdir.<sup>307</sup> Serrâc, tasavvufun bir din bilimi olduğuna dikkat çekerek mevzuunun ihsan olduğunu belirtmiştir.<sup>308</sup> Kuşeyrî, Serrâc'ın bu sözlerine tasavvufun kavram dünyasını ekleyerek katkıda bulunmuştur. Serrâc, tasavvufta böylelikle bilim olmanın gerekliliği olan terminolojiyi belirlemiştir. İlk dönem tasavvuf eserlerinde, tasavvufa dair ıstılahların, bu ilmin ana meseleleri olan haller ve makamların kaleme alınmasındaki temel amaç ortak bir dilin kullanımını sağlamak, tasavvufa yeni girenlerin ve bu yolu bilmeyenlerin eleştirilerine cevap oluşturmaktır. Bu gibi yazılı kaynakların eksik yönleri bulunsa da böyle çalışmaların mevcudiyeti tasavvufun bilim olması için temel sayılabilecek nitelikte olduğundan önemlidir.

Serrâc, *Lüma*'da tasavvuf tanımına yer verdikten sonra dönemindeki hadis, fıkıh gibi diğer dini ilimleri konu edinir. Tasavvuftan bir ilim olarak bahsetmekten de geri durmaz. Dinî ilimlerin özelliklerini konu edinen Serrâc ortak noktaları zikrederek tasavvufun da bu özellikleri barındıran bir ilim olduğunu gösterir. Serrâc, İslâmî ilimleri herkesi veya sadece özel bir zümreyi ilgilendiren ilimler olarak ikiye ayırır ve tasavvufun herkesi ilgilendirmediğini özellikle belirtir. Her bir din biliminde ilim adamlarının kimler olduğunu belirten Serrâc, tasavvuf ilim ehli olarak da sûfîleri zikreder.<sup>309</sup> Sûfî olmadıkları halde sûfî geçinen bazı kişi ve zümrelerin bulunduğunu, gerçek sûfîleri bu kimselerden ayırt etmek için eserini yazdığını söyler. Ayrıca her ilmin uzmanlık alanının bulunduğunu ve bu mevzulardaki soruları o ilim ehline sormak gerektiğini ifade eder.<sup>310</sup> Serrâc, sûfîlerden Allah'ın havâs olarak kıldığı kimseler olarak bahseder. Sûfîleri Allah yolunda olan kimseler, vatanlarını terketmiş, her türlü dünyevî şeyden yüz çevirmiş olarak tanıtır. Serrâc'da sûfî tanımından

<sup>307</sup> Çift, Salih, **Tasavvufta a.g.e.**, s. 25.

<sup>308</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.7.

<sup>309</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.12.

<sup>310</sup> DîA, Süleyman Uludağ, **el-Lüma'**, c.27, s.259.

anlaşılan tasavvufun ilk çıkışı itibariyle bir zühd ve hayat tarzı olarak görülmüş olmasındır. Bundan hareketle tasavvuf bir bilim veya hakikate ulaşma yöntemi olarak nitelenemez.<sup>311</sup> İlk dönemlerde az olan sûfiler daha sonra sayıca artmıştır. İlk dönem sûfilerinin söyledikleri ile sonrakiler arasında fark vardır. Bunun sebebi ilk sûfilerin dünya ile bağlarını koparmadan, mücahede ve riyazet uygulamadan söz söylememiş olmasındır. Onlar Hakk dışında her şeyden soyutlanıp ilim, amel ve hakikati birleştirdikten sonra söz söylemeyi önemsemiştir.<sup>312</sup>

Serrâc'ın tasavvufa en büyük katkısı, tasavvufu meşrû bir din bilimi<sup>313</sup>, sûfileri de bu ilmin ilim adamları olarak açıklamasıdır. Sûfilerin mektupları, şiirleri, dua ve risalelerini dikkate alarak eserinde işler ve onları da diğer ilim adamları kadar geçerli kılmak ister.<sup>314</sup> Bu konulara sûfiler açısından yer vermesi onların ayrıcalıklı bir sınıf ve önemsenmeye değer ilim ehli olduğuna dikkat çekmek içindir.

Kelâbâzî, tasavvufun tarihi seyrinde üç devre işaret eder. İlki, takva ve zühd sahibi insanların bulunduğu devir, diğeri takva sahibi insanların sayılarının azaldığı, zühde ve takvaya rağbetin eksildiği devir, son olarak da eserinde eleştirdiği, hakikatlerin yerini ismin aldığı, hakikatin kaybolup şeklin zuhur ettiği devirdir.<sup>315</sup> Kelâbâzî, mukaddimesinde gerçek sûfilerin “temizler, paklar, Allah nezdinde ilk safta bulunanlar, nurlular (safeviyye, sûfiyye, saffiyye, nûriyye) şeklinde nitelendiğini ve bu kimselerin Allah tarafından seçilmiş olduğunu belirtir. Ehl-i suffa'yı da bunlar içerisinde zikreder. Daha sonra bu kimselerin yoluna olan rağbetin azaldığına, tasavvuf yolunun soru-cevap, kitap-risale şekline dönüşüp, yaşanır olmaktan çok söylenir, yazılır olmasına dikkat çeker. Mananın gidip ismin kaldığından ve hakikatin yerini şeklin aldığından şikayet eder. Tasavvuftan anlamayan kimselerin tasavvufa girmiş gibi gözükişüp onda olmayan şeyleri tasavvufa sokmasını problem olarak ele alır ve eserini bu gibi şeylere karşı telif etme ihtiyacı duyar.<sup>316</sup> Kelâbâzî, tasavvufun Kur'an ve sünnetle sınırlı oluşunu ehl-i sünnet ve'l cemaatin yorumlarıyla sınırlı

<sup>311</sup> Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 45.

<sup>312</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.2, 3.

<sup>313</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.7.

<sup>314</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.271-303.

<sup>315</sup> Ekrem Demirli, **a.g.e.**, s. 39.

<sup>316</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 50, 51.

olduğu manasında kullanır ve tasavvufun din bilimleri içerisinde kabul görmesine katkısını bu şekilde somut olarak gösterir.<sup>317</sup>

Kuşeyrî, tasavvufî ıstılahların sûfiler arasındaki kullanımına karşılık gelen manalara ve bu ıstılahların anlaşılması güç kısımlarına *Risâle*'de yer verir. Kuşeyrî her ilmin kendine has ıstılahının mevcut olduğunu ve bunlarla birbirlerinden ayrıldığını vurgular. Sûfilerin bu kavramlardaki maksatlarını muhataplarının kavrayabileceği bir dille açıklar. Tasavvufî ıstılahların neler olduğu ve bunların açıklaması Kuşeyrî'nin tasavvuf ilmine en büyük katkısıdır. Her ilmin kendine has ıstılahı mevcuttur ve tasavvuf ilminin kavram dünyasının oluşması da bu ıstılahların ortaya çıkması ve yazılması ile mümkün olmuştur.

Kuşeyrî, tasavvufun teorik yönü üzerinde durur, ona sûfilerin literatüründeki kavram dünyasını ekler. Ayrıca tasavvufun özünün ve esasının takva ve zühd olduğunu belirtir. Tasavvufun tarihi seyrini müslüman şahsiyetler üzerinden ele alır. İlk olarak sahabe, sonrasında tabiîn, tebe-i tabiîn gibi faziletli kimselere verilen isimlerden bahseder. Daha sonra görüş ayrılıklarının çıkması, derece farklılıklarının oluşması neticesinde zühhad, ubbad gibi dinin hükümlerini yerine getiren hassas kimseler için ayrı bir isim verme yoluna gider.<sup>318</sup> Bu farklı isimlendirmeler tasavvufun tarihi seyri hakkında da bilgi verir. Ortaya çıkan farklılaşma, görülen problemler bu şekilde isimlendirmeleri gerekli kılmıştır. Her şartta Allah ile olma halini koruyan ve kendilerine ilişen gaflet musibetlerinden sakınmaya çalışan Ehl-i sünnetin ileri gelenleri mutasavvıf olarak bilinmeye başlar.<sup>319</sup>

Kuşeyrî Allah'ın seçmiş olduğu velilerin temel vasıflarından bahseder. Bu vasıflara sahip kimseler yaşamıştır ki bu dönem özellikleri itibariyle zühd dönemi dediğimiz asra tekabül eder. Daha sonra kendi dönemi için bu tâifeye mensup hakiki sûfilerin çoğunun yok olup gittiğini, bu zümrenin kendisinin değil, artık yalnızca izleri ve eserlerinin kalmış olduğunu eleştirerek dile getirir. O dönemdeki sûfilerin şeklen eski sûfilere benzediğini, fakat ruh ve muhteva bakımından değişim geçirdiklerini

---

<sup>317</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 132.

<sup>318</sup> Ekrem Demirli, a.g.e, syf.43

<sup>319</sup> Ekrem Demirli, a.g.e, syf.43

söyler. Tasavvuf yolunda gevşeme ve duraklama olduğuna dair başka bir tespit daha bulunur. Şeriata hürmetin azaldığını, insanların ibadetleri ve ameli hafife aldığına değinir.<sup>320</sup> Döneminde sahte sûfilerin de bulunması Kuşeyrî'yi bunlara karşı tasavvufun savunulması ve gerçek tasavvufun muhafazası niyetiyle eser yazmaya yöneltir. Kuşeyrî'nin de katkı sağlamış olduğu yeni dönemde müellifler birbirlerinden bağımsız olarak bu gibi problemlerle mücadele etmiş ve tasavvufa dair ortak bir dil oluşması yönünde eserler meydana getirmişlerdir.

Hücvîrî de *Keşfu'l-Mahcûb*'u döneminde tasavvufun yaşanmasına yönelik gördüğü sıkıntılar üzerine yazmıştır. İnsanların heva ve heveslerine dalmış olması ve bu sebeple de rızadan uzaklaşması onun sorun olarak tespit ettiği meselelerdir. Aydın kesimin ve halkın tasavvufun yalnızca ismi ile iktifa etmesini eleştirir. İnsanların tahkikten uzaklaşıp, taklitle yöneldiği bir zamanda sahte sûfilerin de çıkmış olmasını tasavvuf adına büyük bir sorun olarak görür. Sahih tasavvuf anlayışını yansıttığı eserinde örnek sûfî yaşantıları ile birlikte tasavvufun ana meselelerini inceler.

Bir önceki dönem sûfilerinin hassasiyet gösterdikleri hususlara aykırı davranışlar sergileyen sahte sûfilere tepkisel olarak gelişen yeni yaklaşımlar, bir sonraki dönem sünnî tasavvuf evresinin şekillenmesini sağlamıştır. Öyle ki Serrâc, tasavvufun ihsan alanında olduğunu öne çıkararak tasavvufun mevzuunu belirlemiş ve tasavvufun din bilimi olduğunu açıklamıştır. Kuşeyrî, *Risâle* ile tasavvufun temel kavramlarına yer vererek Serrâc'ın söylediğini terminolojik olarak desteklemiş ve bir bilimin şekillenmesinde önemli yer ihtiva eden mesâili tasavvuf ilmi için oluşturmuştur. Sûfiler her ne kadar bazı meselelerde ayrılıkta gibi gözükse de itikâdî meseleler söz konusu olduğunda ihtilaf yoktur. Tasavvufun meselesi olmamasına rağmen bunu en iyi şekliyle eserinde dile getiren Kelâbâzî olmuştur.<sup>321</sup> Ayrıca şunu da söyleyebiliriz ki sûfî fırkaların ortaya çıkması tasavvufu yaşayış biçiminin farklı yorumlanmasında ötürüdür.<sup>322</sup>

<sup>320</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 19. ; krş. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.80.

<sup>321</sup> Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 63, 126.

<sup>322</sup> Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz y., İstanbul 2009, s.238.

## 2. Fenâ ve beka üzerine ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve tasavvufta ekolleşmeler

Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*'da sûfilerin, ikisi batıl ve merdud, onunun ise makbul ve hak olmak üzere on iki fırkadan oluştuğunu belirtir.<sup>323</sup> Diğer eserlerde karşılaşmadığımız böyle bir ekolleşmenin Hücvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'unda görülüyor olması dikkat çekicidir. Hücvîrî eserinde İslamî ilimlerde kullanılan bazı terimleri tasavvuftaki görüşler üzerinden ele alarak açıklar. Dolayısıyla tasavvufun temel meselerini ele almış olur. Bunlar arasında fenâ ve beka, doğrudan 'Harraziye' ile dolaylı olarak da diğer fırkalarla bağlantılıdır. Fenâ ve bekanın ehemmiyeti bunların aslında bir değil daha birçok ekole ismini veriyor olmasıdır. Bu sebeple fenâ ve beka bütün tasavvufun ana fikrini taşır. Fenâ ve beka halinin tezahürü olarak nitelediğimiz sahv ve sekr de Hücvîrî'nin ekol üzerinden anlattığı konulardır. Bu açıdan Hücvîrî'nin Ebu Yezid Tayfur b. İsa Bistâmî'ye nispet ettiği 'Tayfuriye' ve Ebu Kasım Cüneyd b. Muhammed'in ekolü olarak zikrettiği 'Cüneydiye' fenâ ve bekanın ekolleşmedeki katkısını gösterir.<sup>324</sup> Yine gaybet ve huzur konusunda 'Hafifiye', cem' ve tefrika konusunda da 'Seyyâriye' dolaylı olarak ekoller arasında öne çıkan fırkalar. Hücvîrî'nin batıl fırkalar olarak anlattığı ruh meselesinde hataya düşen 'Hulûliye (Hallâciye ve Hulmâniye)' de fenâ ve bekanın yanlış yorumu olarak karşımıza çıkar. Nitekim fenâ ve beka hem hak fırkalarla hem de başka bir yönden batıl fırkalarla alakalıdır. Bunlar arasında bir hak fırka olarak Harraziye ekolüne mana katan fenâ ve bekadır. Öyle ki Harraziye'yi fenâ ve beka tasavvufta tutar. Hücvîrî, daha önceden bilinen bu kavramları Ebû Said Harrâz'ın görüşleri doğrultusunda bir ekolün ana fikri olarak tekrar ele almıştır.<sup>325</sup> Ekolün Harrâziye ismini alması, Ebu Said Harraz'ın fenâ ve beka kavramlarından ilk bahseden isim olması olarak düşünülebilir.<sup>326</sup> Hücvîrî, tasavvuftaki fenânın Ebu Said Harraz'ın dediği gibi: "fenâ, kulun ubudiyetini görmesinden fani olmasıdır, beka ise kulun uluhiyetin şahidi(ve tecellilerini temaşa etmesi) ile baki olmasıdır"<sup>327</sup> şeklinde olduğunu belirtir. Burada Harraz'ın kastettiği,

<sup>323</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 239.

<sup>324</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s.247, 252.

<sup>325</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 304.

<sup>326</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 304. ; Ebû Hâmid Ferîdüddîn Attar, **a.g.e.**, s. 420.

<sup>327</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 308.

kulun kendisini özne olarak görmemesi gerektiğidir. Kişinin, benden ne çıkarsa Allah'a aittir kabulü, fâil olmayan kula işaret eder. Bu Allah'ın fail olduğu manasına gelir.

Başka bir açıdan Hücvîrî, tasavvufun muhaliflerini ve görüşlerini eserinde zikrederek tasavvuftaki fenâ anlayışının onların kastettiğinden farklı olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle Hücvîrî, fenâyı anlatırken ne olduğundan ziyade ne olmadığı üzerinde durur. Hıristiyan, Mecusi, Dehri, Haşevi gibi dış muhaliflerin görüşlerine yer verdikten sonra tasavvufta onların bütün bu görüşlerinden farklı bir fenâ anlayışının söz konusu olduğunu açıklar.<sup>328</sup> Başka bir muhalif "Allah'ın zatı hadis şeylere mahaldir" diyen ve "kadim için hadisin sıfatlarını caiz gören" Haşeviler'le benzer anlayışı benimseyen Nasturîler ve Nasranîlerdir. Dehriye mezhebinin de bunun tam tersi "hâdisin kadîme mahal olması" şeklindeki görüşleri yine tasavvuftaki fenâ anlayışından çok uzaktır.<sup>329</sup>

Fenâ ve beka kavramlarının ekolleşmede görülen etkisi, tasavvufun bu ekoller üzerinden sistemli okunuşuna olanak tanır. Bu nedenle hiç şüphesiz fenâ ve bekanın tüm tasavvuf sistemini taşıyan iki kavram olduğunu söyleyebiliriz.

### 3. Tasavvufa Yönelik Eleştiriler

Serrâc'ın tasavvufî adaba aykırı olarak bahsettiği, sûfilerin düşmüş olduğu birtakım yanlışlar vardır. Bunları iki açıdan değerlendirir. Birincisi, dalâlete varmayan teferruâtta yanlışlardır: Dünyayı terk konusundaki yanlışlar (kesb ve tevekkül meseleleri üzerinden değerlendirir), irâde ve mücâhede konusundaki yanlışlar (tembellik, önem vermeme, ibâdet ve riyâzattan ilgiyi çekme, sefer konusunda yanlış düşenler, infak, sehâvet ve cömertliği gösteriş için yapmak, mübahlarda rahat hareket etmek-özellikle vakit hususunda-), yemeyi terk ve uzlet konusundaki yanlışlar (yemeyi terk ile şer ve kötülüklerden emin olmayı düşünmek, yemeyi tamamen terk etmek-savm-ı visal tutmak- ve bunu manevî bir hal saymak) Serrâc'ın dalâlete

---

<sup>328</sup> Hücvîrî, a.g.e., s.306,307.

<sup>329</sup> Hücvîrî, a.g.e., s.306.

varmayan yanlışlar arasında saydığı hususlardır.<sup>330</sup> Burada kriter ibadet yapacak direnci diri tutmaktır. Bununla ilgili İbn Salim, "Sehl b. Abdullah, müridlerine ibâdetten zaafa düşmemeleri için her cumada bir kere et yemelerini emrederdi"<sup>331</sup> rivayetini aktarır. Farzları ihmal edecek düzeyde yemeyi terk etmek sûfîlerin düştüğü yanlışlardan kabul edilmiştir. Serrâc, sûfinin tasavvuf içinde varlığını sürdürmesini üç esâsa bağlar. Bunlar: "Büyük ve küçük bütün haramlardan sakınmak, kolay ve zor bütün farzları işlemek, hayâtın devâmı için zarûrî olan müstesnâ, dünyâyı ehl-i dünyâya bırakmak."<sup>332</sup> Sûfîler bu hususta Peygamber(s.a.v.)'in şu hadisini ölçü kabul eder: "Dört şey vardır ki onlar dünyâlık sayılmaz: Açlığı giderecek lokma, avret mahallini örtecek giysi (hırka), başını sokacak bir yuva, huzûr verecek sâliha eş."<sup>333</sup>(Ahmed, Müsned, V, 81.)<sup>333</sup>

Bir diğer mesele halvet ve uzlettir. Allah'ın ihsan ettiği güzel hallerin yalnızca halktan uzaklaşıldığı takdirde nasip olacağını düşünen, halk arasında bunu mümkün görmeyen kimseler de yanlış içerisinde görülmüştür.<sup>334</sup> Nefsanî arzuların terki için farklı zâhirî yöntemlerin denenmesi, onun batınına dair tedavisinde mümkün görülmediği için bir kısım sûfî tarafından yanlıgı olarak kabul edilmiştir. Onlar için asıl tedavinin içte olması ve afetin bu şekilde ortadan kaldırılması uygundur. Bunun için salih sûfîlerin uyguladığı adablar vardır. "Onlar önce nefislerini bu işe râzı etmişler, halleriyle başbaşa kalmışlar, azlığa aldırmamış ve yalnızlıktan korkmamışlardır."<sup>335</sup> Tüm bunların uygun şartlar altında gerçekleştirilmesi belli usul ve adaba riayet edilmesi sûfîler içinde kabul görmüştür. Nitekim sufîlerin uzlet anlayışı mutlak manada dünyadan uzaklaşma şeklinde değildir. Onlar gerektiği ölçüde sosyal hayat içerisinde bulunmuş, sonrasında halvet ve uzlete çekilerek ibadet, zikir ve tefekküre yönelmiştir. Sûfîler Hakk'a yönelme maksadıyla, kalbini ve zihnini her şeyden arındırmak için uzleti tercih etmiştir.<sup>336</sup> Bununla birlikte ehl-i sünnetin bütün

<sup>330</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.495-503.

<sup>331</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.501.

<sup>332</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.492.

<sup>333</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.493

<sup>334</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.501.

<sup>335</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.502.

<sup>336</sup> "Uzlet", DİA, İstanbul, TDV, 2012, 42. c., s. 257.

mezheplerinde itikâf makbul görülmüştür. Ayrıca, hac esnasında eşlerin birbirleriyle münasebetten uzak durması da buna örnektir.<sup>337</sup>

Serrâc, yanılığa düşen başka bir kesimin, dış görünüşünü değiştirmekle veya onların ilmîni öğrenmekle kendisini sûfî tâifesinden gören kimseler olduğunu belirtir. "Giyim -kuşam ve benzeme yoluyla kendisinin, ehl-i hakâyıkın hallerine ulaştığını sanan kişi aldanmıştır."<sup>338</sup> Görüldüğü üzere Serrâc, saygı ve hürmet görmek için sûfî tâifesindenmiş gibi görünmek isteyen kimselerin varlığını açıklamış, bunların samimi niyet taşımadığını farklı yanılığlar etrafında ele almıştır. Bu şekilde sûfilerle sûfî gibi görünenlerin ayrıştırılmasına olanak tanımıştır.

Serrâc'ın bahsettiği diğer bir mesele dalalete götüren usul hatalarına gelince, daha çok üzerinde durmamız gereken meseleler bu kısımda yer alır. Bu mevzuda belirlediği on dört esas vardır.<sup>339</sup> Biz bunlar içerisinde birkaç konuyu esas alacağız. Tasavvufun eleştiri aldığı diğer meseleler bu konular etrafında şekillenir. Öncelikle hürriyet ve ubudiyet meselesinde düşülen yanlışlardan bahsetmek gerekir. Serrâc, "Allah ile kul arasında kulluk devam ettikçe kula yakışan ubûdiyet ismidir. Ama kul, Allah'a vasıl olunca artık hür olur ve hür olandan da ubûdiyet sâkıt olur."<sup>340</sup> sözüne yer verir. Serrâc'ın bundan maksadı böyle düşünenleri dalâlet içinde kabul etmesi ve tasavvufun dışında olduklarını beyan etmektir. Peygamberlerden örnek getiren Serrâc, Peygamber(s.a.v.)'in dahi ayakları şişinceye kadar namaz kıldığı rivayeti ve Rasulullah'ın "Şükreden bir kul olmayayım mı?"<sup>341</sup> sözünü buna delil getirir. Sûfîlerin de bu konuya dair sözleri vardır. Marûf diyor ki: "Dâvud Taî'nin sohbetinde bulunanlardan biri bana sakın amelini terk etmeyesin, çünkü amel seni Mevlâ'nın rızâsına yaklaştırır, dedi. Ben; amelden kastın nedir? diye sordum. Bana şu cevabı verdi: Devamlı olarak Rabbine itaat halinde olmak, müslümanlara hizmet ve nasihatta bulunmak."<sup>342</sup> Başka bir sûfî Serî'nin şöyle dediği anlatılır: "Tasavvuf üç mânanın adıdır: Sûfînin mârifet nuru verâ' nurunu söndürmez. İrfanı arttıkça ameli fazlaşır.

<sup>337</sup> Massignon, Louis, **Doğuş devrinde İslâm Tasavvufu**, çev. Mehmed Ali Aynî, İstanbul, Ataç y., 2006., s. 27.

<sup>338</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.502.

<sup>339</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.503-518.

<sup>340</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.503.

<sup>341</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.504; Buhârî, Teheccüd, 6; Tirmizî, Salât, 187.

<sup>342</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 50. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.99.

Kitap ve sünnetin zâhirine aykırı düşecek bâtinî bir ilimden dem vurmaz. Kerâmetlere sahip oluşu Allah'ın mahremiyet sırlarını ifşa etmesine yol açmaz."<sup>343</sup> Sûfilerin ameli terk ettiği ve ibâhi eğilimde olduğu suçlamalarına karşın onların bu ifadeleri ameli her daim önemsediklerini gösterir. Nitekim sûfiler "Bir kimse bâtını mürâkabe ve ihlasla sağlamlaştırırsa Allah onun zâhirini mücâhede ve sünnete tâbi olma hali ile süsler."<sup>344</sup> anlayışı doğrultusunda amelini ihlasla yerine getirir.

Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*'ta fenâ hali içerisinde olup 'halka önderlik ve rehberlik yapma durumunda bulunmayan' ve 'halka önderlik eden, onların sevk ve idaresini üzerine alan kimse' olmak üzere iki türlü kimseden bahseder. İlk kesim, kendisine faydalı olan ve haz vereni ayırt edebilme noktasında temyiz gücünü kaybetmiş, fakat mükellef olduğu hususlarda Hakk'ın koruması altındadır. Diğerinde ise kendisinden ziyade başkaları ile alakalı sorumluluğunun bulunmasından dolayı fenâdan bekaya geçişi söz konusudur. Onların da bu durumdaki tasarrufları kendilerine değil, Hakk'ın vasıflarına bağlanmıştır.<sup>345</sup> Her iki durumda da mükellefiyetin ortadan kalkmamasına yapılan vurgu dönemin muhaliflerine cevaben mühimdir. Çünkü aksi durumda tasavvufu ibahiliğe yaklaştıracığından Kelâbâzî, bunun tasavvufta yerinin olmadığını anlatır. Ayrıca böylelikle dini ilimlerle çatışmanın meydana gelmesinin de önüne geçer.

### 3.1. Vecd ve fenâ

Tasavvufta seyr u sülûk hakikate ulaşmak için izlenilen yol ve yöntemleri barındırır. Bunun için sûfiler hal ve makamları aşmak için çaba sarf etmiştir. Fakat tüm bu süreçlerden geçmeyip fenâyâ, dolayısıyla hakikate ulaşmak için erken davranan vecd, sema gibi yöntemlere başvuranlar olmuştur. Neticede sûfiler bu gibilerin hallerini eleştirmiştir. İnsanın idraki sınırlıdır ve sınırlı olanı algılayabilir. Bu sebeple insan, sonsuz ve her şeyden münezzeh olan Allah'ın mahiyetini anlamakta aciz kalır. Hücvîrî'nin vücûd olarak açıkladığı hakikate muvaffak olmak Hakk'ın lütfu neticesinde gerçekleşir. Aksi takdirde zorlama ile vecde gelme yani tevâcüd hali söz

<sup>343</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 51. ; krş. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.100.

<sup>344</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 58. ; krş. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.103.

<sup>345</sup> Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 195.

konusudur. Hücûrî irade ile vecde gelmiş gibi davranma hususunda iki farklı değerlendirmede bulunur. Bunlardan biri yalnızca şekli olarak sûfilerin uyguladıkları yöntemleri taklit eden ve onlara zahirde benzemeye çalışanlardır. Öyle ki Hücûrî bu kesimin yaptıklarını haram olarak nitelemiştir. Bir diğeri ise yalnızca şeklen yaptıklarıyla yetinmeyip onların bulunduğu hal üzere olmayı ve eriştikleri makamları talep maksadıyla uygulama yapanlardır. Hücûrî, Hz. Peygamber'in " Bir kavme benzeyen onlardan olur" sözüne binaen diğerlerinin aksine bu kimselerin hakikat üzere olduğunu söyler ve yaptıklarını mübah görür.<sup>346</sup>

Hücûrî gibi Serrâc da tevâcüd halinde olanların bir kısmını oyun ve eğlenceye olan düşkünlükleri sebebiyle bu hale ulaştıkları için eleştirir. Buna mukabil Serrâc, iradesiyle vecde ermek, tüm ilgilerden kendisini soyutlayıp iyi hallere ulaşmak isteyen bir kesimden de bahseder. Fakat diğerlerinin aksine Peygamber(s.a.v)'in şu hadisini delil göstererek bunların hallerinin uygun olduğunu söyler: "Azâb gören; sıkıntı çeken kimselerin yanına girdiğiniz zaman ağlayın, eğer ağlayamıyorsanız bari kendinizi zorlayarak ağlıyor gibi yapın!"<sup>347</sup>(Buhârî, Enbiya, 17; Müslim, Zühd,39) Vecdin sahih sayılması için Sehl b. Abdullah'ın zikrettiği ölçü bu şekilde Kitap ve sünnetten şahidi bulunmasıdır. Sehl aksi takdirde, yaşanan vecd halini bâtil görmüştür.<sup>348</sup>

Serrâc'ın hakikat ehlerinden gördüğü, vecde ermiş diğer kesim ise zayıflıkları sebebiyle organlarına hakim olamayıp sarsılıp titreme hali yaşayanlardır. Bunları hal ve gönül ehli sayarak durumlarını açıklar ve onların zayıflıklarını olumlu bir şekilde dile getirir.<sup>349</sup>

Tasavvufta her ne kadar Allah'ın lütfü ön plana çıksa da daha önce belirttiğimiz gibi kesbin de önemli bir yeri vardır. Öyle ki seyr u sülûkten geçmeden, fenâ süreçlerini aşmadan hakikate ulaşmış gibi davranışlarda bulunmak yerilmiştir. Bu hususta Serrâc böyle davrananları şu şekilde eleştirir: "Dünyâ sevgisiyle kirli bir kalb ile gaflet ve tenbelliği alışkanlık haline getirmiş nefsin semâi da, vecdi de sakattır. Hareket ve davranışları tekellûf ve zorlamadan ibarettir. Zorlanarak, hîle ve temennî

---

<sup>346</sup> Hücûrî, **a.g.e.**, s.469.

<sup>347</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.355.

<sup>348</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.352.

<sup>349</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.355.

ile; semâ sırasında vecd ve başka türlü hareketlerle kendisinin hakikat ehlinden olacağını sanan da yanılmıştır."<sup>350</sup> Serrâc, tasavvufun semâ, raks, kasîde dinleyip vecd ile rakstan ibaret olmadığını vurgular. Ayrıca insanın hakikatle ilişkisinde vecd halini yaşamasını iki açıdan değerlendirir. Bunlardan ilki gelen vâridâtın akıl ve temkin süzgecinden geçirilerek sâkin karşılanması ve herhangi bir aşırılık gösterilmemesidir. Öte yandan vecd sahibinde akılların idrak edemeyeceği vâridâtın meydana gelmesi karşısında, sâkin duramayıp, kitap ve sünnete aykırı olmayacak şekilde harekete geçmesini de uygun görür. Bir diğeri ise aklın idrak edebileceği vâridattır ki bunun karşısında sâkin kalmak ve sükûnetle karşılamak gerekir. Serrâc, her iki vecdi de yaşanan halin gereği sayar ve birbirleri arasında üstünlük görmez.<sup>351</sup>

Tasavvufun eleştirilme sebeplerinden biri fenâ halinde ortaya çıkan davranış ve söylemlerdir. Ebû Saîd b. A'râbî *Kitâbu'l-Vecd*'inde; zâhirî vecd için delil veya misal verilebileceğini, fakat bunun dışında kalan vecdlerde "ilmi kendinden, şâhidi kendi içinden, hakîkati varoluşundan, vasfı da bizzat tadılıp yaşanmasından anlaşılır"<sup>352</sup> olduğunu açıklar. Vecd halini yaşayan kimsenin müşahedesinin delili Hakk'tadır. Onlar böyle mutmain olmuştur ve "Onlar gayba inanırlar"(Bakara 2/2). Bu çeşit vecd tadmak ve zevkle ilgili olduğu için açıklanması da anlaşılması da zordur. Öyle ki kendileri açısından huccet ve delil açık olduğundan buna ihtiyaç duymazlar. Bu sebeple yaşanan durumun ehli olmayan kimseler tarafından eleştirilmesi söz konusu olmuştur.<sup>353</sup>

### 3.2. Semâ ve fenâ

Sûfîlerin eleştirilmesine sebep olan diğer bir mesele semâdır. Semânın icrasında müziğin kullanılması özellikle fakihler nezdinde uygun görülmezken, bazı sûfîler de tasavvuftaki bu türlü uygulamalara kuşkuyla yaklaşır.<sup>354</sup> Zünnûn semâ için "kalpleri Hakk'a doğru yönlendiren bir vâriddir. O'nu hak kulağıyla dinleyen tahkîk erbâbından olur, nefis ile dinleyen ise zındıklığa düşer." der.<sup>355</sup> Öyle anlaşılıyor ki

<sup>350</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *a.g.e.*, s. 503.

<sup>351</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *a.g.e.*, s. 360, 361.

<sup>352</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *a.g.e.*, s. 365.

<sup>353</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *a.g.e.*, s. 365.

<sup>354</sup> Chittick, William, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, İz y., İstanbul 2003, s. 70.

<sup>355</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *a.g.e.*, s. 313.

sûfiler nezdinde de semânın her çeşidi uygun değildir. Serrâc, kötü düşünce ve amaçlardan uzak olan semâyı mübah kabul eder. Öte yandan onlar için şer'î delile dayanan semâ meşrûdur ve bir âdâbı vardır. Cüneyd'e göre dervişlerin semâı Hakk'tandır ve semâyâ kalkma sebepleri vecdin etkisiyledir.<sup>356</sup> Dolayısıyla vecdinde aykırılık bulunmayan bir kimsenin semâsının da düzgün olması beklenebilir.

Şiblî "Semân zâhiri fitne, bâtını ibrettir. İşareti tanıyana ibretle dinleyip semâ etmek helâl olur. Değilse semâ, fitneye dâvetiye çıkarır ve insanı ibtilâyâ sevkeder."<sup>357</sup> diyerek semâdaki hasas noktaya dikkat çeker. Sûfiler içinden zikir ve düşünceyi saflaştırmadan, daha kolay vecde gelme maksadıyla mûsikî ve raksa başvuranlar olmuştur.<sup>358</sup> Fakat bu noktada dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Zira Saîd b. Osman Râzî, fitne ve riyâyâ düşme tehlikesini mürîd ve mübtedîlerin semâsında görür. Onlar hazır olmadıkları halde değerli birtakım hallere erişmek istedikleri için semâ yaparlar. Saîd b. Osman Râzî açısından başka iki kesimin de semâı vardır. Bunlar hallerini daha da güzelleştirmek için semâ yapan siddîklar ve semâları sırasında Allah'a muhalefetin söz konusu olmayacağı âriflerden istikamet ehli olanların semâıdır.<sup>359</sup>

Sema konusunda Hucvirî de kesin bir hüküm vermemek gerektiği kanaatindedir. O, sema yapanları manayı ve sesi dinleyenler olarak iki farklı açıdan değerlendirir. Her şeyden vazgeçip, dünyadan yüz çeviren, doğruyu ve yanlışını görüp sema meclisinde olanların dinlediklerini helal sayar.<sup>360</sup> Buna mukabil selef-i salihine uyan ve semaı haram kabul eden sûfilerden de bahseder. Semayı mutlak haram görenler ise İblisin zahid ve abidleri şaşırtarak hataya düşürdüğünü kabul edenlerdir.<sup>361</sup> Hucvirî'nin tercihi Zünnûn'un şu sözü yönündedir: "Mûsikî, kalbi, Allah'ı aramaya sevk eden ilâhi bir etkidir. Onu gönülden dinleyenler Allah'a kavuşurlar; hissiyle

<sup>356</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 313.

<sup>357</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 313.

<sup>358</sup> Nicholson, Reynold A., **İslâm Sûfileri**, çev. Yücel Belli- Murat Temelli, Ataç y., İstanbul 2004, s.47.

<sup>359</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 321.

<sup>360</sup> Hücvirî, **a.g.e.**, s. 458.

<sup>361</sup> Hücvirî, **a.g.e.**, s. 465.

dinleyenler ise küfre düşerler."<sup>362</sup> Dolayısıyla Hucvirî, kişinin niyetindeki salâhiyetle birlikte semanın ortaya çıkardığı duruma göre hüküm verir.

Sûfiler içinde semâ meclislerini hoş karşılamayan ve buna dahil olmayan bir kesim de mevcuttur. Bunların uzak durmasının öncelikli sebebi bazı tâbiîn ve âlimlerin semâyâ karşı olumsuz tavır sergilediklerine dair rivayetlerdir.<sup>363</sup> Başka bir açıdan mürid ve mübtedîlerin haz alıp bunun peşinden gitmeleri ve fitneye düşme ihtimalleri sebebiyle semâyı uygun görmeyenler de vardır. Yine avâmın, sûfilerin hangi amaçla semâ yaptıklarını bilmemesi ve bunu yanlış yorumlama ihtimalleri sûfileri semâdan uzaklaştırmıştır. Kimileri de semâyı mâlâyânî görmüş ve vaktin kıymetinden dolayı semâ ile ilgilenmemişlerdir. Mârifet ve kemâl sahibi bir grup da semâyâ karşı çıkmıştır. Semâda yaşanan dengesizlik, taşkınlık ve saydığımız tüm bu sebepler sûfilerin bir kesimini semânın terkine yöneltmiştir.<sup>364</sup> Hucvirî de Serrâc gibi semâda fitneye düşen, oyun ve eğlenceye dayan kimseleri eleştirir. Onların semâyı olduğu halinden farklı bir şekilde dinlemiş olmaları sebebiyle bu afetlere maruz kaldığını belirtir. Buna örnek olarak da Kur'an'ın ayetlerini dinledikleri halde dalalet içinde olanları gösterir. Nitekim böyle kimseler Hakk'ın sözünü dinlediği halde sapkınlık içinde kalabilir. Buna mukabil kaside, şarkı gibi sözleri dinleyerek hidayete erenler de vardır.<sup>365</sup>

Semâ yapmayı ve semâ meclislerinde bulunmayı tercih eden sûfiler ise semâda yaşanan heyecan, coşku ve taşkınlıkları mümkün olduğunca kontrol altında tutmaya çalışmanın gerekliliğinden bahsetmiştir. Fakat vâridin güçlü olması sebebiyle buna engel olunamadığı durumları da kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre bu durumda onları yöneten ve koruyan Hakk'tır. Diğer bir semâ ehli de halleri tamamlayıp hakikat menziline vasıl olmuş kimselerdir. Onların semâi her şeyden fânî olmuş şekilde, yalnızca Allah ile, Allah için, Allah'tan ve Allah'a yöneliktir ve bu müşahede halleri hareketten uzak, sükûnet içerisindedir. Sûfilerden biri bu semâ ehlini "dış dünya ile irtibâtını kesmiş, gönüllerini dünyâ sevgisi ve mal toplama kaygısıyla kirletmemiş

<sup>362</sup> Nicholson, Reynold A., a.g.e., s. 48.

<sup>363</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s.345.; Hücvirî, a.g.e., s. 465.

<sup>364</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 345,346.

<sup>365</sup> Hücvirî, a.g.e., s. 459.

dervişler" olarak nitelemiştir.<sup>366</sup> Onların himmet ve dikkatleri yalnızca Hakk'a yönelmiştir. Dolayısıyla bu gibi semâda mahzur yoktur. Semâda sâkin kalan Ebu'l-Kâsım Cüneyd'in semâ meclislerinde önce hareketli davranması ve sallanması, bir vakit sonra ise sükûnet içinde bulunması dikkat çekmiş ve ona bunun sebebi sorulmuştur. O şu ayeti okuyarak dıştaki durumu ile kalbi durumunun farkını ifade etmiştir: "Sen dağları görür de onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi, yürümektedirler."(Neml, 27/88)<sup>367</sup>

### 3.3. İttihad- Hulûl Suçlaması ve Fenâ

Tasavvuf dışında kalan, fakat ondanmış gibi anlaşılan hulûlilik fenânın yanlış yorumlanmasından kaynaklanan bir problemidir. Serrâc bu konuya açıklık getirir. Bu meselenin Hücvîrî tarafından bâtil fırkalar içinde değerlendirildiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Her iki müellif ittihâd ve hulûlün tasavvufa aykırı olduğunda hemfikirdir.<sup>368</sup> Hücvîrî ve Serrâc her ne kadar ruh meselesinden bahsetse de sûfilerin bu konuya yaklaşımları farklılık gösterir. Bir kısmı ruh hakkındaki tartışmalardan uzak durarak bütün dikkatlerini ruhun gelişimine ve kalbi arındırmaya vermişlerdir. Diğer bir yaklaşım, ilk dönem tasavvuf eserlerinde görülen sünnî kelamı açısından ruh meselesine bakıştır. Bunların yanı sıra ruh ve nefis konusunda Cüneyd-i Bağdâdî'nin 'tevhid ve marifet nazariyesi' ile Hallâc-ı Mansûr'un 'lâhut-nâsut nazariyesi'de mühimdir. Nitekim bu iki sûfinin düşünceleri kendilerinden sonraki görüşleri büyük ölçüde etkilemiştir.<sup>369</sup>

Serrâc ve Hücvîrî ehl-i sünnet anlayıştaki sıfatlar meselesine uygun açıklamalar getirerek tasavvufun çizgisini göstermiş olur. Serrâc, Hulûliye'nin yanlışa düştüğü hususu "Hakk Teâlâ'nın cesedleri tasfiye edip onlara hulûl ettiğini ve cesedlerde beşeriyet sıfatlarını izâle ettiği" iddiaları üzerinden açıklar.<sup>370</sup> Başka bir açıdan Serrâc, Hulûlîlerin " Onlar, gücü yetenin sıfatı olan kudretle Kâdir'in kudretine ve Sâni'in sanatına delâlet eden delillerin arasını tefrik edememişler ve sapıklığa

<sup>366</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 321.

<sup>367</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 339, 340.

<sup>368</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 322.

<sup>369</sup> Dalkılıç, Mehmet, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İz y. 2012, s. 165.

<sup>370</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 509.

düşmüşlerdir."<sup>371</sup> iddiasına şu ayetle cevap verir: "Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir."( Şûrâ, 42/11.) Öyle ki Serrâc, Allah ile yarattıklarının sıfatlarının birbirinden ayrı olduğu, zat ve sıfatlarıyla hulûlün mümkün olmadığını açıklar. Bununla birlikte beşeriyetten tamamen fani olma gibi bir durumun söz konusu olmadığını bu konuda hataya düşmüş kimselerin görüşleri üzerinden anlatır. Bu anlayışta fiziki yapı ile ilahi sıfatlara ulaşma noktasındaki yanlışlarını konu edinir. Öyle ki bu kimseler bedenlerini zayıflattıkları takdirde beşeriyetin zâil olacağını ve kulun ilahi sıfatlarla bezeneceğini zannetmiştir. Buna mukabil Serrâc, kişinin beşeriyetten fani olmasını, yine beşerî tabiata sahip olmak ile mümkün görür. Fenâ halinde nefis de beşeriyet sıfatları da ortadan kalkmaz. O her an devam eder, fakat onda başkalaşma ve değişim söz konusudur. Bunun tamamen ortadan kalkması gibi bir düşünce ise batıldır.<sup>372</sup> Bununla birlikte sûfilerin tevhid meselesine yaklaşımını kavradığımız takdirde onların hulûlle hiçbir şekilde bağdaşmayan anlayışa sahip olduğunu görürüz. Zira dünyevî varlığın bilincinden fani olmak mutlak anlamda benliğin ortadan kalkmasını ifade etmez. Fenadan sonra nefis farklı bir hal içerisinde varlığını sürdürür.<sup>373</sup>

Hücvîrî, hulûlilik meselesini Hulûliye fırkası üzerinden Hulmâniye ve Hallâciye özelinde ele alır ve bu tâifelere lanet eder. Bâtıl üzere olan Hulmâniye'nin hulûle, imtizaca ve tenasühe varan görüşlerinin aksine Ebu Hulman Dimeşkî'nin tasavvufta gönül ehli kabul edildiğini belirtir. Her ne kadar Faris'e nispet edilen diğer bir fırka Hallâciye'nin temel düşüncesinin Hallâc'a ait olduğu kabul edilse de Hücvîrî, Hallâc'ın eserlerinde tahkîk ve gerçekten başka bir şey olmadığına dikkat çeker. Öte yandan Hücvîrî bu sorunlara değindikten sonra tasavvufun karşısındaki asıl meselenin tevhid ve tahkîke aykırılık olduğunu söyler.<sup>374</sup> Öyle ki bu firkalar sûfiler nezdinde kabul görmese de, tasavvuftanmış gibi anlaşıldığı için Hücvîrî "Tasavvuf yolunda olduklarını iddia ettikleri halde bâtıl üzere olanlar ise, ruh, fenâ ve bekadır veya cem' ve tefrikadır, derler."<sup>375</sup> iddiasında bulunanları mutasavvıflardan uzakta, onlardan

<sup>371</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 509-510.

<sup>372</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 510.

<sup>373</sup> Karamustafa, Ahmet T., **Sufism: The Formative Period**, University of California Press, California 2007, s. 17.

<sup>374</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 322.

<sup>375</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 327.

farklı düşündüklerini açıklar.(kadim-muhdes ayrımı) Sûfilerin görüşü, ruhun zatının mevcut ve kadimliğinin imkansız olduğu yönündedir. Hücvîrî, bu sebeple ruhun kadim olduğunu söyleyenleri eleştirir.(Hulûliye- Hallaciye, Hulmaniye) Delil olarak şu ayeti zikrederler: "De ki, ruh Rabbimin emrindedir"(İsra, 17/85) Dolayısıyla ruhun varlığında şüphe yoktur ve onun gelişi ve gidişi Hakk'ın kontrolündedir.

Hücvîrî, ruhun kadim olduğu anlayışının tasavvufta bulunmadığını ifade ederek tasavvufu, ittihâd ve hulûl gibi suçlamalara karşı savunur. Bununla birlikte Hücvîrî, zat ve şahsın yok olması manasında kullanılan fenânın ve Hakk ile bitişme manasında kullanılan bekanın yanlış birer yorum olduğunu belirtir. Ona göre bu şekilde yapılan bir yorum muhdes ve kadim ayrımını bilmemekten ileri gelmektedir.<sup>376</sup> Nitekim o, bu ikisi arasındaki farktan hareketle şöyle bir açıklama yapar: "Muhdes olan şeyin kadim ile imtizac veya ittihâd veya ona hulûl etmesi veyahut muhdesin kadimin mekânı haline gelmesi veyahut kadimin hadis olması imkansızdır."<sup>377</sup> der.

Ruhun keyfiyeti konusunda ayrıntılı bilgiler bulunmaması onun hakkında farklı görüşler ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kimileri ruhu araz kabul etmiş ve 'bedeni canlı kılan hayat' olarak nitelemiş, kimi de beden ve ruhun birbirinden ayrılmayan iki unsur olduğu yönünde görüş bildirerek 'ruhun hayattan daha başka bir şey' olduğunu söylemiştir. Hücvîrî, sûfilerin çoğunluğunun bu hususta ehl-i sünnetin şu görüşünü benimsediğini ifade eder: "Ruh(araz, sıfat ve) vasıf değil, (cevher, zat ve) ayndır. Âdetin cereyan tarzı üzere ruh, bedende mevcut ve ona bitişik olduğu sürece, Allah Taâlâ o bedende hayat yaratır. İnsanın hayatı bir sıfat olup, insan onunla diridir. Ruh ise bedene tevdi edilmiştir."<sup>378</sup>

Hücvîrî, ayrıca tasavvuf içerisindeki bir kısım cahil sûfilerden bahseder ki bunları hataya düşmüş kesim olarak görür. Çünkü onlar küllî fenâyâ inanmaktadır. Hücvîrî küllî fenâyı mümkün görmez. Bunun sebebi küllî fenânın yol açabileceği sorunlardır. Öte yandan buna inanan mutasavvıf kesimi cahillikle ithaf eder. Bu şekilde düşünmelerini kibirli ve inatçı olma gibi ahlaki sebeplere bağlar. İnsanın

---

<sup>376</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 306.

<sup>377</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 325.

<sup>378</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 323.

cüzlerinin fenâsını mümkün görmez. Bundan kastları 'aynın fenâsı' veya 'vasfın fenâsı' da olsa bunu mümkün görmez ve onların anlayışını tasavvuf dışında bırakır. Fenâ ve beka konusundaki problem Allah ile kulun aynı vâsfa sahip olduğu anlayışıdır. Hücvîrî, 'Varlığımızın mı yok olacağı veyahut Hakk'ın mı onun yerini alacağı' meselesinde "aynın fenâsı" nı, yani bir şeyin tamamen zatıyla ortadan kalkmasını imkansız görürken buna mukabil, "vasfın fenâsı" olarak nitelediği sıfatların ve zata ait vasıfların ortadan kalkması gibi bir anlayışı caiz görür. Sıfatlar kula aittir ve bunun değişmesi de mümkündür. Varlığın başka bir varlıkla değişmesi söz konusu olmayan bu durum fenâ sürecinde geçerli kabul edilir.<sup>379</sup> Aksi olarak beşeriyetin ortadan tamamen kalkması ve Tanrısal bir varlığa dönüşmesi imkansızdır.

Kuşeyrî'nin fânî olmaya dair söylediği sözlere ilaveten, kulun nefsinin ve halkın mevcudiyetinin devam ettiği şeklinde açıklama yapması<sup>380</sup> tasavvufta bunun aksinin iddia edildiğini düşünen kesime cevabendir. Yusuf suresinden nakledilen bir ayette<sup>381</sup> kadınların normal şartlarda acıya hassas olmalarına karşın Yusuf'u görmeleri ile kendilerine verdikleri zararı hissetmemiş olmaları, bir kulun başka bir kula olan hayranlığının neticesidir. Bu sebeple kulun Yaratanını teması ile daha büyük bir yok olma haline ermesi beklenilecek bir durumdur. Sûfîlerin fenâ halinde eşyadan vazgeçmesi, kendini kaybetmesi<sup>382</sup> de bu şekildedir. Bunun aksi bir durum, yani beşeri özelliklerin tamamen ortadan kalkıp, ilahi niteliğe kavuşmak gibi bir anlayış tasavvufta yer almaz. Sûfîlerin beşeriyetten fani olmaktan kastettikleri beşeriyetin ortadan kalkması değil, beşeri vasıfların ve beşeriyet ahlakının dönüşmesidir. Öyle ki "Fenâyâ işaret edenler, bununla taat ve amelleri görmekten fani olmayı, kulda 'Hakk ile kâim olma' düşüncesinin baki kalmasını murad ederler. Ayrıca ilimle cehaletin, zikirle gafletin fani olmasını kastederler." <sup>383</sup>

---

<sup>379</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 306.

<sup>380</sup> "Kulun nefsi de mevcuttur, halk da mevcuttur, fakat kulun ne halk hakkında, ne de kendisi hakkında ilmi, şuuru, hissi ve haberi yoktur."; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s.161.

<sup>381</sup> Yusuf 12/31

<sup>382</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 149. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.162.

<sup>383</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 510.

İlk dönem eserlerinden Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde ise farklı bir bakış açısı ile şatahat, ittihâd, hulûl gibi anlayışlar yer almaz. Bu sebeptir ki tasavvufta aşırılık gibi görünen ifade ve davranışlara yol açabilen fenâ ve sekr gibi hallerde itidalden ayrılmadan açıklamalarda bulunur.<sup>384</sup> Bununla birlikte tasavvuf erbabı içinde ihtilafa sebep olan Hallâc-ı Mansur'un durumunu Allah'a havale etmiş olması da Kuşeyrî'nin tasavvuf büyüklerinin halleri konusundaki duruşunu göstermektedir.<sup>385</sup>

## 4. Diğer Bilimlerle Uzlaşma Kavramı

### 4.1. Şatahat ve fenâ

Tasavvufta çok tartışılan şatahat konusu fenâ ve beka ile ilgilidir. Bunu hangi açılardan söyleyebiliriz? Kul tevhid tarafından kuşatılınca "(halini anlatma imkânı bulabileceği) nitelenme ve ifade yolunu yitirmiştir. Dolayısıyla (yaptığı) işlerde onun bir yükümlülüğü yoktur."<sup>386</sup> Fenâ halinde sûfilerin yaşadığı, açıklanması zor söylem ve davranışlar tasavvufta temel sorunların sebebi olarak karşımıza çıkar. Sûfilerin yaşadığı fakat anlatırken yetersiz kaldığı haller, onların mübalağaya varan sözler sarf etmelerine sebep olmuştur. Onların hakikati bu şekilde ifade etmeleri izaha ihtiyacı doğurur. Bu hususta özellikle Serrâc'ın konuya yaklaşımı mühimdir. Serrâc *el-Lüma*'da sûfilerin şatahatı ve sûfi geçinenlerin yanlışlarına yer verir.<sup>387</sup> Serrâc'ın şatahattan bahsetmesi tasavvufun aşırı gibi görünen yönlerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak, abartılma ve aşağılanma arasında tasavvufu normalleştirerek onu din bilimleri içerisinde tutma gayretinden ötürüdür. Bunu yaparken daha çok tasavvufta ehil kabul edilen Bâyezîd, Şiblî gibi büyük sûfilerin halleri üzerinden örnekler verir.<sup>388</sup> Bununla birlikte Bâyezîd'in şatahatlarını tasavvuf yolunun şeyhlerinin şeyhi<sup>389</sup>, şeriat imamlarının imamı<sup>390</sup> kabul edilen Cüneyd'in yorumları ile değerlendirmesi Serrâc'ın

<sup>384</sup> Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 26, 27.

<sup>385</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 213.

<sup>386</sup> Hakim Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, çev. Ekrem Demirli, Hayykitap, İstanbul 2013, s. 93.

<sup>387</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 443-518.

<sup>388</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 448-471.

<sup>389</sup> bkz. seyyidu't-tâife; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 78. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 117.

<sup>390</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 193.

dikkat ettiği bir husustur.<sup>391</sup> Öte yandan Hücvîrî, Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin eserlerinde şatahat kavramı yer almaz. Fakat bu müellifler iddia sahibi sûfiler nitelemeleri ile açıklamalarda bulunur.<sup>392</sup>

Cüneyd, Bayezid'in bazı sözleri için şöyle demiştir: "Ben, Bâyezid'in halinin en yüce noktasını anlayıp anlatabilecek çok az kimse gördüm. Onun sözlerini, mânâsını bilen ve gâyesini kavrayan kimseler ancak tam olarak yorumlayabilir. Bu sözleri dinlerken kavrayış bütünlüğüne sâhip olmayanlar, onlara karşı çıkabilirler."<sup>393</sup> Serrâc, vecd ehlinin hakikatle karşılaşmasındaki durumunu zor anlaşılacak ifadelerle anlatmasının 'şath' demek olduğunu ve bu ifadeleri yalnızca bu ilimde derinleşmiş olanların anlayacağını söyler.<sup>394</sup> Öyle ki şathın anlamı; "dilin vecd halinde söylediği; ancak sahibinin açıklamasıyla sağlam hale gelebilen, iddiaya yakın bir kaynaktan çıkan sözdür."<sup>395</sup> Asıl tartışma burada ortaya çıkar. Yalnız ehlinin veya vecd yaşayanın anlayabileceği ifade ve durumlar olarak açıklanan şatahat konusu sebebiyle tasavvuf öteki din bilim ehli tarafından eleştirilere maruz kalmıştır.

Serrâc, şath'ın "bidayet halinde olanlarla, gâye ve kemâle vusûlu istenenler"<sup>396</sup> için mümkün olduğunu söyleyerek tasavvufta ehil olanları bu durumdan ayrı tutar. Bununla ilgili Cüneyd'in Bâyezîd için şu sözlerini aktarır: "Bâyezîd, halinin büyüklüğüne rağmen bidâyet halinden çıkamamıştır. Ben ondan, kemâl ve nihâyetine delâlet eden bir söz işitmedim" demiştir. Şiblî de yine Bâyezîd hakkında "Bâyezîd bizim yanımızda olsa gençlerimize teslim olurdu."<sup>397</sup> der. Cüneyd ve Şiblî'nin durumu bu şekilde ifade etmesi Bayezid'i tamamen tasavvufun dışına atmazken bir yandan da sözlerinin ancak seyr u sülukun başında kabul edilebilir olduğunu gösterir. Olgunlaştıkça söylemlerin farklılaşacağı kanaati ile Bayezid'i tasavvuf içerisinde tutar. Nitekim Ebu Abdullah Nebâcî'nin şu ifadesi de bunu anlatır: "Tasavvuf birsâm( bir delilik nevi) hastalığı gibidir. Başlangıçta insan saçmalar. Fakat bu hal kendisinde

<sup>391</sup> Arberry, Arthur John, **Tasavvuf: İslâm Mistiklerinin Öyküsü**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek y., İstanbul 2004, s. 64.

<sup>392</sup> Hacı Bayram BAŞER, **a.g.e.**, s. 250.

<sup>393</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 448.

<sup>394</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 443.

<sup>395</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 406.

<sup>396</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 448.

<sup>397</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 462.

iyice yerleşince lâl olur. Yani sûfi başlangıçta makamından bahseder, hali ile ilgili bilgiler anlatır. Fakat keşfi açılınca hayrette kalarak sükût eder. (Maksadı sözle anlatmak vuslat halinde olmayan sûfilerin halidir, tasavvufun son merhalesine ulaşanlar hayret icinde kalır ve sükût ederler. Sükût sözden üstündür)."<sup>398</sup>

Serrâc, vecd ve zikir esnasında söylenen sözlerde mücmel ve mufassal ayrımı yapar. Bâyezîd'in ve Şiblî'nin vecd ile söylediklerinde muhtemel ki ön ifadeler/mukaddimeler olduğunu savunur. Bu sûfilerin kısa sözlerle anlatmış olduğu şeyleri fırsat bilenlerin iftirada bulunduğunu belirterek Bâyezîd ve Şiblî'yi tasavvuf ehli içerisinde değerlendirir.<sup>399</sup> Öyle ki Serrâc, İbn Sâlim'in, Bâyezîd'in "Sübhânî, sübhânî" sözünü söylemiş olduğunu iddia ederek onu Firavun'un "Ben sizin yüce rabbınızım"(Nâziat, 79/24) demesi ile mukayese etmesi üzerine Bâyezîd'i savunmuş ve onun zühd, ibadet, mârifet ve ilimle ma'rûf olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple onun bu sözünden anlaşılacak mananın hiç şüphesiz Allah'ı tesbihten başka bir şey barındırmadığı kanaatini taşımıştır. Öte yandan Serrâc, Bâyezîd'in bu sözü söylemiş olma ihtimalini de araştırmış ve neticede halktan ve kitaplarda yazılandan başka şahid görmemiştir.<sup>400</sup> Serrâc, Bâyezîd'in yine başka bir sözü ile onun fenâsını ve fenâdan fenâ bulunduğunu anlatır: "Bana enâniyetini giydir ki halk beni görünce seni gördük, desinler. Sen O, olasın ki ben orada bulunmayayım."<sup>401</sup> Bâyezîd'in bu sözleri ilk etapta iddialı anlaşılabilir. Fakat Serrâc, Hz. Peygamber'in "Kulum bana nâfilelerle yaklaştırmaya devam eder, sonunda ben O'nu severim. Ben O'nu sevince de gören gözü, işiten kulağı, konuşan dili, tutan eli olurum."(Buhârî, Rikâk, 38; İbn Mâce, Fiten, 16.) hadisini naklederek bunun mümkün olduğunu gösterir. Kişinin zihnindeki ve kalbindeki meşguliyetleri, onun yaşamış olduğu müşahede halinin derecesini değiştirir. Sûfiler tevhid hakikatine ulaşma yolunda Allah'tan başka her şeyin hile olduğunu anlamış ve neticede bu gibi perdelerden arınmaya çalışmıştır.<sup>402</sup> Başka bir açıdan aradaki yakınlık ve o zata duyulan sevgi neticesinde de bu sözlerin sarf edilebileceği kanaati sûfiler tarafından ifade edilmiştir.<sup>403</sup>

<sup>398</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 138.

<sup>399</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 457, 463, 464.

<sup>400</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 457.

<sup>401</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 451.

<sup>402</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 450.

<sup>403</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s. 451.

Şath "heyecan ve galebe ile sarf edilen alışılmamış ibâre ve ifâdeler" dir. Fakat kelimenin anlamı bununla sınırlı değildir. Arap dilinde şath'ın "hareket" anlamı da vardır.<sup>404</sup> Sûfilerin alışılmamış ifadelerine hareketleri de eklendiğinde daha büyük sorunlar ortaya çıkar. Serrâc, bu yönde Ebû Bekir Şiblî ve Ebû Hüseyin Nûrî'nin eleştirilen davranışlarını (Şiblî'nin bazen pahalı bir elbise giyip sonra çıkarıp ateşe atması, Ebu'l-Hüseyin Nûrî'nin sattığı tarladan kazandığı dinarları hayır yolunda harcamayıp köprü'nün üzerinden suya atması) şatahat olarak değerlendirmiştir. Öyle ki onların bu tavırını, Allah'tan alıkoyan durumları ortadan kaldırma şeklinde olumlu açıdan yorumlamıştır.<sup>405</sup>

Serrâc, sûfilerin vecd esnasında, o vaktin gereği ile yaşadığı taşkınlıkların geçici olduğunu belirtir. Ona göre bunlar Allah'ın velî kullarına ikram ettiği bir haldir ve devamlı değildir. Sürekli olduğu takdirde ilâhî hükümlerin ve vazifelerin ortadan kalkması söz konusudur.<sup>406</sup> Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi bu tasavvufa aykırı bir durumdur. Neticede Serrâc, sûfilerin şatahatının bir kısmını savunurken bir kısmında da sûfilere yanlış olarak görür.

## 4.2. Sekr ve fenâ

Tasavvufta yol açtığı tartışmalar bakımından önemli olan diğer bir mesele sekrdir. Hakikatle irtibat şeriatın elverdiği ölçüde nasıl ifade edilecek ve insanın iradesi dışında yaşanan sekr hali ne kadar kontrol altında tutulabilecek sorunlarına yaklaşım, tasavvufun diğer ilimlerle mesafesini belirlemesi açısından mühimdir. Zira bu kimselerin aşırılıklarının tasavvuf içinde açıklanması, diğer ilim ehlini tasavvufun geneline şamil olan bir durum düşüncesine sevk etmemesi gerekir.<sup>407</sup>

Şeriat- hakikat ilişkisinde Nurî'nin şu sözü sûfilerin genel kanaatini yansıtır: Nurî: "Benim Allah ile öyle bir halim var ki; o beni şeriat ilminin hududunun haricine çıkarıyor." iddiasında bulunan birini gördün mü, sakın ona yaklaşma!...demiştir."<sup>408</sup>

<sup>404</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 443.

<sup>405</sup> Hacı Bayram BAŞER, **a.g.e.**, s. 230.

<sup>406</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s. 470.

<sup>407</sup> Chittick, William, **Tasavvuf: Kısa Bir Giriş**, çev. Turan Koç, İz y., İstanbul 2003, s. 72.

<sup>408</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 83. ; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 119.

Sûfîlerin maksadı tevhid hakikatine ulaşmaktır. Fakat bu maksat çerçevesinde açığa çıkan davranış ve söylemlerin ne derece kabul edilebilir olduğu da önemlidir. Sekr halini yaşayan bir kimsenin zahirde ehl-i sünnet anlayışına aykırı gözükten noktalar din ilimlerinin tepkisine sebep olmuş, bu nedenle fıkıh, kelam gibi din ilimleri tasavvufu eleştirmiştir.

Kuşeyrî, sekrin kuvvetli bir vâridin tesiri altında gerçekleştiğini belirtir. Bu yönüyle sekr, kişinin hakikatle karşılaşma anını ifade eder. Diğer bir deyişle sekr, fenâ halinin tezahürüdür. Her şeyden fânî olmuş, vecd halindeki kişiyi sûfîlerden biri şu şiirle anlatır: "(Hakk Taâlâ der ki: Ey kulum): hitabımı dinlerken sahv halinde olman vuslatın ta kendisidir. Beni temâşa ederken sekr haline geçmen sana (aşk) şarabını mubah kılmada... Bu şekildeki şarabın sâkisi de, içicisi de bıkmaz. (Güzelliğini) temâşa etmenin meydana getirdiği mahmurluk; akli sarhoş ve insanı mest eden bir kadehtir."<sup>409</sup> Bu noktada kendinden geçme ve şuurunu yitirme neticesinde, sûfîler nazarında temyiz halinin ortadan kalkması olarak ifade edilen durum gerçekleşir. Nitekim bu kimse Hakk'ı bulmasının etkisiyle kendisine haz ve elem veren şeyi ayırt edemez hale gelmiştir.<sup>410</sup> Öyle ki Kelâbâzî, bu vaziyette iki şey arasındaki farkı kavrayamayan kişinin, yani sekr sahibinin bilmeden kötü duruma düşme ihtimaline ve bunun idrakinde olmayabileceğine dikkat çeker.<sup>411</sup> Bu sebeple sûfîler sekr halindeki kişiden çıkan söz ve davranışlarda tasarrufu Allah'a atfetmiştir.

Hücvîrî de sekri, Hakk Taâlâ'nın mahabbetinin galebesinin ifadesi olarak anlatır. Ona göre sekrde afetin zevali vardır. Tüm beşerî sıfatlar ve tasarruflar gitmiş, kişi bunlardan fani olmuş vaziyettedir. Öyle ki Hakk ile kaim duruma gelmiş olduğu için ayette "Attığın zaman sen atmadın, lakin Allah attı"(Enfal, 8/17) buyrulmuştur. Dolayısıyla bu şekilde kulun fiillerinin Allah'a izafe ve nispet edilmesi neticesini doğurmuştur.<sup>412</sup>

Bayezid Bistâmî, sekri sahvdan üstün tutar ve sekri daha mükemmel bir hal olarak kabul eder. Öte yandan Hücvîrî, Bayezid'i sekr halinde söylemiş olduğu

<sup>409</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 153.; krş. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 164-165.

<sup>410</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 176.

<sup>411</sup> Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 177.

<sup>412</sup> Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 248,249.

sözlerden dolayı mürşit olarak kabul etmez. Ancak onu tasavvuf içerisinde değerlendirerek bir sūfi olarak görür.<sup>413</sup> Peki Bayezid'in sekr halinde söylemiş olduğu bir şey onun bütün ilmini yok saymaya yeterli midir? Sekr geçici bir haldir ve coşku halini ifade eder. Her ikisi de kişinin kendi çabası ile kazanacağı türden bir şey değildir ve geçicidir. Bu şu anlama gelir: Bayezid'in her söylediği sekr içinde söylenmiş sözler değildir. Anlık olarak yaşamış olduğu halin tesiri ortadan kalktıktan sonra sahv haline geri dönmüştür. Burada mühim olan "Sekri Hakk ile olanın sahvı da Hakk ile olur. Sekri nefsanî hazlarla karışık olanın, sahvı da bu nevî hazlarla birlikte bulunur. Sahv halinde Hakk üzere olan, sekr halinde ilahi bir muhafaza altında bulundurulur."<sup>414</sup> ifadesinde olduğu gibi sekrin hangi ölçüde yaşandığıdır.

Sahvı savunan Cüneyd ise sekr halini yaşayan kimsenin iradesini ve aklını da kaybetmiş olduğunu söyler. Cüneyd'in sahvı sekrin üzerinde tutması onun bu kavramlara yüklediği manalarla doğrudan ilişkilidir. O, sahv ve sekri Hallac'ın kulun beşeri sıfatları olarak görmesine mukabil bunları kesb edilerek ulaşılamayacak haller olarak görür. Sahvı, "halin Allah ile selamette olması", sekri ise "şevkin ve muhabbetin aşırı olması"<sup>415</sup> şeklinde tanımlar.

Cüneyd, Şiblî'nin sekr halinde olmasından ötürü onun ilminden yararlanma hususunda ise şöyle demiştir: "Şiblî sekr halindedir. Eğer kendine gelmiş olsa, kendisinden yararlanılacak bir imâm olurdu."<sup>416</sup> Başka bir rivayette güçlü bir vecdde bulunan Sehl b. Abdullah'a herhangi ilmî bir mesele sorulduğunda "Bana şimdi bir şey sormayın. Bu halde iken söylediklerimden yararlanamazsınız."<sup>417</sup> demiştir. Öyle anlaşılıyor ki sūfiler kendi içerisinde sekr halinde olan kimseyi dışlamıyor, yalnızca sahv haline dönünceye dek mazur görüyor. Öte yandan Serrâc, sekr halinde aklın başından gitmesinin mübtedî mürîdlerin hali olduğunu söyler. Bununla birlikte bir şeyh olan Ali b. Muvaffak'ın semâ meclisinde "Ben oynayıp zıplayan şeyhim" diyerek konuşur vaziyette olmasına da sekr arayışına girmedikini göstermek için yorumunu

---

<sup>413</sup> Hücvârî, **a.g.e.**, s. 248.

<sup>414</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 154. ; krş. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh 2009, s.165.

<sup>415</sup> Ebu'l-Alâ Affî, **a.g.e.**, s.250.

<sup>416</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.359.

<sup>417</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, **a.g.e.**, s.359.

getirir. Çünkü sûfilerin bir kısmı daha önce de belirttiğimiz gibi tevâcüdü edebe uygun görmez.<sup>418</sup>

Sahv kavramı, irşad faaliyetlerinin yürütülmesi açısından önemli bir yer ihtiva eder. Bir başka açıdan değerlendirmek gerekirse sahv kadar sekrin doğru anlaşılması da tasavvufun bütünlüğünün sağlanması yönünden mühimdir. Sekrin anlatımı coşku ile söylenmiş ifadelerden oluşur. Her ne kadar bu kavram ehline açıklanmaya çalışılsa da sekr halinde söylenen sözler ve sergilenen davranışlar aşırılık olarak görülür. Bu nedenle tasavvuf öteki ilim ehli tarafından eleştirilirken tasavvuf içerisinde de sahv ve sekr halini üstün gören kesim ortaya çıkar. Hücvîrî, tasavvuf tarihinde ilk defa Cüneyd-i Bağdadî ve Bayezid Bistâmî öncülüğünde sahv ve sekr karşıtlığını dile getiren isim olmuştur. Sahvı sekrdan üstün tutanların öncüsü Cüneyd-i Bağdadî'dir.<sup>419</sup> Sahv ve beka ilim diline yakın kavramlardır. İslam toplumunun tasavvufla barışması ve anlaşılır kılınması sahv üzerinden olur.

### 4.3. İşârât ve fenâ

Sûfilerin nasslara getirdikleri yorumlarda rastladığımız "işâret" kavramının yanında, tasavvufun bilim olarak kabul görmesi ve bilimler arasındaki yerini anlatması açısından da işâret kavramını dikkate almamız gerekir.

İbn Ata'nın sûfilerin işârâtı ile ilgili şöyle bir şiiri vardır:

"Zâhir uleması bize bir şey sordukları zaman, işâret şeklindeki kelimelerle cevap veririz." "Rumuzlarla manaya işâret eder ve meseleyi güç anlaşılır hale getiririz. Böylece bu manayı anlatmak için kelimelerle izah hali yetersiz kalır."

"İşâretteki manayı sevinerek görürüz; O, bize bunu gösterir. Her organda ona ait bir iz vardır."

"Görüyorsun ki, hallerin elinde sözler esir olmuştur, tıpkı âriflerin elinde hüsranda kalanların esir olmaları gibi."<sup>420</sup>

<sup>418</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, a.g.e., s.335.

<sup>419</sup> Hücvîrî, a.g.e., s. 249.

<sup>420</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 135.

İbn Ata'nın ifadelerinden öyle anlaşılıyor ki tasavvufun ilk dönemlerinde sûfîlerin kendilerini açıklamak, tasavvufu bir ilim olarak kabul ettirme telakkisi yoktur. Bununla birlikte sûfîlerin işaretleri kendi aralarında anlayabilecekleri, tecrübî olan bir bilgiye dayanır. Bu da sûfîlerin işaretlerinin, tasavvufî halleri ve makamları aşmamış kimseye kapalı olacağı anlamına gelir. Nitekim sûfîler, yaşamış oldukları mükâşefe ve müşahede gibi tecrübeleri ifade etmekte yetersiz kaldıklarında işaret yoluna başvurur. Kelâbâzî bu sebeple sûfîlerin vecd ve vuslat hallerini anlatmak için sarf ettiği bu sözleri 'işâret ilmi' olarak niteler. Bununla birlikte bu ilmi 'havâtır ilmi', 'müşâhede ve mükâşefe ilimleri' olarak da ifade etmiştir.<sup>421</sup> Kelâbâzî ilimleri tevhid, fıkıh, hikmet, marifet ve son olarak da işaret ilmi olmak üzere ele alır. Amellerin sıhhatli olmasını, bu ilimlere ait bilgilerin öğrenilmesinde görür. Ona göre işaret ilmine vakıf olmak için de tüm bu ilimler öğrenilmelidir.<sup>422</sup>

Sûfîler, maksatlarının ne olduğunu rumuzlu ifadelerle de anlatır. Bunlar sûfîlerin kendi aralarında anlayabileceği nitelikte oldukları gibi, kimi zaman henüz o makama ulaşmamış oldukları için bir kısmına kapalı kalabilir. Bu sebeple kendi içlerinde dahi açıklamadıkları takdirde çözülemeyen meseleler, zâhir uleması tarafından anlaşılamadığından eleştirilmeleri neticesini doğurmuştur. Sûfîler içerisinde de sû-i zan besleyen kesim bu gibi ifadeler sarf edenleri saçma sapan şeyler söyleyen kimseler olarak tanıtmıştır. Fakat hüsn-i zanda bulunanlar "Biz bu meseleleri anlayacak durumda değiliz" şeklinde bir yaklaşım sergiler.<sup>423</sup>

Kelâbâzî, her ne kadar eserinde sûfîlerin aşırı söylemlerine yer vermese de, tasavvufta anlaşılması güç mevzuların sekr, vecd gibi hallerde ortaya çıktığı anlayışını destekler. Tasavvuf meselelerini açıklayarak, dolaylı yoldan sûfîlerin şeriata aykırı görünen sözlerinde kastettiklerinin hakikate dair olduğunu belirtir. Zira Kelâbâzî eserini, sûfîlerin işaretlerinin ne anlama geldiğini ve tasavvufî konuların neler olduğunu açıklama maksadıyla yazmıştır.<sup>424</sup>

---

<sup>421</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 133.

<sup>422</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 132, 133.

<sup>423</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 134.

<sup>424</sup> Kelâbâzî, a.g.e., s. 51.

Sûfiler, "işaret" kavramı ile kendilerine serbest bir alan belirlerken aynı zamanda bağlayıcı olmayan öznel yorumlarla tartışmalardan uzak kalmayı başarmıştır. Neticede bu durum tasavvufun, İslâmî ilimler içerisinde yer almasını kolaylaştırmıştır.



## SONUÇ

Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri konulu çalışmamızda hedefimiz fenâ ve bekayı erken dönemde te'lif edilmiş tasavvuf metinlerini esas alarak Gazali'ye kadar gelen eserler içerisinde incelemektir. Bu sebeple tezin birinci bölümünde ilk olarak fenâ ve bekanın sözlük anlamda hangi manalarda kullandığını ele aldık. Özetle ayetlerde geçen bu kavramlardan fenâ, daha çok ortadan kalkan bir durumu veya yok olmayı ifade etmektedir. Buna mukabil beka ise geriye kalan veya süreklilik bildiren bir anlam taşır. Bu kelimeler aynı anlamda sûfiler tarafından da kullanılmıştır. Bir tasavvuf terimi olarak bu kavramların hangi anlamlarda kullanıldığını belirtmeden önce fenâ ve bekanın birbirinin zıddı olduğunu söylemeliyiz. Biz bu çalışmamızda bekadan daha çok fenâ kavramını kullandık. Bunun sebebi birinin mevcut olduğu durumda diğer bir halin de ortaya çıktığı anlayışına dayanmaktadır. Zira sûfilerin ifadelerinde bunu sıklıkla görmek mümkündür. Onlar fenâyı, dünyaya duyulan ilgi ve alakanın kesilmesi, Allah'tan olanla bâki kalması, kötü sıfatların ortadan kalması ve iyi sıfatları barındırması, kulun nefisinden ve halktan gafil olması, Hakk ile bâki kalması, kısacası Allah'tan başka her şeyden soyutlanmayı ifade eden bir kavram olarak kullanmaktadır. Bu anlamda sûfilerin fenâyı ahlâkî bir kavram olarak kullandığını söyleyebiliriz. Başka bir açıdan fenâ; zühd, terk, tecrid, mahv, istihlak, tahallî, tasfiye anlamlarına da gelmektedir.

Bunun yanı sıra tasavvuf ıstılahlarında pek çok kavram birbiri yerine kullanılmaktadır. Bunlar içerisinde cem-fark, sahv-sekr ve gaybet-huzur gibi haller fenâ-beka halinde sâlikin duruşunu gösteren durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çeşitlilik bir yandan fenâ ve bekayı diğer kavramlardan ayırtırmayı zorlaştırırken, diğer yandan bir kavram üzerinden tasavvufun hemen bütün meselelerini ele almayı kolaylaştırma imkanını da bize vermektedir.

Bir tasavvuf terimi olarak fenâ, sûfilerin yaşantısında dünyevî alakanın kesilmesi olarak, zühdî anlamda karşılık bulur. Öyle ki onlar dünya malından, mevkiinden, aile hayatı ve cinsellikten uzak durarak ameli öncelemişlerdir. Bu sebeple entelektüel ilgilerden de uzak kalmışlardır. Tasavvufî hayatın gelişmesine katkı sağlayan bu durum, tasavvufun teorik yönünün geri planda kalmasına sebep olmuştur.

Dolayısıyla bizlere o dönem hakkında birinci kaynaktan bilgi ulaşmasında en büyük sorun olmaktadır.

Fenânın başka bir anlamı ahlak alanında da söz konusudur. Sûfiler ideal insan olma gayreti ile kibir, riya, cimrilik, hırs gibi kötü hasletlerden kurtulmaya özen göstermişler ve Hakk'a yakınlaşmayı bunlar kişide bulunduğu sürece mümkün görmemişlerdir. Sûfiler ayrıca benliğin kırılmasına, başka bir deyişle kulun, Hakk'ın huzurunda pasifliğine odaklanmış, beşerî sıfatlarından da fâni olmuşlardır. Böylelikle ilâhî sıfatlarla bezenmeye çaba sarf etmişlerdir. Neticede benliğin terk edilmesi ile tevhidin daha iyi anlaşılacağı kanaati taşımışlardır.

Çalışmamızın ikinci bölümünü, fenânın erken dönem tasavvuf literatüründeki yeri açısından incelemeye ayırdık. Bu yönde ele aldığımız metinler içerisinde şöyle bir sonuca ulaştık: Ebû Said Harrâz (ö. 277/890) tabakat kitaplarında ve erken dönem eserlerinde fenâdan bahseden ilk isim olarak zikredilmesine rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla onun, fenâyâ dair müstakil bir eseri olmadığını gördük. Fakat Kitâbü'l-ferâğ isimli risalesinde mârifetin elde edilme yollarını zikrederken fenâyı bunlardan birisi olarak zikretmiştir.

İkinci olarak Cüneyd'in (ö. 297/909) fenâyı müstakil olarak ele aldığı Kitâbu'l-fenâ risâlesini inceledik. Cüneyd'in fenâ hakkında söyledikleri Cüneyd sonrasında yazılmış erken dönem eserlerinde yer almaktadır. Fakat bu risâle, onun görüşlerine direkt ulaşabileceğimiz bir kaynak olması açısından önemlidir. Cüneyd, bezm-i eleste verilen sözün söylendiği 'olmazdan önceki o ilk hale dönmeyi' anlatmak için fenâ kavramını kullanmıştır. Bu meseleye dair ayrıca Kitabu'l-Mîsak adlı bir risâlesi de vardır. Varlığın en mükemmel ve en tam hali olan bu hale eklenen tüm fazlalıklardan vazgeçmek ve neticede Hakk'a verilen sözün hatırlanması onun düşüncesinin temelini oluşturur. Özetle o, fenâ kavramından hareketle tevhid meselesini açıklar. Farklı fenâ çeşitlerinden bahseden Cüneyd'in Kitâbu'l-fenâ'sında ittihad, hulûl gibi yanlış fenâ anlayışları yer almaz.

Cüneyd'den sonra ulaşabildiğimiz diğer bir kaynak Cüneyd'le arasında bir asırdan fazla zaman bulunan Sülemî'nin (ö. 412/1021) 'Derecâtü'l-muâmelât' ve

"Kitâbu sülûku'l-ârifin" adlı risâleleridir. Sülemî, 'Derecâtü'l-muâmelât'ta fenâ ve bekayı açıklarken zâhirî ve hakîki anlamları olmak üzere ayrıştırma yapar. Sülemî'nin, böyle bir ayrımı dile getirmesine rağmen kelimelere yüklediği anlamlar itibariyle Cüneyd'den etkilendiğini söyleyebiliriz. "Kitâbu sülûku'l-ârifin" risâlesinde ise fenâ ve beka, seyr u sülûk içerisinde sûfîlerin ilerlediği makamlar olarak karşımıza çıkar. Burada bölgelere atıf yaparak Iraklı ve Horasanlı sûfîlere göre kavramları ele alır.

Cüneyd sonrası tasavvufu tedvin eden eserlerde ise fenâ ve bekayı konumlandırılması itibariyle tarih sıralaması yaparak toplu bir şekilde ele aldık. Bu eserlerde her bir müellif fenâ ve bekaya haller ve makamlar içerisinde yer vermiştir. Farklı olarak Hucvirî, Harrâziye ekolünün görüşleri üzerinden konuyu ele almıştır. Fenânın bir hal olarak kabul edilmesi ve onun devamlı olup olmaması meselesindeki görüş ayrılığında sûfîlerin ekseriyetinin fenâyı hal olarak kabul ettiğini tespit ettik. Bunun yanı sıra ele aldığımız diğer bir konu fenânın ve bekanın maksada ulaşmayı ifade eden kavramlar olmasıydı. Bu noktada hakikat hakkındaki bilgimizin, yaşanan fenâ hali ile alakalı olduğu değerlendirmesinde bulunduk.

Fenâ ve bekanın yol açtığı sorunları incelediğimiz üçüncü bölümde Hucvirî'nin ele aldığı ekollerin oluşmasında bu kavramların etkili olduğunu gördük. Hucvirî, sûfîlerin fenâ ve beka ile neyi kastettiklerini açıklarken sahih saydığı fırka Harrâziye'den bahsetmektedir. Öyle zannediyoruz ki Hucvirî, Ebû Said Harrâz'ın fenâ ve bekadan ilk bahseden olması hasebiyle ekole bu ismi vermiştir. Öte yandan asıl mesele fenâ ve bekanın yanlış yorumlanmasından kaynaklan fikirlerin de ekolleşmiş olmasıdır. Her ne kadar tasavvufa aykırı olsa da Hucvirî, Hulûliye( Hallâciye ve Hulmâniye) isimlerindeki bu fırkaların düşüncelerine yer vererek muhtemeldir ki sûfîlerin düşüncelerinin onlarınkinden farklı olduğunu ortaya koymak istemektedir.

Tasavvufa yönelik eleştiriler daha çok tasavvufun yol ve yöntemi ile ilgilidir. Zira sûfîler yemeyi terk etme, halvet ve uzlet gibi konularda aşırıya giderek ibadet hayatında farzları dahi yerine getiremeyecek duruma gelmişlerdir. Bu sebeple özellikle Serrâc'ın eserinde belirttiği hususlar sûfîlerin kendi içlerinde de birbirlerini eleştirdiğini göstermektedir. Yine tasavvufta sûfîlerin vecd halleri ve uyguladıkları semâ dikkatleri çekmiştir. Fakat bu noktada sûfîlerin getirdiği eleştirilerin büyük

çoğunluğunun fenâyâ bir an önce ulaşmak isteyen kişilerin veya hataya düşme ihtimali olan âvam derecesinde olanlar hakkında olduğunu gördük. Ayrıca tasavvuftan kaynaklanan bir problemmiş gibi algılanan ittihad ve hulûlün de fenânın yanlış yorumlanması ile ortaya çıktığı sonucuna ulaştık. Bu noktada sûfiler, kendi içlerinde kabul gören kimseleri tüm bu yanlış durumlardan uzak tutmak için şatahat, sekr, işârât gibi kavramlar üzerinden yaptıkları açıklamalarla diğerlerinden ayırtmışlardır.



## KAYNAKÇA

Adanır Salihoğlu, Sultan: **Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık**, İstanbul, Hayykitap, 2019.

Afifi, Ebû'l- Alâ: **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz. Yay. , 2014.

Akkuş, Mehmet: **"Gaybet"**, DİA, Ankara, TDV, 1996, 13.c.

Arberry, Arthur John: **Tasavvuf: İslâm Mistiklerinin Öyküsü**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek y., İstanbul 2004.

Attar, Ferîdüddîn: **Tezkiretü'l Evliya:Evliya Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı, 2007.

Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yay., 2017.

**Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler**, Hayykitap, İstanbul 2015 İstanbul, Hayykitap, 2015.

"Cüneyd-i Bağdâdî", İslam Düşünce Atlası,  
<https://www.islamdusunceatlası.org>

Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, Otto Yay., 2014.

Chittick, William: **Tasavvuf: Kısa Bir Giriş**, çev. Turan Koç, İz y., İstanbul 2003.

Cürcânî, Seyyid Şerîf: **Ta'rifat: Tasavvuf İstılahları**, Çev. Abdülaziz Mecdî Tolun, İstanbul, Litera Yay., 2014.

- Çift, Salih: **Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî Hayatı ve Fikirleri**, Sır y., Bursa 2011.
- Dalkılıç, Mehmet: **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İstanbul, İz yay. ,2012.
- Demirli, Ekrem: **İbnü'l Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sûfi Kitap, 2013.
- İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yay. , 2012.
- Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yay. , 2011.
- Şair Sûfiler**, Sûfi Kitap, İstanbul 2015.
- Diyaret İşleri Başkanlığı: **Kur'an yolu : Türkçe meal ve tefsir**, haz. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Diyanet İşleri Başkanlığı Y., Ankara 2003.
- Ebû Tâlib el-Mekkî: **Kûtu'l-kulûb: Kalplerin Azığı**, çev. Prof. Dr. Yakup Çiçek- Dr. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yay., 2003.
- Erginli, Zafer: **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kalem yay., 2006.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir: **Kamus Tercümesi: el-Okyanusu'l-basit fi tercümeti Kamusi'l-muhit**, trc. Mütercim Asım Efendi, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, c.6.
- Hakim Tirmizî: **Kalbin Anlamı**, çev. Ekrem Demirli, Hayykitap, İstanbul 2013.
- Harrâz, Ebû Saîd: **Doğruluk Kitabı**, çev. Hacı Bayram Başer, Hayykitap, İstanbul 2013.

**Risâleler**, trc. Naile Baltacı, Litera yay., İstanbul 2018.

Herevî, Hâce Abdullah: **Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak**, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2017.

Hücvirî, Ali b.Osman: **Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî: **Lisanü'l-Arab**, Beyrut : Dâru Sadır, 1, 10. c.

İbrahim Enis, Abdulhalim Muntahir: **el- Mu'cemü'l-vasit 1-2**.

Jean-Louis Michon, Roger Gaetani: **Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf**, çev. Nurullah Koltaş, İnsan yay., İstanbul 2012.

Kara, Mustafa: **"Fenâ"**, DİA, Ankara, TDV, 1995,12. c.

Karamustafa, Ahmet T., **Sufizm: The Formative Period**, California, University of California Press, 2007.

Kartal, Abdullah: **"Sekk"**, DİA, Ankara, TDV, 2009, 36.c.

Kâşânî, Abdürrezzak: **Tasavvuf sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz yay., 2004.

Kelâbâzi, Ebû Bekir: **Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay. , 2013.

Knysht, Alexander: **Tasavvuf Tarihi**, çev. İhsan Durdu, Ufuk y., 2011.

Kuşeyrî, Abdülkerîm: **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, Metâbiu Müessesetü'd-dârü's-şâ'b, 1989;

**Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Yay. Haz. Veliyüddin Muhammed Salih el-Felfûr, Şam, Dârü'l-ferfûr, 2002.

**Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay. , 2009.

**Letâifu'l-İşârât Kuşeyrî Tefsiri**, terc. Prof. Dr. Mehmet Yalar, İlk Harf yay., İstanbul 2012, c. 1-5.

Ma'lûf, Luvîs: **el-Müncid fî'l-luga ve'l-a'lam**, Beyrut : Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq) y., 2008.

Massignon, Louis: **Doğuş devrinde İslâm Tasavvufu**, çev. Mehmed Ali Aynî, İstanbul, Ataç y., 2006.

Mukâtil b. Süleymân: **Tefsîr-i Kebîr**, thk. Dr. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, trc. M. Beşir Eryarsoy, İşaret y., İstanbul 2006, c.4.

Mücahid, Abdulkerîm: "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", (Çevrimiçi) <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/59/571.pdf>, çev. Celalettin Divlekci, 20.03.2019.

Nicholson, Reynold A.: **İslâm Sûfileri**, çev. Yücel Belli- Murat Temelli, Ataç y., İstanbul 2004.

Râzî, Fahreddin: **Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb**, Akçağ y., c.21.

Serrâc, Ebû Nasr: **el-Lüma': İslam Tasavvufu**, çev. H. Kâmil YILMAZ, İstanbul, Erkam Y., 2012.

Sülemi, Muhammed b. Hüseyin, **Tefsirü's-Sülemi = Hakaikü't-tefsir**, thk. Seyyid Umran, Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, c. 1-2.

Türkiye Diyanet Vakfı: **Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli**, Türkiye Diyanet Vakfı Y., Ankara 2005.

Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı, 2012.

"**Fark**", DİA, Ankara, TDV, 1995, 12. c.

"**Uzlet**", DİA, İstanbul, TDV, 2012, 42. c.

Yavuz, Yusuf Şevki: "**Kesb**", DİA, Ankara, TDV, 2002, 22. c.

Yılmaz, Hasan Kâmil: "**Cem**", DİA, Ankara, TDV, 1993, 7. c.

Yusuf el-Karadâvî: **Sünnet Araştırmalarına Giriş Sünneti Anlamada Yöntem Sünnetin Teşrîî Değeri**, çev. Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Nida yay., İstanbul 2011, s.176.