

VAROLUŞSAL KENDİNDEN GEÇME VE YANSIMALARI: İMAM-I RABBÂNÎ'NİN ŞATHİYYE ANLAYIŞI ÖRNEĞİ

Ahmet Cahid Haksever*

Abstract

Existential Ecstasy and its Reflections: The Sample of Imam Rabbani's Approach to the Concept of Shathiyye

Shatah or shathiyya is one of the most important concepts in the history of mysticism. This article deals with the approach of Imam Rabbani to the concept of shathiyya. Imam Rabbani who offers with his theory of the wahdat al-shuhud as an alternative to the theory of wahdat al-wujud, in addition to Hallaj's and Bistami's some expressions, he takes up the theory of wahdat al-wujud in the content of shathiyya. So, the approach of Imam Rabbani to the concept of shathiyya is important for understanding wahdat-i wujud as well as wahdat al-shuhud.

Keywords: Shatahat, ecstasy, wahdat al-wujud, wahdat al-shuhud, Imam Rabbani

Giriş

Söylenen sözle, söyleyenin maksadı arasındaki farklılık, başka bir ifadeyle zahir ve bâtın arasındaki zıtlık, pek çok kültürde, özellikle de tasavvufta çok belirgindir. Zahir, sadece ifadeyi ilgilendirirken bâtın, kendi içselliğini, düşüncenin muhtevasını gündeme getirmektedir. Telaffuz edilen kelimenin manasını anlamaya çalışan kişi, bu şekilde kelimenin söylemek istediği şeye götüren yolun tam tersine ulaşmaktadır.¹

Kalbe doğan mananın, yaşanan halin galebesiyle bâtından zâhire taşınmasına şatah/şathiyye, güncel kullanımıyla paradoksal ifadeler denilmektedir. Söz konusu ifadelerle yaklaşım, alan dışındakiler kadar, mutasavvıflar arasında da farklılık arz etmektedir. Makalemizin konusunu

* Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, haksever@gazi.edu.tr

1 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998, s. 16. İslam düşüncesinde zahir ve bâtın konusunun temelleri ve gelişimiyle ilgili olarak bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, ss. 353-406.

oluşturan Ahmed-i Farukî es-Serhendî/İmam-ı Rabbânî'nin² şathiyyelere bakışını, tasavvuf literatüründe temel kaynaklardan biri olan ve mutasavvıflar yanında, dönemin yöneticileri ve ulemâya gönderdiği yazılardan oluşan *Mektubât* adlı eseri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.³

Kavramsal Çerçeve

Şatah, Arapça ş-t-h kökünden gelip hareket, kıpırdama, sarsıntı vb. anlamlarıdır. Konuşmada şatah, konuşurken ölçüyü kaçırmayı ifade eder. Tasavvuf literatüründe, sekr halinin galebesiyle söylenip, zahiren te'vili mümkün olmayan, içinde bir iddia ve akla aykırılık bulunan, zahiren ne kabul ne de reddedilen ifadelerdir.⁴

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö.378/988), kelimenin etimolojik yapısına değindikten sonra tasavvuf literatüründe bu ibarenin kullanılış sebebinin açıklar. Arap dilinde “şath”, hareket anlamına gelmekte olup, un elenen yere “miştah” denmektedir. Bu ifadenin kullanılması, hareketin çokluğundan ve muhtemelen onun etrafa taşmasındandır. Yine sel sularının, dar bir nehir yatağından kenarlara taşmasını ifade ederken “şataha” denilmektedir. Benzer şekilde mürit, vecdi artıp hakikat nurlarının etkisiyle kalbine varit olan şeyleri taşımaya gücü yetiremeyince duygularını dile getirmeye,⁵ kelimeler dilinden dökülmeye başlar.

- 2 Hindistan'ın Serhend kentinde dünyaya gelen Ahmed-i Fârûkî es-Serhindî'nin (971/1564-1034/1624) nesebinin Hz. Ömer'e dayandığı kaydedilmektedir. Lakabı Bedrüddin, künyesi Ebu'l-Berekât, makamı Kayyûm-ı Zamân Müceddid-i Elf-i Sâni olarak kaydedilir. Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İmam-ı Rabbânî ve İslam*, çev.: Hayreddin Karaman, Yağmur Yay., İstanbul 1968, ss. 13-16; Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî, Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999, ss. 57-58. Biz makalemizde, ismi ve lakabından ziyade “İmam-ı Rabbânî” ifadesini kullanacağız.
- 3 İmam-ı Rabbânî'nin mektuplarını gönderdiği muhataplarının sosyal konumlarına göre analizi ve mektûbâtını yazış maksadıyla ilgili olarak bk. J. G. J. ter Haar, “The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sahrindî”, *Manuscripts of the Middle East*, Leiden 1988, sayı: 3, ss. 41-43; Abu Bakr Sıddıque, “Mektûbât İmâm Rabbânî: An Assessment”, *Islamic Studies*, İslamabad 1989, c. XXVIII, sayı: 2, ss. 139-157; Kabir Ahmad Khan, “A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sahrindî”, *Muslim World*, Leicester 1992, c. XII, no: 2, ss. 65-70; Ethem Cebecioğlu, “Klasiklerimiz VIII: el-Mektûbât”, *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sayı: 9, ss. 374-383.
- 4 Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, Daru Sadr, Beyrut, ts., c. II, s. 735; Tahsin Yazıcı, “Şath”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI, s. 351; Enver Fuad Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-mustalahatî's-sûfiyye*, Beyrut 1993, ss. 103-104; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995, ss. 485-486; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 660.
- 5 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 369.

Şathiyyeler, vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyan, heyecan ve galebe ile dile getirilmektedir. Bu ibare ve ifadeler, ilâhî müsaade olmaksızın söylendiği için sırrın ifşası ve muhakkiklerin yaptıkları zelleler olarak kabul edilmektedir.⁶ Bu konumuyla şatah, te'vil ve işârî tefsirden ayrılmaktadır. Zira te'vilde, Kur'an âyetinin, ârifin nefsinde işaret ettiği ve birbirini çağrıştıran mana ve düşünceleri açık ve kontrollü bir dille açıklama çabası vardır. İbare, ârifin hissettiği ve kalbinde bulduğu, birbiriyle çatışan ve çelişen düşünce ve duyguları özgür, kendiliğinden, kontrolsüz ve düzensiz bir şekilde açıklamaya çalışıyorsa buna da şatah denmektedir. Dolayısıyla te'vil ya da işârî yorum, bir tür işarete dayanarak ibareyi zahirden bâtna naklelerken; şatah, ibare vasıtasıyla işaretin bâttan zâhire taşınmasıdır.⁷

Problem

İmâm-ı Rabbânî, sûfinin paradoksal ifadeleri kullanmasının, yaşadığı sekr halinin ağır basmasından kaynaklandığını belirtir.⁸ Bu durum, günümüz dil biliminin de üzerinde durduğu, kişinin ruhsal durumu ve yetenekleriyle dilin sıkı ilişkisine dikkati çekmektedir.⁹

İmam-ı Rabbânî'nin, paradoksal ifadelerin temel sebebi kabul ettiği sekr, sözlükte üzüm ve hurma gibi maddelerden yapılan sarhoşluk verici maddenin,

6 Tûsî, aynı eser, s. 369; eş-Şeyh Ebû Muhammed Ruzbihan el-Baklî, *Kitabu meşrabî'l-ervâh*, tash. Nazif Muharrem Hoca, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1973, s. 124; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, çev.: Lamiî Çelebi, İstanbul 1872, s. 330; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1987, s. 166.

7 Câbirî, *Arap-İslam Kültürü*, s. 373.

8 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, çev. Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul trz., c. 1, mno: 23.; mno: 41.; mno: 84, s. 227; mno: 95. (İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ının farklı dillerdeki tercüme ve baskılarından konunun bulunabilmesi için mektup numaralarını verdik. Mektup numarasını belirtmek amacıyla "mno" kısaltmasını kullandık.) İmam-ı Rabbânî'nin bu yaklaşımı, Hucvirî (ö. 465/1072) ve Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209)'nin şathiyyeleri temellendirmesiyle benzerlik arz etmektedir. Buna göre sekr hali, âşğın safâya erip, ruhun müşahedesiyle aklın hayrete düşmesi olarak nitelendirilirken, muhabbet şarabıyla sarhoş olan sûfî şathiyyeler söyleyebilmektedir. Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, Kahire 1994, c. II, s. 414; Baklî, *Meşrabu'l-ervâh*, ss. 9, 121-122, 124.

9 Konuşan insanın manevî durumu, dildeki değişikliğin temel sebepleri arasında yer almaktadır. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yay., Ankara 1990, s. 52; John C. Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, çev.: Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995, c. II, s. 125; İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 113. Heidegger bunu; "Dil insanın evidir. Bütün hayat tecrübesi, ister istemez dile akseder" ifadeleriyle dile getirmektedir. Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yay., İstanbul 1985, s. 163.

akla galip gelmesi anlamındadır.¹⁰ Tasavvuf ıstılahında ise, sevgilinin cemâlini müşahede ile sūfînin hayrete düşmesidir. Böylece aklın cevheri konumundaki insan rûhâniyeti, sevgilinin cemâliyle meczup hale gelip akıl ve his kaybolmakta, sūfî, çokluk âleminden uzaklaşmaktadır.¹¹

Peki sūfîyi sekre götüren nedir? İmam-ı Rabbânî, sekr halinin seyr ü sülûk metoduyla bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Ona göre kişinin tasavvufî serüveninde sülûk ve cezbe şeklinde iki tür seyr bulunmaktadır. İlkinde marifetin tahsili söz konusu iken, ikincisinde muhabbet ağır basmaktadır. Sevenin, sevdiğine karşı beslediği muhabbet onu kaplamakta, seven, sevdiğinden başkasını göremez hale gelmektedir. Muhabbetin bu şekilde ağırlık kazanması kişiyi sekre, dolayısıyla şatha sevk etmektedir.¹²

Sūfîyi şatha yönelten temel sebep olarak gördüğü sekri tanımlamada karşıt anlamından, yani sahv ibaresinden de faydalanan İmam-ı Rabbânî, sekr halinin bir çok mertebelerinin olduğunu belirtir.¹³ Sekr hali ne kadar yoğun ise, şatahât da o oranda artar. Bu sebeple sekr ehlinin şathiyeleri mazur görülebilir. Sahv (ayıklık) erbabı ise bu türlü sözlerden kaçınır.¹⁴ Ancak buradan sahv ve sekr halinin birbiriyle ilişkilerinin olmadığı gibi bir sonuca da varılmamalıdır. İmam-ı Rabbânî, sahva önem vermekle birlikte her sahv halinin, içinde sekri de barındırdığını belirtir. Sahvdan kasıt, sırf ayıklık olmadığı gibi, sekr de sırf manevî sarhoşluk olmayıp, içinde belli bir oranda sahvı da barındırmaktadır. Sekr halinin bulunmadığı bir sahv, avam için olup konunun dışındadır. Sırf sekr hali ise bir âfettir. Sekr ve sahv hallerinde ideal

10 İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1990, c. IV, ss. 373-374; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 656.

11 Tehânevî, *age*, c. II, s. 657. Ruzbihan Baklı, "Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın etti ve Mûsâ baygın düştü" (el-A'râf, 7/143) âyetinde, sekrin kemâliyle yaşanan bir gaybet hâline işaret edildiğini belirtir. Buna göre sekr halinde eşyanın uyarıcılığı kaybolmaktadır. Bu halin sonrasında sahv, yani uyanıklık meydana gelmektedir ki bu, kesret/çokluk âleminin hükümleri doğrultusunda hareket etmektir. Nitekim Hz. Musa'nın "Sen yücesin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim" (el-A'râf, 7/43) ifadesi, sekr sonrası sahv halidir. Ruzbihan Baklı, *Meşrebu'l-ervâh*, ss. 121-122.

12 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 31.; mno: 290.; mno: 292, c. II, mno: 50.

13 Bu noktada Herakleitus'un "dilin bütünü içindeki her anlam, onun karşıtı bir anlam ile bağlantılıdır" önermesi, İmam-ı Rabbânî'nin yaklaşımına açıklık kazandıracak niteliktedir. (İmam-ı Rabbânî'nin bir şeyin anlaşılmasında, onun zıddından da faydalanılması konusundaki görüşleri için bkz. c. III, mno: 121). Herakleitus'a göre her sözcük, gösterdiği nesneyi sınırlar ve bu sınırlama da onun yanlış anlaşılmasına sebep olur. Bir şey, sözcükle saptanırsa, onun içeriği, içinde bulunduğu sürekli oluş ırmağının dışına çıkar ki, o zaman o şey, bütünü içinde kavranamaz, sadece o yönünden görülebilir. Dolayısıyla nesnenin gerçek özünü anlamak için, her sözcüğün karşısına o sözcüğün kavramına karşıt olan bir sözcüğü koymalıdır. Bkz. Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., İstanbul 1998, s. 29.

14 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. III, mno: 120.

olan, sahvın sekri kuşatmasıdır.¹⁵

Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî ile Sühreverdî'yi örnek gösteren İmam-ı Rabbânî'ye göre Cüneyd, sahv erbabının reisi olmasına ve sahv halini sekre tercih etmesine rağmen, bir çok halleri sekr hali ile karışıktır. "Suyun rengi, kabının rengidir", "Muhdes (mahluk), kadîmle (ezelî) karîn (arkadaş) olunca kendisinden eser kalmaz" ifadelerinin Cüneyd'e ait olduğunu belirtir. İmam-ı Rabbânî'nin bu konuda verdiği bir diğer örnek, sahv erbabının önde gelenlerinden Sühreverdî'dir. Onun da bir çok şathîyyelerinin bulunduğunu, hattâ bazılarının şerhinin bile mümkün olmadığını nakleder. Üstelik Sühreverdî, sırları ifşa etmekle iftihar etmiş, ağyara karşı da meziyet iddiasında bulunmuştur.¹⁶ Şayet, halis bir sahv hali olsaydı, o zaman sırların ifşası küfür, başkalarına nazaran fazilet iddiası şirk olurdu. Bu noktada İmam-ı Rabbânî, sahvın kuşattığı sekr halini, yemekteki tuza benzetir. Şayet tuz olmasaydı yemeğin lezzeti de kalmazdı. Onun bu bağlamda dile getirdiği mısralardan biri şöyledir:

*Aşk ve aşığın sarhoşluğu olmasaydı
Ne dinleyen olurdu, ne sohbet eden.¹⁷*

İmam-ı Rabbânî, Abdulkadir Geylânî'nin; "Ayağım, her velînin boynundadır" sözünü, Sühreverdî'nin sekr haline yorduğunu ve bir kusur olarak değerlendirmedini nakleder. Zira bu gibi övgüye dair ifadeler, sekr hali olmadan söylenemez. İmam-ı Rabbânî'nin sekr halindeyken dile getirdiği ve bu rûhî çerçevede serdedilen ifadelerde haklılık payına işaret eden bir beyti şöyledir:

*Dostum şaka değildir bu,
Eşsiz garip sözlerden ilginç bir sözdür sadece.¹⁸*

İmam-ı Rabbânî'nin ifadesiyle sekrin sonucu olarak söylenen şathîyyeler, bir yerde sübjektifliğin yüce bir deneyiminin dışı vurumu olmak durumundadır.

Manevî sekr ile meydana gelen böylesi bir dînî tecrübe, salt bir boşluk içinde bulunmaktan ziyade algısal, kavramsal, ahlâkî ve kişisel boyutlarıyla iç içe geçmiş bir biçimde ortaya çıkar.¹⁹ Doğrudan doğruya vasıtasız bir şekilde bu tecrübeyi yaşayan vecd halindeki sufi, aklın kurallarının çalışmadığı farklı bir alana geçer. O alanda olaylar bütün olarak kavranırken, zaman ve mekan olgusu söz konusu değildir. Akıl alanında bulunan insan ise zaman ve mekan

15 Aynı eser, c. I, mno: 95.

16 Aynı eser, c. III, mno: 120.

17 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. III, mno: 120.

18 Aynı eser, c. III, mno: 120.

19 Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1997, ss. 197-198.

sınırları içerisinde olup, olayları kesintili olarak, parça parça değerlendirmektedir.²⁰ Dolayısıyla, sınırların ifşası olarak nitelendirilen dilin mantık ve muhtevasını, kişisel karakterini göz önünde bulundurmamayan yorumlar, teistik dilin mahiyetine ilişkin önemli bir unsuru anlamaktan aciz kalacaktır.²¹ Başka bir ifadeyle, sūfînin mistik tecrübe alanı akli aşığından, onların sözlerini, zahiri anlamı esas alarak mantıksal denetime tabi tutmak, onu anlamamak olur. Böylesi yoğun bir dinî tecrübe yaşarken, akli kendinde değildir. Bu noktada, sūfînin kullandığı dili anlamak için onun kullandığı sembol ve mecazları bilmek ve o hali yaşamak gerekmektedir.²²

Ayrıca tasavvufî yaşantı, doğrusal, sözel bilinç biçiminin yetki alanında olmadığı, yani duyu organlarıyla ve onların verilerini kullanan akılla elde edilmediği için, onun epistemoloji ölçüleri içinde ifadesi çok zordur.²³ Zira eşya ve oluşlara verdiğimiz isimler, içinde yetiştiğimiz kültür tarafından tayin edilmektedir. Dil, yekpare tecrübemizi, her birine bir ismin verildiği parçalara bölmemizi gerektirir. Bu noktada sıradan dil, bir fikrin bir zamanda mantıksal gelişimini izlemek için oluşturulurken, eş zamanlı olarak oluşan büyük sayıda kavramların içerdiği bir yaşantıyı ifade etmek için çok yetersiz kalabilmektedir.²⁴ Sonsuz sayıda tarif için bu kadar az isme muhtaç oluşumuz, dilin sınırlılığını göstermektedir.²⁵ İmam-ı Rabbânî, aslında “şühûd” kavramının da kastettiği şeyi tam olarak karşılamadığını, ifade yetersizliği dolayısıyla bu kelimeyi kullandığını²⁶ belirtirken aynı hususa işaret etmektedir.

Tasavvufî sistemlerde dilin yetersizliği, birçok mutasavvıf tarafından da

20 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1996, s. 87; Ethem Cebecioğlu, “Alandışı/Layman’lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri”, *İslam*, Mart 1997, sayı: 163, ss. 32-33; sayı: 164, s. 34; Emiroğlu, *Sūfî ve Dil*, s. 99.

21 Koç, *age*, ss. 197-198.

22 Cebecioğlu, “Alandışı/Laymanler”, *İslam*, Mart 1997, sayı: 163, ss. 33-34; sayı: 164, s. 34; Emiroğlu, *Sūfî ve Dil*, s. 144. Benzer durum, rüyalar için de geçerlidir. Bilinçaltındaki düşünceler, rüya ile gün yüzüne çıkmaktadır. Bu esnada kullanılan dil semboliktir. Bu sebeple çoğu kişi, rüyasında gördüğü sembollere bir anlam verememektedir. Bazı durumlarda ise birey, kelimeleri yanlış kullandığının farkına varmaz. Kullandığı yanlış kelimenin, nesnenin doğru adı olduğuna inanır. Bu durumda sadece toplu anlam muhafaza edilmiş olup, tek tek kelimeler hakkında hüküm verilememekte, rüyalarındaki sembollerin ne ifade ettiğini kavramak uzun bir çaba gerektirmektedir. Condon, *Kelimelerin Büyüülü Dünyası*, ss. 144-145. Hasan Avni Yüksel, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yay., İstanbul 1996, s. 97.

23 Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, çev.: Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990, s. 141; Emiroğlu, *Sūfî ve Dil*, s. 110-111.

24 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 141.

25 Condon, *Kelimelerin Büyüülü Dünyası*, s. 56.

26 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 30.

vurgulanmıştır. Mevlânâ'nın; "Gökler kadar geniş bir ağız isterim ki o meleklerin bile kışkırdıkları güzeli öveyim. Bunun gibi, hatta bundan yüz kat daha geniş bir ağızım olsa, yine de feryad ü figân o ağza sığmaz"²⁷ ifadeleri bu çerçevede değerlendirilebilir.

Dilin sınırlı oluşu yanında, yaşanan halin kişiye özgü bir yönü de bulunmaktadır. Nicholson, İbn Arabî'nin; "Ârifler, duygularını başkalarına aktaramazlar. Ancak benzeri şeyleri yaşayanlara sembolik olarak anlatabilirler. Her sūfînin ne türlü bir sembolizmi tercih edeceği, onun ruh yapısına ve karakterine bağlıdır" ifadelerini naklederken²⁸ bu duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla bir konuşmacının kelimeleri, bir başkasınınkinden çok benzeyebilir. Atıf yapılan nesnelere, bir çok kişi için benzer olabilir. Fakat anlamı belirleyen tecrübeler, iki kişi için asla aynı olamaz.²⁹ Sūfî, yaşadığı hali, kendisinde mevcut kodlarla, yani içinde bulunduğu kültür ve bilinçaltındaki sembollerle - rüyalarda olduğu gibi- dışarı yansıtmak, yani ortak bir lisan kullanmak durumundadır.³⁰ Ortak lisan ise, insanların ortak hayat tecrübeleriyle meydana gelmiş olup, esas itibarıyla dış dünyaya ait sosyo-kültürel ürünlerdir.³¹

Sūfî, kendini ifade ederken dikkatini tamamen fikir silsilesi üzerinde toplamıştır. Kelimeleri, içinde karşı konulmaz bir şekilde öne çıktığı biçimde kullanmakta, zahirde yanlış anlaşılabilir ifadelerle de yer verebilmektedir.³² Başka bir ifadeyle dil, zahirden söz edebilir. Bâtını kastettiğinde âdetâ zahire tercüme etmek zorundadır.³³

Yaşanan halin şahsa münhasır olması sorununa, muhatabın seviyesi de eklendiğin de ortaya çıkan durum, kör bir kimseye renklerden bahsetmek gibidir. Ancak bütün bunlara rağmen söz konusu tecrübenin ifade

27 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, c. V, s. 155.

28 Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Schocken Books, New York 1975, s. 103.

29 Şeylere eşlik eden seslerin taklidiyle öğrenilen dilimiz, bize ait olup eğitim, şahsî hevesler ve kültürümüzün, camiamızın ve ailemizin tarihî katkılarıyla şekillenir. Kişilerin tecrübeleri ne kadar farklıysa, dili de o denli farklılık arz eder. Condon, *Kelimelerin Büyüülü Dünyası*, s. 56; Cebecioğlu, "Alandışı/Laymanlar", *Tasavvuf*, nisan 1997, sayı: 164, s. 34.

30 Zira birey, şeyleri isimlendirmeyi öğrendikçe, tek bir ismi bir tecrübeler çeşidine uygulamak için soyutlama yoluna gider. Şayet yaşanan her tecrübeye yeni bir isim vermek gerekseydi, elimizde dil diye bir şey kalmazdı. Condon, *Kelimelerin Büyüülü Dünyası*, s. 42-43

31 Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1991, s. 128; Muzaffer Şerif-Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev.: Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996, c. II, s. 456.

32 Condon, *Kelimelerin Büyüülü Dünyası*, s. 144-145; Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev.: Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1986, c. II, s. 131-135; Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 90-92.

33 Porzig, *Dil Denen Mucize*, c. II, s. 154.

edilemeyeceğini iddia etmek de haksızlıktır. Böyle bir tecrübe, tahmin edici güç veya test etme işleminden yoksun ve duygu yönü ağır basmasına rağmen, ontolojik iddialar için temel sayılabilecek güçtedir ve kognitif muhtevadan tamamen mahrum olduğunu söylemek de mümkün değildir.³⁴ Sûfi, içinde bulunduğu durumu aktarmada zorlandığı konularda, kelime hazinesi bol, günlük dilden farklı yüksek bir dile ihtiyaç duyar. Dolaylı anlatım özelliğinden ötürü yüksek bir dili, içinde sembolik dilin de bulunduğu şiir ve edebiyat dilini de kullanmış olup,³⁵ “şathiyyât-ı sūfiyâne” şeklinde bir edebî tür de gelişmiştir.³⁶

Netice itibariyle vecdın sarhoş edici etkisi altında sūfinin elinde olmadan böyle konuşmak durumunda kalışı, kendini zaptedememesi ve yaşanan halin idraki zorlaması, dilin imkanlarının dar veya sınırlı oluşu, havassın idrak

34 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 141; Emiroğlu, *Sûfi ve Dil*, ss. 110-111; Koç, *Din Dili*, s. 207.

35 Sufinin halini tercüme etmekteki zorluğun benzeri, kalıplaşmış sözlerin, deyimlerin, sanat yapıtlarının, özellikle şiirlerin çevrilmesinde de yaşanmakta, bu durum kimi zaman imkansız hale gelmektedir. Zira yazarlar, özellikle ozanlar dilde alışılanın dışına çıkarlar. Sözcükleri çeşitli çağrışımlara yol açacak, yeni duygular yaratacak biçimde, değişik anlamlarda kullanırlar. Bu sebeple dizeleri çevirmek, aynı anlamı verebilmek zordur. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 74-75; Süheylâ Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, Multilingual Yay., İstanbul 1999, ss. 18-19. Edebiyat dilinin günlük dile göre konumu noktasında bk. Porzig, *Dil Denen Mucize*, c. II, ss. 52-54.

36 “Şathiyyât-ı sūfiyâne” ifadesiyle, zahirde saçma görünen, fakat şerh ve tahlili halinde manâsı anlaşılan manzumeler kastedilmiştir. Osman Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1971, c. III, ss. 310-311; Kurnaz, Cemal – Tatçı, Mustafa, *Türk Edebiyatı’nda Şathiyye*, Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 4. Konuyla ilgili Yunus Emre’nin;

Çıkdum erik talına anda yidüm üzümü

Bôstân ıssı kakıyup dir ne yirsin kozumu

Şeklinde başlayan şiiri örnek olarak verilebilir. Beyitte geçen erik şeriat, üzüm tarikat, ceviz ise hakikate işaret etmektedir. Tekamülün başında erik bulunmaktadır. Sonra üzüm, daha sonra ceviz gelir. Erik ekşidir, ekşinin zıddı tatlı, üzümle simgelenmiştir. İnsan nefsindeki negatif unsuların kaybolarak pozitif hale gelmesi, ceviz sembolü ile temkin dengesine kavuşur. Aynı beyitlerle ilgili bir başka yorum ise şöyledir: Tekâmüli seyirde bir sūfi önce erik gibidir. İstifade edilecek meyvesi az, çekirdeği çoktur ki bununla amellerdeki riya da kastedilir. Başka bir ifadeyle çekirdek, kulun nefsi problemleridir. İkinci aşamadaki üzüm ise, yenecek kısmı nispeten daha büyük, çekirdeği ise küçüktür. Olgunluğun zirvesini sembolize eden cevizin içinde çekirdek diye bir şey yoktur. Tümü faydalı, işe yarar durumdadır. Şiirde geçen “bostan ıssı” ise, kâmil ve mükemmil (olgunluğa ermiş ve başkasını da olgunluğa erdirecek vasfa sahip) mürşiddir. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, c. II, s. 405; Cebecioğlu, “Alandışı/Laymanlar”, *İslam*, Haziran 1997, sayı: 166, s. 56; İsmail Yakıt, *Yunus Emre’de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, ss. 32-36.

seviyesini muhatap edinme, sûfînin karşılaştığı zorluklardır.³⁷

Toplumun ve Mutasavvıfların Şathîyyelere Yaklaşımı

İnsanoğlu, birbirlerine benzeyen nesnelere ve deneyimleri anlatmada birden çok kişi tarafından paylaşılan standartlaşmış kavramlar kullanmaktadır. Dolayısıyla, tasavvufî serüvende yaşanan sıra dışı ve zengin rûhî tecrübeyi sınırlı dille aktarmaya çalışmak, ifadelerdeki anlam kaymalarını beraberinde getirmektedir. Anlamlar farklı oldukları oranda bireyler arasındaki iletişim bozulmakta,³⁸ toplumun, hattâ bir kısım mutasavvıfların şathîyyelere tepki duymasına neden olmaktadır.

Toplumun şathîyyelere tepki göstermesinin temel sebebi, bilgi edinmedeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. İlim, analitik, diskürsif yolla, yani duyu verileriyle elde edilir. Buna karşılık tasavvuf, “sezgi” denilen bilgi türünü de kabul eder. Bu tarz bilgi, farklı duyu verilerini uzun uzun tetkik ederek onlardan parça parça bilgiler çıkarmak yerine, eşyânın özünü vasıtasız ve derhal kavrama imkanı verir.³⁹ Yaşadığı bu sıra dışı tecrübeyi, taşıdığı problemlere rağmen ortak bir dil kullanarak aktarmayı başaran sûfînin karşılaştığı durum, aynı hali yaşamamış insanların kendisini anlamaması olacaktır. Bu noktada Nicholson, vahdet halinin sembolik tasvirlerini ve mahiyetini hiç kimsenin anlayamayacağını belirtir.⁴⁰

Tasavvufu ilgili te'lif eserlerin kaleme alınmaya başlandığı ilk dönemlerden itibaren bu konuya değinilmiştir. Eserlerinde şathîyyeleri ele alan ilk sûfîler ed-Dûrî (ö. 246/860) ve Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'dir. Şathîyyelerle ilgili yazılmış olan en geniş eser, kendisine “Şattâh-ı Fars” adını veren Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209)'dir.⁴¹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, eserinde bu durumdaki sûfîlere dikkat çeker. Ona göre Zünnûn-ı Mısırî, Semnûn Muhib, Ebû Saîd Harrâz, Amr b. Osman el-Mekkî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Mekkî Subeyhî, Ebu'l-Abbâs b. Atâ, Cüneyd-i Bağdâdî, Amir b.

37 Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, s. 141.

38 Şerif, *Sosyal Psikoloji*, c. II, s. 450.

39 Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 116-117. Burada kastedilen sezgi, Kant'ın ileri sürdüğü sezgi kavramından farklıdır. Kant, “katıksız” ve “empirik” sezgilerden bahsetmektedir. Her iki halde de sezgi kendi başına bir meleke veya bilgi kaynağı teşkil etmeyip, duyuyla bağlantılıdır. Kant'a göre sezgi bilgisi bir ve aynı zamanda elde edilir ve sezgi, objeleri kavrar. Halbuki tasavvufu duyuyla aşan, duyuyla kullanmayan bir sezgiden bahsedilmektedir. Aynı eser, ss. 117-118.

40 Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, s. 126.

41 Yazıcı, “Şath”, *İA*, c. XI, s. 351. Ruzbihan Baklî, şathîyye konusuna olumlu yaklaşmış olup konuyla ilgili *Şerh-i Şathîyat* adlı bir eseri de bulunmaktadır. Söz konusu eser için bk. İÜ Şarkiyat Ens. Kütüp., no: 187; TTK Kütüphanesi, no: A. III/5378.

Abdikays gibi şahısların, şathiyyeleri dolayısıyla küfürle itham edilmelerinin sebebi yanlış anlama ve husûmettir.⁴²

Mutasavvıfların şathiyyelere yaklaşımı, kendi içlerinde de farklılık arz etmektedir. Hucvirî, şathiyyeleri sebebiyle mutasavvıfların Hallâc'a yaklaşımını kategorize eder. Buna göre Amr b. Osman, Ebû Ya'kub Nehrecorî, Ebû Yakub Aktâ' ve Ali b. Sehl İsfehânî gibi sûfiler Hallâc'ın merdut olduğunu ileri sürerken, İbn Atâ, Muhammed b. Hafî, Ebû Kasım Nasrabazî ve sonrası mutasavvıflar onu kabul etmişlerdir. Şiblî, Cerîrî, Husrî ve Bayezîd-i Bistâmî'nin bazı şathiyyelerini şerh edip Bayezîd'i öven Cüneyd⁴³ gibi bir kısım mutasavvıflar ise Hallâc hakkında bir hüküm vermemişlerdir.⁴⁴

Kelâbâzî (ö. 380/990 veya 384-85/994-95) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072), Bayezîd ve Hallâc'a yönelik mülhîd ve zındık gibi suçlamaları kabul etmemişler, ancak, eserlerinde onların şathiyyelerine yer de vermemişlerdir.⁴⁵ Sühreverdî (ö. 632/1234) ise Hallâc ve Bayezîd'in bu tür sözleri cezbe ve coşkunluk halinde söylediklerini belirtmiştir.⁴⁶

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, şathiyye tarzındaki ifadelerin haklılığını savunur mahiyette; "Sevgili derdiyle gamdan darmadağın olmuş kişi, dağınık sözlerden başka ne söyleyebilir ki? Zaten darmadağın sözler söylemek âşıkların

42 Tûsî, *el-Luma'*, ss. 399-403.

43 Cüneyd'in, şatah ifadeler söyleyen Bayezîd'i övüp şathiyyelerini şerh ederken Hallâc konusunda sessiz kalmıştır. Bu tavır, Hallâc'ın ifadelerinden bir kısmına katılmaması yanında, şeyhinden destur almadan tasavvuf âdâbına aykırı bir şekilde ayrılmasından da kaynaklanmaktadır. Hucvirî'nin naklettiğine göre Hallâc, galebe halindeyken, şeyhi Amr b. Osman'dan ayrılmıştır. Cüneyd, kendisiyle sohbet için yanına gelen Hallâc'ın bu isteğini reddederek "Biz halinin mağlubu olanlarla sohbet etmeyiz. Zira sohbet için sıhhat lazım. Sohbetime katılırsan bana da Selh et-Tüsterî ve Amr'a karşı davrandığın gibi davranırsın" demiştir. Bunun üzerine Hallâc, "Ey şeyh, sahv ve sekr, kulun iki sıfatıdır. Vasıfları fânî olana kadar kul, Rabb'ından sürekli olarak mahcubdur" deyince Cüneyd, Hallâc'a katılmadığı yönü şöyle izah eder: "Ey Hallâc, sahv ve sekr konusunda hata ettin. Çünkü sahv, Hakk'la beraber olan kulun, halinin sıhhatinden ibarettir ve bunda da ihtilaf yoktur. Sekr ise şevkin son haddine ulaşmasından ve mahabbetin azami derecede olmasından ibarettir. Sahv ve sekrden hiç biri, kulun sıfatı ve halkın iktisabı dairesine girmez. Ey Hallâc, ben senin sözünde bir çok fuzûlî şeyler, manasız ifade ve tabirler görüyorum" demiştir. Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, c. I, s. 317, c. II, ss. 419.

44 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, c. I, s. 362. Ancak, metinde de belirtildiği üzere Cüneyd'in bu yaklaşımı, Hallâc'la ilgili olup, şathiyye konusundaki genel görüşünü yansıtmamaktadır. Bayezîd'in şathiyyelerini şerh edip onu övmesi de bunun bir göstergesidir.

45 Süleyman Uludağ, "Giriş", *Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yay., İstanbul 1992, ss. 32, 63; Uludağ, "Giriş", *et-Ta'arruf: Doğuştan Devrinde Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul 1992, ss. 20-22.

46 Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifu'l-ma'ârif*, Arif Efendi Matbaası, Dersaadet 1904, ss. 177-178.

âdetidir."⁴⁷ "Kayıtlardan kurtulmuşum, kusuruma bakılmaz. Ne dersem diyeyim bırak beni"⁴⁸ der. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) de benzer bir yaklaşım sergiler. O, kendisinde dâvâ ve benlik kokusu bulunan sözleri "tâmmât"⁴⁹ olarak nitelendirirken, Hallâc'ın bu ifadelerini, vecd halinin bir tezahürü olarak kabul eder.⁵⁰

İmam-ı Rabbânî, mutasavvıflar arasında, aynı hali yaşadığı halde manevî sarhoşluk sebebiyle şathîyye sahiplerini kınayanların da bulunduğunu belirterek bunun örnekleri arasında Şeyh Rükneddin Ebî'l-Mekârim ve Alâuddevle Simnânî'yi gösterir. Ancak, kendisi de aynı merhalelerden geçen insanların, henüz o safhaları kat etmemiş kişileri kınamalarını hoş karşılamaz.⁵¹

Görüldüğü üzere, sûfî yaşadığı sıra dışı hali kendinde mevcut kodlarla ifade etme yoluna gitmektedir. Ancak bu esnada gerek kelimelere yüklediği anlam, gerekse bilgi edinme yollarındaki farklılık toplumun tepkisini çekebilmektedir. Bu noktada bir kısım mutasavvıflar, Hallâc'ın nezdinde şathîyyelere tepki gösterirken, genel eğilim sessiz kalma ya da lehinde tavır alma yönündedir.

İmam-ı Rabbânî, paradoksal ifadelerle yer verenlerin öncelikle içinde buldukları konuma bakılması gerektiğini belirtir. Dînî hassasiyeti bulunmayan kişilerin şer'î hükümlere aykırı tavırlarını zındıklık ve ilhat olarak nitelendir. Müslüman, Allah'a ve Rasûlü'ne imanı olan kişiyi bu tür ifadeleri sevk eden şey vaktin sekridir.⁵² Sekr ehlinin sözleri te'villidir ve zahîrî manasında değerlendirilmeyip, yorumlamada esnek davranılması daha faydalı olacaktır.⁵³ Onun bu tutumu, şathîyye sahiplerinin psikolojisine dayanan bir anlama yöntemine işaret etmektedir. Nasıl bir edebî eserin eleştirisinde, onu içinde olduğu gelenekten koparmak mümkün değilse, biçimsel incelemeyi psikolojik açıklamalar, karşılaştırmalarla bütünleştirmek gerekiyorsa,⁵⁴ şathîyyeler için daha derinlikli bir uğraşa ihtiyaç vardır. Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid'in kendi durumunu haber vermesinden ötürü, sözlerinden

47 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvan-ı Kebîr*, haz. Abdulkaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, VI, s. 204, b. 1996; VII, s. 604, b. 8024.

48 Aynı eser, c. I, s. 387, b. 3566.

49 Tasavvuf literatüründe, akıl başta iken söylenen ve küfrü gerektiren sözleri ifade sadedinde kullanılan bir tabir olup, benzer mânâda "türrehât" (saçma söz) kelimesi de kullanılmaktadır. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 661.

50 Câmî, *Nefahât*, s. 6.

51 İmam-ı Rabbânî, c. II, *Mektûbât*, mno: 50.

52 Aynı eser, c. I, mno: 30., s. 97.

53 Aynı eser, c. I, mno: 30., s. 97; c. II, mno: 120.

54 Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat*, s. 17.

bir kısmını, etkisi ve derinliği sebebiyle izah edemediğini hattâ, onu anlayabilen çok az kimse gördüğünü söyler. Cüneyd'e göre, Bayezid'in sözlerini, manasını bilen, gayesini kavrayan; yani aynı hali yaşayan kimseler ancak tam olarak yorumlayabilir.⁵⁵ Onun, Bayezid-i Bistâmî özelindeki bu yaklaşımı, diğer sûfilerin şathiyyeleri için de geçerli genel bir kural mahiyetinde değerlendirilebilir.

İmam-ı Rabbânî'nin, şathiyyeler ve sahipleri için çizdiği bu çerçeve, meseleye, cümleyi doğru kılan koşulların anlamı noktasından yaklaşmayı gerektirir. Söz konusu durum; "ancak ve ancak p ise q doğrudur" şeklinde önerme halinde sunulabilir ki, böylesi bir yaklaşım rölativizmi beraberinde getirecektir.⁵⁶ Bu noktada, şathiyyelere zahir ehlinin karşı çıkışında kısmen haklılık payının da olduğunu belirtir. Zira Yüce Allah kesreti murad etmiş ve vahdet alemine hakikat alemi, kesret âlemine de mecaz alemi denmiştir.⁵⁷ Tasavvuf tarihinde benzer yaklaşıma, şathiyyelerin şerhiyle ilgili en geniş eseri yazan Baklî de dikkat çekmiş, söz konusu ifadelerin sırf zahiri açıdan değerlendirildiğinde problemlili ve hatalı görünebileceğini belirtmiştir.⁵⁸

Bayezid'in "subhâne mâ a'zame şânî",⁵⁹ Hallâc'ın "ene'l-Hakk" sözleri bu çerçevede değerlendirilebilir. Zahirî açıdan bakıldığında bu tür sözlerin kabulü mümkün değildir. Ancak, söyleyenin içinde bulunduğu durum ve bu sözünden kastı zahiri anlamından farklı olduğu için onların küfrüne hükmedilemez.⁶⁰

Müellifimiz, sekr halinde paradoksal ifadelerle yer veren sufîyi, dili yeni öğrenen bir çocuğa benzetir.⁶¹ Sûfî, sülûkunda ilerledikçe çocukluktan erişkinliğe, yani sekr halinden sahva geçecektir. Bu makamı geçip sarhoşluktan

55 Tûsî, *el-Luma'*, ss. 369, 373-374; Baklî, *Meşrabu'l-ervâh*, s. 124. Cüneyd'in, Bâyezid'in bazı şatahâtına getirdiği yorumlar için bk. Tûsî, *age*, ss. 374-384.

56 Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, Vadi Yay., Konya, 1996, s. 140.

57 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. II, mno: 44.

58 Baklî, bâtnî açıdan değerlendirildiğinde ise şathiyyelerin doğruluğunun anlaşılacağını belirtir. Baklî, *Meşrabu'l-ervâh*, s. 124.

59 "Kendimi her türlü eksiklikten tenzih ederim, şanımlı ne de yücedir" anlamındadır.

60 Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 735.

61 Algısal ve kavramsal gelişim içindeki çocuğun ilk kelimeleri, gördüğü, dokunduğu ve başka biçimlerde tanıdığı şeylerle yakından ilgilidir. Nasıl ilk algıları gibi kelimeleri de genel olup farklılaşmamışsa, (bk. Şerif, *Sosyal Psikoloji*, c. II, s. 472) manevî tecrübeleri yeni yeni tanıyan maneviyat çocuğu da yaşadığı hali ifadede yetersiz kalmakta, en azından bunların kendi içinde saklı kalması gerektiğini bilmeyip dile getirmektedir.

sıyrıldığında aykırı halleri tamamen ortadan kalkacaktır.⁶² Bayezid-i Bistâmî'den, sekrin ağır bastığı vakit sudûr eden "Subhânî..." sözünde kusur kabul edilse bile, daha yukarı makama terakki ettikçe, kendisi de bu ifadesinin hatalı olduğunu anlayacaktır.⁶³

İmam-ı Rabbânî, şatihîyeler söyleyen sûfî ile, hatalı hüküm veren müçtehit arasında kıyaslama yapar. Nasıl müçtehit, meseleleri açıklamakta hata edebiliyorsa, sûfî de keşfinde hatalı olabilir. Üstelik hatalı müçtehide konumundan dolayı sevap da tahakkuk etmektedir. Ancak kendisi, sekr halindeki sûfînin, hatalı müçtehit kabul edilebileceğini belirtirken, aynı toleransı ona uyanlara göstermez. Ona göre keşif ehline uyanla müçtehide uyan arasında fark vardır. Müçtehide uyan, müçtehit hükmünde olup, aynı hatayı tekrar etse de, kendisine sevap vardır. Ancak keşif ehline tabi olan için bu durum söz konusu değildir. Bunlar mazur sayılmazlar. Başka bir ifadeyle müçtehidin sözü bir başkası için hüccet iken, ilham ve keşif yollu hallerin hiçbirisi, bir başkası için delil teşkil etmez.⁶⁴ Zira asıl uyulması gereken, sahv makamının ilimleri yani Kur'an ve sünnet olup, sekre dayalı hükümlerden kaçınılması gerekmektedir.⁶⁵

Sûfî, yaşadığı halin ağır basması ve içinde bulunduğu akıl ötesi durumu ile şer'î teklife muhatap olmaz. Zira din akla hitap eder. Şer'î hükümlerin binası ayıklık/sahv üzerinedir. Dolayısıyla mazur olan kişiye hüsnü zanla yaklaşım, kınama ve reddetme yoluna gidilmemelidir.⁶⁶ Böyle bir sözü söyleyen şahsı

62 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. 1, mno: 23.; mno: 41.; mno: 84.; mno: 272. İmam-ı Rabbânî'nin dile getirdiği bu duruma bir başka yönüyle daha önce Tûsî tarafından dikkat çekilmiştir. Bkz. Tûsî, *age*, s. 370.

63 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. III, mno: 120.

64 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 31.; mno: 286.

65 Aynı eser, c. I, mno: 95.

66 Aynı eser, c. I, mno: 95.; mno: 272.; mno: 286.; c. II, mno: 50. Benzer yaklaşım Tûsî ve Hücvirî gibi mutasavvıflarda da görülmektedir. Hücvirî, Hallâc'ın sözlerine uymanın caiz olmadığını, zira onun temkin sahibi değil, halinin mağlubu olduğunu belirtirken, kınama yoluna da gitmemektedir. Hücvirî'ye göre bir sözün sahibine uyulabilmesi için onun temkin sahibi olması gerekmektedir. Bu noktada Bayezid-i Bistâmî'nin tasavvuftaki yolu da galebe ve sekrdir. Tûsî, *el-Luma'*, s. 369; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, c. I., s. 364.

Burada önemli olan bir diğer husus, İmam-ı Rabbânî'nin yaklaşımının, Bâtunî meşrep bir kısım fraksiyonların iddialarından farklı bağlamda oluşudur. İbâhîlik de denilebilen Allah'a vuslat hali ve hakikati ile muttasıf olduklarını, nefsanîyetlerinin yok olup fenâ mertebesine ulaştıklarını, şeriatın zahir ehlinde olan avam için geldiğini, dolayısıyla işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı azarlanıp yerilemeyeceklerini iddia edenler bu kategoride değerlendirilebilir.. Tasavvuf tarihinin hemen bütün dönemlerinde bu tür iddiaları ortaya atanlar bulunmuş olup İmam-ı Rabbânî'nin dîni hükümler çerçevesinde çizdiği tasavvuf anlayışında bu gibi grupların zaten yeri bulunmamakta, böylesi iddiaları

çeşitli şekillerde itham etmek pek fayda sağlamayacaktır. İmam-ı Rabbânî, şeriatta bir kötülüğü yayıp ve fâsığı rezil etmek haram iken, sırf şüphe ile bir müslümanı zor durumda bırakmanın nasıl doğru olabileceğini sorgulayarak bu tarz davranışları tasvip etmediğini belirtir.⁶⁷

İmam-ı Rabbânî, sûfînin paradoksal ifadelerinde, vaktin eseri olması yani kendi içinde bulunduğu durumu aksettirmesi açısından doğruluk payının olduğunu belirtmekle birlikte,⁶⁸ mutasavvıfların bu tür şathiyelerini her halükârda galat olarak nitelendirmektedir.⁶⁹ Başka bir ifadeyle, sûfîdeki paradoksal ifadeleri, zayıflığın bir tezahürü olarak görerek, ideal bir mutasavvıfın, ruhsat yerine azimetle ameli tercih edip, şathiyelere kapılmaması gerektiğini düşünmektedir.⁷⁰ Bu sebeple şathiyeye sahiplerini uyarmak bir zorunluluktur.⁷¹

Ayrıca, müellifimizin kabullenmediği bir diğer husus, sûfînin kendini sekre götüren makamda sabit kalmasıdır. O, bu durumu, sûfînin kendini o makama hapsedmesi olarak değerlendirir. Ona göre asıl yapılması gereken, bu makamı geçmektir.⁷² Bayezid'in şathiyatından bir kısmını şerh eden Cüneyd, Bayezid-i Bistâmî için: "Bâyezid, işaretinin çokluğuna rağmen orta yolda kaldı. Ben onun nihâî noktaya ulaştığını gösteren herhangi bir sözünü duymadım"⁷³ der. Dolayısıyla sûfî, içinde bulunduğu makamın daha ötesine geçtikçe sekr hali kaybolacak şatah ifadeler kullanmayacaktır. Cüneyd'in Bayezid-i Bistâmî için kullandığı sözler, bu makamın daha ötesine geçememesi dolayısıyla ona yönelik bir eleştiri olarak da düşünülebilir.

İmam-ı Rabbânî'nin Bazı Şathiyeleri Şerh ve Analizi

İmam-ı Rabbânî, zahir ehlinin yaptığı yanlış yorumların önüne geçmek amacıyla, sûfînin içinde bulunduğu psikolojik durumu ve bu ifadelerinden

küfür, ilhat ve zındıklık olarak yorumlamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Abdükerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut 1993, s. 37; Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, İdaratü't-tibâati'l-müniriyye, Kahire 1368, ss. 364-371; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sad. Turgut Ulusoy, Ahmet Said Matbaası, İstanbul 1974, c. 2, ss. 34-36; Mustafa Kara, "Sûfîlerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 67-68; Câbirî, *Arap-İslam Kültürü*, s. 361.

67 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. III, mno: 120.

68 Aynı eser, c. II, mno: 44.

69 Aynı eser, c. I, mno: 95.

70 Aynı eser, c. 1, mno: 131.

71 Aynı eser, c. III, mno: 120.; Cebecioğlu, *age*, ss. 660-661

72 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. II, mno. 50.

73 Tûsî, *el-Luma'*, s. 378.

kastını da açıklama ihtiyacı duyar.

Ona göre sülûktaki cezbe muhabbeti, muhabbetin ağır basması ise sekr halini beraberinde getirmektedir. Bu durum, sâlikin düşünce yapısına da etki etmektedir. Sevenin nazarında sevgiliden başkası kalmamakta, O'nun gayrının yokluğuna hükmederek sevgiliden başkasını bilmez ve tanımaz hale gelmektedir.⁷⁴ Ancak bu, kişinin sevdiğinden başkasının olmadığı anlamına gelmez. Zira böyle bir şey, akla ve dine aykırıdır.⁷⁵

Vahdet-i vücud düşüncesi de, böylesi bir ruh halinin tezahürlerindedir.⁷⁶ İbn Arabî'den önce de Hallâc gibi bazı sûfiler tarafından sekrin galebesi ile vücûdî tevhide dair sözler söylenmiş, ancak İbn Arabî ile birlikte vücûdî tevhid sistematik tarzda ele alınmıştır. İmam-ı Rabbânî, zahiren panteizme benzeyen bu tür ibareler şerh edildiğinde böyle bir şeyin kastedilmediğinin görüleceğini belirtir.⁷⁷

Sekr halini bizzat yaşayan İmam-ı Rabbânî, daha önceleri kendisinin de vücûdî tevhide dair sözlerinin olduğunu belirtir.⁷⁸ Kendisindeki bu temayülün sebebi ise babasıdır. Aileden gelen tevhid-i vücûdî düşüncesini, tasavvufî hal olarak da içselleştirmiş ve kendi ifadesiyle tevhid-i vücûdî inkişafı gerçekleştirmiştir. İbn Arabî'nin *Füsûs*'ta bahsettiği zâtî tecellî ile müşerref olmuştur. Müellifimiz, kendisinde vaktin sekri, halin ağır basması ile öyle bir hale ulaştığını, içinde bulunduğu bu halden çok lezzet aldığını, hattâ şeyhine bazı arzuhallerin yanında şathiyyelerle dolu şu iki beyti gönderdiğini belirtir:

*Eyyvah ki, şeriat yoludur âmâların
Yolumuz, küfr ve münkirin yoludur*

*Küfr ü iman o güzel perinin zülf ü yüzüdür
Küfr ü iman, her ikisi de yolumuzda birdir⁷⁹*

İmam-ı Rabbânî'nin bu hali, kendi ifadesiyle intisap edinceye kadar uzun süre devam etmiştir. Ona göre tasavvuf yolunda sekr halinden sahva ilerleyen sâlik, sekr halini, dolayısıyla şathiyyeleri ve bu kapsamda yer alan vücûdî tevhidini kendisine uygun görmez. Zira sevgilinin şühûdu, kesreti müşahedeye de imkan tanımakta neticede sâlik vahdet-i vücud düşüncesini terk

74 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 31.; mno: 290.; mno: 292.; c. II, mno: 50.

75 Aynı eser, c. I, mno: 31.

76 Aynı eser, c. I, mno: 30.; c. II, mno: 50.

77 Aynı eser, c. II, mno: 1.

78 Aynı eser, c. I, mno: 290.

79 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 31.

etmektedir.⁸⁰ Hattâ bu değişim esnasında, yani vahdet-i vücuda aykırı ilimler hasıl olduğunda ızdırap da duymuştur. Zira vahdet-i vücudun ötesinde bir makam olmadığını düşünmektedir.⁸¹

Martin Lings, sūfînin, uçuş yüksekliğini sürekli olarak değiştiren bir kuş gibi bir şuur halinden başka bir şuur haline geçtiğini, dolayısıyla tasavvufta ileri sürülen nazariyenin, yaşanan tecrübeye tekabül ettiğini belirtir.⁸² Bu noktada Lings'in, İmam-ı Rabbânî'nin tecrübesinin, belki de vahdet-i vücuda tekabül etmediği için bu doktrini reddettiği⁸³ iddiasına katılmak pek mümkün görülmemektedir. Zira kendisi, vücûdî tevhid halini bizzat yaşadığını, hatta bu konuda risaleler bile kaleme aldığını, ancak bu halin daha üstüne çıkınca, yazmış olduğu daha önceki risaleleri toplama yoluna gittiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle İmam-ı Rabbânî, şathiyyelere, aynı hali bizzat yaşamış bir kişi olarak yaklaşmaktadır.

İmam-ı Rabbânî, bu yaklaşımının, mensubu bulunduğu Nakşbendiyye'nin de genel karakteri olduğunu belirtirken⁸⁴ "Nakşbendiyye ve diğer meşayihın sözlerinde yer alan vahdet-i vücud, kurb-ı zâtî, maiyet-i zatiyyeye dair ifadeler için neler söylenebilir?" şeklindeki soruya cevabı, sekr ve sahv konusu bağlamındadır. Seyr ü sülûk esnasında sekr ve halin galebesiyle, belirtilen bu hallerin o zatlara, elde ettikleri hallerin ortalarında geldiğini söyler. Bu makamı geçip işin nihayetine ulaştıklarında o muhalif durumları kaybolurken,⁸⁵ bir kısım mutasavvıfların bu hal üzere kalabileceklerini belirtir.⁸⁶

Vahdet-i vücudu sekr halinin bir neticesi gören İmam-ı Rabbânî, bunun en önemli misallerinden birisinin Ubeydullah Ahrâr olduğunu belirtir.⁸⁷ Ahrâr'daki vahdet-i vücud düşüncesinin temelinde, cezbeye ağırlık vermesi vardır. Ancak İmam-ı Rabbânî, tarikatın en önde gelen temsilcilerinden biri olan Ahrâr'ın bu ifadeleri kullanmasının, kendisine irşatla ilgili bir nakısa getirmediğinin de altını çizerek onun bu yönüne her hangi bir zaaf atfedilmemesi gerektiğini belirtir.⁸⁸

80 Aynı eser, c. I, mno: 290.; c. II, mno: 50; c. III, mno: 120.

81 Aynı eser, c. I, mno: 31.

82 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 87; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 141.

83 Aydın, *age*, s. 87.

84 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 251.

85 Aynı eser, c. I, mno: 32.

86 Aynı eser, c. I, mno: 286.

87 Aynı eser, c. I, mno: 291.

88 Aynı eser, c. I, mno: 291.

İmam-ı Rabbânî, içlerinde babasının da olduğu bazı mutasavvıfların bâtnen tevhîd-i vücûdiye, zahiren de kesrette matlubun müşahedesine dalıp, çokluk âleminin ahkâm ve şühûduna tâbî olduklarını belirtir.⁸⁹ Söz konusu duruma Ubeydullah Ahrâr da işaret etmiştir. Ubeydullah Ahrâr, Bahâeddin Ömer'in yanına geldiğinde Bahâeddin Ömer, şehirde ne olup bittiğini sormuş, Ahrâr da iki türlü hayır olduğunu belirtmiştir: "Zeynüddin Hafî ve yakınları 'heme ez ost'"⁹⁰ derken, Seyyid Kasım ve bağluları 'heme ost'"⁹¹ demektedirler. Sizin görüşünüz nedir?" Diye sorunca Bahâeddin Ömer, bir müddet başını eğdikten sonra Şeyh Zeynüddin'in doğru söylediğini ileri sürer. Ancak Ahrâr, Bahâeddin Ömer'in Zeynüddin Hafî'yi desteklemek amacıyla söylediği sözlerin, aslında Seyyid Kasım'ı doğrulayıcı nitelikte olduğunu fark edip, bunu Bahâeddin Ömer'e aktarınca Bahâeddin Ömer yine deliller ileri sürer, fakat yine öbür taraf haklı çıkarılmaktadır. Ahrâr buradan, onun maksadının bâtnünde Seyyid Kasım ve taraftarları gibi düşünüp, zahirde Zeynüddin Hafî gibi görünmek olduğu sonucunu çıkarır.⁹²

Sekr halinde söylenen şathiyyelerden biri şöyledir: "Fakr hâli kemâle erince o, Hakk olur". İmam-ı Rabbânî, bu ifadenin, zahirî açıdan değerlendirildiğinde apaçık küfür ve zındıklık olduğunu belirterek esas maksadı şöyle açıklar; "Sırf izmihlal ve fenâ hali meydana geldiğinde fakr hali kemale erer. İşte o zaman kul, Hakk'ın bekâsına nispetle kendisinin hiçliğini fark eder."⁹³

Yine Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" sözü, zahirî anlamda ele alındığında "Ben Hakk'ım, Hakk'la ittihad ettim" şeklinde hulûle, dolayısıyla küfre götüren bir sonuca ulaşılır. Ancak Hallâc'ın bu ifadeden kastı "Ben Hakk'ım" demek değildir. Bunun asıl manası, "Ben yokum, mevcut olan Hakk'tır. O'nun zatında, fiillerinde tagayyür ve tebeddül yoktur" demektir.⁹⁴

İmam-ı Rabbânî Hallâc'ın bu ifadesinin, sekrin bir göstergesi olduğunu belirtir. Söz konusu durum, hakikat ile sûret arasındaki farkı ayırt edememesine sebep olmakta,⁹⁵ başka bir ifadeyle asıl ile gölgeyi aynı

89 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 32.

90 "Her şey O'ndandır" anlamında tevhîd-i şühûdiyi ifade eden bir terkiptir.

91 "Her şey O'dur" anlamında Farsça bir terkip olup vahdet-i vücûdu ifadede de kullanılır.

92 Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahâtu aynı'l-hayât*, çev.: Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291, ss. 351-352.

93 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. II, mno: 1.

94 Aynı eser, c. I, mno: 266.; c. II, mno: 1. Bu duruma Cüneyd-i Bağdâdî de dikkat çekerek, bu tür sözlerin cezbe ve coşkunluk halinde söylendiğini ve bazılarının iddia ettiği gibi hulûlü desteklemediğini belirtmektedir. Bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, ss. 177-178.

95 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 95.

zannetmektedir. Halbuki eşya, Hakk'ın zuhuratına aynalar halindedir. Ama Yüce Zat'ın aynı değildir. O zaman eşya Hakk'tan olur ama Hakk olamaz.⁹⁶ İmam-ı Rabbânî, Hallâc'ın içinde bulunduğu makama da değinir. Ona göre kendisi nazardan kaybolup "Ene" (Ben) kelimesini söyleyen kişi, bekâ ile müşerref olsaydı, kendisini değil "Ene" (Ben) tabiri ile anlatmak, kendinden enaniyet zail olup gittiği için bu kelimeyi söylemeye bile güç yetiremezdi.⁹⁷

Bu sözler hal galebesinde serdedildiği için, söyleyenler kul ise de Hz. Musa'nın âsâsında olduğu gibi söyleyene değil söyletene bakmak lazımdır. Bunun için de Hallâc'a ve Bayezid-i Bistâmî'ye itiraz olmaz.⁹⁸ Mevlânâ'nın (ö. 672/1273); "Ene'l-Hakk" sözünü sen söylemedin, onun şarabının esintisi söyledi; 'A Hoca Mansur! İş böyleyken neden darağacındasın?'⁹⁹ ifadeleri de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Şathiyyelerin, insanın hakikat-ı camia yönüyle de ilgisi vardır. Kainatta parçalar halinde her ne varsa, insan onların hemen hepsini özünde câmîdir. Hz. Peygamber'in "Allahu Teâlâ, Âdem'i kendi sûretinde yarattı"¹⁰⁰ hadisi bu duruma işaret etmektedir. Sûfî, kendindeki bu potansiyele vâkıf olduğunda bunların hepsini kendi nefsinin parçaları olarak görür. Mutasavvıfların; "Şayet arş ve içindekiler, irfan sahibinin kalbinden bir köşeye konsa, bu konan şeylerin ağırlığını hissetmez" şeklindeki ifadeleri, bu çerçevede söylenmiştir. İmam-ı Rabbânî'ye göre işte bu noktada sekr hali ile ayıklık hali arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Sahv ehli, bir şeyin hakikati ile onun sûreti arasındaki farkı ayırt ederken, sekr halindeki bu farkında değildirlen. Aynı hali yaşamış olan sahv ehli, onun büyüklük ve azametinin, nefsinin cüzlerine nispetle olduğunu anlarlar. Zira bütün, parçadan daha büyüktür. Arş, bir zuhur mahalli olup kalbe yerleşemez. Kalpte yerleşen, arşın numunesidir, hakikati değildir. Söz konusu numûnenin ise kalp yanında hiçbir ağırlığı olmaz. Zira kalp, sadece bunu değil, sonsuz numuneleri özünde toplamıştır. İmam-ı Rabbânî, konunun daha iyi anlaşılması için ayna misalini verir. Semalar, bütün genişliğiyle birlikte bir aynada görülecek olsa, "ayna semalardan daha büyüktür" denemez. Aynada görülenler aynadan daha küçüktür ama bunlar, semâların suretleri

96 Aynı eser, c. II, mno: 44; c. III, mno: 118.

97 Aynı eser, c. III, mno: 75.; mno: 79.; mno: 120.

98 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. II, mno: 290.; Cebecioğlu, "Alandışı/Laymanler", *İslam*, Haziran 1997, sayı: 166, s. 56-57.

99 Rûmî, *Dîvan-ı Kebîr*, c. VII, s. 69, b. 939.

100 Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ani, *el-Musannef*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Beyrut 1983, c. X, s. 384; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahih*, İstifzân 1, Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. VII, s. 125; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, ss. 244, 251; İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 95., s. 239.

olup hakikati değildir. Aksini iddia etmek, insanın camiiyyet durumuna bakılarak, bedeninin yer yüzünden büyük oluşunu söylemek gibi bir şeydir.¹⁰¹

İmam-ı Rabbânî, sûret ile hakikatin karıştırılmasına bir diğer örnek olarak İbn Arabî'nin; "Cem-'i Muhammedî, ilâhî ve kevnî hakikatleri şümûlü sebebiyle cem-'i ilâhîden daha ileridedir" sözünü ele alır. Ona göre İbn Arabî, söz konusu şümûlün, ulûhiyet gölgelerinden bir gölgenin şümûlü olduğunu anlayamamıştır. Hz. Muhammed (s.)'in, imkan hakikati ile vücub mertebesini câmî olduğunu zannetmiştir. Halbuki Hz. Peygamber (s.), vücub mertebesinin hakikatini değil suretini câmîdir. Vacibu'l-vücûd, hakikat üzeredir ve hakikati bağlamında değerlendirildiğinde, cem-'i Muhammedî'nin, azamet ve kibriyayı içinde barındıran o mukaddes mertebeye nispetle bir değeri yoktur.¹⁰² Şayet bu ifadeyi söyleyenler, vücubun hakikati ile sûretini ayırt edebilselerdi, bu sözleri söylemezlerdi.¹⁰³

Bayezid-i Bistâmî'nin "Sancağım, Muhammed'in sancağından daha yukarıdadır" sözü de insanın camiiyyet yönü ve sûret ile hakikat ayıramamasından hareketle izah edilebilir. Buna göre sâlik, seyr ü sülûkta kendi taayyün mebdei olan bir isme düşer. Bu isim, icmal yollu olarak bütün isimleri kuşatmaktadır. Bu isim kapsamında diğer meşayihün taayyün mebde'lerini icmâlî bir seyirle kat eden sâlik, geçtiği bu isimler dolayısıyla diğer sâliklerden daha üst makamlara çıktığını zanneder. Halbuki geçip gittiği o meşayihün makamları, onların birer numûnesi olup, hakikati değildir. Başka bir ifadeyle sâlik, camiiyyet yönü dolayısıyla diğer isimleri, kendi taayyün mebdei olan ismin parçaları saydığı için, kendisinin daha üstün olduğu vehmine kapılmaktadır. İmam-ı Rabbânî, Bâyezid-i Bistâmî'nin, sekr hali ağır bastığı için kendi sancağının yüksekliğinin, Hz. Muhammed (s.)'in sancağına göre değil de sûretine nispetle yüksek olduğunu anlayamadığını başka bir ifadeyle sûreti, hakikat zannettiğini belirtir.¹⁰⁴

Müellifimiz, yukarıdaki ifadelerini şerh mahiyetinde şu açıklamayı yapar: "Sâlik bazen ilâhî isimlerde uruc etmekte, başka bir ifadeyle buldukları bir makamdan daha üst makama geçici olarak yükselmektedir. İşte bu noktada asıl makamlarına dönmezlerse kendilerini peygamberlerden üstün görebilmektedirler. Halbuki bu gibi kimseler, kendi asıl makamlarında

101 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 95.; c. I, mno: 220. İbn Arabî'deki benzer yaklaşımların değerlendirilmesiyle ilgili olarak bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev: Ömer Özsoy, *İslamiyat*, sayı: 3, Temmuz-Eylül 1999, c. 2, ss. 30-31.

102 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 95.; mno: 220.

103 Aynı eser, c. I, mno: 95.

104 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. II, mno: 220.

bulduklarında, her hâlükârda peygamberlerin çok daha üstün olduklarını kabul edeceklerdir. Kişi, kendi makamından uruc ettiğinde, Allah'a tazarruda bulunmalıdır. Zira bu, sâliklerin çoğunun ayağının kaydığı bir makamdır."¹⁰⁵

İmam-ı Rabbânî, Bayezid-i Bistâmî'yi böyle bir söze götüren sebepleri analiz ederken, aynı ifadeyi farklı bir tarzda da şerh eder. Paradoksal ifadelerin temeline oturttuğu sekr ve sahva dayalı hükümler ile velâyet ve nübüvvet makamları arasında da bağlantı kuran İmam-ı Rabbânî, sekre dayalı hükümlerin velâyet makamıyla, sahva dayalı hükümlerin ise nübüvvet makamıyla ilgili olduğunu belirtir. Nebîler, Hakk'ı tebliğ vazifeleri dolayısıyla sahv halindedirler. Bayezid-i Bistâmî'nin yolundan gidenler ise, sekr halini sahva nazaran daha faziletli kabul etmektedir. Bu noktada Bayezid-i Bistâmî'nin "Sancağım, Muhammed'in sancağından daha yüksektir" ifadesinden kastı velâyet sancağıdır. Böylece sekre bakan velâyet sancağını, sahva bakan nübüvvet sancağına tercih etmiştir.¹⁰⁶

İmam-ı Rabbânî'nin açıklama ihtiyacını duyduğu bir diğer husus, velâyetin nübüvvetten daha faziletli oluşu yönündeki ifadelerdir. Söz konusu yaklaşım, mutasavvıflar arasında görüş ayrılıklarına da sebep olmuş, bazıları bu sözü şerh maksadıyla; "Nebînin velâyeti, nübüvvetinden daha faziletlidir" demişlerdir.¹⁰⁷ Velâyetin nübüvvetten göre bu tarz bir konumunu ve yapılan izahları kabul edilebilir bulmayan İmam-ı Rabbânî, her iki iddianın da sekr halinde, nübüvvetin hakikatini bilmeden söylenmiş sözler olduğunu belirterek¹⁰⁸ sûfîyi bu ifadeye sevk eden âmillere ve yanlış yönlerine değinir.

Bir kısım mutasavvıfların böyle bir ifade kullanmalarının temel sebebi, velâyette teveccühün Hakk'a iken, nübüvvette halka yönelik olduğunu düşünmeleridir. Bu düşünce Hakk'a teveccühün, halka teveccühten daha faziletli olduğu yorumunu da beraberinde getirmektedir. İmam-ı Rabbânî'ye göre nübüvvetteki teveccüh, sekr ehlinin ileri sürdüğü gibi sadece halka değildir. Nebîde, halkla birlikte Hakk'a da teveccüh vardır. Zira onların mânâ alemleri Hakk'la, zahirleri ile halkladır. Peygamberler, yaratılmışların en faziletli leridir. Velâyet ise nübüvvetten bir parça olup, nübüvvetin içine derc edilmiştir. Dolayısıyla nübüvvet, her halükârda velâyetten daha üstündür. Buradan sekr ve sahv konusuna geçen İmam-ı Rabbânî, nübüvvetin velâyetten üstün oluşu gibi sahv halinin de, sekrdan daha faziletli olduğunu belirtir.¹⁰⁹

105 Aynı eser, c. I, mno: 208.

106 Aynı eser, c. I, mno: 95.

107 Aynı eser, c. I, mno: 95.

108 Aynı eser, c. I, mno: 251.; mno: 268.

109 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 95., s. 240; mno: 268., s. 669.

İmam-ı Rabbânî, Hakk'a teveccühün halka teveccühten daha üstün olduğu düşüncesinden hareketle, yükseldiği makamdan irşat için insanların seviyesine yani sekirden sahvâ dönmeden velîlerden hiç birinin, nübüvvet makamı kemâlatından fazla bir nasibinin olmadığını da belirtir.¹¹⁰ Zira geldiği yer nübüvvet olan şer'î ilimler, sahvâ halinin kemal durumunda söz konusudur.¹¹¹

Ona göre bazı insanların sekri tercih sebebinin ise, havassın sahvâ ile avamın sahvânı birbirine benzetmeleridir. İmam-ı Rabbânî, bu kimselerin, havassın sekri ile avamın sekri arasında bir benzerlik bulunmadığını bilmeleri durumunda böyle bir şeye cüret etmeyeceklerini söyler. Buna göre mutlak olarak sahvâ hali, sekr halinden daha faziletlidir. Bu sekr ve sahvâ ister mecâzî, ister dâimî olsun fark etmez.¹¹²

Sekr ehlinin sözlerine yargılayıcı tarzda yaklaşılmaması gerektiğini söyleyen İmam-ı Rabbânî, şathiyyelerin bir kısmının yorumlanabilir düzeyde olduğunu belirtir.¹¹³ O, Molla Hasan Keşmirî'ye yazdığı mektubunda, açıkça küfre götüren türde olup¹¹⁴ te'vil kabul etmeyen paradoksal ifadelerle asla tahammülünün olmadığını şöyle dile getirmektedir. "Hallâc-ı Mansur ve Bistâmî, hallerinde mazurdurlar. Zira ikisi de hallerinin mağlubu olmuşlardır. Ancak "Sübhan Allah gaybi bilmez" gibi bazı sözler vardır ki, halin galebesinden ötürü değildir ve sahibinden bilerek çıkmış, te'vile dayandırılmıştır. Bu tür sözlerin özrü yoktur."¹¹⁵ İmam-ı Rabbânî'nin te'vilde bulunmayıp reddettiği şathiyyelerden biri de şöyledir:

*Komşu, arkadaş, yolcu hepsi O;
Fakirin çuhasında, sultanın atlasında O*

*Farkın celvetinde, cem'in halvetinde
Billah hepsi o, billah hepsi O.*¹¹⁶

İmam-ı Rabbânî'nin tasvip etmediği hadiselerden birisi de şudur: Gazneli Mahmut'un, Ebu'l-Hasan Harakânî'yi ziyaret isteğine, Harakânî pek sıcak bakmaz. Gazneli Mahmut "Allah'a, Rasûlüne ve sizden emir sahiplerine

110 Aynı eser, c. I, mno: 251., s. 553.

111 Aynı eser, c. I, mno: 95., s. 240.

112 Aynı eser, c. I, mno: 268., ss. 669-670.

113 Aynı eser, c. I, mno: 95., s. 239.

114 Aynı eser, c. I, mno: 35., s. 240.

115 Aynı eser, c. I, mno: 100., ss. 255-256.

116 Aynı eser, c. II, mno: 314., s. 932.

uyun"¹¹⁷ âyetini okuyunca Harakânî " Allah'a itaatle o kadar meşgulüm ki, Rasûle itaat için boş zaman bulamıyorum. Nerede kaldı ki emir sahiplerine itaate zamanım olsun" der. İmam-ı Rabbânî, halleri istikamet üzere olan şeyhlerin, bu gibi sözlerden sakınması gerektiğini belirtir.¹¹⁸

İmam-ı Rabbânî, tasavvuf literatüründe yaygın olan "Bilinmemi istedim ve mahlûkâtı yarattım"¹¹⁹ rivayetinden hareketle bazı sofiiyenin "Allah Teâlâ, isimlerinin ve sıfatlarının, kemâlatının zuhurunda bize muhtaçtır" ifadelerine katılmaz. Ona göre mahlûkatın yaratılmasından maksat, onların kemâli olup, yüce ve mukaddes Zât'a olan bir kemâl husûlü değildir. Nitekim, "*İnsanları ve cinleri bana ibadet etmeleri için yarattım*"¹²⁰ âyeti buna işaret etmektedir. Buna göre hadis-i kudsîde kastedilen de "onların marifetleri için" şeklindedir. "Hakk Teâlâ bilinip, mahlûkatın marifeti ile O'na kemâl hasıl olsun" anlamında değildir.¹²¹

Sonuç

Şathiyyeler, tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gerek bu ifadelerin anlaşılma zorluğu, gerekse suiistimale açık olması dolayısıyla mutasavvıfların üzerine eğildikleri en önemli konulardan biridir. Meseleyi analitik açıdan ele alan İmam-ı Rabbânî'nin yaklaşımı, tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan vahdet-i şühûda dair görüşlerinin de temelini oluşturması açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Olaylara yaklaşımında şer'î kriterlere titizliğini hissettiren İmam-ı Rabbânî, sekirin galebesiyle bu ifadeleri söyleyenleri mazur görür. Zira, zahirî anlamdaki sarhoşun dünyayı algılayışı nasıl farklılık arz etmekteyse, benzer durum manevî sarhoşluk için de geçerlidir. Ayrıca paradoksal ifadeler, Kur'an ve hadis çerçevesindeki tavsiye edici ahlâkî söylemden farklı olup, söyleyenin içinde bulunduğu ruh halini aksettirmektedir. Şathiyye sahipleri, kelimeleri kendi içlerinde karşı konulmaz bir şekilde öne çıktığı için kullanmakta, başka bir ifadeyle bilinçaltında saklı kelimelerle dışa vurmaktadırlar. Bu kimseler, buldukları halden terakki edip daha üst makamlara çıktıklarında, bâtında maksatları farklı olsa bile, bu tür söylemlerinin hatalı olduğunu kendileri de anlayacaklardır.

117 en-Nisâ, 4/55.

118 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. 1, mno: 153., s. 328.

119 Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-mekkiyye*, tahk: Osman Yahya, Kahire 1988, c. XII, s. 574; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1990, c. s. 50.

120 ez-Zâriyât, 51/56.

121 İmam-ı Rabbânî, *ağ*, c. I, mno: 266., s. 629.

İmam Rabbânî *Mektûbât*'tında, sufinin bir yandan yaşadığı hali aktarmada dili kullanmak durumunda kalışına, diğer yandan da kullanılan dilin, yaşanan hali aktarmadaki yetersizliğine işaret etmektedir. Ruh, sıra dışı bir hal yaşadığı için gündelik dil bunu tercümede zorlanmakta, aynı hali yaşamayan diğer insanların dil geleneğinden farklı bir yapı arz ettiği için bu ifadeler tepki çekebilmektedir.

İmam-ı Rabbani'nin; sekr halini bizzat kendisinin de yaşadığını ve şathiyyeler söylediğini belirtmesi, ayrıca bu ifadeleri kullanan bireylerin içinde bulunduğu durumun göz önünde bulundurulması gereğine yaptığı vurgu, söylenen sözün subjektifliğinin ve anlamaya verdiği atfın bir göstergesidir. Bu sebeple o, şathiyyelerin mahiyetini bilmeden lehte veya aleyhte tutum değişikliğine gidilmemesi gerektiğini belirtmektedir.

Özet

Şatah ya da şathiye, tasavvuf tarihinde üzerinde sıkça durulan kavramlardan biridir. Bu çalışmada İmam Rabbani'nin şathiye kavramına yaklaşımı ele alınmaktadır. Vahdet-i vücud düşüncesine karşı sistematik tarzda bir vahdet-i şühud görüşüyle alternatif sunan İmam Rabbani, Hallâc ve Bayezid-i Bistâmî'nin bazı ifadeleri yanında İbn Arabî'nin bu teorisini de şatah ibareler kapsamında değerlendirmiştir. Dolayısıyla İmam Rabbani'nin şathiye kavramını ele alışı, onun vahdet-i vücuda yaklaşımı yanında, vahdet-i şühudun anlaşılması açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Şatahat, Sekr, vahdet-i vücud, vahdet-i şühud, İmam Rabbani.

Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., İstanbul 1998.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1990.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, SelçukYay., Ankara 1996.
- el-Baklı, Ebû Muhammed Ruzbihan, *Kitabu meşrabî'l-ervâh*, tash: Nazif Muharrem Hoca, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1973.
- Bayrav, Süheylâ, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, Multilingual Yay., İstanbul 1999.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İstizân 1, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, çev. Lamiî Çelebi, İstanbul 1872.
- Cebecioğlu, Ethem, "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri", *İslam: Aylık Mecmuası*, İstanbul 1997, sayı: 163, ss. 32-34; sayı: 164, s. 34; sayı: 166, ss. 56-57.
- , *İmâm-ı Rabbânî, Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999.
- , *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- Condon, John C., *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1987.
- Ebû Hazâm, Enver Fuad, *Mu'cemu'l-mustalahati's-sûfiyye*, Beyrut 1993.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve

- Kur'an", *İslamiyat*, Ankara 1999, c. II, sayı: 3, ss. 30-31.
- Emiroğlu, İbrahim, *Sufi ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sad.: Turgut Ulusoy, Ahmet Said Matb., İstanbul 1974.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen Yay., İstanbul 1991.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, Kahire 1994.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futuhâtu'l-mekkiyye*, tahk.: Osman Yahya, Kahire 1988.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, Daru Sadr, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu iblîs*, İdaratu't-tibâati'l-müniriyye, Kahire 1368.
- İmam-ı Rabbânî, Ahmed-i Fârûkî es-Serhindî, *Mektûbât*, çev. Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul trz.
- Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
- Kara, Mustafa, "Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991.
- Khan, Kabir Ahmad, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sahrindî", *Muslim World*, Leicester 1992, c. XII, no: 2, ss. 65-70.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1997.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Kurnaz, Cemal – Tatçı, Mustafa, *Türk Edebiyatı'nda Şathîyye*, Akçağ Yay., Ank. 2001.
- Kuşeyrî, Abdükerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut 1993.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *İmam-ı Rabbânî ve İslam*, çev.: Hayreddin Karaman, İstanbul 1968.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Schocken Books, New York 1975.
- Ornstein, Robert E., *Yeni Bir Psikoloji*, çev: Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998.
- Pakalın, Osman Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara 1971.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev: Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1986.
- Poyraz, Hakan, *Dil ve Ahlâk*, Vadi Yay., Konya 1996.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî*, çev: Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul 1990.
- , *Dîvan-ı Kebîr*, haz: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992.
- Safî, Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahâtu Ayni'l-hayât*, çev.: Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291.
- es-San'ani, Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, Beyrut 1983.
- es-Serhendî, Ahmed el-Fârûkî, *Mektûbât*, İstanbul, ts.
- Siddique, Abu Bakr, "Mektûbât imâm Rabbânî: An Assessment", *Islamic Studies*, İslamabad 1989, c. XXVIII, sayı: 2, ss. 139-157.
- es-Sühreverdi, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer, *Avârifü'l-ma'ârif*, Arif Efendi Matb., Dersaadet 1904.
- Şerif, Muzaffer- Şerif, Carolyn W., *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev.: Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu ıstîlâhâtî'l-fünûn*, Daru Sadr, Beyrut, ts.
- ter Haar, J. G. J., "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sahrindî", *Manuscripts of the Middle East*, Leiden 1988, sayı: 3, ss. 41-43.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Giriş", *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul 1992.
- , "Giriş", *Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yay., İstanbul 1992.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995.
- Yakıt, İsmail, *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Yazıcı, Tahsin, "Şath", *İA*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1979, c. XI, s. 351.
- Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yay., İstanbul 1996.