



Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sûfîlerin Tevhîd Konusundaki Pozisyonları: Bâyezîd-i Bistâmî'nin Tevhîd Anlayışı

Mehmet Yavuz ŞEKER
Yrd. Doç. Dr., M.Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
myseker@mku.edu.tr

Öz

Diğer ilim türleri gibi Tasavvuf ilminin de birinci derecede önem verdiği tevhîd inancı, sûfîler tarafından akılla idrak edilmenin ötesinde, vicdanla da idrak edilip zevkedilmek istenmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin öncülüğünü yaptığı bu tevhîd algısında onlar akli bilgiyi zevki bilgi ile de teyit ve test etmeyi arzulamışlardır. İbadet ve tefekkürle desteklenen tevhîd inancı, ruhun ve kalbin gelişimiyle kulun kendinden ve varlık âleminde sınırlanıp Hakk'ta kaybolmayı netice vermekte, Allah bilincinden başka geriye hiçbir şeyin kalmadığı bu derûnî yolculukta kul, gaybet, sekr, fenâ, bekâ, cem' gibi ahvâli yaşayıp tevhîdi zevken idrak etme konumuna yükselebilmektedir. Sûfî, bu mertebede kendine dair bir benlik göremediği gibi, mevcûdâta ait de herhangi bir irade ve icat görememektedir. Artık herşey Vâhid'de kaybolmuş, mâsivâ da yokluğa gömülmüştür. İşte Bâyezîd-i Bistâmî, tevhid akidesini aklen kabul edip iman etmiş olmanın yanında bu hakikatı zevken de idrak etmiş olanların ilklerindedir.

Anahtar Kelimeler: Tevhîd, Sekr, Fenâ, Bekâ, Cem', Bâyezîd-i Bistâmî.

The Position of the Sûfîs in Relation to *Tawhid* Prior to the *Wahdat al-Wujud* School: Bayezid al-Bistami's Approach to *Tawhid*

Abstract

While Sufism, like the other Islamic sciences, assigns primacy to belief in God's Unity, or *tawhid*, it demands its Sufi adherents to perceive it experientially through the conscience, beyond a mere rational cognition. In this approach to *tawhid* pioneered by Bayezid al-Bistami, the Sufis have sought to confirm and test rational knowledge with experiential knowledge. A belief in *tawhid* buttressed with worship and contemplation leads the servant, via a development of the heart and spirit, to shed their own selfhood and the created realm, to the state of being 'lost in God'. Everything has now become lost in the One, and all other than Him, buried in nihilism. In addition to his rational acceptance and belief in the *tawhid* doctrine, Bayezid al-Bistami is one of the first to have perceived it experientially.

Keywords: Tawhid, Sakr, Fana', Baqa', Jam', Bayezid al-Bistami.

Giriş

Her İslamî disiplin gibi, tevhîd ve bunun sarsılmaz bir temele oturtulması Tasavvufun da birinci gayesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvuf insana genel bir tevhîd derecesinden, ona özel bir tevhîd derecesine yükselmeyi vaad etmektedir. Ruhu geliştirmeye dayalı olan ve güzel ahlakla başlayıp *gaybet*, *sekr*, *fenâ*, *bekâ*, *cem'* gibi terimlerle karşılanan hususlarla mesafe alınan sûfî yolculuk, bir bakıma, amelin desteklemesi neticesinde inancın gelebileceği yüksek seviyeyi işaret etmesi yönüyle de dikkat çekicidir.

Bu gelinen noktadaki tevhîdi, hâlis bir sûfî tecrübenin gerçekleşmesinden sonra kulun "Vâhid"de kaybolması, mahlûk ile Hâlık'ın ayırt edilemez hâle gelmesi şeklinde tanımlamak mümkün görünmektedir. Bu tanım aynı zamanda *fenâ* başta olmak üzere, yukarıdaki -aralarındaki nüanslar mahfuz-bütün terimlerin de bir bakıma târifi olmaktadır.

Allah'ın bir olduğuna inanıp, O'nun varlık aleminden farklılığını ikrar anlamındaki tevhîdin, sûfînin kendinden geçerek geriye sadece Allah bilincinin kaldığı derin bir ruhî şuurla zevken idrak edilmesi anlamına doğru bir gelişim süreci takip ettiği görülmektedir. Biz, tevhîdin zevken ve kalben idrak edilmesi manasını tanımlama adına yukarıda zikredilen kavramların kullanıldığını düşünmekteyiz. Bu açıdan değerlendirmelerimiz bu hususu vurgulamaya yönelik olacaktır.

Disiplinli bir sûfî deneyimini kendi ruh dünyasında gerçekleştirmeyi başaran bir insan, zamanla, var ve bir olduğuna inandığı Allah ile adeta bir "birliği" yaşar hâle gelebilmektedir. Bir başka deyişle, mevzu sadece Hâlık'ın bir olduğuna iman noktasında kalmamakta, sûfî kendisini ve hatta bütün varlığı o Bir'de kaybolmuş olarak görme seviyesine ulaşabilmektedir. Burada artık tevhîd kelimesi, sadece inanılması zaruri bir iman esası olarak kalmayıp kişinin Allah'tan başka hiçbir şey göremez, O'nun fiillerinin ve iradesinin dışında hiç bir şey hissedemez hâlinin de ifadesi olmaktadır.

Biz, sûfînin kendine ait bir benlik ve irade göremediği ahvâlin son noktası olan *tevhîd* yolculuğundaki sürecin az önce de zikredilen *gaybet*, *sekr*, *fenâ*, *bekâ*, *cem'* şeklinde olduğunu düşünmekteyiz. Bundan ötürü biz önce tevhîd hakkında genel yaklaşımları aktardıktan sonra bu kavramlar üzerinde sırasıyla durmaya ve bu bağlamda Bâyezîd-i Bistâmî'nin tevhîdini anlamaya çalışacağız.

Tevhîd

"Allah'ın bir olup ortağının olmayışı, vahdaniyet sahibi oluşu, tek oluşu"¹ şeklinde tarif edilen tevhîd, "Kendisini vasfederken hakkında vad' ve ref'

¹ Ebu'l-Fazl Muhammed İbn Mükerrrem, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997), c. X, s. 355; Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-X, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1967), "tevhîd" mad.



sahih olmayan varlık" şeklinde de ifade edilmiştir.² O öyle Tek'tir ki O'na bir şey eklemek ve O'ndan bir şey tutup çıkarmak muhâldir. Hâlbuki insana "bir insan" denildiğinde durum aynı değildir. Zira elsiz ayaksız birine de "insan" diye hitap edilir. Cenab-ı Hakk, Ehadiyyü'z-zat'tır. Bu bağlamda ehl-i tahkik "vâhid" kelimesini "Zat itibarıyla hiçbir bölünme ve parçalanmayı, zatında ve sıfatlarında hiçbir benzerliği ve fiil ve sanatında kendisiyle beraber hiçbir ortağı kabul etmeyen bir."³ olarak tanımlamışlardır.

Kur'an ve hadislerin ışığında şekillenen ve her Müslümanın sahip olduğu, Allah'ın varlığını ve birliğini ifade eden tevhîd inancı, Ebû'l-Alâ Afîfî (v. 1386/1966)'nin deyişiyle bazı Müslümanları tatmin etmemiştir. Bunun bir neticesi olarak da bu insanlar tevhîd inancını yeni bir anlayışla anlamaya çalışmışlar, en azından bir taraftan kültürlerinin, bir taraftan da ruhî tecrübelerinin yardımıyla tevhîde yeni bir boyut getirmek istemişlerdir.⁴ Gerçekten de sûfiler her hususta olduğu gibi tevhîd hakkında da akıllarıyla idrak ettikleri bilgiyi vicdanlarıyla da sezip hissetmeyi denemişler, akli bilgiyi zevkî bilgi ile de teyit ve test etmek istemişlerdir. Bunun tabii bir sonucu olarak da tevhîd hususunda soyut kavramlar geliştirmek durumunda kalmışlardır. Örneğin Muhammed ibn Musa Vâsitî (v. 320/932) "Tevhîd cümlesi hakkında, Allah'ı ta'zim, tecrid ve tevhîd adına beyanın işaret ettiği veya dilin kapsadığı herşey problemlidir. Tevhîdin hakikatı ise bunların ötesinde bir şeydir."⁵ demiştir. Şu iki yaklaşım da Ebû Bekir Şiblî (v. 334/945)'ye aittir: "Tevhîde bir şekil ve sûret veren, tevhîdin kokusunu bile koklamamıştır."⁶ "Tevhîdi lafızlarla anlatan mülhid olur. Onu işaretleyerek anlatmaya kalkışan Allah'ı ikilemiş olur. Bu konuda söz söylemekten kaçınan cahildir. Ona erdiğini zanneden hiçbir şeye ermemiştir. Onu ima eden putperest olur. Onun hakkında konuşan gafildir. Ona yakın olduğunu sanan uzaktır. Onu bulduğunu sanıp vecde kalkışan onu kaybeder. Onu fikir olarak tam manasıyla anladığınızı zannettiğinizde, bu düşünceler sizin uydurduklarınız, sadece size ait ve sizin gibi muhdes, sonradan olma şeylerdir."⁷ Ali ibn Osman Cüllâbî Hucvîrî (v. 470/1077) tevhîdin, Hakk'tan kula gelen esrar olduğunu, söz kalıplarına dökülüp yaldızlı ibarelerle

² Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, thk. Muhammed İnaie, Muhammed el-İskenderânî, (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 2005), s. 279.

³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 279.

⁴ Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat*, trc: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yay., 2009), s. 143.

⁵ Ebû Bekr Muhammed, el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk: Dr. Abdülhalim Mahmud, Abdü'l-Bâkî Sürûr, (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1960) s. 135.

⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 587.

⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 281; Serrâc, *Lüma'*, s. 50. Tûsî, Şiblî'nin bu yorumunu aktardıktan sonra, aynı yerde bu cümle ile "Kadim olan Allah'ı muhdes olan, sonradan yaratılmış olan diğer varlıklardan net bir şekilde ayırmak ve mahlûkat için Allah'ı zikretmek, vasfetmek ve sıfatlarla anlamaya çalışmaktan başka O'nu bilmeye yol yoktur" demek istendiğini ifade etmiştir.



süslenemeyeceğini söylemiştir.⁸ İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) de tevhîdin tecridinden şöyle bahsetmiştir: “Allah ve kulları arasında, inayetten başka nispet, hükümlerden başka sebep, ezelden başka vakit yoktur. Bu sözün güzelliğine, Allah’ın böyle bilinmesinin mükemmelliğine ve bu müşâhedenin ne kadar mukaddes olduğuna bak.”⁹

Tasavvufun önde gelenleri tarafından ortaya konan bu yaklaşım ve tespitler, tevhîdin aklın yanında, hatta ötesinde zevken de idrak edilmesi adına söylenmiş sözler olmaları bakımından dikkat çekicidir. Daha başka kavramları da burada zikretme olasılığıyla birlikte biz, tevhîdi, kalben ve zevken idrak etmek adına sûfilerin geliştirdikleri *gaybet*, *sekr*, *fenâ*, *bekâ* ve *cem* kavramlarının yeterli olabileceklerini düşünmekteyiz.

Gaybet, Şuhûd, Huzûr

Kaynaklarda *gaybet* teriminin, bazen *şuhûd*, bazen de *huzûr* kavramı ile beraber ele alındığı görülmektedir.¹⁰ Bunun sebebinin bu kavramların birbirlerinin yerine de kullanıldıkları veya bunlardan birisinin diğerinin başlangıcı veya sonucu gibi hususiyet taşımalarından kaynaklandığı düşünülebilir. Bundan dolayı, bu terimler üzerinde müstakil olarak durmaktansa, beraber kullanmak sûretiyle konuyu ele almak daha kolay ve anlaşılır hâle gelmesi bakımından tercih ettiğimizi söyleyebiliriz.

Sözlük manaları itibarıyla *gaybet* “kaybolmak, gönüllerde hayal edilebiliyor olsa da gözlerden kaybolmak, gizlenmek,”¹¹ *şuhûd* “bilmek, beyan etmek, izhar etmek, huzûrunda bulunmak, müşâhede ve muâyene etmek”¹² anlamlarına gelmekte, *huzûr* ise kaybolmanın ve *gaybet*in zıddı olmaktadır.¹³ İstilahta ise *gaybet* “Allah’tan gelen vâridat¹⁴ sebebiyle kulun kendinden, hatta halkın ahvâlinden dahi habersiz olması hâlidir. Bu vâridat çok güçlü olduğu ve hakikat sultanı nefsi istila ettiğinde kişi Hakk ile hâzır olurken kendinden ve halktan gâib olur.”¹⁵ *Şuhûd*, “zâhir ve bâtın duyularla

⁸ Ali ibn Osman el- Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, tlk: İs'âd Abdülhâdî Kandîl, (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 1980), s. 522.

⁹ Muhyiddin ibnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I-IX, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, ts), c. I, s. 119.

¹⁰ Örneğin Kelâbâzî, *gaybeti şuhûdla*, Kuşeyrî ise *gaybeti huzûrda* beraber ele alıp değerlendirmiştir. (Bkz. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 136; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 104.)

¹¹ İbn Manzûr, *Lisân*, c. X, s. 151, 152; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, “*gaybet*” mad.

¹² İbn Manzûr, *Lisân*, c. VII, s. 222, 223; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. VIII, s. 252, 253.

¹³ İbn Manzûr, *Lisân*, c. III, s. 214.

¹⁴ Çoğulu *vâridât* olan *vârid*, amel etmeksizin kalbe gelen güzel hatralara, her hangi bir düşünce ve teemmül olmaksızın *gayb* aleminden kalbe gelen manalara denir. (Refik Acem, *Mevsûa*, s. 1020; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, (*İstîlâhât-ı İnsan-ı Kamil*) Haz: İhsan Kara, (İstanbul: İnsan Yay., 2008), s. 1174.) Hakk'tan kulun kalbine gönderilen bir manevî sezîş ve duyustur. Sevgilî'nin muhabbetinden veya O'nu müşâhedededen kaynaklanan manevî bir zevk, kainatta duyulan bir ses, sohbetle dinlenen bir kelime, zikir meclisindeki bir nağme, cennet veya cehennemden bahseden bir ayet veya hadisin vesilesiyle kalbin his ve sezîşleridir denebilir.

¹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), s. 163.



bir şeyi idrak etmek" manasında kulun şâhid olunanla beraber bulunması, şâhid olunan tarafından bir nur görmesi, onun zuhuruyla da diğer başka herşeyin fânî olması,¹⁶ *huzûr* ise "Hakk'ın kulun kalbine tamamen hükmetmesi sebebiyle kulun O'nunla birlikteliği, maiyyeti yaşaması hâlidir."¹⁷

Bu tanımlardaki ortak noktanın, kulun Hakk ile olan yakın münasebetinin bir gereği veya bir neticesi olarak kendisini görememesi, hissedememesi, kendisinden uzaklaşması olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu tanımlardan hareketle, sevap ve cennet beklentisi, günah ve cehennem endişesi gibi ahiret ahvâlinden bazı hususların hatırlanması gaybet hâline zemin hazırlayacağı gibi, Cenab-ı Hakk'ın varlığının hissedilip kalbin bu yönüyle bir itminan yaşaması, her an Allah'ın kontrol ve gözetimi altında olduğuna dair bir düşünce ve hissin de gaybet hâlinin yaşanmasına vesilelik edebileceği söylenebilir.

Yukarıdaki târiflere bu açıdan bakıldığında onların konunun başında dikkat çekilen şuhûd ve huzûr kavramlarına başlangıç olduklarını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bir başka deyişle, kulun Hakk müşâhedesinde veya bir ilâhî vâridattan ötürü kendisini göremez/hissedemez hâle geldiği o anın, aynı zamanda kulun bir hakikatı müşâhade ettiği veya Hakk'ın huzûrunda ve O'nunla beraberliği idrak ettiği andır denebilir. Bundan ötürü olsa gerek, Hucvîrî (v. 465/1092) de farklı gibi gözükmelerine rağmen, gaybet ve huzûr kavramlarının maksatlarının aynı olduğunu söylemiştir. Ona göre kulun kendinden gaybeti Hakk ile huzûru, Hakk ile huzûru kişinin kendinden gaybetidir. Kişinin nefsi ile huzûru da onun Hakk'dan gaybetidir.¹⁸

Huzûr kelimesinde, kişinin gaybetten sıyrılmasıyla halkla beraber olması manası da vardır. Genel manada kulun gafletten uzak, Hakk'ın zikrine müdâvim bir şekilde O'nun huzûrunda bulunması söz konusu iken, detaya ait anlamda kulun gaybetten ihsas alemine dönmesiyle halkın huzûrunda ve onlarla beraberliği kastedilmiş olmaktadır. Huzûr ve şuhûd kavramlarının Allah ile beraber bulunma ve O'nu kalben görüyor olma manalarıyla aslında en yüksek gaybet hâline işaret ettikleri söylenebilir.

Gaybetin kendi içinde farklı mertebelere sahip oluşu ve gaybetin sürekli olup olmayışı konunun diğer boyutları olarak karşımıza çıkmaktadır. Gaybetteki farklılık, kişinin bu konudaki derinliği veya sığlığı ile doğrudan alakalıdır. Kuşeyrî (v. 465/1072) bu hususa "gaybeti külliyyet kesbeden birisi o miktarda huzûru yaşamaktadır."¹⁹ diyerek değinmektedir.

¹⁶ Abdürrezzak el-Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*, thk: Said Abdülfettah, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1995), c. II, s. 42.

¹⁷ Refik el-Acem, *Mevsûatü Müstalahâtü't-Tasavvufi'l-İslâmî*, (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1999), s. 291.

¹⁸ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 489. Aynı hususa Kuşeyrî de dikkatleri çekmiştir. Bkz: *Risâle*, s. 106.

¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 106.



Kişinin gaybet hâlini idrak etme sebebinin onda bir takım farklılıklar meydana getirebileceği, konunun bir diğer yönünü teşkil etmektedir. Örneğin, cennet düşüncesinden ötürü gaybeti yaşayan birisi ile Allah'ın heybet ve azametini idrakle kendinden geçen birisinin gaybeti tabiatıyla farklı olabilecektir. Kuşeyrî bazı olayları da aktarmak sûretiyle kişinin durumuna göre gaybet hâlinin de farklılaşacağına şöyle dikkatleri çekmektedir:

Ali ibn Hasan (v. 50/670) namaz kılarken bulunduğu yerde yangın çıkmasına rağmen o namazını bırakmamış, ona niçin böyle yaptığını sorduklarında "Büyük cehennem beni bu cehennemden alıyordu" demiştir. Rabi' ibn Heysem (v. 68/687) de bir defasında bir demirciye uğradıktan sonra körükte kıpkırmızı hâle gelmiş bir demiri görünce bayılmış, kendine geldiğinde cehennem ehlinin cehennemdeki hâlini düşünmesinden dolayı baygınlık hâli yaşadığını söylemiştir.²⁰

Kelâbâzî (v. 380/980) de gaybetin en üst mertebesi gibi gözükken bir derinliğine işaret etmektedir. Bu mertebe, kulun bâkî olanı ve bekâyı görüp fânî olandan ve fenâdan geçip gaybet yaşamasıdır.²¹ Bu seviyeyi, kulun sonsuz olan Allah'ı ve O'nun lütfedeceği sonsuz nimetleri görmesi, böylelikle, geçici olan dünyadan ve dünya nimetlerinden uzaklaşması şeklinde yorumlamak mümkün gözükmektedir.

Abdullah Herevî (v. 481/1089) ise gaybetin üç derecesinden bahsetmiştir. Ona göre mürîdin gaybeti, maksadına ihlasla erebilmek ve hakikati elde edebilmek için dünyevî bağlardan ve bütün engellerden kurtulma noktasındaki tutumudur. Sâlikin gaybeti, ilmin hakikati yerine onun resim ve şekline takılıp kalmaktan, Hakk yolunda gayret yerine yorgunluktan ve gevşeklik sebebi ruhsatlara karşı takındığı tavrıdır. Ârifin gaybeti ise bütün ahvâl ve delillerin kendilerinden ve korunaklı cem' makamındaki bütün derecelerden kaybolup gaybet yaşamasıdır.²²

Herevînin yaptığı bu derecelendirmede gaybetin çeşidinden daha çok gaybeti idrak eden kişinin seviyesi anlatılmak isteniyor gibidir. Mürîd henüz yolun başındadır ve onun Hakk'a ulaşmaktan alıkoymak her türlü dünyevî bağdan kendisini kurtarması gerekmektedir. O bunu başarıp Hakk yolunda mesafe katedebildiği ölçüde sâlik hükmünü alacak ve ilim hakikatına ulaşmaya bu yolda yorgunluk ve gevşekliğe karşı adeta kendini yok bilip bu konularda onlara karşı gaybet yaşacaktır. Ve nihâyet *müntehâ* de denilen yolun sonuna gelen veya yolun sonunu gören ârif, artık zevk edip yaşadığı her türlü hâli, tevhîd delilleri adına idrak ettiği her türlü makamı ve ulaştığı yer itibarıyla kendisini yok bilip Hakk'ta fânî olmasından dolayı mâsivâya

²⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 105, 106.

²¹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 137.

²² Hâce Abdullah el-Ensârî, el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, trc: Abdürrezzak Tek, (Bursa: Emin Yay., 2008), s. 133.



karşı bir gaybet yaşayacak, kendinden ve Hakk'tan başka herşeyden gâib olacaktır.

Gaybet hâlinin sürekli olup olmayacağı hususunda farklı değerlendirmeler yapılmış, şu olay, gaybetin sürekliliğine dair bir delil olarak zikredilmiştir:

Bir defasında Zünnûn (v. 245/859), müridlerinden bir tanesini, kendisi hakkında bilgi edinmek maksadıyla Bâyezîd-i Bistâmî (v. 261/875)'ye göndermişti. Mürid Bistâm'a geldi, Bâyezîd'in evini sorup öğrendi, içeri girince Bâyezîd ona ne istediğini sordu. Talebe "Bâyezîd'i istiyorum" deyince Bâyezîd "Bâyezîd kim? Bâyezîd nerede? Ben de Bâyezîd'i istiyorum" dedi. Mürid Bâyezîd'in deli olduğu vehmiyle oradan ayrılıp Zünnûn'a geldi ve şahit olduklarını ona anlattı. Bunun üzerine Zünnûn ağladı ve "Kardeşim Bâyezîd Allah'a gidenlerle birlikte gitti." dedi.²³

Gaybet hakkında yapılan bir tartışma da onun huzûrdan önde olup olmadığıdır. Hucvîrî, Hallâc (v. 309/921) ve Şiblî (v. 334/945) gibi zatların gaybeti huzûra takdim ettiklerini buna mukabil Muhâsibî (v. 243/857) ve Cüneyd (v. 297/909) gibi sûfilerin ise huzûru gaybetin önünde tuttuklarını söyledikten sonra konuyu şöyle bağlamaktadır: "Bu ifade ve tâbîrler birbirine yakındır. Hakk'ın huzûrunda bulunmakla, kişinin nefsinden gaybeti aynı şeydir. Kendinden gâib olmayan, Hakk ile hâzır olamaz. Şu hâlde hâzır aynı gâibtir."²⁴

Hâsılı, gaybet sâlikin Hakk'a olan yolculuğunda idrak ettiği bir hâldir ki bu hâlde iken o kendine ait mevcudiyetinden adeta çıkmakta ve Hakk'ın huzûrunda ve O'nu görüyormuşçasına bir keyfiyete mazhar olmaktadır. Bu açıdan gaybeti huzûr ve şuhûdun başlangıcı ve vesilesi olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Fakat bu başlangıç ve vasıtalık ile nihâyetteki huzûr ve şuhûd arasındaki mesafenin yok denecek kadar az olduğunu da söylemek durumundayız. Yukarıda da izah edildiği üzere, gâib olan hâzırdır, hâzır olan da gâibdir ve şuhûdu yaşamaktadır.

Sekr, Sahv

Tasavvuf tarihinde *sekr* hâlini bir ekol hâline getiren Bâyezîd-i Bistâmî olup Bâyezîd'in adı olan Tayfûr'dan hareketle "Tayfûriyye" adıyla anılmaktadır. Bu akımın en bariz özelliği taşan, coşan ve vecdli bir hareket oluşudur.²⁵ *Sekr*, sözlüklerde, aklının gitmesi ile insanın eşyayı birbirinden ayırt edemez hâle gelmesi, sarhoşluk, mest olmak, ayıklık ve uyanıklığın zıddı anlamlarındadır.²⁶

²³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 106; Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 490, 491; Kâşânî, *Letâif*, II, 183.

²⁴ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 491.

²⁵ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yay., 2013), s. 214.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisân*, c. IV, s. 305; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, I-IV, (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305), c. II, s. 402; Mahmud Abdürrezzak, *el-Mu'cemü's-Sûfi*, I-II, (Cidde: Dâru Macid Asîrî, 2004), c. II, s. 766.



Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki İbn Kayyim Cevziyye (v. 751/1350) “sekr” teriminin bu manada Kur’an’da ve Sünnette bulunmadığını, selef âriflerinin de bu kelimeyi bu şekilde kullanmadığını ifade etmektedir. O, bu kelimenin müteahhirîn ulemasına ait bir ıstılah olduğunu, fakat hem dinen hem de aklen mezmum bir manayı karşılayan bu kelimenin tasavvufta bu şekilde kullanılmasının hiç hoş olmadığını söylemektedir.²⁷ O aynı şekilde mârifetullah’a ait hususların şarapla, vâridatın kadehle ve sâkînin de Allah Teâlâ ile isimlendirilmesine karşı çıkmaktadır.²⁸ Bununla birlikte o tasavvuftaki *sekr* kelimesiyle işaret olunan manayı inkar etmediğini, sadece bu mananın bu kelimeyle karşılanmasını kabullenmediğini ifade etmektedir. Cevziyye sekrin, kendisiyle temyiz ortadan kalktığı, akli kaybettiren bir lezzet ve neşve hâli olduğunu söyleyip o hâlde iken insanın ne söylediğini bilemeyeceğini iddia etmektedir.²⁹

Sûfî ıstılahında sekr, insanın eşyanın bizzat kendisinden değil, eşya arasındaki farkları görmekten gaybet yaşaması, eşya arasındaki temyiz kabiliyetini yitirmesi, kulu Hakk ile olan beraberliğinden, Hakk’ın varlığının kulu bütünüyle kuşatıp galebe etmesinden ötürü kulu hoşuna giden şeylerle gitmeyen şeyleri birbirinden ayırt edemez hâle gelmesidir.³⁰ Kelâbâzî yaptığı bu tanımların akabinde iki örnek vererek sekr hâlini pratikte göstermeye çalışmıştır. Ona göre Hz. Harise’nin “Dünyanın taşı toprağı ile altını gümüşü arasında benim için fark yoktur.” ve Hz. Abdullah ibn Mesud’un “Zenginliğe de fakirliğe de aldırmam, çünkü fakirlik olursa sabır olur, zenginlik olursa da şükür.” sözleri sekr hâlinin somut örnekleridir. Kelâbâzî bu örnekleri verdikten sonra İbn Mesud’un yaklaşımını “İbn Mesud’un Hakk katında sabır ve şükür adına duyup tattıkları, dünyevî zenginlik ve fakirliğe galebe etmiştir” diyerek yorumlamıştır.³¹

Ebû Nasr Serrâc (v. 378/988)’a göre sekr “Hakk’ı temaşa hâlinde ve O’nun huzûrunda bulunan kalbin O’ndan başkasının varlığını hissetmemesidir.”³² Kuşeyrî onu “kuvvetli bir vâridatla yaşanan gaybet hâli” olarak tanımlayıp onun bazen gaybet hâlinde çok daha şiddetli olabileceğini söylemektedir.³³ Hucvîrî de sekrin, Hakk Teâlâ’nın muhabbetinin galebesini ifade için ortaya konmuş bir kavram olduğunu belirtmiştir.³⁴

“Kendine gelmek, sarhoşluğun bitmesi, ayıklık, ihsas alemine geri dönmek”³⁵ gibi anlamlara sahip olan *sahv* ise kulu temyiz hâline dönerek

²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-Sâlikîn*, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), s. 837.

²⁸ Cevziyye, *Medâric*, s. 837.

²⁹ Cevziyye, *Medâric*, s. 837.

³⁰ Kelâbâzî, *Tarruf*, s. 135.

³¹ Kelâbâzî, *Tarruf*, s. 135.

³² Serrâc, *Liima*, s. 416.

³³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 106.

³⁴ Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 414.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, c. VII, s. 293; Kâşânî, *Letâif*, c. II, s. 55.



kendisine elem verenle lezzet vereni birbirinden ayırt edebilir hâle gelmesi,³⁶ gaybetten sonra ihsâs alemine geri gelmesi manalarındadır.³⁷

Sözlük anlamlarından hareketle ıstılahta kendilerine yer bulan bu kavramlar hakkında mukayeseler yapılmış, aralarındaki farklar ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Kelâbâzî sahva başkalarının pek vurgulamadığı bir manayı eklemektedir. Ona göre sahv, temyiz hâline dönerek elem veren şeyle lezzet veren şeyi ayırt eder hâle gelmesiyle beraber kulun Hakk'ın rızasına uygun olduğu düşüncesiyle kendisine elem veren şeyi lezzet verene tercih etmesi ve o elem duyduğu hususta bir lezzet bulmasıdır. Bunun örnekleri Ebû Derdâ'nın "Rabbime olan iştiyakımdan ötürü ölümü, hatalarıma keffaret olduğu için hastalığı, Rabbime karşı tevazu duymama vesile olduğu için yoksulluğu seviyorum." sözü ile sahabeden nakledilen "Şu iki sevilmeyen şey ne hoştur: Ölüm ve hastalık." cümlesidir.³⁸ Kelâbâzî bu değerlendirmeyi yaparak sekrin zihinlerde ilk beliren bir sarhoşluk hâli olmadığını işaretlemiş olmanın yanında sahvın da kulun tamamen kendi menfaatlerini gözetir hâle gelmesinden çok Hakk'ın muradını kendi arzularına tercih etmesi şeklinde anlamıştır. Yoksa sekr kulun şuur kaybı yaşadığı bir zaman aralığı olmadığı gibi, sahv da kulun kendi eğilimleriyle hayatını yönlendirdiği bir hâl değildir. Ona göre sekrde kulun Allah'ın varlığı yaratmasındaki hikmet ve gayeleri bir vâridle hissedip bu büyük murad karşısında kendi arzu ve isteklerinin küçüklüğünü idrak, sahvda ise bu hakikatı akıl ve mantık ölçüleri içerisinde sezip kavrama olduğu var gibidir.

Sûfîler arasında sekrin mi sahv mı diğerinden üstün olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur. Sekr hâlini üstün görenler, insana ait özelliklerin, kul ile Hakk arasındaki en büyük hicab olduğunu iddia etmekte ve sekrde Hakk'tan uzaklaştıran âfetlerden kulun kurtulduğunu, beşerî vasıflarından sıyrıldığını böylelikle de kendi tasarruflarının yerine Hakk'ın tasarruf ve tercihlerinin geçtiğini, bunun da daha kamîl bir hâl olduğunu söylemektedirler. Sahvı üstün tutanlara göre ise sekr hâlinde ahvâlin karışması, nefsin dizginlerinin kaçırılması söz konusudur. Bu da tam bir âfettir.³⁹ Sekr sahibinin farkında bile olmadan kötü bir durum içine düşebileceği ihtimali de sahv hâlinin sekrden üstün olduğuna dair bir kanaat olarak zikredilmiştir. Bunun tam zıddı bir yaklaşım olarak ise sekr hâlinde kulun vazifelerinde tasarruf eden ve onun her hâlini görüp gözeten Allah, sahvda ise kulun Hakk'tan daha çok kendisini görmesi vardır. Bu yönüyle de sekr, sahvdan daha yüksek görülmüştür. Aslında insan farkında olsa da olmasa da bu hâl içinde gidip gelerek hayatını sürdürmektedir.⁴⁰

³⁶ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 135.

³⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 106.

³⁸ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 136.

³⁹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 414.

⁴⁰ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 136.



Sekr fenâ, gaybet, galebe ve infisâl ile sahv bekâ, huzûr, temekkün ve ittisâl ile irtibatlandırılmış, bir başka açıdan sekr uyku hâline, sahv ise uyanıklığa benzetilmiştir.⁴¹ Sekrde idrak edilen hâlin insana galebe edip hükmü altına alması ihtimali varken, sahvda insanın Allah'ın huzûrunda olmasından kaynaklanan bir dikkat ve temkin hâli söz konusudur. Sekrin uykuya, sahvın uyanıklığa benzetilmesi de bu yaklaşımların bir başka ifadesi gibidir.

Sekr hâlinin temsilcisinin Bâyezîd-i Bistâmî olması gibi, sahv hâlinin temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî kabul edilmiştir. Ona göre sahv hâlinde Hakk'la beraber olan kulun hâlinin sıhhatli oluşu söz konusudur,⁴² bu yüzden de sahv, sekrdan daha üstündür. Hz. Cüneyd'in konumu belli olmakla birlikte o da bir çok sûfî gibi Hz. Bâyezîd'i anlamaya ve ifadelerini yorumlamaya gayret göstermiştir. Bu bile sekri yüksek bir hâl olduğunu ifade etmesi bakımından önemlidir.

Netice olarak, sekr ve sahv birbirlerine zıt iki hâl gibi bakmaktansa birisini diğerinden biraz daha ileride bir hâlmüş gibi düşünmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Biz sekr hâlini -gaybetten daha ileri, fenânın biraz gerisinde- kişinin mazhar olduğu bir vâridin çekim gücüne kapılarak idrak ettiği bir ruhanî duyuş, seziş ve hissediş olarak anlıyoruz. Sahvda böyle bir vârid gerçekleşmediği için de sekrdan biraz daha geri bir hâl olarak algılıyoruz. Bu açıdan, sekri, bilinç kaybıyla gerçekleşen bir delilik/cinnet hâli olarak da değerlendirmiyoruz.⁴³

Fenâ, Bekâ

Fânî olmak, ölmek, helak olmak, zeval bulmak, tesirini kaybetmek, hükmedememek hiçlik, yokluk gibi anlamlara sahip olan *fenâ* kelimesi⁴⁴ sûfî tecrübenin bir tarafında tek başına durmamaktadır. Fenânın tam olarak anlaşılabilmesi için onun tam zıddı imiş gibi görünen ama aslında onun bir boyutu veya zorunlu yönü diyebileceğimiz ve *bekâ* kelimesiyle karşılanan bir kavram daha vardır. Bu, "Bir şeyin ilk hâli üzere devam etmesi, sona ermeme, bir hâlde sürekli kalma, sabit, kalıcı ve ölümsüz olma gibi anlamlara gelen" *bekâ* kelimesidir.⁴⁵ Bu iki kelime, Rahmân sûresindeki

⁴¹ Cevziyye, *Medâric*, s. 843.

⁴² Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 419.

⁴³ Bir de "sekr ehli" şeklinde sûfilere nispet edilen ve "şatahat" kelimesiyle karşılanan bir husus vardır. Süleyman Uludağ sekr ehlinin sözleri hakkında şunları söylemektedir: "Sekr ehli olanların sözleri Allah tarafından söylenmiş kabul edilir, zira onlar kendilerinden geçmiş ve Hakk'ta fânî olmuş bir durumda bulduklarından kendilerine etkili olan ilahi irade ve fiildir. Bu yüzden sekr hâlinde söyledikleri sözlerden sorumlu olmazlar. Zira sarhoşların sözleri (*kelam-ı sukera*) makbul değildir, bu sözler dürlülür, hikaye edilmez." (Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî, Hayatı, Menkıbeleri, Fikirleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), s. 150. Biz bu tür ifadeler sarfeden insanların bu sekr hâlinde değil, fenâ ve cem' makamında bu tür sözleri sarfettiklerini düşünüyoruz. Zaten görüldüğü üzere Süleyman Uludağ da "Hakk'ta fânî olmuş bir durumda" demek sûretiyle onlara ait hâli ifade etmiş olmaktadır.

⁴⁴ Kâşânî, *Letâif*, c. II, s. 217; Mahmud Abdürrezzak, *Mu'cem*, c. II, s. 921.

⁴⁵ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an*, (Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 2002), s. 138; İbn Manzûr, *Lisân*, c. I, s. 467.



“Yeryüzünde bulunan herşey fânîdir. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı bâkî kalacaktır.”⁴⁶ ayetinden çıkarılmıştır. Bu ayetteki fenâ bulma helak ve yokluk anlamındadır.⁴⁷

Fenâ, kulun kendine ait fiillerinin aslında Allah tarafından yapıldığını görmesi,⁴⁸ bekâ da, kulun herşeyde Allah’ın kâim olduğunu, kendisini de Allah ile bâkî görmesi anlamındadır.⁴⁹ Sûfîlerin yaşadıkları tasavvufî hâllerle ilgili görüş ve tespitleri zenginleştikçe fenâ ve bekâ kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır.

Tasavvuf terminolojisinde bu iki kavramın, diğer birçok kavram gibi farklı mertebelere sahip oldukları düşünülmüştür. Önce üç ana tasnif olarak değerlendirildiğinde fenâ ve bekânın “insanın kendisiyle fenâ ve bekâsı,” “insanın insanla fenâ ve bekâsı” ve “insanın Hakk’la fenâ ve bekâsı” şeklinde ifade edilebilecek mertebeleri bulunmaktadır. İlk sınıfa göre insanın kendisiyle fenâ ve bekâsından kasıt, kötü ahlaktan fânî olup güzel ahlakla bâkî olması şeklinde ifadesini bulmuştur.⁵⁰ İnsanın cehâletten fânî olup ilimle bâkî olması, gafletten fenâ olup zikirle bekâ bulması, nankörlükten fânî olup şükürle bâkî olması ve günahattan fenâ olup taatle bekâ bulması gibi örnekler bu hususla ilgili görülmüştür.⁵¹

İkinci şıkkı teşkil eden, insanın insanla fenâ ve bekâsından maksat, Kelâbâzî’nin de dikkat çektiği gibi, kişinin kendi fiillerini kendi arzusu için değil, başkalarının zevk ve arzusu için yapmasıdır. Bu bağlamda “Mümin, aile fertlerini iştaha getirmek için yemek yer” denilmiştir. Bu manada fenâ ve bekâ, insanın kendi hazlarından fânî olup başkalarının hazlarıyla bekâ bulmasıdır.⁵²

Üçüncü merteye ise, insanın Hakk’la olan münasebeti açısından fenâ ve bekâsı olup üzerinde farklı mütâlâların yapıldığı ve zaten fenâ ve bekâ denilince de akla ilk gelen husustur. Bu manadaki fenâ, kulun kendi arzu ve isteklerinden geçip temyiz özelliğini kaybetmesi, sürekli fânî olduğu şeyle meşguliyetinden ötürü diğer başka herşeyin onun nazarında zeval bulmasıdır. Bu bağlamda Amir ibn Abdullah’ın “Gördüğümün bir kadın mı yoksa bir duvar mı olduğu arasında benim için hiç fark yoktur.” sözü fenâya

⁴⁶ Rahmân, 55/26, 27.

⁴⁷ Cevziyye, *Medâric*, s. 876.

⁴⁸ Serrâc, *Lüma’*, s. 284; Refik Acem, *Mevsûa*, s. 730.

⁴⁹ Kâşânî, *Letâif*, c. I, s. 288.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 102.

⁵¹ Mustafa Kara, “Fenâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), c. XII, s. 333.

⁵² Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 143. Müteahhirîn alimleri zamanında, özellikle tarikatların kurulup geliştiği dönemlerde, fenâ kavramı, bu zikrettiğimiz çerçevenin de dışına taşmıştır. Bu bağlamda fenâ, kişinin içinde bulunduğu tarikattaki diğer insanlarla olan münasebeti açısından “fenâ fi’l-ihvan”, mürşidi ile olan münasebeti yönüyle “fenâ fi’ş-şeyh”, Hz. Peygamber (sas) ile irtibatı açısından “fenâ fi’r-Resûl” ve nihâyet Allah ile olan ilişkisi yönüyle “fenâ fi’l-Allah” gibi kavramlar kullanılır olmuştur.



örnek olarak verilmektedir.⁵³ Fenânın yüksek mertebelerinden birisini tanımlayan bu ifadede, kişinin Hakk ile olan münasebetinin derinliğinden kaynaklanan bir bakış açısı ortaya çıktığı ve o kişinin nazarında kendisi için önemli olan şeylerin önemini yitirip Hakk'ın ve O'nun değer verdiklerinin onların yerlerini aldıkları anlaşılmaktadır.

Burada öncelikle şu hususun vurgulanmasında fayda olabilir: Beşerî varlığın Hakk'ta fenâ bulması, insandaki maddî varlığın yok olması, onun yerine ilâhî vasıfların geçmesi değildir. Bu, büyük bir manevî haz içerisinde bulunmasından dolayı, insanın kendisine ait yarar ve zararı göremez hâle gelmesidir. Fenâ hâlindeki bir kulun içinde bulunduğu bu zevk hâlinin misali, Hz. Yusuf'u gören kadınların hâline benzetilmiştir.⁵⁴ Kuşeyrî de aynı olaya dikkatleri çekmiş, Hz. Yusuf'u gören kadınların ellerini bıçakla kanatmalarına rağmen o acıyı duymadıklarını, onların o andaki şaşkınlıklarıyla beşer olan birisine "bu bir beşer değil" dediklerini aktarmıştır. Sonra da, bir mahlûkun bir başka mahlûku görmesiyle böyle bir hâl hasıl olursa, ya Cenab-ı Hakk'ı müşâhede eden birisinin hâlinin nasıl olacağını sormuştur.⁵⁵

Muhyiddin ibnü'l-Arabî (v. 638/1240) İlahî hakikatın gözle müşâhede edilemeyecek kadar yüce olduğunu, bununla birlikte varlığın izi olduğu müddetçe göz için de müşâhedenin gerekli olduğunu belirtir. Ona göre mahiyeti itibarıyla -mutlak manada var olmayan- fânî birisi, zâil olmayacak bir bekâyı bulduğunda gözler kendisini apaçık görsün diye Burhan Güneşi doğar. O zaman Mutlak Güzellik içerisinde mutlak ve muhakkak bir tenzih gerçekleşir. İşte bu cem' ve vücûdun bizzat kendisidir.⁵⁶ Bu yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî, fenâ ve bekâyı yaşayınca kalb gözüyle Hakk'ın müşâhede edilebileceği ve bu müşâhedenin doğru ve yanılmayan bir müşâhede olacağını ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca onun cem' hâlinin yaşanmasını, fenâ ve bekânın idrakine bağladığı görülmektedir.

İbnü'l-Arabî fenâ hakkında "kulun günahlardan fenâ bulması", "kulun kendi fiillerini Allah'ın kayyumiyeti ile fânî görmesi", "mahlûkattan fânî olması" ve "fenâdan da fânî olması" gibi sûfilerin yaklaşımlarını aktarmış sonra da bunları açıklamıştır. Ona göre bazı Hakk dostları Hakk'a muhâlefet adına bir fenâ yaşamışlar, mazhar oldukları hıfz ve ismetten ötürü günah hatırlarına bile gelmemiştir. Öyle bazı ricalullah da vardır ki onlar kaderin sırrına muttalî olmuşlardır. Bunlar fiillerin cereyanı adına kendilerine takdir olunanları açıkça görmüş, her fiilin aslında Hakk'a ait olduğunu müşâhede etmişlerdir. Buradan hareketle Kelam ehli "Allah'ın bütün fiilleri güzeldir. Allah'tan başka fâil yoktur, bütün fiiller Allah'ındır" demişlerdir. İbnü'l-

⁵³ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 142.

⁵⁴ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 145.

⁵⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 104.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fenâ fi'l-Müşâhede*, tlk: Abdurrahman Hasan Mahmud, (Beirut: Âlemü'l-Fikr, 1996), s. 7.



Arabî burada kula aitmiş gibi gözükse de esas itibarıyla Allah'ın onları yapması nedeniyle kulların fiillerinden fenâ bulmayı açıklamaktadır. O bu kategoriye ifade ederken "Bütün kazandıklarıyla her bir nefsin üzerinde böylesine hükümlenmiş olan başka kim vardır?"⁵⁷ ayetini referans olarak göstermektedir.

Bir diğer fenâ, kulun kendi zatından fânî olmasıdır. Bu mertebede kulun meşhûdu Hakk değil, varlık aleminden başka şeyler olabilir ki bu hâl, kulu dış tesirlerden korur. Burada İbnü'l-Arabî bu mertebenin ve genel olarak fenânın anlaşılabilmesi için duyduğu bir olayı nakletmektedir. Buna göre önceden sûfîlerin bahsettiği fenâ hâlini inkar eden bir zat, Fas şehrini ziyarete gelecek olan zamanın halifesini görmek için çıkmış, halifeden önce onun askerleriyle karşılaşmıştır. Sonra halifeyi görünce bir an kendinden geçmişcesine başka bütün sesleri duymaz, başka hiçbir şey hissetmez hâle gelmiştir. Müminlerin emirinin şahsından başka hiçbir şey göremez olmuştur. Bu hâl geçince de tekrar eski hâline kavuşmuştur. Bu zat o günden sonra artık fenâyâ inanır olmuştur. İbnü'l-Arabî bu hadiseyi zikrettikten sonra "Ey kardeş! Bir mahlûk hakkında fenâ böyle olursa ya Hâlık hakkında fenâ nasıl olur?" demektedir.⁵⁸

İbnü'l-Arabî, Üzeyir fassında *veli* kelimesi üzerinde dururken onun *tahâlluk*, *tahakkuk* ve *taalluk* yönleriyle kula ait olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Buradaki tahâlluk kulun seyr-i sülûkü esnasında kendi vasıflarının Hakk'ın sıfatlarıyla fenâsı, tahakkuk, kulun Hakk'ın zatında fânî olup kendine ait hiçbir şey kalmaması, taalluk ise fenâdan sonra bekâ hâlidir.⁶⁰

Yapılan târiflerden hareketle fenâ hâlini yaşayan insanın hâlini şöyle ifade etmek mümkün gözükmektedir: İdrak ettiği güçlü bir vâridden dolayı insan, her işi yapanın Cenab-ı Hakk olduğu gerçeğini hisseder. O anda o insan, hem kendi davranışları ve hem de bütün kainatta cereyan eden şeyleri Allah'ın yarattığını, yaratıyor olduğunu görür gibi olur. Böyle olunca da insan kendisinin yaptığını sandığı her işi, davranışı, konuşmayı aslında Hakk'ın yaptığını vicdanında derinlemesine sezer. İnsan bu hâlde iken artık kendi yaptığı işleri göremez olur, onun yerine adeta Allah geçer, O görür, O duyar ve tutar. Daha doğrusu kul, şuur itibarıyla bunu duyup hissetmeye başlar. Böylelikle bir yandan "Allah sizi de sizin amellerinizi de yaratandır."⁶¹ ayeti, diğer yandan da "Ben kulumu sevince onun gören gözü, duyan kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olurum..."⁶² kudsî hadisi o kulda tahakkuk etmiş olur.

⁵⁷ Ra'd, 13/33.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 160-164.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Şerh: Abdürrezzak el-Kâşânî, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, 1966), s. 205.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 205; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. III, s. 111.

⁶¹ Saffât, 37/96.

⁶² Buhârî, Rikâk, 38.



Burada vurgulamak istediğimiz bir diğer husus, fenâ ve bekânın, insanın insanlığından çıkması gibi psikolojik ve patolojik bir mana ifade etmemesidir. Değişik açılırları ifade edilen fenâ ve bekâda genel olarak, kulun Hakk ile olan meşguliyetinden dolayı etrafından bir süreliğine kopması ve Hakk ile beraberliği idrak etmesi söz konusudur.⁶³ Şu hadise buna örnek olarak verilmektedir: Abdullah ibn Ömer tavaf yaparken bir adam kendisine selam vermiş, fakat o bu selama mukabelede bulunmamıştır. Selamu alınmayan adam durumu şikayet konusu yapınca İbn Ömer “Biz orada Allah’ı mülâhaza ediyorduk” diye mâzûratını belirtmiştir.⁶⁴ İbn Ömer’in bu durumuna, o anda Hakk tecellilerini müşâhede ediyor ve bir çeşit fenâ yaşıyor olduğu için kendisine verilen selamı duymamıştır da denebilir.

Bâyezîd-i Bistâmî, fenâ hakkında ilk konuşan ve onu ruhî mirac merdiveninin en üst mertebesi kabul eden sûfidir.⁶⁵ Süleyman Uludağ’a göre Bâyezîd’in manevî ve sırrî hayatının özünü fenâ oluşturmaktadır.⁶⁶ Uludağ şöyle demektedir: “Denebilir ki Bâyezîd’in fenâ anlayışı bir “ben”i, “benliği” yok edip, yani etkisiz ve işlevsiz bırakıp yerine bir başka “ben”i, “benliği” koymaktan ibarettir. Yok edilen benlik alelade benlik, yerine konulan benlik ise üst benliktir. Tasavvufî ifadesi ile ilki beşerî, cismanî, maddî, zâhirî, hissî, hayvanî, nefsanî olanı, ikincisi ise manevî, ruhanî, bâtinî, gaybî, melekî ve ilahî olan benliktir. Tasavvuf, bu iki benliğin üstün olanının aşağı olana hakim olmasıyla sonuçlanan bir savaştır. Sûfî beşerî benden söz ederken çok alçak gönüllüdür, hatta zaman zaman kendini aşağılar ama ilahî benden bahsederken son derece mağrur ve iddialıdır. Bu iki durumda söyledikleri sözler birbiriyle çelişir ama iki benin bulunduğu dikkate alınırsa çelişki ortadan kalkar.”⁶⁷

Bâyezîd-i Bistâmî’nin idrak ettiği en yüksek fenâ hâli ise “kulun benliğinin kaybolmasıyla tevhîdin gerçekleşmesi”⁶⁸ hususudur.

Cem’, Fark

Cem’ toplamak, derlemek, bir araya getirmek, birlik, bütünlük, *fark* ve *tefrika* da ayırmak, ayrılık, bölünmek manalarındadır.⁶⁹

*Cem’*in ilk mertebesi insanın fikir ve kaygılarını (*humûm*) bir noktaya toplama anlamında *himmet cem’*idir. Bu yaklaşımın referansı olarak “Bir

⁶³ Kelâbâzî fenânın bu yönünün sık sık atıfta bulunmakta böylelikle yanlış anlamının önüne geçmiş olmaktadır. O fânî olan kişinin ne baygın ve deli ve ne de beşeri özelliklerini kaybetmiş bir ruhani ve melek olmadığını sadece kendine ait hazlarını göremez hâle geldiğini ifade etmektedir. (Bkz: Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 149.)

⁶⁴ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 144.

⁶⁵ Affî, *Tasavvuf*, s. 159.

⁶⁶ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 152.

⁶⁷ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 153.

⁶⁸ Ahmet Öğke, *Tasavvuf El Kitabı*, (Tasavvuf Terimleri başlığı altında), Editör: Kadir Özköse, (İstanbul: Grafiker Yay., 2012), s. 166.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisân*, c. X, s. 242; Mahmud Abdürrezzak, *Mu’cem*, c. III, s. 1237.



kimse bütün kaygılarını tek bir kaygı hâline getirirse, Allah onun diğer kaygılarına da kefil olur. Bir kimsenin fikir ve endişesi de dağınmak olursa o kimse hangi vadede ölürse ölsün Allah ona aldırılmaz.”⁷⁰ hadisi verilmektedir. Bu anlamdaki cem’de kulun bütün himmet ve fikrini Allah’ta toplaması ve böylelikle de başka bütün endişe ve gamdan kurtulması öngörülmektedir. Bu mertebede hasıl olan cem’den sonraki tefrikada ise kul kaygıları ile menfaatlerini birbirinden ayırır hale gelmektedir.⁷¹

Cem’in ilk mertebesi bu olmakla birlikte, genel olarak cem’den kasıt, kulun halk olmaksızın Hakk’ı görmesi, Hakk’a teveccühü temin edebilmek için zihnini başka meşguliyetlerden boşaltıp O’nunla iştiğal etmesidir. Tefrikada ise bunun tam tersi olarak kişinin kendi nefsiyle meşguliyeti söz konusudur.⁷² Bunların yanında, “kişinin nefsânî aleminden, mukaddes aleme kendini yönlendirme çabası”, “kulun halktan yüz çevirip Hakk ibadetine kendini odaklama gayreti”, “Allah’ı müşâhede ile iştiğal etme”, “kesrette vahdeti müşâhede etme” gibi tanımlar da cem’ hâlini ifade için yapılmıştır.⁷³

Bu tanımlarda zihnin Allah’tan başka şeylerden temizlenip O’nun duyulup hissedilmesinin nazarlara verildiği görülmektedir. Bu yönüyle cem’, kalbin Hakk’la gerçekleştirdiği bir beraberliktir. Böylelikle ikiliği çağrıştıran her türlü tefrika, işaret ve gayr ortadan kalmaktadır.

Hucvîrî, *tefrika* kelimesi ile kulun kendi irade ve gayreti ile kazandıkları, *cem’* ile ise Allah’ın kuluna olan lütuflarının anlaşıldığını ifade etmiştir. Yine ona göre kulun mücâhede ile elde ettiklerinin hepsi tefrika, Hakk’ın inayet ve hidayeti olan şeyler de cem’dir. Bir başka deyişle tefrika mücâhede, cem’ müşâhededir. Kulun izzeti cem’dedir. Çünkü kulun fiillerinin varlığı ve mücâhede, Hakk’ın cemali ile fiil âfetinden kurtulmuş olur. Kul, fiillerini Allah’ın lütuflarında gark olmuş bir hâlde bulur. Böylece herşeyiyle Hakk ile kaim olur, Hakk da onun sıfatlarının değıştireni (*Muhavvil*) olur. Kesb ve amelini kendine nispet etmekten kurtulmak için bütün fiillerini Hakk’a nispet eder. Hz. Peygamber (sas) bu hâle şu kudsî hadisiyle işaret etmiştir: “Kulum bana kendisine farz kıldığım ibadetlerden daha güzel bir başka şeyle yaklaşamaz. Nafilelerle de Bana yaklaşılmaya devam eder. Ta ki ben onu severim. Ben kulumu sevince de onun gören gözü, duyan kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olurum...”⁷⁴ Hucvîrî bu kudsî hadisi şöyle yorumlamaktadır: “Kul bizi zikrederken bizim zikrimiz ona galebe edip kendi zikrinden geçer. Kendi yaptıklarını kendinden bilmediği için onlardan bahsetmez olur. Bizi zikretmek onun zikrinin sultanı olur. Kendine ait şeyleri, bir beşere ait şeylermiş gibi zannetmez ve fiillerini kendine nispet

⁷⁰ İbn Mâce, Zühd, 11, 272.

⁷¹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 138, 139.

⁷² Kâşânî, *Letâîf*, c. I, s. 392; Refik Acem, *Mevsûa*, s. 253.

⁷³ Kâşânî, *Letâîf*, c. I, s. 392.

⁷⁴ Buhârî, Rikâk, 38.



etmez. Böylelikle onun zikri bizim zikrimiz hâline gelir. Bizim dediğimizi o da demeye başlar. Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Sübhânî mâ a'zame şe'nî" (Kendimi tesbih ederim. Benim şanıma ne kadar yüce) sözü ile anlattığı hâlin galebesi altına girer. Bu hususla alakalı olarak Hz. Peygamber (sas) de "Allah Ömer'in lisânı üzere konuşur."⁷⁵ buyurmuştur.⁷⁶

Cem' sahibi, kendi arzu ve isteklerinden geçip bütün himmetini Hakk'ın muradı hâline getirince bekâ bulmuş olmaktadır. Cem'de vasl tefrikada fasl vardır. İnsan, bütün dikkatini Cenab-ı Hakk'ta cemettiğinde vuslata ermiş olur. Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu hâli buna örnek olarak verilmektedir: Bir defasında Bâyezîd mabette iken birisi gelip Bâyezîd'in içerde olup olmadığını sormuştu. Bâyezîd cevaben "Evde Allah'tan başkası mı var?" demişti.⁷⁷ Bâyezîd'in bu hâli şöyle yorumlanmıştır: "Aşk ateşinde yanan Bâyezîd, kendisi de dahil olmak üzere hanedeki tüm varlıkları mâşûku olarak görüyor, gözü Allah'tan başkasını görmüyordu, beden hanesinde kendisi yoktu, O vardı."⁷⁸

Hallâc da bu hâli yaşarken şöyle demiştir:

"Mevlam! Efendim! Lebbeyk, buyur! Ey benim maksadım, ey benim mânâm, buyur!

Ey benim bütün benliğim! Benim bütün himmetim! Benim nutkum, işaretim, ihbarım!

Ey benim bütünüm! Gözüm, kulağım! Benim hem tamamım, hem birazım, cüzlerim!"⁷⁹

Kuşeyrî'ye göre kulun hem farka, hem de cem'e ihtiyacı vardır. Zira fark olmazsa kulluk kamil manada yerine getirilemez, cem' olmadığında ise Allah kamil anlamda idrak edilemez. Fâtihâ sûresindeki "Sadece sana ibadet ederiz" ayeti farka, "Yardıma sadece senden isteriz" ayeti de cem'e işaret etmektedir. Kul Yüce Allah'a dua edip yöneldiğinde o kul fark makamında, Allah, kulunun gönlüne, sırrına duaya, kendisine hitaba yönelik bazı duygular, düşünceler attığında kul cem'i müşâhede etmektedir.⁸⁰

Özet olarak cem' hâline, bütün irade ve gayretiyle Hakk'ı mülahaza eden, O'na odaklanan insanda meydana gelen bir manevî durum demek mümkün gözükmemektedir. İnsanın sevdiği birisini hep düşünmesi onu aklından hiç çıkaramaması, hatta her simada sevdiğinin simasını görmesi gibi, Hakk muhabbetiyle dolup taşan bir insanın da her anını O'nunla beraber (*maiyyet*) geçirmeye çalışmasıyla zamanla kendisine ait hiçbir vasıf görmeyip, bütün

⁷⁵ Ebû Dâvûd, Harâc, 18.

⁷⁶ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 495.

⁷⁷ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 499.

⁷⁸ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi, Keşfü'l-Mahcûb*, Haz: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2014), s. 320.

⁷⁹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 499.

⁸⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 100.



herşeyin yaratıcısının Allah oluşunu çok farklı bir boyutta sezmesi, dolayısıyla herşeyi Hakk'ın fiil ve icraatından ibaret görür hâle gelmesi durumu diyebiliriz. Bu hususiyetin tahsili adına daha önce zikredilen "Onları siz öldürmediniz, lakin Allah öldürdü. Attığın zaman sen atmadın, lakin Allah attı."⁸¹ ayeti ile Allah'ın her yerde kuluyla beraber olduğunu⁸², kuluna şah damarından daha yakın bulunduğunu,⁸³ insanı da onun yaptıklarını da yaratanın Allah olduğunu anlatan ayetler⁸⁴ ve Allah'ın kulunu sevince onun gözü kulağı olacağını ifade eden kudî hadisi⁸⁵ ile belirtilen, herşeyin yapıcısı ve yaratıcısının Hakk Teâlâ oluşu keyfiyeti, kulda kendi hiçliği yanında Hakk'ın herşeyliğini idrak etmesine yardımcı olmaktadır. Bütün bunların, kulun kendi idrak ve hissiyatına göre bir cem' hâline vesile olduğu söylenebilir.

Fenâda veya Cem'de kişi "ferdî ben bilinci"nin tamamen kaybolduğu, onun yerine "aslî Ben bilinci"nin geçtiği bir hâl içindedir. Eğer bu durum fiilen gerçekleşirse, bu tür bir ifade meşrû kabul edilir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Ene'llah" ve "Sübhanî" ve Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" sözleri bu bağlamda değerlendirilmelidir.⁸⁶

Bir de *cem'u'l-cem'* denilen bir hâlden bahsedilmekte ve bunun cem'den daha yüksek olduğu ifade edilmektedir.⁸⁷ Ahvâlin farklılığından ve derecelerin değişmesinden dolayı farklı yaklaşımlar ortaya konmakla birlikte bütün herşeyi Hakk'la kâim bilmeye cem', hakikat sultanının herşeyi istila etmesinden ötürü kulun mâsivâdan bütünüyle kopması hâline ise *cemu'l-cem* denmiştir.⁸⁸

Sonuç

Sûfilîğin nihâî hedefinin çokluktan ve ikilikten kurtulup birliğe ulaşmak olduğu söylenebilir. Buna kesretten vahdete ermek de denebilir. Sûfi gelenek, bu birliğe ermeyi, sadece bir inanç ve fikir düzeyinde bırakmayıp onu gönülde bir his ve zevk olarak da idrak etmek istemiştir. Buna, Hakk'ın varlığına delil ve şahit aramanın ötesinde her an O'nun huzurunda, O'nu müşâhede ile zâhirî ve bâtnî duyularıyla O'nu idrak ederken, O'ndan başka herşeyden uzaklaşmak, sıyrılmak, kopmak suretiyle tevhîd deryasına gark olmak demek de mümkündür.

⁸¹ Enfâl, 8/17. Şah-ı Nakşibend bu ayet hakkında şunları söylemiştir: "Ârif bir fenâ ile müşerref olmuştur ki kendisinin bütün insanî vasıfları gidip kendiliğinden nam ve nişan kalmamıştır. Ondan her ne sadır olursa, ona ait değildir." Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. III, s. 60.

⁸² Hadîd, 57/4; Mücâdele, 58/7.

⁸³ Kâf, 50/16.

⁸⁴ Saffât, 37/96.

⁸⁵ Buhârî, Rikak, 38.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Fenâ Risalesi*, trc: Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yay., 1991), s. 11, 14.

⁸⁷ Kâşânî, *Letâif*, s. 394.

⁸⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 101.



Sûfilerin kendilerinden geçip Allah'ın irade ve icraatından başka bir şey göremez/hissedemez oldukları bu hâlin sebebinin, imanlarını sarsılmaz hâle getirmekten, bir başka deyişle, kendilerini mümkün olabildiğince güvenceye almak istemelerinden başka birşey olmadığı düşünülebilir. Onlara göre her Müslümanın zaten mükellef tutulduğu tevhîd inancı, insanın kurtuluşuna yetmeyebilir, onun için bu husus üzerinde titizlikte durulup, tevhîdin geliştirilmesi zaruridir. Onlar kendilerine göre böyle bir yol bulmuş ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin ifadesiyle "Daha yok mu?"yu tevhîd hususunda böyle anlamışlardır. Onlar bir taraftan amel yönüyle kendilerini mükemmele taşıyıp insan-ı kamil olmanın gayretini gösterirlerken, diğer taraftan da tevhîd yönüyle daha iyiyi yakalamanın mücadele ve mücâhedesini ortaya koymuşlardır.

Kulun Hakk'ın zuhûrunu idrak etmekle kendini unutup O'ndan başkasını göremediği, başka hiçbir şeyi hissedemediği hâl olan ve kendi içlerindeki derinliklerine göre gaybet, sekr, fenâ, bekâ ve cem' terimleriyle karşılanan mananın en üst ifadesinin zevken idrak edilen tevhîd olduğu söylenebilir.

İşte Bâyezîd-i Bistâmî, bu ahvâli yaşarken adeta sadece Allah'ı görmüş, O'ndan başkasını görmemiştir. Bir başka deyişle o, varlığa ait bütün hareket ve sükûnların Allah'ın fiili olduğunu, O'nun fiilleri dışında da esasen herhangi bir ortağı olmadığını idrak etmiştir. Bâyezîd'in bu tevhîdi, kendi benliğini yok edip Allah'ta fânî olma esasına dayanmaktadır.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin öncülüğünü yaptığı bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî ile daha felsefik bir hale bürünmekle birlikte konunun zevkedilebilir yönü hep göz önünde bulundurulmuştur. İbnü'l-Arabî'ye kadar, başlıklarda zikredilen kavramlarla değerlendirilen bu tevhîd anlayışının, onunla zirveleştiği, Sadreddin Konevî'nin de ilk defa "vahdet-i vücûd" ifadesini zikremesiyle tasavvuf literatürüne girip bu şekilde anılmaya başlanmış olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdürrezzak, Mahmud, *el-Mu'cemü's-Sûfi*, Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2004.
- Acem, Refik, *Mevsûatü Müstalahâtî't-Tasavvufî'l-İslamî*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1999.
- Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, I-IV, İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Cürçânî, Seyyid Şerif, *Kitabü't-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleyman ibn Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-II, Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 1998.



- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, trc: Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yay., 2008.
- Hucvîrî, Ali ibn Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, tkl: İ's'âd Abdülhâdî Kandîl, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- Hucvîrî, Ali ibn Osman, *Hakikat Bilgisi, Keşfü'l-Mahcûb*, haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, Şerh: Abdürrezzak el-Kâşânî, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, 1966.
- , *el-Fütühatü'l-Mekkiyye*, I-IX, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2004.
- , *el-Fenâ fi'l-Müşâhede*, tkl: Abdurrahman Hasan Mahmud, Beyrut: Âlemü'l-Fikr, 1996.
- , *Fenâ Risalesi*, trc: Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yay., 1991.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed ibn Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, 1975.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed ibn Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l -Arabî, 1997.
- İsfehânî, Râgıb, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- Kara, Mustafa, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), c. XII, s. 333.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*, thk: Said Abdülfettah, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995.
- , *Elf Makam*, trc: Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yay., 2008.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed ibn İshak, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk: Dr. Abdülhâlim Mahmud, Abdü'l-Bâkî Sürûr, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, Haz: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 1989
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, thk: Muhammed İnaye, Muhammed el-İskenderânî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2005.
- Öğke, Ahmet, *Tasavvuf El Kitabı*, (Tasavvuf Terimleri başlığı altında), Editör: Kadir Özköse, İstanbul: Grafiker Yay., 2012.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk: Abdülhalim Mahmud, Abdülbâkî Sürûr, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l Hadis, 1960.



Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü, (İstîlâhât-ı İnsan-ı Kamil, haz: İhsan Kara)*, İstanbul: İnsan Yay., 2008.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed ibn İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VI, thk: Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1998.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yay., 2013.

Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1967.

