bilimname

Araştırma Makalesi
10.28949/bilimname.1817084

Künye:
Sayı: 55
Yıl: 2026
Sayfa: 339-357

Merdan HANYYEV[a*]

[a] Dr., Bağımsız Araştırmacı
merdan.zan@gmail.com

[*] Sorumlu Yazar

Geliş Tarihi: 04.11.2025
Kabul Tarihi: 11.02.2026
Yayın Tarihi: 30.04.2026

Atıf:
Hanyyev, M. (2026). İbnü'l-Fârız'ın İnsan Anlayışı: Nefsin Fenâsı Rûhun Bekâsı. *bilimname*, 55, 339-357. https://doi.org/*10.28949/[doiprefix].1817084*

Screened by
iThenticate for Authors & Researchers

CC BY NC ND

İbnü'l-Fârız'ın İnsan Anlayışı: Nefsin Fenâsı Rûhun Bekâsı

Öz

Araştırmamızın amacı İbnü'l-Fârız'da nefsin fenâ bulması sonrasında rûhun bekâ bulacağı iddiasını temele alarak "İnsan nedir?" sorusuna verdiği cevabı vahdet-i vücut düşüncesinin insan anlayışı üzerinden incelemektir. Bunun sonucunda elde edilen bilgi ise insanın gurbette başlayan varlığının seyr u sülûk üzerinden (ahlaki idrakle) fenadan bekaya yolculuk olmasıdır. Bu netice çerçevesi İbnü'l-Fârız'ın Tâiyyesi ile belirlenen, kavramsal analiz ve metin çözümleme yöntemiyle elde edilmiştir. Bilindiği üzere İbnü'l-Fârız'ın Dîvan'ının önemli bir kısmını Nazmü's-sülûk adıyla da bilinen "et-Tâiyyetü'l-kübrâ" kasîdesi oluşturur. Bu kasîdenin merkezinde sâlikin/insanın yaratılışı, bu yaratılışın öncesi ve dünyadaki seyr u sülûku yer alır. Başka bir ifadeyle kasîde insanın nefsiyle/kendisiyle mücadelesi, ruhun aşkın/metafizik ciheti ve aşk üzerinden Allah-insan ilişkisini anlatır. Bu bağlamda "İnsan nedir?" sorusuna tasavvufunun velâyet anlayışı üzerinden cevap arayan İbnü'l-Fârız, kasîdede yer-yer vahdet-i vücudun insan/ruh anlayışına yakın anlatı sunar. Bizim tespit ettiğimiz bulgulara göre İbnü'l-Arabî'de görülen sır ve makamlar üzerinden sağlanan müşâhede, delil ve bilgi akışı bu sefer İbnü'l-Fârız'ın şahsı seyr u sülûk tecrübesi üzerinden ulaştığı bilgilerin anlatısına dönüşür. İbnü'l-Fârız'a göre insan Hak ile/yaratıcısı ile doğrudan (ya da dolaylı) münâsebette bulunur. Bu yolda iştiyâkın devam etmesi baştan beri insanın özünde olup keşfedilmesini beklediği aşkı ortaya çıkarır. Aşk insanın zıtları birleştiren/kevn-i camî olan vasfını idrak etmesiyle başlar. Burada sekr-sahv, zâhir-bâtın, tenzih-teşbih gibi zıtlıklar anlam olarak bir ve birin tezâhürleri içerisinde yeni bir anlam kazanır. Şâir buna ittihat mertebesi adını verir. İttihat bazen tevhit bazen cem bazen de Hakikat-i Ahmedî gibi terimlerle açıklanır ve özü itibariyle varlıktaki birliğin idraki üzerine kurulur. Bu mertebe nefsin fenâ bulmasıyla tahakkuk edecek, ruhun bekâ bulmasıyla vuslata erecektir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Fârız, Fenâ, Bekâ, Nefis, Ruh.

The Human Conception of Ibn al-Fāriḍ: The Annihilation of the Self (Fanā'), the Subsistence (Baqā') of the Soul

Abstract

The aim of this study is to examine Ibn al-Fāriḍ's response to the question "What is the human being?" within the framework of the concept of humanity in waḥdat al-wujūd, based on his claim that following the annihilation (fanā') of the self (nafs), the spirit (rūḥ) attains subsistence (baqā'). According to Ibn al-Fāriḍ, the human being stands in a direct (or indirect) relationship with God, the Creator. The persistence of longing (ishtiyāq) along this path reveals the love that has existed in the essence of the human being from the very beginning and awaits discovery. Love begins with the realization of the human being's quality as kevn-i jāmiʿ, the one who unites opposites. At this point, dualities such as intoxication and sobriety (sukr–ṣaḥw), outward and inward (ẓāhir–bāṭin), and transcendence and immanence (tanzīh–tashbīh) acquire a renewed meaning as manifestations of unity. The poet refers to this level as the station of ittiḥād. This station is sometimes explained through terms such as tawḥīd, jamʿ, or al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya, and is essentially grounded in the

realization of the unity of being. This level is actualized through the annihilation of the self (fanā' al-nafs) and culminates in union (wuṣla) through the subsistence of the spirit (baqā' al-rūḥ). This conclusion has been reached through methods of conceptual analysis and textual interpretation.

[The English Extended Abstract is available at the end of the article.]

Keywords: Sufism, Ibn al-Fāriḍ, Fanā', Baqā', Nafs, Rūḥ (Soul).

❋ ❋ ❋

Giriş

Sûfi ve şair olan İbnü'l-Fârız (ö.632/1235) temel olarak iki alanda kendisinden sonra büyük etki yaratmıştır. Bunlardan ilki Arap edebiyatının şiir ve kasîde kısmı, ikincisi ise tasavvufun İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) sonrasında şekillenen vahdet-i vücut tarafıdır. Bizim araştırma konumuz olan bu ikinci kısım genel olarak İbnü'l-Fârız *Dîvan*'ının büyük kısmını oluşturan ve *Nazmü's-sülûk* adıyla da bilinen "et-Tâiyyetü'l-kübrâ" ve "Hamriyye" kasidesi ve bunların üzerine yazılan şerhler üzerinden şekillenir. 760 beyitten oluşan *Tâiyye*'de başta insanın kemâl yolculuğundaki seyr u sülûku olmak üzere insanın Allah ile irtibatı, insanın âlemdeki gurbeti, insanın ilah-i aşk karşısındaki görece fâil ama asıl olarak münfailliği, nefsin zilleti, ruhun izzeti, ızdırabı ve aşığın halleri gibi hususlar irdelenir. Bu bağlamda kasidenin özünü insan ve onun kendini tanıma/anlama yolculuğu olarak nitelendirmek mümkündür. Bundan dolayı çalışmamızda İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*si merkezde olmak üzere yer yer şerhlerinden de istifade edilerek onun insan anlayışını inceleyeceğiz.

İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*'si bazı araştırmacılara göre üç bölüme taksim ederek anlamak ve anlamlandırmak mümkündür. Bu bağlamda kasidenin ilk kısmı aşk, sarhoşluk, ruhun ve nefsin halleri gibi ana konuları vazeder. İkinci/orta kısmı ise insanın yolculuktaki dönüşümünü merkeze alır. Son kısımda ise aslında kasidenin başında tarif edilen ruhun muğlak taraflarının dönüşüm ertesi berraklaşması sonun tekrar başa dönmesi kurgulanır.[1] Bizim kanaatimize göre ise kasidenin son kısmı İbnü'l-Fârız'ın kendi seyr u sülûk yolculuğunun Hz. Peygamberin yolculuğuyla mezcedilmiş bir anlatı sunar. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'de kendi seyr-i sülûkunun velâyet tecrübesiyle peygamberin miracına iştirak ettiğini ve bunun üzerinden hakikat tecrübesi yaşadığını îmâ eder. Bundan dolayı İbnü'l-Fârız'da "nefsin fenâsı ve rûhun bekâsı" gerçek anlamda Hakikat-i Muhammedî mertebesinde gerçekleşir. Ancak bazı İbnü'l-Fârız araştırmacıları *Tâiyye*'nin "ene" (ben) terimi etrafında kurulan bir örgü olarak görür. G. Scattolin tüm kaside içindeki kelimelere göre ana odak kelimenin dolayısıyla da konunun "ben" üzerine kurulduğunu müşahede eder.[2] Bu ben ise doğrudan insana karşılık gelir. Nihayetinde insan nedir sorusuna İbnü'l-Fârız'da aşk, nefis/perde ve ruh/ittihat üzerinden bir cevap bulmak mümkündür. Ancak kasidenin dili sûfîlerin velayet görüşüne yakın bir anlatıyı sunar. Nitekim ilk şarih Fergānî (ö.699/1300), İbnü'l-Fârız'ın bu kasideyi Muhammedî nübüvvet makamının değil Ahmedî velayet makamının diliyle söylendiği için ima ile beyan etmekle yetindiğini, meramını açıkça söylemediğini ifade eder.[3]

İbnü'l-Fârız'ın insan anlayışını tikelden tümele giden önermeler üzerinden şekillendirmek istersek öncelikle onun aşk ve sarhoşluk/sekr'den ne anladığına bakmak yerinde olacak. Çünkü ona göre aşk insanın yaratılışını, yaşamını ve ulaşacağı yeri temsil eder. İnsanın başlangıcı ile nihâyetinin

[1] Homerin bu tasnifin Stefan Sperl tarafından benimsendiğini dile getirir ve kendi metninde bu tasniften istifade eder. Bkz Emil Homerin, *Passion Before Me, My Fate Behind: İbn al-Farid and the Poetry of Recollection* (New York: Suny Press, 2011), 246-247. Ayrıca Sperl'in konu hakkındaki makalesi için bkz: Stefan Sperl, "Qasida Form and Mystic Path in Thirteenth Century Egypt: A Poem by İbn al-Farid", *Studies in Arabic Literature,* (New York: E.L. Brill, 1996).

[2] Giuseppe Scattolin, "İbnü'l-Fârız Dîvânı'nın Edisyon Kritiği: Tasavvufî Bir Eseri Okumak", çev. Zeliha Öteleş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 35/1 (2015), 173. Tercümanın notu: (Bu makale, Institut Français d'archéologie Orientale, Cahier des Annales Islamologiques, 27–2006 yılında neşredilen "A Critical Edition of Ibn al-Fārid's Diwān: Reading a Sufi Text" isimli makalenin tercümesidir. s. 217-231).

[3] Saidüddin Fergānî, *Müntehâ'l-Medârik,* (İstanbul: Litera yayınları, 2018), 578.

aşk üzerinden bir ve aynı yere tekâbül ettiğini düşünen şâir kasîdenin ilk kısımlarında insanın bu başı ile sonu arasındaki ızdırabını anlatır. Çünkü şaire göre insanın var oluş serüveni kendi aslına dair özlem/iştiyak ile başlar. Ancak ruhun perdesi olan beden ve arzuları/ihtiyaçları insanı ikilemde bırakır.[4]

Bunun devamındaki ikinci önerme ise beden, nefsin ve nefsin halleri gibi bir "kendini arayış" çabası üzerine kurulur. Bunun sebebi de İbnü'l-Fârız'a göre insan belli bir kemâl ve bilgi seviyesini müşahede etmeden kendinin ne olduğunu ve ne istediğini kavrayıp anlamaya kadir değildir. Bu insana zorunlu olarak bir seyr-i sülûk sürecini gerektirir. Dahası burada ilk mertebede yol gösterici aklın kendisi de bir mertebeden sonra perdeye dönüşür. Genel itibariyle akıl ve nefsi birbirine yakın anlamda kullanan İbnü'l-Fârız bu bağlamda nefsin bir perde olmasıyla aklın bir perde olmasını ayrı ayrı ifade etmek yerine ikisi arasında bir ayrıma/taksime gitmeden anlatır.

Üçüncü ve son olarak ise İbnü'l-Fârız'ın kasidenin son kısmında anlattıkları dikkate alındığında, insan ancak başı ile sonunu an içinde kavradığında, (belli bir mücâdele ve hidâyet neticesinde) nefsin sefaletinden kurtulup rûhun bekâsına yani ittihâda erişir.[5] Değişende değişmeyeni/aynı kalanı/çokluk içindeki birliği insan ancak bu mertebede idrak eder. Ancak paradoksal bir şekilde bu birliğin idraki başlangıcı ve sonu anda birleştirmekle/birlemekle tahakkuk eder. Bu İbnü'l-Fârız'da ittihat, cem ve Hakikat-i Ahmedî gibi kavramlar örgüsü içerinde anlatılır. Çünkü ruhun bekâsı aslında cem ve ittihat ehlince bilinen/kavranan durum/hal olarak kabul edilir.

A. Sâlikin Sekr/Sarhoşluk Hâli: İnsanın Aşk Üzerinden Fâil ve Münfail Olmak Arasında Izdırâbı

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'de kendi seyr-i sülûk yolculuğunu, bu yolculukta hissettiklerini, yaşadıklarını ve müşâhede ettiklerini anlatır. Ancak bu anlatı bazı yerlerde erken dönem tasavvufunda sûfiler tarafından düzenlenen hâller ve makâmlar üzerinden şekillenirken, bazı yerlerde vahdet-i vücût düşüncesinin ana kavramlarıyla ifade edilir. Temel problematiği insanın kendini, âlemi ve Allah'ı tanıma süreci/evreleri olarak özetlenebilecek *Tâiyye* bunu insanın iki temel bilinç hali olan sekir ve sahv hali üzerinden tartışmaya açar.[6] İbnü'l-Fârız aşkın bir fenâ hali olduğunu ve bu halin insanda sekirle ortaya çıktığını söyler. Bedende baskın olan arzu ve heva insanın sahv halini beslerken, fena hali aşk üzerinden bedenin isteklerine galip gelir. Ancak gaybî olanı ve batını olanı beden/zahir üzerinden bilebileceğimizden batın ve fena hali asla bedenden bağımsız gerçekleşmez.[7]

İbnü'l-Fârız *Hamriyye* kasidesinde "Sevgiliyi anarak yaşarken biz ezelde sürekli bir sarhoşluğu, Henüz yaratılmamıştı ne şarap hatta ne nede asma çubuğu"[8] der. Böylece insanın/ruhun sekr haline bir ezelilik atfeder. İkinci bir husus ise insanın/ruhun aşk karşısındaki münfail oluşuyla ilgilidir. Bu iki husus doğrudan insanın yaratılış hikayesiyle bağlantılıdır. İnsan ve onun yolculuğu İbnü'l-Fârız'da ruh, nefis ve beden üzerinden anlatılır. Ona göre ruh bedenden/bünyeden öncedir.[9] Ancak kendi kendine kaim olan ruh ancak nefsin fenasından sonra kendini gösterir. Bu geçiş muhabbet ile başlar fakat ızdırap, belalar ve acizlik bu yolculukta insanın en yakın yoldaşı olur. Bu aşamada ruha Cemalin

[4] İbnü'l-Fârız, *Divan* (Beyrut, 1879), 31-33. Özellikle kasîdenin ilk 30 beyti bu konular etrafında şekillenir.
[5] İbnü'l-Fârız, *Divan*, 80-83.
[6] Merdan Hanyyev, *Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru: Nihayeti Bidayetine Mündemiç Olan İnsan* (Ankara: EskiYeni, 2025), 30. Mukayese için bkz: Merdan Hanyyev, *Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru: Nihayeti Bidayetine Mündemiç Olan İnsan* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025), 12.
[7] İbnü'l-Fârız, *Divan'ı-İbnü'l-Fârız*, ed. Mahdi Muhammed Naser al-Din (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2012), 28. *Nazmü's-sülûk* bu Dîvan içinde 761 beyitten oluşan en geniş kaside olup kitapta 26-83 sayfalar arasında yer alır. Dîvan üzerine son yıllarda yapılan G. Scattolin'in tahkiki mevcut ve bazı beyitlerin mukayesesi konusunda tahkikten istifade edildi. Ancak tercih olarak atıfların tek metin üzerinden verilmesini uygun gördük. Beyitlerin Fergānî tarafından işaret edildiği yorumlar için ayrıca bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 85-88.
[8] Dâvûd Kayserî, *Aşk Şarabı ve Hayatı (Kasîde-i Hamriyye Şerhi)* (İstanbul: İnsan yayınları, 2015), 29.
[9] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 29. Beytin aslı şöyledir: "Ve ba'dü fehâlî fî-ki kâmet bi-nefsihâ, Ve beyyenetî fî sebkî rûhî beniyyetî.

CC: BY-ND-NC

güzelliği gösterilir. Bu güzellik yoldaki sıkıntı ve dertleri güzel bir ödüle/hediyeye dönüştürür.[10] Çünkü İbnü'l-Fârız'a göre ruhun aşkı tatması, yola çıkmaya ikna olması asla rahatlıkla olmaz, bir sıkıntı ve kaygıyla olur.

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'nin ilk 163 beytinde aşkı ve aşığın hallerini anlatır. Ancak bu sadece bir şairin aşka bakış açısı değil İslam tasavvufunun/mistisizmin ve ilahiyatının birlikte yorumlanması olarak ortaya çıkar.[11] Şair özelde kasidenin ilk kısmını genelde ise *Tâiyye*'yenin tamamını ruhun sarhoşluğu, ittihat/birlik, aşk ve aşığın halleri üzerine inşa eder.[12] Ona göre sâlik muhabbet yolundan ilerler. Hakîkî Mâşûk'a ulaşmak ancak bu muhabbet/seyr u sülûk yoluyla gerçekleşir. Bu bağlamda ilk 7-83. Beyitler arasını Hakîkî Mâşûk'a duyulan özlem ve iştiyâk olarak tarif etmek mümkündür.[13] Bu insanın kendini gurbette bulmasıyla ilgili olup bu cihetiyle münfailliği temsil eder. Ancak İbnü'l-Fârız insanın sadece münfail olmadığını özellikle nefsin insani/beşerî arzular üzerinden bir fâilliğe sahip olduğunu da kabul eder. İnsanın failliği konusunda aklın/nous'un temel görevinin ruhun kurtuluşunu sağlamak olduğunu felsefe tarihinde ilk olarak Parmenides'de görülür.[14] Lakin bu ve devamındaki tartışmalarında faillik ve münfaillik konusu İbnü'l-Fârız'ın ele aldığı şekliyle incelenmez. Çünkü İbnü'l-Fârız nefsin tek başına varlığı (aşkın bir ruhun olmaması) insanı hidayetten, ruhunun hakikatini keşfetmekten yoksun bırakacaktır. Malum şaire göre nefisten kaynaklanan arzular insanda perdeler oluşturur. Bu perdeler nefsin fenâ olmasıyla açılır/aşılır. İbnü'l-Fârız burada ruhun münfail olduğunu nefsin ise fail olduğunu söyler. O "ruhum senin ellerinde, mülkiyeti ve tasarrufu da senindir" der.[15] Ruh Hakkın emrinde olduğundan ona göre Hakkın tehdidi de bir vaat olarak anlaşılır.[16] Buradan İbnü'l-Fârız'ın dinde "vaad ve vaid" konusunu Mutezile'den farklı biçimde yorumladığı anlaşılır. Çünkü ona göre Allah ile insan arasında bağ vaad ve tehdit üzerinden kurulmaktan ziyade, "muhabbet/aşk" üzerinden kurulur. İnsan ruhu aşk sayesinde özünü sapmaktan/hakikatten ayrılmaktan korur.[17] Bu aşk/muhabbet hali nefse sürekli Allah'a/hakikate yaklaşmayı unutturur ve hatırlatır.[18]

Sekizinci ve on birinci beyitte şair aşk karşısında insanın münfail durumunda kaldığını belirtir. Ona göre aşk insanın kendine dair daha önceki bildiklerini unutturur.[19] Eğer bu aşk dağlara inse muhakkak dağlar parçalanır. Böylece İbnü'l-Fârız'a göre aşkın başka bir ifadesi insanın halife olmasıyla da bağlantılıdır. Çünkü dağlara, taşlara, meleklere verilmeyen "irade" insana hem fail olma hem de münfail cihetiyle verilmiştir. Böylece şaire göre aşk ile din (İslam) arasında doğrudan bir bağ kurulur. Aşıkların dininin Allah olduğunu söyleyen şair, aşktan dönmenin dinden dönmekle eşit olduğunu düşünür.[20] Buradaki aşkın ilk anlamı yolcunun "rağbetinin ancak O'na" olduğu anlamında teşekkül eder. Bunun ikinci kademesi ise insanın sevgideki sabitliği ve bunun delili olarak da hürlüğü gösterilir. Çünkü insan ancak hür olunca yeminine sadık ve aşka bağlı kalabilir. Aşkın kaynağı Hakkın Cemal sıfatı olduğundan insanın zilleti Hakkın izzetiyle güzelleşir.[21] İbnü'l-Fârız bu yolculuğunda kendi

[10] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 31.
[11] Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: İbn al-Farid, His Verse, and His Shrine* (New York: The American University in Cairo Press, 2001), 11.
[12] Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: İbn al-Farid, His Verse, and His Shrine*, 12.
[13] Zeliha Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)* (Gaziantep: Özgür yayınları, 2025), 142-145. Karşılaştırma için bkz: Zeliha Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l- Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 177-178.
[14] Hayyam Celilzade, "Parmenides'in Peri Phuseus Şiiri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Kaygı* 23/1 (2024), 11.
[15] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 34.
[16] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 35.
[17] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 35. İbnü'l-Fârız bu durumu bir beytinde şöyle ifade eder: "Ve bî men bi-hâ nâfestü fî'l-hubbi sâliken, Sebîle'l-ülâ kablî ebev ğayra şir'atı."
[18] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 36.
[19] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 27. Beytin aslı şöyledir: "Hibî kâble yüfnî'l-hubbü minnî bekıyyeten, Erâke bi-ha lî nezrate'l-müteleffiti."
[20] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 31.
[21] Hanyyev, *Fergānî'nin İnsan Tasavvuru*, 13.

kavminin/ehlinin aşk dininin mensupları olduğunu söyler. Onlar *Tâiyye*'nin başında söylediği gibi fityet ehli olanlardır.

Şevk ve iştiyak gurbette olan aşığın temel hasletini anlatır. "Benim senden başka mahbûb ve matlubum yoktur"[22] ifadesiyle İbnü'l-Fârız muhabbetindeki iştiyakı vurgular. Bundan sonraki beyitlerde hitap, Hazret-i Mâşuk cihetinden nazmedilmiştir.[23] Ona göre iştiyak bir yerden sonra aşka ve aşkta ızdıraba dönüşür.[24] Öteleş'in tespitine göre: "Tâiyye beyitlerini, âşık ile mâşûkun karşılıklı olarak birbirlerine hitâbı şeklinde nazmeden İbnü'l-Fârız, ilk 83 beyitte âşıkın mâşûka olan iştiyâkı, özlemi, âcizliğini arzı ve "mâşûk"a niyâzını tavsîf eder."[25] Ancak şarihler burada İbnü'l-Fârız'ın söz konusu vuslat olduğunda bunun sadece şevk ve iştiyakla gerçekleşemeyeceğini Hakkın hidayetinin bu süreçte faal olması gerektiğini vurgularlar. Nitekim sâlike uyarıda bulunan Nâblusî, "Sâlik ve sâlikin matlubu arasında kavuşma, vusûl, sâlikin istîdâd ve istihkâkı ile değil ancak, Allah'ın fazlı ile gerçekleşir, başka bir şeyle değil" der.[26] Başka bir ifadeyle vuslat ya da nefsin fenâsı akıl ya da arzular üzerinden gerçekleşmez. Aksine belli bir mertebeden sonra akıl da insan için bir perde teşkil edebilir. Bu duruma izah getiren Ankaravî şöyle der: "Aklî, rûhânî ve nefsânî bütün hazlar, meyiller, ümitler, arzular, istekler, maksadlar, ilgiler ve heveslerin hepsi bütünüyle senden fânî ve yok olmazsa; damlaların denizde yok olması gibi, lambanın ışığının güneşin doğuşuyla son bulması gibi yok olmazsa, benim zâtıma ulaşmak ve kavuşmak kābil değildir. Böyle bir 'yokluk' bir kimsede ancak ve ancak, benim isim ve sıfatlarımın kendisinde tecellîsinden sonra hâsıl olur."[27] Başka türlü seyr-i sülûkun muhabbet ve aşk olmadan sadece insanın çaba ve mücadelesiyle gerçekleşmesini beklemek isabetli değildir.

Ehl-i muhabbet indinde muhabbet, zühde karşılık gelir.[28] "Hak ile buluşmada, inâyet ehlinden nefs-i mutmainne sâhipleri dışındaki nefs, fânî ve bâtıl olur. Akıl, ilâhî irâdeyle birlikte nefisle irtibattadır. Aklın hükmü sâlikden kaldırılınca, sâdece ilâhî irâdenin hükmü altına girer."[29] Sâlik, sevgi ve aşk sırrını, akıl, nefs ve fikirden gizlemelidir. Öteleş, çalışmasında Nâblusî'nin nefsin fenâsı sonrası terakkinin bekâ olacağını tespit eder. Bu öyle görünüyor ki İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*'sinden istihraç edilmiş bir bilgi olduğunu iddia etmek yanlış olmaz.

Nefis cismani âlem üzerinden kendi varlığını/benliğini inşa etmeye meyilli yaratıldığı gibi, ruh ve akıl da bu meylin ötesindeki ufku görebilme yeteneğiyle insana bahşedilmiştir. Nefsin fenâsı bu bağlamda ittihat makamına insanın terfi etmesini sağlar.[30] Bazı şarihler ittihadı doğrudan ahadiyyet mertebesi olarak yorumlamışlardır. Örneğin Ankaravî, âşık ve mâşuk sıfatıyla iki olanın ikiliğinin nisbî, ahadiyet mertebesinde bir olduğunu belirtir. Ona göre: "Fark vâhidiyet mertebesindedir. O halde hakîkat bir olunca ben secdeyi kendi hakîkatime ederim. Gerçekte âbid ile mâbud, sâcid ve mescûd, zâkir ve mezkûr hepsi benim."[31] Ancak bir beden elbisesi olan insanın nefsin sayısız perdelerinden

[22] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 32.
[23] Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*, 153.
[24] Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*, 145.
[25] Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*, 153-154.
[26] Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*, 153.
[27] İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye)* (İstanbul: Vefa yayınları, 2007), 122.
[28] Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*, 157.
[29] Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*, 161-162.Öner aynı yerde şöyle der: "Nâblusî, el-Vücûdü'l-Hakk'ın nefisde zuhûr etmesiyle nefsin fânî olduğunu, ancak terakkînin, fenâyı tâkiben bekā ile olacağını belirtir. Fenâ hâlinde sâbit kalmakla terakkînin olamayacağını ifâde eder. et-Tevhîdü'l-hakîkî ve cem' makāmı fenâ iledir. Vücûdun cem'i, ittisâlin nihâyetinin vücûdun 'aynında yok olmasıdır."
[30] Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*, 162-163. Bu durumu daha net ifade edebilmek için Öteleş İbnü'l-Fârız'ın şu beytine atıfta bulunur: "Hakîkatte ben önde imâm oldum, âlem halkı benim arkamda durdu, Gözüm O Sevgili'yi namazımda önümde görür, Kalbim, beni önde imâm olanların imâmı olduğumu görür" (148-149.b).
[31] Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, 157.

kurtulması ya da perdeleri ardını görebileceğimiz şeffaf hale getirilmesi gibi birçok iradi ve irade ötesi müdahaleleri gerekli kılır.

Özetle İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'nin ilk kısımlarında insanı seyr-i sülûkunu merkeze alarak nefsin fenâsını, ruhun bekâsını aşk/muhabbet üzerinden anlatır. Burada nefis ve onun arzularını dizginlemek söz konusu olduğunda insanın failliği, ruhun muhabbetle Hakka/hakikate yolculuğu söz konusu olduğunda insanın münfail oluşundan bahsedilir. O Rahmani hatır fikrinden meseleyi tekrardan fenaya bağlar. Bu sefer nefsin fenasından ziyade fenayı bir vahdet/ittihat durumu olarak ele alır.[32] Ancak fenâ ile bekâ arasında ara bir durum olarak bedenin ve aklın konumunu belirlemeden ittihat üzerine konuşmak yerinde olmaz. Çünkü ruhun taşıyıcısı olan beden ve bedene bağlı duyguların dizginleyicisi olan akıl salîk için bir köprü görevini görür. Fâni olan beden ve ruhun veziri olan akıl insanın kemal yolculuğunda en kilit rolü üstlenir.

B. İbnü'l-Fârız'ın İnsan Tasavvuru: Bedenli Nefisin Perdesi ve Yetersiz Akıl

"Muhabbet şarabını tatmamış olan yaşamamıştır bu dünyada
Kim onunla sarhoş ölmemişse, akıl ve ölçü mahveder onu"[33]

İnsanın gayb âlemine girişi beşeriyetin iplerinden/bağlarından kurtulmasıyla gerçekleşir.[34] Çünkü beşer olmak insanın bir bedende sayılı süre canlı kalmasıyla ilgilidir. İnsan olmanın iki farklı ciheti olan beden-ruh/beşeriyyet insaniyyet/nefsi-ruh ikili izahlar İbnü'l-Fârız'ın insanı anlamlandırmada sık kullandığı bir hususu oluşturur. Bu bağlamda insan bedene gelmeden önce bir ruha, bedenle birlikte de bir nefse sahip olur. Ruh insanın birliğe bakan cihetini ve ezelî hakikatini/varlığını ifade ederken, nefis onun kevnî varlığını ve âlemle ilişkisi bağlamında beşerliğini anlatır. İnsanın iki hüllesi olup bir şanından diğeri ise hastalığındandır.

> "O habîbe-i yektâ cismimi zaîflatdı. Onun nâzik ve ince beli benim zîb ü zînetim cümlesindendir. O da iki hullemin en güzelidir. İki hullenin biri hakîkî hulledir o hulleyi insâna giydirmek onun muktezâ-yı şânıdır. Diğeri de hastalık hullesidir. Yanî zaîf ü maraza dâir giydirdiği libâsdır ki en güzel libâs budur. Zîrâ dostun kisvesidir. "Nahalet" mahbûbe zaîfladı demekdir. "Hasr" sâlikin kendi nefsinden kinâyedir. O bel, âlem-i insânînin ortasındadır. Zâhirî ve bâtınî bi'l-cümle ahvâlini câmi ve insânın beli menzilesinde kâimdir. Beldeki incelik memdûhun mehâsininden madûd olduğu gibi nefsin zaîf ü rakîk olması da sûret-i İlâhiyye vü maneviyyenin mehâsini cümlesindendir. Nühûlün hullesi hakîkatde nefsi zafından ileri gelir. Nefsin zafı ise mahbûbenin zaf u rikkatiyle kinâye edilmiş beldeki incelikdir."[35]

Burada nefis hakiki ve hasta/zayıf anlamıyla ikiye ayrı cihetiyle yorumlanmıştır. Nefsin hakiki olması onun kendiliğini/mahiyetini kendi kendine kazandır(a)mamış olmasından gelir. Hastalık ise nefse onun bazı zaaflarla donatılmış olmasından kaynaklanır. Böylece insanın bir nefse sahip olması onun her iki tarafa da yönlenebileceği imkanının olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda İbnü'l-Fârız'da akıl da tıpkı nefis gibi bu iki cihetle donanmakla nitelenir. Dahası nefsin hakikati -bir bağlamda onun fenası- bu iki cihetli aklın da ötesinde tanımlanır/gerçekleşir.

> "Bilgil ki hâl ilmi ve muhabbet ilmi ve şevk ve zevk ilmi akıl ve nazar tavrının verasındadır. Zira hâl ilmi nazar-ı akılla ve fikirle ma'lum olmaz. Ve ilim üç kısım üzerindedir, her birinin mertebesi vardır. Biri ilm-i akıldır ki delilden ve nazardan sonra bi'z-zârure hâsıl olur eğer nazarın sahih olsun ve fâsid olsun. Ve ilm-i nazarın ahlatı his yolların urur yani eğer safrası

[32] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 37-38.
[33] Dâvûd Kayserî, *Aşk Şarabı ve Hayatı (Kasîde-i Hamriyye Şerhi)*, 33.
[34] Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz (İbnü'l-Fâriz Divanı Şerhi)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 56-57.
[35] Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz*, 80-81.

CC: BY-ND-NC

> ziyade olsa balı acı görür ve eğer gözü şaşı olsa biri iki görür ve hükmeder ki ikidir ve bir diyenle çekişir… Ve ikini hâl ilmidir, hâl ilmine yol yoktur, akılla ve nazarla ve fikirle varılmaz belki zevkle ve ittifâfla ve ehl-i sıdkle ve ihlasla musâhabetle olur…Zira tavr-ı akıldan taşradır, akıl kendi tavrından hâriç olanı fehmeylemez. Ve onu ehl-i zevk bilirve ehl-i hâl bilir… Üçüncü esrar ilmidir ve bu dahi akıldan taşradır. Zira ilm-i esrar ruhaniyet galebesindendir ve ruh-ı kudsün ünsündendir."[36]

Nefsin bir başka mânâsı ruhtan uzaklaşması ertesinde kazandığı arzu ve şehvetin kaynağı olmasıdır. Ruh nefisten farklı olarak kendini/ferdiyetini İlahî/ülvî/aşkın bir ilkeden bağımsız tanımaz/tanımlamaz. Onun temel gıdası muhabbet ve zikirdir. "Rûhumun gıdâ vu tûşesi mahbûbenin zikridir. Kıvâm u nizâmı kendisiyle kâim olan rûhum onun iştiyâkından nasıl rücû eder. Haydi onu yâd u zikret. Yanî rûhum onu anmakdan fârig olursa azıksızlık netîcesi olarak ölür ve nefs olur. Nefs ise fenâlığı emreder. Nefs, şehevâtını bırakıp ölecek olursa rûh olarak avdet eder. Rûh ise emr-i İlâhîdendir, ölmez."[37] Bu bağlamda ruhun nefisten farklı olarak bakî olması onun Hakkın Zatına münhasır olarak var kılınmasıyla izah edilir.[38] Başka bir ifadeyle Gani olan bakî ve Ganî'de bulunmayan fanilik nefisle oluşur. Örneğin Nâblusî, sâlikin nefsî arzulara meyilde "fakr", Hak Teâlâ'ya seyirde "gınâ" hâlinde olabileceğini söyler.[39] Bu İbnü'l-Fârız'ın "*Fakrı gınâya, zilleti ferahlığa tercih etmek*"[40] beytine binaen temellendirilir. Burada fakirlik ile acizlik, fakirlik ile muhtaçlık ve fakirlik ile fânilik arasında bir bağlantı kurulur. Çokluğun kaynağı olan nefis ancak ruhta fâni olduğunda hakiki fakirliği kavrar.

İnsanın zenginliği kendine yakıştırması aslında aklına güvenmesiyle bağlantılıdır. Akıl insana tedbiri vazeder. Ancak aklın zaafı/yetersizliği tedbiri yeterli görmesi ve ondan hiç vazgeçememesinde yatar. Halbuki fenâ ertesinde murat edilen bekâ aklın ötesinde bir ufuk olarak kabul edilir. Bu konuda İbrahim Hakkı: "Kalbin, Allah hükümlerinin akışı altında sakince durması ve yine kalbin kazânın acısıyla neşe duyabilmesi, gönülden çirkinlikleri çıkarıp onda sürekli sevinç bulmak ve aklın tedbirini yetersiz sayıp Hakkın takdirine uymaktır"[41] der. Başka bir ifadeyle kul Rabbine nefisiyle yaklaşmaz. Ancak Rabb ile Rabbine yaklaşır. "Böyle olunca kulun takarrübü sûret itibâriyle olsa da Rabbin takarrübü hakîkat olmuş olur."[42] Çünkü nefis vehimle ruh ise ilahi emirle hareket eder. Yiğitoğlu bu durumu şöyle açıklar: "Mâ-sivânın hayâtı vehmden ibâretdir. Hakîkatde hayyun bi-zâtihi yaşayan demektir. Ecsâmın hayâtı ervâh ile ve ervâhın hayâtı emr-i İlâhî iledir. Avâlimin hepsi nefsleri itibâriyle mevtâdır. Rablerine nisbeten diridir. Mücerred nefsânî davâdan ibâret olan hayât-ı vehmiyye ile nasıl lezzet alınır?"[43] Bu bağlamda nefis fâni ruh emr-i İlâhiden olduğu için bâkidir. Nefisten gelen bilgiler kendi içinde vehim barındırırken, ruhanî bilgiler İlahî emirden bağımsız tecelli edemezler.

İbnü'l-Fârız insanın kendini tanımasını/nefsini tanımasını onun aslında ruhunu bilmesi/tanıması olarak niteler. Ona göre: "Sâlik cehl ü gaflet ile hastadır. Nefsini tanıyan rûhunu tanır ve rûhunu tanırsa marazından kurtulmuş ve sıhhat elde etmiş olur. Binâen aleyh sıhhat u şifâ maraz u ibtilâda demektir."[44] Her ne kadar burada nefis ile ruh arasında bir göreceli ayrım yapılsa da söz konusu insanın kendini bilmek ise İbnü'l-Fârız'da her ikisi de aynı manada kullanılır. Burada kâmil insanın fiili olan ruhu tanımak aklın gücünün ötesinde gerçekleşir. Peki kâmil insan kimdir? Scattolin

[36] Molla Abdullah İlahî, *Hak Âşıkların Azığı (Zâdü'l-müştâkîn)*, (İstanbul: Ketebe yayınları, 2022), 291-292.
[37] Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz*, 94-95. Beytin aslı şöyledir: "Kıvtu ruha zikruha enni tehu, Ruani't-tevki lizikra hiye hiye".
[38] Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz*, 99.
[39] İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, 180-181 Ayrıca konu üzerinde bazı yorumlar için bkz: Öteleş, *İbnü'l- Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 212-213.
[40] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 36.
[41] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname* (İstanbul: Alem yayınları, ts.), 401 Farklı çevri karşılaştırması için bkz:; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname* (İstanbul: Erkam yayınları, 2011).
[42] Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz*, 166.
[43] Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz*, 398.
[44] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 155.

CC: BY-ND-NC

kâmil insan tasavvurunun temelde dört ana ıstılah etrafında şekillendiğini düşünür. Ona göre tasavvufun kâmil insan tasavvuru "Protos Anthropos", "Ancient Adam", "Microcosmos" ve "Logos" üzerine şekillenir.[45]

Ona göre Hakkın vasfı insanın vasfıdır. Hakkın vasfının da ikilikle değil birlikle tecelli ettiği için insanın vasfı da birliktir.[46] İnsanın Hak ile tevhidi ondan başkalığı kaldırır. Başkalık/gayr özü itibariyle ayrıştırma demektir. Ki İbnü'l-Fârız ayrıştırmanın özü itibariyle akıl tarafından yapıldığını söyler ve zevk ehli salikin yolculuğunda bu terbiye edilmesi/aşılması gereken bir temyiz hali olarak anlatılır.[47] Hz. Peygamber miraçta Hakkın Cemalini görünce kendini unutur. Hz. Peygamber Cemali görmeden önceki aklını unutur. Böylece Hz. Peygamber Cemâlin aşkıyla geri döner miraçtan.[48] Hz. Peygamber Haktan kendini istediğinde aslında O'nun kendinden hiç ayrı olmadığını keşfeder ve İbnü'l-Fârız'a göre Hak kendini insanın içinde gizlemiştir.[49]

İbnü'l-Fârız: "Nefsin uykuya dalmaksızın soyutlanırsa onu, tıpkı benim gibi, sahih bir gözle müşahede edersin"[50] der. Çünkü şaire göre nefsin ilk sıradan soyutlanması onun ikinci dönüş yerindeki soyutlanmasını tasdik eder. Burada İbnü'l-Fârız bu tecerrüdün salim akıl ile nihai mertebesine ulaşamayacağını da söyler.[51]

Fergānî İbnü'l-Fârız'ın aklın yetersizliği konusundaki kanaatine katılır ve şöyle yorumlar: "Ona ruhumdan üflediğim zaman…" (Hicr 29, Sad 72) ayeti ile kastedilen; nefsin ruhlar aleminde kişileştirilmesinin, taayyününün tamamlanması ve canlılık taşıyan buharın ona ulaştırılmasıdır. O hâlde 'nefis'; ruhani ruhun eseri ve buharın birleşmesiyle meydana gelmiş bir yapıdır. Nefsin ruhani ruhun eseriyle aynı cinsten olması, o eserden yapılması insan bedenini yönetmesi içindir."[52] Fergānî'ye göre beden ve bedenin hükümleri bizzat ruhun ve nefsin düşüncelerinin perdeleri değildir, onlar nefse ait düşüncelerin diğer insanlara açılmasını engelleyen perdelerdir.[53]

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'nin 673-675 arasındaki üç beyitte naklin salim aklın anlayamayacağı şeyleri/ilmi anlayacağını, bu ilmi kendinden öğreneceğini söyler. Kendi ifadeleriyle: "Çalışıp duran ve dolayısıyla aklı bu zâhirî araştırmayla yorulup, kendisini gaybın sırlarını küçümsemeye sevk edenlerden olma sakın! Çünkü nakille gelenin ötesinde, sâlim akılların bile anlayışlarının son noktasının ötesinde olan, bu kadar ince bir ilim vardır. İşte o ilmi ben kendimden öğrendim ve kendimden aldım. Nefsim bu ihsanda bana yardımcıdır."[54] Burada akıl İslam ve iman makamlarında sâlikin en değerli yoldaşı iken, ihsan aklın kavramayacağı mertebeden insan münfail olarak tecelli eder.[55] İslam ve iman makamında suretler bir libasa bürünmüş şekilde tecelli eder.

Özetle İbnü'l-Fârız aklı çöldeki serapa, nebevî bilgiyi ise tatlı suya benzeten şâir bütün aşkların kendi tebaası olduğunu söyler.[56] Bundan dolayı aşkın sınırını aştığını ittihat sayesinda aşkın ve nefretin bir olduğuna inanır. İttihat ise hakiki mânâda nefsin fenâsının ve ruhun bekâsının tahakkukuyla olur. Ancak bu görüşü hususi olarak sadece İbnü'l-Fârız'a atfetmek isabetli olmaz. Çünkü nefis ve ruh anlatısı söz konusu olduğunda benzer anlatımı İbnü'l-Arabî'de de görmek mümkündür.

[45] Giuseppe Scattolin, "Realization of 'Self' (Ana) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fārid", *Mélanges de L'université St-Joseph* LIV (1999), 17. Ayrıca Bkz: Giuseppe Scattolin, ""The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fārid or the Realization of self (Anā, I)", *The Muslim World* LXXXII (1992), 275-286.
[46] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 42.
[47] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 43.
[48] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 64.
[49] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 64.
[50] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 76.
[51] Hanyyev, *Fergānî'nin İnsan Tasavvuru*, 23.
[52] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 83.
[53] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 112-113.
[54] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 77.
[55] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 47, 77.
[56] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 47-48.

Ancak iki düşünürün görüşlerinin değerlendirilmesi ve mukayese edilmesi bu araştırmanın sınırlarının ötesindedir. Biz burada mümkün mertebe İbnü'l-Fârız'a bağlı kalmayı tercih ettik.

C. İnsanın Kemâlı Olarak İttihat: Nefsin Fenâsına Karşın Râhun Bekâsı

"Akıl ruhun şehvet hevanın veziridir.

Nefis ruh ve hevanın arasında bulunur."[57]

İbnü'l-Arabî "Nefs, hevanın çağrısına karşılık verirse başkalaşma, ruhun davetçisine karşılık verirse din ve birleme itibarıyla temizlenme meydana gelir"[58] der. Bu önermenin İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf düşüncesiyle bağlantısı haller ve makamlar anlatısı üzerinden kurulabilir. Bilindiği üzere nefis hal, ruh makamla bağlantılıdır. Nefis insanın değişken ciheti, ruh ise sabit yönüdür. Değişimde kısmı irade ve özgürlük vardır. Sabit olanda ise Hakkın muradı/esmanın tecellisinin sırrı saklıdır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî Hazretleri: "*Fenâ, Hakkın ötesinde yok olmak; bekâ, Hakkta bâkî olmaktır,*"[59] der. Bu anlayış İbnü'l-Arabî ve sonrasında da devam etmiştir. Örneğin Lütfi, Filiz: "Allah'ın insana verdiği yegâne baki şey ruhtur. Ruh dışındaki her şey geçicidir. Allah, kendindeki her şeyi, bu arada bekayı da insana vermiş olduğu için insan Allah'ın aleminde yaşayacaktır"[60] der. Başka bir vahdet-i vücut takipçisi olan Ahmet Bîcan Efendi ise fenanın ve bekanın mertebeli bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre:

"Fenâ', Hak'tan gayrından muzmahil olmaktır ilmen; ondan sonra cehden, ondan sonra hakkan. Fenâ' üç derecedir: Biri, marifet fâni olmaktır, marufta ilmen ve ayân fânî olmaktır, muâyenede hicran cehden ve talep fenâ olmaktır, vucûdda hakkan; ikinci derece, talebi müşahede etmekten fânî olmaktır; üçüncü derece, fânî olmaktır fenâyı müşahede etmekten… Beka, üç derecedir: Biri, malum bâkî olmaktır aynen; ikinci derece, meşhûd bâkî olmaktır, şühûd sâkıt olduğundan sonra vucûdla; üçüncü derece, mâilem yezel bâkî olmaktır mâ-lem yekün mahvolduğundan sonra."[61]

İbnü'l-Fârız sâlikin Hakta fâni olmadığı takdirde, onun birliği müşahede edemeyeceğini ileri sürer. Örneğin "Bende fânî olmadıkça beni (tam mânâsıyla) yüceltmiş olamazsın. Benim sûretim sende yücelmedikçe de fânî olamazsın"[62] (*Tâiyye* 98.beyit) der.

1. Nefsin Fenâsı

Tâiyye'nin ilk şarihi Fergānî fenânın üç mertebede olduğunu söyler. Bunlar Fenâ-i Nefs, Fenâ-i Ruh ve Fenâ-i Takayyüd. [63] Fena İbnü'l-Fârız'da bir anlamıyla nefisle alakalı olduğundan fark anlamına da gelir. Fark ise ruhun bekasının başka bir ifadeyle cem ve ittihadın gerçekleşmesinin perdesi olarak görülür. Aslında *Tâiyye* bize bu üç kavram üzerinden insanı anlatır. Nitekim Scattolin *Tâiyye*'nin edisyon kritiğine yazdığı giriş yazısında eserin fark, ittihat ve cem kavramları üzerine inşa edildiğini söyler.[64] Sûfilere göre tevhit tartışması ancak insan unsuru olduğunda anlam ve derinlik kazanan konudur. Bundan dolayı sûfiler tevhidi "Tanrı'nın niceliği ve nitelikleri ile ilgili bir mesele olmaktan daha çok 'insan meselesi' olarak anlamak gerektiğini düşünmüşlerdir."[65] Nitekim İbnü'l-Fârız'a karşı yapılan hulul ithamları da bu bağlamdaki kullandığı "ittihat" kavramının "hulul" olarak görülmesi

[57] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye (Siyaset ve Ahlâk)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2024), 207-217. Ayrıca bkz: İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2006), 1/323.
[58] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 1/323.
[59] Bkz: Zeynep Tekmen Dürdane, *İrfan Hazinesi: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatu'l-İrfâniyye's* (İstanbul: İnsan yayınları, 2016), 212-213.
[60] Filiz Lütfî, *Noktanın sonsuzluğu* (İstanbul: Pan yayıncılık, 2005), 1/335.
[61] Bîcan Ahmed, *el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma* (İstanbul: İnsan yayınları, 2011), 399-400.
[62] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 33.
[63] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 288-291.
[64] Giuseppe Scattolin (ed.), *The Dîwân of İbn al-Fârîd: Readings of its Text Throughout History*, (Kahire, 2011), 5-6. (Divan içinde *Tâiyyetü'l-Kübra* (başka bir ismi "Nazu'd-dürri ev nazmü's-sülûk" dır) sayfa 66-143 sayfalar arasında 761 beyit şeklinde tahkik edilmiştir).
[65] Başer Hacı Bayram, "Kalbin Amelleri: Tasavvufun Bir 'Gönül İşi' Olması Ne Demektir?", *Teklif Dergisi* 18 (2024), 89.

ertesinde gerçekleşmiştir. Ancak İbnü'l-Fârız her iki kavramın da mefhumunu ve manasını yakından bildiğini gösterir ve bir beytinde biz hululün karşısında ittihadın/tevhidin yanında olanlarız der.[66]

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'nin başlangıcındaki ilk yüz beytin genel gidişatında sâlikin aşk/aşık hallerini nefsin fenası ve ruhun bekası üzerinden anlatır. Burada nefis ve onun arzularını dizginlemek söz konusu olduğunda insanın failliği, ruhun muhabbetle Hakka/hakikate yolculuğu söz konusu olduğunda insanın münfail oluşundan bahsedilir.[67] O Rahmani hatır fikrinden meseleyi tekrardan fenaya bağlar. Bu sefer nefsin fenâsından ziyâde fenaâı bir vahdet/ittihat durumu olarak ele alır.[68] Ona göre hakikat cem makamında Hakkı idraktir. Kendi ifadeleriyle "Her ikimiz, tek bir namaz kılanız. Her secdede, O'nun cem makamındaki hakikatine secde edeniz" (beyit:152) der. Varlığın birliği olarak yorumlayabileceğimiz bu ifadelerin hemen ardından İbnü'l-Fârız emir âleminden söz eder.

İbnü'l-Fârız insanın kendini arama ve hakikati bulma yolculuğunda nefsin emmareden levvameye, levvameden razıye'ye geçecek usul ve yolculuğundan bahseder.[69] Ona görü sülûk mertebeler şeklinde hep devam halindedir. Bu mertebeler nefsin yolculuğu olup mükellef doğrudan nefistir. Ancak İbnü'l-Fârız nefse kefil olunamayacağının da altını çizer. Buna rağmen külfetlerin nefsin hoşuna gitmesi, tatların nefsten kaldırılması gerçekleştiğinde nefis levvameden mütmainneye ulaşır. Burada nefis bir nevi ruh seviyesine ulaşır/ruh adını alır.[70] Çünkü mütmainne/ittihat makamı beraberinde insanın bidayetindeki tevhidi, sonundaki tevazuyu getirir. Buradaki geçiş nefisten ruha, çokluktan birliğe/tevhide, faillikten münfailliğe doğrudur.[71] Başka bir ifadeyle insan bu seyr u sülûk yolculuğunda "mahvoluştan sonraki ayılmamda ben O'ndan gayrısı değilim ve zatım da kendi zatımladır"[72] formatına dönüşür. Böylece İbnü'l-Fârız burada ve sonrasında *Tâiyye'*nin ana fikirlerinden biri olan 'ittihattan' bahseder. Ona göre Hakkın vasfı insanın vasfıdır. Hakkın vasfının da ikilikle değil birlikle tecelli ettiği için insanın vasfı da birliktir.[73] İnsanın Hak ile tevhidi ondan başkalığı kaldırır. Başkalık/gayr özü itibariyle ayrıştırma demektir. Ki İbnü'l-Fârız ayrıştırmanın özü itibariyle akıl tarafından yapıldığını söyler ve zevk ehli sâlikin yolculuğunda bu terbiye edilmesi/aşılması gereken bir temyiz hali olarak anlatılır.[74]

Nefsin kendi mertebeleri içerisinde kendine perde olan durumları aşarak/açarak ilerlemesi gözün Zatın nuruyla parlamasına yol açar. Bu hicabın kalkması ve mütmain olmakla eş zamanlı gerçekleşir. Bunun başka bir adı insanın cem/ittihat yoluna girmesidir. Çünkü İbnü'l-Fârız'a göre cem "yalnızca ittihada girişenlerin en doğru yoluyla neticelenecektir."[75] Buradaki doğruluk Cemalin mutlaklığıyla aynı zamanda estetiğin/güzelinde bir ve aynı olduğu yerdir. Böylece İbnü'l-Fârız cem, ittihat ya da tevhit aslında fenâ ertesinde vuku bulan bekâyı temsil eder. Şair bir beytinde şöyle der: "Kalb ü lisânımın bekâsıyla tevhîd beni şef etdi yanî çift kıldı. Bu şef keyfiyeti kendi irâdemde hâsıl olmuş değildir." Bunu Yiğitoğlu şöyle yorumlar:

> "Yanî kalb ü lisânımın bekâsında benim sun u irâdem yokdur. Eger olmuş olsaydı onların da fenâsına meylederdim. Lâkin tevhîd nezd-i habîbde onların bekâsını istedi. Zîrâ muhabbet veya habîb memleket-i cismi istîlâ eden bir hâkimdir. Hükm ü kudret onundur. Cesedin ibkâ ve idâmı onun irâdesine mütevakkıfdır. Tevhîd ise şef ediyor. Zîrâ tevhîd

[66] İbnü'l-Fârız bir beytinde şöyle der: "Ve lî min esahhı'r-ru'yeteyni işâratün, Tünezzihü 'an ra'yi'l-hulûli 'akîdetî" (...Bu işaret benden hulul akidesini tenzih eder.) Bkz: İbnü'l-Fârız, *Divân*, 47.
[67] Hanyyev, *Fergānî'nin İnsan Tasavvuru*, 12-13.
[68] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 37-38.
[69] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 41.
[70] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 41.
[71] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 41-42.
[72] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 42.
[73] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 42.
[74] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 43.
[75] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 44.

kalbde müstakarr ve lisânda zâhirdir. Kalb meskeni ve lisân da mevridi olunca her ikisinin bekâsını ondan başka kim murâd edebilir."[76]

Burada tevhit üzerinden muhabbet ve beka arasında bir irtibat kurulur. Kalbin fiili olan muhabbet aynı zamanda ruh manasıyla idrak edildiğinde insanın ezelî/bekâ tarafını temsil eder. Ki bu bekâ nefsin fânî olmasıyla kendini gösterir.[77] Örneğin Fergānî Musa-Hızır kısassını yorumlarken nefsin zahiri bilgiye tekabül ettiğini ruhun ise zahirin ötesindeki batini bilgiye yani ruhun bildiği bilgiye vakıf olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı Hz. Musa bu hikâyede nefse, Hızır ise ruha (ruhani bilgiye) tekabül eder.[78]

İbnü'l-Fârız'ın bazen Ahmedî makam, bazen cem, bazen de ittihat makamı diye isimlendirdiği durum insanın kendisi ile âlem ve Hak arasındaki tevhidi/idrak (hali) olarak anlaşılmaktadır.[79] Bu birliği müşahede eden/kavrayan idrak halinin ismi İbnü'l-Fârız'da ruhtur. Nefisten farklı olarak ruh birliği bilir. Nefis Varlıktan pay alır, ruh müşahede yoluyla mutluluğu/hikmeti kavrar. İbnü'l-Fârız bu durumu şöyle ifade eder: "Varlıktan pay alan şahıslar nefis aracılığıyla bolluk içinde yaşarlar. Müşahede eden ruhlar ruh aracılığıyla tatlı bir yaşam sürerler."[80] Bu vahdet-i vücudun bir mesele olarak izah etmeye çalıştığı birlik-çokluk problematiğinin önemli parçasını teşkil etmektedir.

Birlik-çokluk meselesinin ruh-nefis ayrımı üzerinden odaklandığı nokta beş iç duyunun çokluğun/tefrikanın zemini olmasıdır. Nefsin güçleri olan bu beş algıda/bilgi edinmede duyu tefrikayı/ayrılığı sağlar. Külli bir bilginin mazharı olan ruh ise birliği tefekkür eder. İbnü'l-Fârız insanı bu iki durumun aradalığı üzerinden izah eder.[81] İbnü'l-Fârız'ın ifadesiyle "Ruhum nefh (üfleme) göğüne yönelir de O'nun şekillendirdiği tezahür yerim benim toprağımdan yapılma arkadaşlarına acır."[82] Şaire göre Hak insanı/ruhu kendine çeker, insan da Hakkı kendine çeker. İnsan nefsi ise topraktan yapılma berzah suretinde hitabın yenilenmesini arzular. Fakat yetiler/duyular nefsin yularını ellerinde tutarlar.[83] Bundan dolayı nefis kendisiyle ortaya çıktığı şeylere şefkatle yaklaşırken ruh en yüce başlangıç mertebesine doğru ilerlemek ister.[84] Bu mertebe yukarıda da beyan ettiği üzere ruhların ruhu olan Ahmedî makamdır.

İbnü'l-Fârız ile Fergānî'de karşımıza çıkan bu makam daha önceki tasavvuf literatüründe rastlanmaz. Ancak İbnü'l-Arabî'nin Hakikat-i Muhammedî anlatısı bu ayrıma kaynaklık etmiş olabilir.[85] Başka bir açıdan bakıldığında ise ruhların ruhu olan Ahmedî makam İbnü'l-Arabî'de insan-ı kâmilin fenâ sonrası bekâya ulaşması olarak okunabilir. Nitekim İbnü'l-Arabî *Futûhât*'ta "Fenâ hâlinden sonra bâkî kıldığın kimse için zâhir oldun sen, çünkü O, âlemsiz oldu, çünkü sen o oldun"[86] der. Bu doğrudan Hak ile insan arasındaki fânî oluş ile bekânın iç-içe oluşunun izahı olarak görülür. Başka bir yerde ise İbnü'l-Arâbî bu bekâ anlayışını ruhun ölümsüzlüğü üzerinden anlatır.[87] Bu bağlamda söz konusu

[76] Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz*, 103.
[77] Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz*, 273. Yiğitoğlu şöyle der: "Cânânımın muhabbeti yolunda fânî olduğum zamân, bekâyı elde etmiş olurum. Varımı yoğumu îsâr ve Hakk'a olan acz ü fakrımı iksâr sebebiyle varlığımı hubb-ı İlâhî müvâcehesinde ifnâ etdim ve bekâ mertebesine vardım." Bkz: Yiğitoğlu, *el-Menhelü'l-fâiz*, 273-274.
[78] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 954-955.
[79] Cem ve Ahmedî makam üzerine bazı değerlendirmeler için bkz: Merdan Hanyyev, "Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri", *Temaşa Dergisi* 22 (2024), 28-30. Ayrıca bkz: Hanyyev, *Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru*, 17-19.
[80] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 55.
[81] Hanyyev, *Fergānî'nin İnsan Tasavvuru*, 18.
[82] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 57.
[83] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 57.
[84] İbnü'l-Fârız bunu şöyle anlatır: "Fe-za nefsühû rakkat ilâ mâ bedet bi-hî Ve rûhî terakkat li'l-mebâdiye'l-'aliyyeti." İbnü'l-Fârız, *Divân*, 58. Beytin yorumu için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 621.
[85] William Chittick, "Farghânî on the Muhammadan Reality", *Horizonte* 21/64 (2023), 9-12.
[86] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 1/258.
[87] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ruhları görmüyor musun? Onların hayatları kendilerinden kaynaklandığı için, ölmeleri kesinlikle mümkün değildir. Cisimlerde canlılık dolaylı olduğu için onlar ölümlüdür ve yok olmaları söz konusudur.

ruhun bekâsı olduğunda İbnü'l-Arabî-İbnü'l-Fârız-Fergānî hattı farklı kavram ve izahlara başvurmalarına rağmen birbirlerine yakın neticelere ulaşırlar. Örneğin "cem" kavramı bu ortaklığın bir örnekliğini teşkil eder.

2.Ruhun Bekâsı ve İttihat

İbnü'l-Fârız *Tâiyye'nin* genel olarak ikinci kısmında özel olarak da ikinci kısmın başlarında (440-500 beyitler arasında) kendinin Ahmedî makama/cem makamına doğru yolculuğunda tecrübe ettiği kalbin bazı fiillerine anlatır. Ona göre kavuşmanın gerçekleşeceği ruhun önündeki perdeleri aşacağı bu mertebede amellerden güzel karşılık bekleme isteği ve buna benzer hallerde geride bırakılır.[88] Çünkü cem makamında bedenin fiillerinden ziyade kalbin fiilleri ön plana çıkar. Şair bunu izah etmek için: "Kalbim bir evdir, orada otururum. Onun altında başka bir evim de var ama; orada sıfatlarım gizliliğimle tezahür eder"[89] der. Ona göre cem/ittihat makamının evi kalptir. Burada çokluk birliğe dönüşür. "İttihat mertebesindeki hafif uykumdaki uyanıklığımda, Varlığımın çifteliği müşahedemde teke döndü."[90] Ruh ile nefis arasında insan duyuya kendinden bir sınır çizebildiğinde ittihadı müşahede eder. Bu bağlamda insanın sırrı özel hakikati/ruh cihetiyle ona yöneltilen/kement atılan, genel hakikati ise şeriattaki seyri gibi anlaşılır.[91] Başka bir ifadeyle ruh zat mertebesindeki birliği temaşa ederken, nefis sıfatlar mertebesinden çokluğun cazibesine yakalanır. Bundan dolayı İbnü'l-Fârız'a göre Zat'ın perdesi sıfatlardır.[92] Zatı idrak ise ittihat/tevhit makamıdır. Şair bu durumu *Tâiyye*'nin son beyitlerine doğru (718-733 beyitler arası) şöyle anlatır:

> "İttihadım hakkında gelen hadis doğrudur, nakildeki rivayeti de zayıf değil, sahihtir. Bu hadis, nafilelerle ve farzları eda edip Hakk'a yaklaşıldıktan sonra, Hakk'ın sevgisi aracılığıyla ittihadıma işaret eder. Burada gösterilen, kendisine doğru irşat edilen yer açıktır, çünkü 'ben onun kulağı olurum' ibaresiyle söylediğim şeye öğle ışığı gibi apaçık işaret eder. Nedenlerde O'nu birledim ve nedenlerdeki çokluğu olumsuzladım. Birlemenin bu bağı benim müşahedem en yararlı vesiledir. Nefsimi her iki kayıttan da soyutladım da, tekleşti. Hiçbir gün asla tek olmaktan başka bir durumda olmadı. Cem denizlerine tek başıma daldım, dalmakla kalmayıp orada derinlere indim ve uzunca kaldım da her eşsiz inciyi çıkardım."[93] (730-734 beyitler).

Ruhun bekası ile ittihat ya da Ahmedî makam İbnü'l-Fârız'da 41.beyitte geçen "ruhum bünyemden öncedir"[94] ifadesiyle başlar ve kasidenin sonuna kadar bu küllî ruh/ruhların ruhu olan insan-ı kâmilin sülûk sonrası ulaştığı mertebe anlatılır. Örneğin 310-313 beyitlerinde İbnü'l-Fârız tüm

---

Çünkü cismin görünen canlılığı, ruhun canlılığının bir eseridir. Bu durum, yeryüzüne yansıyan güneş ışığının güneşten olmasına benzer. Güneş battığında, ışığı da kendisini takip eder ve yeryüzü karanlık kalır. Ruh da bedenden ayrılıp geldiği âleme gittiğinde, ruhtan canlı bedene yayılmış hayat kendisini takip eder ve beden görünüşte cansız olarak kalır. Böylece falanca ölmüştür denilir. Hakikat ise aslına dönmüştür der. 'Sizi ondan yarattık ona döndüreceğiz, oradan çıkartacağız.' Nitekim ruh yeniden diriliş ve toplanma gününe kadar kendi aslına döner. Orada ruhtan cisme aşk yoluyla bir tecelli gerçekleşir. Bu sayede cismin parçaları kaynaşır, uzuvlarını bir aradalığa doğru hareketlendiren oldukça latif bir hayat ile uzuvları birleşir. Beden bunu ruhun kendisine yönelmesinden kazanmıştı. Bünye tamamlanıp topraktan olan yaratılış gerçekleştiğinde ise ruh kendisine "kuşatıcı suretlerde" İsrafil bağı vasıtasıyla tecelli eder. Böylece canlılık, uzuvlarına sirayet eder ve ilk defasında olduğu gibi düzgün bir şahıs olarak ayağa kalkar…" Bkz: İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 1/147.

[88] Hanyyev, *Fergānî'nin İnsan Tasavvuru*, 19.

[89] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 59.

[90] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 59.

[91] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 60-61.

[92] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 79.

[93] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 80-81.

[94] Fergānî kaidenin bu beyitinden yola çıkarak "ben onun işiten kulağı olurum" kutsi hadisinde bir bekâ yorumu olarak anlaşılabileceğini ifade eder. Fergānî şöyle der: "Aşkın ilk kademesinin son derecesini de geçince artık o, asla geri dönemez. Çünkü bundan böyle payına 'fenadan sonra bekâ' elbisesi düşmüştür. Onda şu kutsi hadiste işaret edilen kemal görülür; "…Ben onun işiten kulağı, gören gözü olurum, benimle işitir benimle görür." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 115.

insanlığın Hz. Âdem'in çocukları olduğunu ancak kardeşlerinin içinde (burada kardeşlerinden kasıt muhtemelen peygamberlerdir) cem/ittihat makamın sahv/ayık/bilinç mertebesinde ancak kendinin (burada kendinden kasıt Hz. Peygamberin manevi tecrübesidir, ki devamındaki beyitlerde küllî ruh dediği Ahmedî ruhtan bahsederek) bulunduğunu söyler.[95] Dahası kasidenin devamında "Kulağım dilimdir. Kalbimde Ahmedî bir gözle gördüğü en övülesi rüyayla haberdardır. Benim ruhum, tüm ruhların ruhudur. Varlıklarda güzel gördüğün ne varsa benim mizacımdan feyiz almıştır"[96] der. Böylece kasidenin ilk kısmında anlatılan "ruhum bünyemden öncedir" ifadesi ikinci kısımda Hz. Peygamberin manevi/ruhani önceliğini ifade eden "Benim ruhum, tüm ruhların ruhudur" önermesine dönüşür. Başka bir ifadeyle birlik Zat bakımından/mertebesinden kaynaklanırken çokluk sıfatlardan kaynaklanır.[97] Burada çokluğun kaynağı olan nefsin mahvı ertesinde gerçekleşen ruhun bekâsı ve sekirden sonraki sahv hali söz konusu olur.[98]

Burada makalenin doğrudan konusu olmamakla birlikte kısaca şairin şarihler tarafından nasıl anlaşıldığına da bakmakta fayda var. Örneğin yukarıda anlatılana yakın bir anlatıyı Ahmed Bican Efendi Konevî'den aktararak der ki: "Her kim nefsini öldürse ve gönlünü diri görse ve ruhunu Allah'a teveccüh ettirse be-dürstî fânî oldu Allah için; ve bâkî olur Allah ile; ve cemî'-i â'zâsı ruh olur."[99] Yani insanın küllî hakikati/ruhu ancak Hak ile/Allah ile (ya da Allah'ta) bekâsını kazanır. Bu durumu anlatan Fergânî (154.beytin şerhinde) tam bir fenâ hâline ulaşmış İbnü'l-Fârız'ın dilinden şöyle konuşur: "'Ben de onun işiten kulağı, gören gözü olurum' makamının bekâsının hakikatiyle nefsin örtüleri fenâ buldu/yok oldu. Ben daha sonra ruhta, ona sonradan gelme sıfatlardan oluşmuş ince ve şeffaf örtü ve perdelerin önemsiz miktarda kaldığını fark ettim"[100] der. Fenâdan sonra gelen bekâ bu bağlamda varlığın birliğini tam idrakle tahakkuk eder.[101] Böylece ruhun bekâsı ile ittihat arasında zorunlu bir bağ kurulur.[102]

İnsanın küllî hakikat olarak yaratılışını "Ahmedî hakikatle" başlatan sadece Fergânî değildir. Daha sonraki *Fusus* şarihlerinde Ahmet Bican'da bu anlayışı sürdürmüştür. Ona göre: "Bilgil ki, Hak Teâlâ'nın vucûdu, ezelî ve ebedîdir. Diledi kim, zâtının ve sıfatının nurunu izhâr eyleye ve tamam-ı rahmetini âleme bast eyleye. Evvel rûh-ı a'zâm Ahmed'i yarattı; ve cemî'-i hakayık-ı eşyayı ona bildirdi. Ondan sonra aklı ve kalemi ve levhi yarattı…"[103] Burada sâlikin ulaşmak istediği ittihat bir vahdet ve tevhîd olarak başta/evvelde Hakikati Ahmedî mertebesinde mündemiçtir. Ancak birçok şarih bunu Ahmedî hakikat olarak değil de tevîd ve ittihad üzerinden anlatmayı tercih etmişlerdir.

Nitekim *Fusûs* şarihlerinden Avni Konuk ittihat, tevhit ve fenâ ilişkisi üzerinde sâlikin üç tür seyrinin olduğunu belirtir. Mülkî, melekûtî ve zâtî olan bu seyirlerin üçüncüsü ittihat makamıdır.[104]

---

[95] Beytin aslı şöyledir: "Ve küllü'l-verâ ebnâ'ü Âdeme ğayri ennenî, Huztü sahve'l-cem'i min dûni ihvetî." Bkz: İbnü'l-Fârız, *Divân*, 49.

[96] Beytin aslı şöyledir: (311-312.) "Fe-sem'i kelîmiyye ve kalbî münebbe'ün, Bi-Ahmede ru'yâ mukletin Ahmediyyeti. *Ve rûhi li'l-ervâhı rûhun ve küllü mâ*, Terâ hasenen fi'l-kevni min feydi tîynetî" Bkz: İbnü'l-Fârız, *Divân*, 49.

[97] İbnü'l-Fârız, *Divân*, 55. İbnü'l-Fârız şöyle der: Ve innî ve iyyâhâ le-zâtün ve men veşâ, Bihâ ve senâ 'anhâ sıfâtün tebeddeti." Bkz: İbnü'l-Fârız, *Divân*, 55.

[98] İbnü'l-Fârız şöyle der: "Ve âhıru mahvin câ'e hatmî ba'dehû, Ke-evveli sahvin li'rtisâmin bi-'ıddeti." Bkz: İbnü'l-Fârız, *Divân*, 61-62.

[99] Ahmed, *el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*, 120.

[100] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 302.

[101] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik fi şerhi Taiyyeti İbni'l-Farız.*, ed. Asim İbrahim al-Kayyali (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007), 1/138-139.

[102] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 472-473.

[103] Ahmed, *el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*, 80.

[104] Avni Konuk şöyle der: seyr üç mertebede gerçekleşir: "Birisi mülkî, diğeri melekûtî ve üçüncüsü zâtîdir. Seyr-i mülkî, âlem-i halktaki seyr ve seyr-i melekûtî dahi âlem-i emrdeki seyrdir. Seyr-i mülkînin terakkîsi nişân-ı zâhirî ile bilinir. Seyr-i melekûtînin terakkîsi dahi zevkan ve irfânen anlaşılır. Seyr-i zâtîye gelince, burada fenâ-yı küllî olduğu için âlem-i isneyniyyete mahsûs olan kelâm ve ifâde munkatı'dır; ve bu makām makām-ı ittihaddır. Makām-ı tevhîdin fevkındedir. Zîrâ makām-ı tevhîdde, sâlik-i muvahhidin vücûdu olduğu için, ikilik vardır ve ondan bahsetmek mümkindir. Makām-ı

Öteleş'in tespitine göre seyr-i zâtî, "ittihad makāmı"dır ve İbnü'l-Fârız'ın nazmettiği beyitlerin ekserî bu makamdandır. Kayserî, ittihâdın iki ayrı noktanın bir araya gelmesi gibi tasavvur edilmemesi gerektiğini belirtir.[105] Çünkü daha sonrasında İbn Teymiyye ve İbn Haldun gibi düşünürler, ittihadı bir hulul olarak kabul etmişlerdir/okumuşlardır.[106]

Hulasa İbnü'l-Fârız insanı ve onun hakikatini kendi seyr u sülûk yolculuğu üzerinden anlatır. Bu yolculukta nefis çokluğu ve âlem aracılığıyla perdelenmeyi gerektirir. Ancak ezel-i bir hakikat ile bağı olan ruh, insanı hep bir kendini arayışına sürükler/yönlendirir. Bununla birlikte insan olmak ile kâmil insan olmak arasında bir ayrım peyda olur.

Sonuç

İbnü'l-Fârız vahdet-i vücût görüşünü benimsemiş midir/inşa etmiş midir? İbnü'l-Fârız'ın insan anlayışı vahdet-i vücûdun insan anlayışıyla uzlaşır mı? Eğer vahdet-i vücudu İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin teorik alt yapısını inşa ettikleri bir düşünce olarak kabul edersek İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyyesi* doğrudan bu teorik/nazari ilkeler üzerine kurulmaz. Söz konusu insan tasavvuru olduğunda İbnü'l-Fârız'ın vahdet-i vücût düşüncesinde benimsenen "Allah'ın halifesi olan insan", "Berzah/arada bir varlık olarak insan", "Küçük âlem olarak insan", "Nihâyeti bidâyetine mündemiç olan insan" gibi tanımlara daha yakın bir anlatı sunulduğu görülür. Özellikle insanın nefis ve ruh ayrımı üzerinden iki ayrı mertebe olarak anlatıya tabi tutulması vahdet-i vücut düşüncesindeki halk ve Hak ayrımıyla parelellik barındırır. Buna ilaveten tesir ve münasebet kavramlarıyla bu ayrımların Hakka nispetle bâki, insana nispetle fâni olduğu anlatısı şekillenir. Böylece bu çalışmada ortaya çıkan netice insan ancak ittihadı kavradığında kendinin/ruhun bekâsını keşfeder.

Çalışmamızın ulaştığı bir başka netice ise İbnü'l-Fârız'ın insan anlayışı söz konusu olduğunda "nefsin fenâsı ve ruhun bekâsı" anlatısının altında birçok meseleyi barındıran üst bir başlığı teşkil etmesidir. Burada nefis çokluk, zahir, isimler ve sıfatlar gibi birliğe nispetle çokluğu ve geçiciliği temsil eder. Ruh ise hem yaratılış hem dönüş/vuslat kaynağı bakımından birliği, cemi, bekâyı, batını, Ahmedî velayet makamına karşılık gelir. Bu bağlamda insan Haktır, Hak da insandadır. Nefsin fenâsı ruhta tahakkuk etmiş Hakkı görmekle gerçekleşir. İnsan ancak ittihadı kavradığında/o mertebeye ulaştığında kendinin nefsin ötesinde Hak ile irtibatlı olan bekâsını keşfeder.

Şâir, insanı ve onun hakikatinin tevhîd-ittihad üzerinden şekillendiğini, itihadın ise fenâ ertesinde tahakkuk edeceğini söyler. Bu bağlamda tevhîd insanın kendinde Hakkı ya da tersine Hakta kendisini bulma/tanıma olarak okunabilir. Her hâlükârda insan ancak kendi seyr u sülûkunda ittihadı zevk ederek/tecrübe ederek tam tanımına ve kendine dair bilgisinin nihai sınırına ulaşabilir. Başka bir ifadeyle varlık cihetinden bakıldığında nefsin ve bedenin fenâsı, küllî manada insanın/ruhun bekâsını iktiza eder.



Hakem: Dış, Bağımsız.
Teşekkür:
-
Beyanname:
1. Özgünlük Beyanı:
Bu çalışma özgündür.
2. Yazar Katkıları:

ittihadda ise sâlikin vücûdu mahvdir; ve makām-ı ittihad, ba'zı anlayışı kısa olanların anladıkları gibi hulûl değildir. Bkz: Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (İstanbul: Kitabevi, 2005), 9/278.

[105] Kâyserî, *Şerhu Tâiyye*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezyedî (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2004), 74-75.

[106] Öner, *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*, 120-121.

Fikir: MH; ***Kavramsallaştırma:*** MH; ***Literatür Taraması:*** MH; ***Veri Toplama:*** MH; ***Veri İşleme:*** MH; ***Analiz:*** MH; ***Yazma – orijinal taslak:*** MH; ***Yazma – inceleme ve düzenleme:*** MH.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma, herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

6. Üretken Yapay Zeka Beyanı:

Çalışmanın hiçbir safhasında yapay zeka araçlarından faydalanılmamıştır.

7. Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları:



KAYNAKÇA

Ahmed, Bîcan. *el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İnsan yayınları, 2011.

Celilzade, Hayyam. "Parmenides'in Peri Phuseus Şiiri Üzerine Bazı Mülahazalar". *Kaygı* 23/1 (2024), 1-19.

Chittick, William. "Farghânî on the Muhammadan Reality". *Horizonte* 21/64 (2023), 1-19.

Dâvûd Kayserî. *Aşk Şarabı ve Hayatı (Kasîde-i Hamriyye Şerhi)*. İstanbul: İnsan yayınları, 2015.

Dürdane, Zeynep Tekmen. *İrfan Hazinesi: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatu'l-İrfâniyye's*. İstanbul: İnsan yayınları, 2016.

Emil Homerin. *Passion Before Me, My Fate Behind: İbn al-Farid and the Poetry of Recollection*. New York: Suny Press, 2011.

Fergānî. *Müntehâ'l-medârik fi şerhi Taiyyeti İbni'l-Farız.* ed. Asim İbrahim al-Kayyali. Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007.

Fergānî, Saidüddin. *Müntehâ'l-medârik*. çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Litera, 2018.

Giuseppe Scattolin (ed.). *The Dîwân of İbn al-Fârîd: Readings of its Text Throughout History*. Kahire, 2011.

Hacı Bayram, Başer. "Kalbin Amelleri: Tasavvufun Bir 'Gönül İşi' Olması Ne Demektir?" *Teklif Dergisi* 18 (2024), 86-93.

Hanyyev, Merdan. *Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru: Nihayeti Bidayetine Mündemiç Olan İnsan*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025.

Hanyyev, Merdan. *Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru: Nihayeti Bidayetine Mündemiç Olan İnsan*. Ankara: EskiYeni, 2025.

Homerin, Emil. *From Arab Poet to Muslim Saint: İbn al-Farid, His Verse, and His Shrine*. New York: The American University in Cairo Press, 2001.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2006.

İbnü'l-Fârız. *Divan*. Beyrut, 1879.

İbnü'l-Fârız. *Divan'ı-İbnü'l-Fârız*. ed. Mahdi Muhammed Naser al-Din. Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2012.

İbrahim Hakkı, Erzurumlu. *Mârifetname*. İstanbul: Erkam yayınları, 2011.

İbrahim Hakkı, Erzurumlu. *Mârifetname*. İstanbul: Alem yayınları, ts.

İlahî, Molla Abdullah. *Hak Âşıkların Azığı (Zâdü'l-müştâkîn)*. İstanbul: Ketebe yayınları, 2022.

İsmail Rusûhî Ankaravî. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye)*. İstanbul: Vefa yayınları, 2007.

Kâyserî. *Şerhu Tâiyye*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezyedî. Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2004.

Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. 1-13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2005.

Lütfî, Filiz. *Noktanın sonsuzluğu*. 1-4 Cilt. İstanbul: Pan yayıncılık, 2005.

Merdan, Hanyyev. "Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri". *Temaşa Dergisi* 22 (2024), 22-32.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Tedbîrât-ı İlâhiyye (Siyaset ve Ahlâk)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat, 2024.

Öner, Zeliha. *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*. Gaziantep: Özgür yayınları, 2025.

Öteleş, Zeliha. *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l- Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Scattolin, Giuseppe. "İbnü'l-Fârız Dîvânı'nın Edisyon Kritiği: Tasavvufî Bir Eseri Okumak". çev. Zeliha Öteleş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 35/1 (2015), 169-186.

Scattolin, Giuseppe. "Realization of 'Self' (Ana) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fārid". *Mélanges de L'université St-Joseph* LIV (1999), 14-32.

Scattolin, Giuseppe. ""The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fārid or the Realization of self (Anā, I)". *The Muslim World* LXXXII (1992), 275-286.

Sperl, Stefan. "Qasida Form and Mystic Path in Thirteenth Century Egypt: A Poem by İbn al-Farid". *Studies in Arabic Literature,*. New York: E.L. Brill, 1996.

Yiğitoğlu, Ali Salâhaddin. *el-Menhelü'l-fâiz (İbnü'l-Fâriz Divanı Şerhi)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.



CC: BY-ND-NC

bilimname

Research Article
10.28949/bilimname.1817084

Badge:
Issue : 55
Year: 2026
Page: 355-357

Merdan HANYYEV[a*]

[a] Ph.D., Independent Researher,
merdan.zan@gmail.com

[*] Corresponding Author

Received: 11.04.2025
Accepted: 2.11.2026
Published: 4.30.2026

Citation:
Hanyyev, M. (2026). İbnü'l-Fârız'ın İnsan Anlayışı: Nefsin Fenâsı Rûhun Bekâsı. *bilimname*, 55, 355-357. https://doi.org/*10.28949/bilimname.1817084*

The Human Conception of Ibn al-Fāriḍ: The Annihilation of the Self (Fanā'), the Subsistence (Baqā') of the Soul

Extended Abstract

A significant portion of Ibn al-Fāriḍ's Dīwān consists of the Qaṣīdat al-Tā'iyya al-Kubrā, also known as Naẓm al-Sulūk. At the core of this poem lies the theme of the sālik's (spiritual traveler's) or human being's creation, pre-existence, and journey through the world (sulūk). In other words, the poem deals with the struggle of the human being with the self (nafs), the metaphysical dimension of the soul, and the human-divine relationship through the lens of love (ʿishq). Within this framework, Ibn al-Fāriḍ seeks to answer the question "What is the human being?" based on the Sufi understanding of walāya (sainthood). At times, the poem presents a vision of the human soul and self that closely parallels the metaphysical worldview of waḥdat al-wujūd (the Unity of Being).

Especially through experiences of witnessing (mushāhada), evidence (dalīl), and knowledge (maʿrifa)—as known from Ibn al-ʿArabī's discussions of esoteric mysteries and spiritual stations—Ibn al-Fāriḍ offers an account grounded in his own sulūk. His poetic narrative becomes an expression of the truths he has attained. On the other hand, the poem's first commentator, al-Farghānī, argues that Ibn al-Fāriḍ composed this poem not in the language of Muḥammadan prophethood (nubuwwa), but in the mode of Aḥmadī sainthood (walāya), and therefore conveyed his message indirectly and through allusion, rather than explicitly. In this way, Ibn al-Fāriḍ's conception of the human being takes shape at the intersection of his personal spiritual journey and the inner experience (sulūk) of the Prophet Muhammad. Although it is not entirely clear whether the poet is recounting his own sulūk or emphasizing the Prophet's miʿrāj (ascension) as an example to be followed, the poem maintains an internal narrative coherence. Within this structure, the human being is presented as both an active subject (fāʿil) and a passive recipient (munfaʿil). In other words, in the context of love, the human is active in the sense of directing himself toward the beloved, but passive in experiencing or tasting love.

The active aspect of the human corresponds to the nafs and its various stations, while the passive side corresponds to the soul's

Screened by
iThenticate for Authors & Researchers

CC BY NC ND

relation to the Divine in terms of unity (jamʿ) and eternal subsistence (baqāʾ). Accordingly, a person can only attain unity (ittihād)—which lies at the essence of the soul—by overcoming the veils of multiplicity cast by the nafs. This process, however, unfolds only through struggle, suffering, and persistent effort. One of the underlying causes of this suffering is the nafs or intellect's tendency to seek ultimate truth merely in the Divine names and attributes. The intellect, by its very nature, functions as a discerning faculty, understanding truth by dividing it into dualities—right and wrong, apparent and hidden, first and last, transcendence and immanence. While Ibn al-Fāriḍ uses the terms nafs and ʿaql with closely related meanings, for him the realization of truth lies not in the intellect but in the soul's subsistence and unification with the Real. The veil over the unity of the soul emerges through its relationship with the world and multiplicity via the nafs and the intellect. The sālik, or spiritual traveler, is innately equipped with shawq (yearning) and ishtiyāq (longing) to lift this veil. Shawq represents the initial impulse toward love, while ishtiyāq symbolizes the soul's deep longing for its origin. For Ibn al-Fāriḍ, the human being is in direct or indirect connection with the Real (al-Ḥaqq).

The persistence of longing (ishtiyāq) unveils the primordial love embedded in the human essence, waiting to be discovered. Love begins with the realization of the human being's nature as a kawn jāmiʿ—a being that unites opposites. At this level, dualities such as saḥw–sukr(sobriety–ecstasy), ẓāhir–bāṭin (outer–inner), and tanzīh–tashbīh (transcendence–immanence) gain new meanings within a unified experiential and ontological framework. The poet names this realization the station of union (maqām al-ittiḥād). This station is also described through terms such as tawḥīd (oneness), jamʿ (unification), or the Aḥmadan Reality (Ḥaqīqat al-Aḥmadiyya), and is essentially founded upon the recognition of unity within existence. The final union with the Real is realized through the annihilation (fanāʾ) of the nafs and the subsistence (baqāʾ) of the soul. Purpose of the study the primary aim of this research is to examine Ibn al-Fāriḍ's understanding of the human being through the lens of the waḥdat al-wujūd tradition, with particular focus on his claim that true human realistin occurs through the fanāʾ of the nafs and the baqāʾ of the soul. This conclusion is derived through conceptual analysis and close textual reading.

Keywords: Sufism, Ibn al-Fāriḍ, Fanāʾ, Baqāʾ, Nafs, Rūḥ (Soul).



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: MH; ***Conceptualization:*** MH; ***Literature Search:*** MH; ***Data Collection:*** MH; ***Data Processing:*** MH; ***Analysis:*** MH; ***Writing – original draft:*** MH; ***Writing – review & editing:*** MH.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing Interests:

The author declares no competing interests.

6. GenAI Usage Statement:

No GenAI tools were used at any stage of the study.

7. Sustainable Development Goals:



CC: BY-ND-NC