

yatla ruh arasındaki münasebet konusunu işlediği bir girişle başlamakta, ardından düşünce tarihi boyunca ruh hakkında ileri sürülen muhtelif telakkileri belirli sistemlere oturtabilmek için hayatın mahiyet ve menşei ile ilgili nazariyeleri değişik gruplara ayırarak incelemekte, ilk bakışta doğru gibi görünen, fakat dikkat edildiği takdirde hiçbir ilmi dayanağı bulunmadığı anlaşılan materyalist hayat teorileri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmakta, materyalizmin bu konudaki görüşlerine ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Eserde daha sonra insan topluluklarında ruh düşüncesinin kaynağı araştırılırken ilkel kavimlerin ruhla ilgili inançları incelenmekte, bu telakkilerin ayrıntıları ve bunlardan doğan çeşitli hurafeler hakkında müellifin *Târih-i Edyân* adlı eserinin "Animizm" bölümüne atıfta bulunulmaktadır. Ayrıca burada yer alan "Tenâsüh-i Ervâh Akîdesi ve Safahati" başlıklı kısım eserin en ilgi çekici konularından birini teşkil etmektedir. Aynı bölümün devamında, ruh konusundaki ilk felsefî telakkilerin incelenmesinden sonra Eflâtun ve Aristonun ruhla ilgili teorileri ele alınıp ardından Epikuros ve Zenon ekleriyle İskenderiye mektebinin Neo-Platonist ruh telakkilerine yer verilmektedir. Yine bu bölümde İslâm mütefekkirlerinin ruh hakkındaki düşüncelerine önce genel bir bakış yapılmakta, daha sonra İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerin ruh ve meâd görüşleri ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Müellif, mutasavvifin ruh nazariyeleriyle vahdet-i vücûd konusunu da bu bölümde özel bir başlık altında ele almıştır. Skolastik felsefî anlayışın yıkılmasından sonra yeni şekillenen materyalizm, paralelizm, idealizm gibi felsefî akımların ruh konusundaki görüşleri "Müteahhirîn-i Felâsife'nin Ruh Nazariyeleri" başlığı altında incelenmiş ve tenkide tâbi tutulmuştur. Aynı bölümde önce panteizm ile monizmin (vahdet-i mevcûd) ruh görüşleri verilmiş, daha sonra da spiritüalizm bu açıdan incelenmiştir.

M. Şemsettin Günaltay eserin sonuç kısmında, atomdan en büyük sisteme kadar tabiattaki her şeyin ezeli ve ebedî bir yaratıcının varlığına şahitlik ettiğinin kolayca anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Öte yandan insandaki şuur hallerinin, hatta uzvî faaliyetin bile bedenden ayrı bir ruh realitesine delil teşkil ettiğini, düşünce tarihi boyunca bu iki konuda fikir ileri süren bütün teist

sistemlerin bu sonuca ulaştığını ifade etmektedir.

II. Meşrutiyet'ten sonra Türkiye'de görülen fikir hareketlerinin başında yer alan materyalizm-spiritüalizm mücadelesinin felsefî zeminde yapılmış yayın ve tartışmalarının örneklerinden birini teşkil eden *Felsefe-i Ülâ*, müellifinin de bir süre üyeliğini yaptığı Tedkîkat ve Te'lîffât-ı İslâmiyye Heyeti neşriyatı arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1339 r./1341 h.). Eser daha sonra Nuri Çolak tarafından Latin harflerine çevrilerek aynı adla neşredilmiştir (İstanbul 1994).

*Felsefe-i Ülâ*'nın muhtevası ile müellifin *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd* ve *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* gibi dergilerde neşredilen makalelerinin karşılaştırılmasından anlaşıldığına göre M. Şemsettin bu konularla uzun süre yoğun bir şekilde ilgilenmiştir (Ceyhan, s. 136, 413-417, 576; Koca v.dğr., s. 137-138). Eser, bir yanda Bahâ Tevfik ve arkadaşları ile Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet, öte yanda Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Fennî Ertuğrul ve arkadaşları olmak üzere o dönemde sürdürülen fikir mücadelelerinin önemli örneklerinden birini teşkil eder. Ancak yayımlandığı yıllarda gerektiği ölçüde yankı uyandırmadığı anlaşılan eserin Günaltay'a yer verilen bazı ansiklopedilerde bile müellifin yayın listesinde bulunmaması dikkat çekicidir (meselâ bk. TA, XVIII, 175; TDEA, III, 405). Bu durumun, medrese öğrenimi gördükten sonra Batı'yı da tanıma fırsatı bulan, ancak ardından ciddi denilebilecek ölçüde fikrî değişiklikler sergileyen müellifin Cumhuriyet devrinde daha önce savunduğu İslâmî çizgiden ayrılarak Türkçülük, modernizm ve devrimciligi ön plana çıkaran fikrî ve siyasî şahsiyetiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

#### BİBLİYOGRAFYA

M. Şemsetdin [Günaltay], *Felsefe-i Ülâ*, İstanbul 1339/41; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1967, s. 20; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 388; Ahmet Koca v.dğr., *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası (1949-1975)*, Ankara 1978, s. 137-138; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Ankara, ts., s. 162; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmîlik Düşüncesi*, İstanbul 1987, II, 404; Abdullah Ceyhan, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991, s. 136, 413-417, 576; "Günaltay, Şemsetdin", TA, XVIII, 174-175; S. Hayri Bolay, "Günaltay, Mehmed Şemsetdin", TDEA, III, 404-405.



HÜSAMEDDİN ERDEM

#### FEN

(bk. İLİM; SANAT).

#### FENÂ

(الفناء)

**Kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvuf terimi.**

Sözlükte "geçici olmak, yok olmak, ölmek" gibi mânalara gelen Arapça *fenâ* kelimesi, genellikle "var olmak, sürekli olmak" anlamındaki *bekâ* kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu iki terimin türevleri geçmektedir (bk. en-Nahl 16/96; er-Rahmân 55/26-27).

Tasavvufî hayata giren mürid bir müridin gözetim ve denetimi altında, kabilîyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsini terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan noktaya "fenâ-bekâ" adı verilmiştir. Tasavvufî hayatın son merhalesine başka isimler veren sûfiler varsa da fenâ-bekâyı bu yolculuğun son durağı olarak görenler çoğunluktadır. Bu terimleri "sekr-sahv", "cem'-tefrika" ve "gaybet-huzûr" terimleriyle aynı anlamda kullanan sûfiler de vardır (Ke-lâbâzî, s. 187). Fenâ-bekânın bir hal mi yoksa bir makam mı olduğu konusu sûfiler arasında tartışılmıştır.

"Müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması" anlamında kullanılan fenâ terimi özellikle ilk dönemlerde cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükürün, mâsiyet ve günahın yerine taat ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır. Sûfilerin yaşadıkları tasavvufî hallerle ilgili görüş ve tesbitleri zenginleştirilince fenâ ve bekâ kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır.

Tasavvufî kaynakların ortaklaşa verdikleri bilgilerden, fenâ-bekâ kelimelelerini kullanarak bunları tarif eden ilk sûfînin Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre fenâ kulun kulluğunu görmekten fâni olması, bekâ ise ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâki olmasıdır. Kulluğu görmek demek yapılan ibadetleri kendine nisbet etmek, onlara güvenmek demektir. Sûfiler, bu tavrın kişinin ruhî gelişmesini

engelleyen bir durum olduğunu söyler. Kul kendi fiil ve davranışlarını görmediği zaman gerçek kul olma noktasına ulaşmış demektir. Kelâbâzî'nin ifadesine göre Ebû Saîd fenâ halini üçlü bir derecelendirmeye tâbi tutmuştur. Mürid önce dünya ve âhiretle ilgili bütün haz ve duygularını kaybeder. Sonra Allah'ın kudretinin tecelli etmesi sebebiyle O'na duyduğu saygıdan dolayı Allah'la ilgili hazzını da yitirir. Son tecelli ile bu hazzını yitirdiğini dahi bilemeyecek bir noktaya ulaşır. Allah'ın hakikatinin bütün benlik ve şuurunu istilâ ettiği bu durumda (*et-Ta'arruf*, s. 153; Serrâc, s. 285-286) dışarıdan gelen herhangi bir uyarıcıyı idrak edemediği ve kendi varlığının da farkında olmadığı için "fenâü'l-fenâ" halini yaşar. Çünkü fenâ halini yaşadığının farkında olmak demek mutlak hakikatten (Allah) başka bir şeyi idrak etmek demektir. Fenânın son noktasında bu idraktan de yoksun kalan sûfilerin söylediği bazı sözler şeriata aykırı olabilmektedir ki bunlara "şathıye" denir.

Tasavvufu "Allah'ın seni sende öldürmesi, kendisinde diriltmesi" şeklinde tarif eden Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ halini yaşayan sûfinin ruh hallerini Harrâz'a benzer bir şekilde üç kademe incelemiştir. Son merhalede bulunan dervişin saflık, sükûnet ve teslimiyetiyle elest bezmi arasında kurduğu benzerliği daha sonra Kelâbâzî tekrar edecektir. Bu mutasavvıflara göre Allah'ın, fenâ halini yaşayan sûfiyi günah işlemekten koruduğuna Buhârî'de yer alan ("Rikâk", 38) "Ben onun gözü, kulağı... olurum" meâlindeki kudsî hadis işaret etmektedir. Sûfiler bu konunun gereği gibi anlaşılabilmesi için tasavvufî terimlerin iyi bilinmesi gerektiğine de işaret etmişlerdir. Fenânın yaygın olan bir tanımı de Ebû Ya'kûb en-Nehrecürî'ye aittir. Ona göre fenâ, "Allah'a nisbetle kulun kendi varlık ve fiillerini görme duyusunun yok olması", bekâ ise "kulun dinî hükümlerde Allah'ın iradesini gözetmesi"dir (Serrâc, s. 284). Nehrecürî sıhhatli bir kulluğun fenâ ve bekâ ile olabileceğini, bunu gerçekleştiremeyen sûfinin kuru bir iddiacı olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler.

Nehrecürî'nin tarifini benimseyen Muhayyiddin İbnü'l-Arabî *Kitâbü'l-Fenâ* adlı eserinde, bir hadiste "Allah'a O'nu görüyormuş gibi ibadet etme" şeklinde tarif edilen "ihсан" kavramını fenâ ile aynı anlamda kabul etmiştir. *el-Fütûhâtü'l-*

*Mekkiyye*'de ise fenâyı yedili bir tasnife tâbi tutarak bunları günahın, fiillerin, sıfatların, zâtın, âlemin, Allah'tan başka her şeyin, nihayet Allah'ın bütün sıfatlarının ve bunlar arasındaki münasebetlerin yok olması tarzında sıralamıştır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî fenâyı "kötü huyların yok olması", bekâyı da "iyi vasıfların kazanılması" olarak ahlâkî anlamda tarif ettikten sonra fenâyı ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisi tarifte belirtilen ahlâkî mânadaki fenâ olup mücâhede ve riyâzet yoluyla elde edilebilir. Dünya ile ilgili algıların yok olmasından ibaret olan ikincisi ise müşâhede ve istiğrak ile gerçekleşir.

Sûfiler istiğrak ve müşâhede halinde olan kişinin kendini kaybetmesine ve dünyaya dair idraklerinin yok olabileceğine delil olarak Hz. Mûsâ ve Yûsuf'la ilgili bazı âyetleri örnek göstermişlerdir. Hz. Mûsâ dağda Allah'ın tecellisini gördüğü zaman kendinden geçmiş (*el-A'râf* 7/143), Hz. Yûsuf'u gören kadınlar ise meyve yerine ellerini kestikleri halde bunun farkında olamamışlardır (*Yûsuf* 12/31). Kuşeyrî, iki insan arasında böyle bir hal cereyan ettiğine göre kul ile Allah arasında daha mükemmel hallerin vuku bulabileceğine şaşmamak gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu noktada sûfilerce ateş-demir benzetmesi de kullanılmıştır. Ateş siyah ve soğuk demiri nasıl kırmızı ve kızgın hale getirirse Allah aşkı da insanın bazı özelliklerini değiştirir. Konuya başka tasavvuf terimlerinin yardımıyla açıklık getirmeye çalışan sûfiler de vardır. Meselâ Ebû'l-Hasan Harakânî'ye göre mürid kendisini Allah ile beraber hissederse buna vefâ, Allah'ı kendisiyle birlikte bilirse buna da fenâ denir. Sûfinin kendisinde Allah'a muhalefetten eser görülmemesini "fenâ anî'l-muhâlefe", Allah'a tâzim hali ile bâkî olmasını "fenâ fi'l-muvâfaka" şeklinde ifade eden mutasavvıflar da vardır (Kelâbâzî, s. 152).

Vahdet-i vücûd anlayışının yaygınlaşmasıyla birlikte fenâ kavramı yeni terimlerle genişlemiştir. "Fenâ fi'l-kusûd" (maksat ve iradenin Allah'ın iradesinde yok olması), "fenâ fi's-şühûd" (kâinatta Allah'tan başka bir varlığın müşâhede edilmemesi), "fenâ fi'l-vücûd" (Allah'ın dışındaki hiçbir varlığın tanınmaması) şeklindeki üçlü tasnif bunların en meşhurdur.

Fenâyı "ferdâniyyette fenâ, vahdâniyyette fenâ" olarak ikiye ayıran Necmed-

dîn-i Kübrâ irfanın muhabbeti, muhabbetin de fenâyı doğurduğu kanaatinde-dir. Ona göre Hallâc'ın "enelhak" dediği noktada helâk ile fenâ aynı anlamdadır (*Tasavvufî Hayat*, s. 119).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Uşûl-i 'Aşere* adlı eserini şerheden İsmâil Hakkı Bursevî ölümü kırmızı, beyaz, yeşil ve siyah diye dörde ayırmış, birinciyi nefsin arzularını yerine getirmemek, ikinciyi aç kalarak mideyi öldürmek, üçüncüyü yamalı hırka giymek, dördüncüyü de halkın eza ve cefasına tahammül etmek şeklinde açıkladıktan sonra bu son halin fenâ fillâh olduğunu, çünkü bütün fiillerin sevgilinin fiilinde yok olduğunu söylemiştir.

Tarikatların kurulup gelişmesinden sonra fenâ kavramı insan-Allah ilişkisinin dışına taşarak yeni boyutlar kazanmıştır. Bunların en meşhurları fenâ fi's-şeyh, fenâ fi'l-pîr, fenâ fi'r-resûl, fenâ fillâhtır. Bir şeyhe intisap eden mürid onun öğütlerine kayıtsız şartsız bağlı kalmak ve onu sevmekle ilk merhaleyi tamamlayınca mürşidi ona tarikatın kurucu pîrini tanıtır, anlatır ve sevdiren. Pîrin mânevî tesirine terk edilen mürid düşüncesini onun tavsiye, fikir ve görüşleri üzerinde yoğunlaştırır. Üçüncü merhalede müridin Hz. Peygamber'in sevgisinde fâni olması söz konusudur. Fenâ fi'r-resûl fenâ fillâh makamının eşiğidir. Çünkü Hz. Peygamber'i sevmek Allah'ı sevmenin ön şartıdır (Âl-i İmrân 3/31). Fenâ fillâh kişide sevinç ve mutlulukla birlikte güven duygusu meydana getirir; mürid bu halin mânevî sarhoşluğuyla huzura kavuşur.

Fenâ halini yaşayan sûfiler, başka insanlara tasavvufî hayatla ilgili olarak rehberlik yapabilmeleri açısından da ikiye ayrılmışlardır. Birinci zümre sürekli cezbe halinde bulunduğu için mürşid olmaz; ikinci zümre normal haldedir ve rehberlik yapma yetkisine sahiptir. Fenâ halinin sürekli olmadığını savunan sûfilere göre ise kişi bekâ haline geçmeden irşadla görevlendirilemez.

Fenâ-bekâ tasavvuf tarihinin en çok tartışılan terimlerindedir. "Allah'ta fâni olma" ifadesinin zaman zaman dinî esasları zorlayacak ve ahlâk kurallarının ihlâline yol açacak şekilde yorumlanması zâhir ulemâsı yanında mütedil sûfileri de rahatsız etmiş ve onları meselenin bu yönü üzerinde önemle durmaya sevk etmiştir. Sûfiler fenâ-bekânın bazı özel-

likleri hususunda farklı kanaatlere sahip oldukları gibi konunun dinî sınırları meselesi üzerine de eğilmişlerdir.

Süfîler arasında farklı biçimde değerlendirilen hususlardan biri de fenâ halinin sürekli olup olmadığı meselesidir. Kelâbâzî, isim vermeden bazı süfîlerin fenâ halinin sürekli olmaması gerektiği kanaatinde olduklarını söylemiş ve Ebû'l-Abbas b. Atâ'nın bu konuyla ilgili *Kitâbü 'Avdeti's-şifât ve bed'ihâ* adıyla bir eser kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu kanaati paylaşan süfîlere göre fenâ halinin sürekli olması durumunda süfî ibadetlerini yapamayacak, dünya ve âhîret işleri aksayacaktır. Şu halde asıl ve sürekli olan, bu halin sona ermesiyle başlayan bekâ halidir. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Saîd el-Harrâz, Nûrî gibi bir grup süfî ise bu görüşe katılmamıştır. Bunlara göre fânî fenâdan önceki vasıflarına iade edilemez. Çünkü bu hali yaşayan insanı Allah korur. Süfîler fenânın çalışarak elde edilen bir hal mi (kesbî), yoksa Allah'ın bir lutfu mu (vehbî) olduğu konusunu da tartışmışlardır. Bu halin vehbî olduğunu savunanlar fenânın sürekli olması gerektiğini söyleyen süfîlerdir. Çünkü Allah kullarını aldatmaz, onlara lutfettiği bir şeyi geri almaz. Kelâbâzî bu konuyu da karşı delillerle birlikte tartışmış ve fenânın kesbî olmasının mümkün olmadığı kanaatine varmıştır. Serrâc ise Bağdatlı bazı süfîlerin fenâ-bekâ konusunda yanlış görüşlere sahip olduklarını, kulun kendi sıfatlarından çıkıp Hakk'ın sıfatlarına girmesini iradesinden çıkıp Hakk'ın iradesine tâbi olması şeklinde anlamak gerektiğini, aksi halde Hulûliyye mensupları ve hıristiyanlar gibi yanlış düşüleceğini belirtmiştir. Hakk'ın vasıflarını Hak zannetmenin küfür olacağını söyleyen Serrâc'a göre kalbe giren Allah değil O'na olan iman, tevhid ve hürmet duygusudur. Fenâ, ittihad (Allah ile birleşme) değil Allah'ın mutlak irade ve kudretinin tam olarak tanınmasından ibarettir.

Hücvîrî, Allah'ta fânî olma konusunu hem süfîler hem de zâhir ulemâsı açısından ele almıştır. Ona göre Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye gibi akımların Allah hakkındaki görüşleri Nestûrîler ve Nasrânîler'in görüşüne benzemektedir ve yanlıştır. Bunlar muhdesle kadîmi, yani insanla Allah'ı birbirine karıştırmışlardır. Küllî fenâyı benimseyen cahil mutasavvıflarla Hindistan'da bizzat konuyu tartıştığını ifade eden Hücvîrî, onların fenâ ile bekâyı anlayamadıklarını ve

yanlışta ısrar ettiklerini söyler. Bu müellife göre fenâ ile ilgili çok değişik ifadeler kullanılsa bile hepsinin ulaştığı nokta şudur: Kulun fânî olması demek Hakk'ın celâl ve azametini temaşa etmesi, O'nun celâlinde dünya ve âhîreti unutmaması, bu hali yaşadığının bile farkına varmaması demektir. Bu durumda sūfînin dili Hak ile konuşur, bedeni huşû halinde bulunur, ruhu saf ve duru hale gelir (*Keşfü'l-mahcûb*, s. 365-368).

Süfîlerin dikkat çektiği bu noktalar, başta Takıyyüddin İbn Teymiyye olmak üzere zâhir âlimleri tarafından da tenkit edilmiştir (*Mecmû'ü fetâvâ*, VIII, 348). Konu tartışılırken bütünüyle yok oluşu ifade eden Budizm'deki Nirvana ile fenâ arasındaki benzerlikler üzerinde de durulmuştur. H. Ritter bu iki terim arasında bir benzerliğin olmadığını söylerken (*İA*, IV, 547) Nicholson Nirvana'nın menfi bir tavrı ifade ettiği (bk. BUDİZM), fenânın ise sürekli olarak bekâ ile birlikte ele alındığı gerçeğine işaret etmiştir (*İslâm Süfîleri*, s. 14, 15, 126, 127).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*et-Ta'rifât*, "fenâ" md.; Buhârî, "Rikâk", 38; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 284-286, 543, 552; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* (Nevâvî), s. 152-154, 187; Sülemî, *Tabaakât*, s. 228; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 213; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 365-368, 370; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 706; Necmedîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat* (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 41, 43-44, 119; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, Kahire 1293, II, 675; İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1977, s. 140, 336; Câmî, *Nefehât*, s. 125, 126; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, VIII, 348; F. Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali*, Paris 1958, s. 157, 175; İzmirli, *Yeni İlim-i Kelâm*, s. 152; L. Massignon, *Lexique*, Paris 1968, s. 93, 116; H. Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*, Princeton 1969, s. 202, 211, 227; P. Nwyia, *Exégés coranique et langage mystique*, Beyrut 1970, s. 179, 180; L. Gardet, *L'Islam*, Paris 1970, s. 103-104, 241; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1970, s. 136; Ebû'l-Alâ Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 124 vd.; R. Nicholson, *İslâm Süfîleri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı v.dğr.), İstanbul 1978, s. 14, 15, 126, 127; Hifnî, *Müştalâhât*, s. 207; T. Izutsu, *Unicité de l'extance et création perpetuelle en mystique islamique*, Paris 1980, s. 19; S. de Laugier de Beaurecueil O. P., *Khawâdjâ 'Abdullâh Anşârî*, Beyrut, ts., s. 194; M. K. Gaafar, "The Süfî Doctrine of fana", *Câmi'atü'l-havliyyâtü Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm*, Kahire 1968-69, s. 13-28; Mustafa Kara, "Tasavvufta Fena-Beka Nazariyesi", *Hareket*, sy. 14, İstanbul 1980, s. 3; H. Ritter, "Fenâ", *İA*, IV, 546-547; F. Rahman, "Bağâ wa-Fanâ", *EI<sup>2</sup>* (Fr.), I, 980; G. Böwering, "Bağâ wa Fanâ", *EI<sup>2</sup>*, III, 722.



MUSTAFA KARA

## FENÂÎ ALİ EFENDİ

(ö. 1158/1745)

Celvetiyye tarikatı şeyhlerinden.

Kütahya'da doğdu. Asıl adı Ali, mahlası Fenâî'dir. Ailesi ve tahsil durumu hakkında yeterli bilgi yoktur. Ailesinin seyyid olduğu söylenir. İstanbul'a gidip Celvetiyye şeyhi Selâmî Ali Efendi'ye intisap etti. İcâzet aldıktan sonra gittiği Manisa'da bir cami ve tekke yaptırarak irşad faaliyetine başladı. Mürşidi Selâmî Ali Efendi'nin vefatı üzerine (1104/1692) İstanbul'a döndü ve şeyhinin Üsküdar Selâmsız'daki tekkesinde postnişin oldu. Dervişleriyle beraber Baltacı Mehmed Paşa'nın Prut seferine "ordu şeyhi" olarak katıldı (1123/1711). 1126'da (1714) Selâmsız'daki tekkeyi başka bir şeyhe bırakarak Üsküdar Pazarbaşı semtinde inşa ettirdiği ve kendi adıyla bilinen tekkeye taşındı. Burada otuz iki yıl irşadda bulunduktan sonra vefat etti. Tekkenin yanında bulunan türbesindeki tarih manzumesi bir süre Edirne kadılığında da bulunan Kilisli Hüseyin Efendi'ye aittir. Hüseyin Efendi onun vefatına, "Kıldı es-Seyyid Fenâyî dâr-ı firdevsi makâm" mısraı ile tarih düşürmüştür (Ayvansarayî, II, 222). Fenâî'nin Prut seferi esnasında taşıdığı bayrak sandukasının üzerine örtülmüş ve kendisine verilen sancak da baş ucuna dikilmiştir.

Fenâî Ali Efendi, Celvetiyye tarikatı usulünde icthadda bulunarak Celvetî tacının terklerinin sayısını besmelenin harflerinin sayısına yani on dokuza çıkarmıştır. Tacın tepe kısmı turuncu, diğer tarafları yeşildir. Fenâî Ali Efendi'ye Celvetiyye'nin bir kolu olan Fenâyîyye adlı bir tarikat nisbet edilmişse de bu kol müstakil bir tarikat haline dönüşmemiştir.

Fenâî mahlası ile şiir yazar Ali Efendi'nin mürettep bir divanı olduğu söylenmekteyse de (Güner, s. 141) eski kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne*'sinde yer alan bir ilâhisiyle (III, 65) *Osmanlı Müellifleri*'ndeki bir beytine (I, 83) bakarak onun şairliği üzerinde bir hüküm vermek güç olmakla birlikte bu ilâhilerin ondaki dinî hissiyatın samimi ifadeleri olduğu söylenebilir.

Ali Efendi'nin vefatından sonra halifesi Abdullah Rifkî Efendi (ö. 1184/1770) ve Rifkî Efendi'nin oğlu Mehmed Nazif Efendi (ö. 1207/1792), Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1225/1810), Mehmed Efendi