

## ŞATAHÂT İBARELERİNİN ANLAŞILMASINA DOĞRU: METODİK BİR DENEME

Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu \*

### Abstract

#### A Methodical Attempt to Understand the Paradoxical Sufi Words

Ecstatic utterances (shatahat, which has a supreme-level complex structure within the Sufi argumentation, are the expressions relying solely on absolute metaphysical experience and directed towards metaphysics since they are uttered by the slave in his facing and retrieving to God. Therefore, interpretation of such expressions would be different from that of logical expressions. On the other hand, such expressions are not the essence or axis, nor the final destination of Sufism. Expressions bearing shatahat character should be taken as special forms of expressing the mystical experience, and their paradoxical structure should be protected within their own system.

**Keywords:** Ecstatic utterance (shatahat), symbol, language, experience.

### Giriş

Tasavvufun en önemli problemlerinden biri de şatahâttir. Şatah ifadeler, tasavvuf alanında uzman olmayanların hemen hemen hiç anlayamadıkları bir husus olarak kalmaya devam etmektedir. Tasavvuf tarihi içinde sûfilerden nakledilen bu sözlere, açık seçik anlaşılmadığından müteşâbihât da denilmiştir. İlahî feyz ve güçlü tecelliler altında, kendinden geçip çoşan sûfilerin, dışı itibarıyla akla ve şeriata aykırı gibi gelen bu sözlerinin anlaşılıp yorumlanması problemi, tarih boyunca sûfilerle zahir uleması arasında büyük tartışmalara sebep olmuştur. Öyle ki, bu ifadelerin zahirine taalluk eden yüzeysel ve ilkel yorumlamalar sebebiyle bazı sûfilerin şeriat ve din dairesi dışına çıktıkları iddiası bile gündeme gelmiştir. Sûfiler, bu ifadeleri, yaşadıkları derunî halin etkisi ve şiddetiyle kendi iradelerinin dışında, icbârî olarak düşünmeden söylerler. Bu hal geçtikten sonra da her hangi bir nefsanî benlik davasında bulunmaktan Allah'a sığınurlar. Dillerinden irticalen dökülen lafızların yaşadıkları hali açıklamada ve

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı

tasvir etmede kifayetsiz olduğunu, ne kadar mahirane söylenirse söylensin hiçbir lafzın bizatihi tecrübenin yerini alamayacağını sık sık tekrar ederler. Zira beşerî iletişimin en mükemmel ve vazgeçilmez aracı olan dil, insanın bütün tecrübelerini doğrudan kuşatacak bir yetkinlikte değildir. Bir diğer ifadeyle dilin sınırları tecrübenin sınırları anlamına gelmez. Tasavvufî tecrübe, özellikle de derin aşk ve vecd halleri söz konusu olduğunda da dilin bu kifayetsizliği kendini derinden hissettirmektedir. Aşk, vecd ve cezbe hallerinin terennümleri olan şathiyâne ifadeleri, aslı ve tecrübî bağlamından çıkartarak, literal bağlamda, lafzın zahiriyle yorumlanmaya çalışmanın nasıl derin ihtilaflar ve kötü sonuçlar doğurduğuna tarihte şahit olmaktayız. Bu itibarla lafzının, ihtiva ettiği manasına delaleti tam ve sarih olmayan, açık bir paradoks sergileyen, ne kastedildiği açıkça belli olmayan şathiyane ifadelerin yorumlanması problemi hayli önem arz etmektedir. Bu yazımızda anlatılması-anlaşılması, anlambilim ve linguistik açıdan teknik bazda hayli zor olan şatahât/türrehat problemini kurgulayarak, uzman olmayanların bu tarz ifadeleri anlamada niçin zorlandıklarına işaret etmek istiyoruz.

Tasavvuf literatüründe, şatahât/türrehat türü ifadelere ve bunların yorumlarına yer veren çeşitli kaynaklara rastlamaktayız: Serrâc (ö.378/988)'ın *Luma'*, İbnü'l-Arabî (ö.638/1240)'nin *Fütûhât'*, Ruzbehân Baklî (ö.606/1209)'nin *Şerh-i Şathiyât'*, Gazzâlî (ö.505/1111)'nin *İhyâ'sı*, Tehânevî (ö.1158/1745)'nin *Keşşâf'*, Abdurrahman Bedevî'nin *Şatahâtu's-Sûfiyye'si* vs. esasında tasavvuf disiplininin temel problemlerini ve istilâhâtını bilmeyenlerin muhalefetinin yanı sıra, tasavvuf tarihi boyunca bütün sûfilerin de bu konuda müttetik olmadıklarını görüyoruz.

### Şatahât'ın Sözlük ve İstilâhî Anlamı

Lügat anlamı bakımından sarsılma, köpürme, kımıldama, hareket etme vs. manaları ihtivâ eden bu kelime (ş.t.h.), zamanla "hezeliyât" ve buna bağlı olarak da "latife, şaka, eğlence, maskaralık etme" gibi manalarda da kullanılmıştır.<sup>1</sup>

Türrehât ya da tâmmât şeklinde de tesmiye edilen şatahât, terminolojik olarak, ne kastedildiği kolayca anlaşılamayan, kapalı, sembolik ifadeler için kullanılır. Yine yapılan bir tarife göre, şatahât, dilin söylemekten kaçındığı, kulağın dinlemekten hoşlanmadığı sözlerdir. Bazı mutasavvıfların vecd ve istiğrak halinin etkisiyle, kendi iradeleri dışında, manasını düşünmeden söyle-

1 Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbası İstanbul 1317, s. 778, 1508; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB. Yay., İstanbul 1983, c. III, s. 310-311.

dikleri, içinde bir iddia bulunan ve dıştan bakıldığında da akla ve şeriata muhalif gibi görünen sözlerdir. Kabul veya reddedilemediği gibi, onu söyleyen de bundan dolayı muaheze edilemez.<sup>2</sup> Çünkü şath, bir *arbede*<sup>3</sup> yahut kurbiyyet makamında bulunan sûfnin Allah'a nazıdır.<sup>4</sup>

Zahiri problemlili ve aldatıcı olan bu ifadeler karşısında ulema, farklı değerlendirmelere gitmiştir. Özellikle zahir uleması bunları hatalı bulup şiddetle reddederken, sûfiyenin geneli güzel bulmuş, yorumlamaya çalışmış ve hatta bazıları, insanın manevî yolculuğundaki kemal derecesi olarak görmüşlerdir. Her hâlükârda bu tür ifadeler, sözü söyleyen kişiyi tasarrufu altına alan, ona hâkim olan bir vecd halinin tavsifi için veya böyle bir manevî tecrübenin neticesinde söylenmiştir. İnsanın tabiatını etki altına alan bir vecd halinin ifadesi olduğu için de, "Benim şanım...", "Ben..." gibi birinci tekil şahıs kalıpları ile ifade edilir. Çünkü bu esnada, tasavvufî tecrübesinin nihâi mertebesine vasil olan sûfi, kendisini tahakkümü altına alan Hakk'ın lisanıyla konuşmaktadır.<sup>5</sup> Bu sebeple de Hallac'ın meşhur şathiyesi hususunda Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194/1774), "Söyleyen Nasır idi Mansur ona tercümân oldu"<sup>6</sup> demiştir.

Şatahât türü ifadeler, ilahî feyz ve güçlü tecelliler altında, kendinden geçip coşan sûfilerin, dışı itibarıyla akla ve şeriata aykırı gibi gelen sözlerinden ibaretir. Ancak sahv haline gelindiğinde, sahipleri bu durumdan utanır, Allah'a tevbe ederler. Çünkü bu tarz ifadeler, sahv halinin değil, sekr halinin yansımalarıdır. Cürcânî'nin tarifine göre, vecd ve cezbe halinde söylenen, üzerinde benlik ve dâvâ kokusu bulunan bu sözler<sup>7</sup>, muhakkık sûfilerin zellelerindenidir. Çünkü bunlar, ilâhî bir izin olmaksızın arifin dile getirdiği iddialar olup arif, bu durumu ancak, sahv haline ulaştığı zaman idrak edebilir.<sup>8</sup> Şöyle bir hülasa edilirse şath, terminolojik olarak, kelimenin lügat anlamıyla paralel bir şekilde, vecd ve istiğrak halinde bir takım güçlü tecellilere maruz kalan kalbin harekete

2 Tehânevî, *İstılâhâtü'l- fümûn*, (Kahraman Yayınları, Kalküta 1862 baskısından tıpkı basım), İstanbul 1984, c. II, s. 735; Tahsin Yazıcı, "Şatah", *İA*, İstanbul 1979, c. XI, s. 351; Pakalın, *age*, c. III, s. 310.

3 Arbede: "Kurbiyyet makamında bulunan salikin ilâhî aşkla kendinden geçerek Hakk'a serzenişte bulunup, tartışması" anlamında kullanılmaktadır. Bk. Süleyman Uludağ, "Arbede", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 347, 348; Aynı mlf. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1991, s. 50-51; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 117.

4 Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathiyeye*, Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 4.

5 Abdulbarî Muhammed Davud, *el-Fenâ 'inde sûfiyyeti'l-müslimîn ve'l-ukâidi'l-uhrâ*, Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübniyye, Kahire 1997, s. 322.

6 Erzurumlu, İbrahim Hakkı, *Ma'rifetnâme*, s. 296.

7 Ali b. Muhammed Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-Kitabî'l-Misrî, Kahire 1990, s. 139.

8 Aynı yer.

geçip, sarsılmasını ifade ettiği görülür. Bu halde iken sūfî, kalbi sarsılıp taşıdığı için, dinleyenin garip karşılayacağı sözler söyler.<sup>9</sup> Bâyezîd-i Bistâmî (ö.261/878)'nin "*Subhânî mâ a'zame şânî: Kendimi her türlü eksikliklerden tenzih ederim, şanım ne yücedir*"<sup>10</sup> sözü ile Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922)'un "*Ene'l-Hakk: Ben Hakk'ım*"<sup>11</sup> sözleri, en meşhur şatahât olarak bilinir.

Belirli hal ve makamların sırlarını izaha matuf bu kapalı ifadeler, bilahare diğer sūfîler tarafından şerh edilme yoluna gidilmiş ve bu hususta müstakil eserler kaleme alınmıştır. Şathiyelere dair yazılmış ilk şerhin, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'nin *Şerh-i Şathiyât-ı Ebî Yezîd el-Bistâmî* isimli eseri olduğu bilinmektedir. Serrac (ö.378/988), *Luma'*nda Bayezîd'in şathiyeleri üzerine Cüneyd'in yapmış olduğu şerhlere geniş yer verir<sup>12</sup> ve hatta Cüneyd'in bu şerhlerine vakıf olduktan sonra, onu bırakıp kendisinin bu hususta izahlar yapmasını uygun bulmaz.<sup>13</sup> Serrâc, Cüneyd'in bu şerhlerini esas alarak, kendisi de bazı sūfîlerin şatahâtını şerh eder.

### Sūfîlerin Yaklaşımları

Her ne kadar şatahât, dışı itibarıyla zahir ulemâsının tepkisini çekse de batnî hakikati itibarıyla bazı sūfîlere göre tevhidin en yüksek mertebesini ifade ederler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sūfîler, bu konuda ittifak halinde değillerdir. Kimi ihtiyatla yaklaşarak şatha düşmeyi bidayet hali olarak tavsif eder, kimi yorumlayıp açıklama cihetine gider, kimi de manevî yolculuktaki en yüksek mertebenin tezahürleri olarak kabul eder. Meselâ, *el-Luma'*da sūfîlerin şathiyatından örneklerle geniş yer veren Serrâc, şatha düşmeyi bidayet hali olarak tavsif etmektedir. Çünkü Serrâc, temkin ve sahv halini kemal derecesi kabul etmektedir.<sup>14</sup> Zaten sekrin sahv, ya da temkinin telvine öncelenmesi, tarih boyunca sūfîler arasında hep farklı bir tercih meselesi olmuştur. Bu doğrultuda bazı sūfîlerin genel temayülleri, ya da tasavvuftaki neşveleri tanımlanırken; "*sekri sahvına, mahvı isbatına galip*" ya da bunun tam tersi ifadeler kullanılmaktadır.

9 Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma'-İslâm Tasavvufu*, çev.: H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 369; Tahsin Yazıcı, "*Şath*", *İA.*, c. XI, s. 369.

10 Bk. es-Serrac, *age*, s. 381, 382; Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, s. 37.

11 Bk. A. J. Arbery, *Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 57. Hallâc'ın bu şaşırtıcı paradoksal ifadesine *Kitabü't-tavâsin* isimli eserinde rastlamaktayız: "*Eğer Allah'ı tanımadınsa en azından işaretlerini tanı. Ben o işaretim, ben Hakk'ım (ene'l-Hakk), çünkü ben Hakk vesilesiyle gerçekleşen ebedi bir hakikatim....*" Bk. Aynı yer.

12 es-Serrâc, *age*, ss. 373-385.

13 Aynı eser, s. 373.

14 es-Serrâc, *el-Luma'*, s. 373.

Serrâc, sûfilerin bu sözlerini, yatağı dar olan bir ırmağın, gelen coşkun sel ile kenarlarına taşmasına benzetir. Ona göre, vecd sahibi olan sûfî, vecdin kuvvetli etkisiyle, kalbine gelen ilâhî nurları taşımaya güç yetiremez ve duyguları bu şekilde ihtiyatsız olarak diline düşer. Yaşadığı hali, dinleyenlerin zor anlayacağı, alışılmamış ibarelerle anlatmaya başlar. Sûfinin kalbinden diline taşan, yoruma muhtaç bu sırlı sözleri, ancak bu ilimde derinleşmiş olan ehli anlayabilir.<sup>15</sup> Dolayısıyla bu sözlere salt, kör inkâr ile yaklaşmayı doğru bir tavır olarak görmeyen Serrâc, bu sırlara inkâr ve tâ'n ile karşı çıkanların fitneye düşüp he-lak olacaklarını da vurgular.<sup>16</sup>

Gazâlî öncesi sûfilerden Kuşeyrî (ö.465/1072), eseri *er-Risale*'sinde, Hallâc'ın "*Ene'l-Hakk*", Bâyezîd'in "*Subhânî...*" şeklindeki meşhur şatahâtına yer vermez. Şeriat ölçüleri dairesinde ihtiyatlı bir üslûbun hakim olduğu *er-Risale*'nin istihlak bölümünde "şatah" maddesi olmadığı<sup>17</sup> gibi, şathiyeleri ile meşhur Hallâc, "*Ricâl-i Kuşeyrî*"<sup>18</sup> arasında yer almaz.<sup>19</sup> Böyle olmasına rağmen, yine şathiyeleri ile meşhur Zünnûn-u Mısırî<sup>20</sup> ve Bayezîd-i Bistâmî'nin<sup>21</sup> hayat hikâyesine *Risale*'de yer verilir, fakat Bâyezîd'in meşhur şathiyesinden hiç bahsedilmez.<sup>22</sup> Kuşeyrî'nin şatahât konusundaki bu ihtiyatlı üslubu, onun tasavvuf-şeriat dengesini korumadaki hassasiyetiyle paraleldir. Böyle bir hassasiyetin ve üslubun gözetildiği bir eserde bu tarz tartışmalı şatahât ifadelerine yer verilmemesi gayet tabîdir. Yâni bu tutum şathiyeleri yok saymaktan ziyade, seçici yaklaşımın bir mahsûlüdür diyebiliriz.

Zahir-batın, şeriat-tarikat noktasında Kuşeyrî benzeri bir hassasiyet gösteren ve tasavvufun Ehl-i Sünnet muhitinde sağlam bir zemine yerleşip gelişme-

15 Aynı eser, s. 369.

16 Aynı yer.

17 Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risale'tü'l-kuşeyriyye*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1957, ss. 31-45.

18 *Risâle*'nin hal tercümeleleri kısmında hayat hikâyelerinden bahsedilen seksen üç sûfiye "*Ricâl-i Kuşeyrî*", "*Ehl-i Risâle*", "*Şuyûh-i Risâle*" gibi isimler verilmektedir. Tasavvufta "*Ricâl-i Kuşeyrî*" denildi mi kimse bunlara dil uzatamaz. Bu sûfiler İslâm tasavvufunun hakiki temsilcileri sayılırlar. Özellikle bu zevatın çoğu muhaddistir. Zahir ulemasının tamamına yakın bir kısmı da bu sûfilerin şahsında temsil edilen tasavvuf anlayışına karşı çıkmamışlardır. Bk. Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi", (*Risale* tercümesi takdimi), *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991, s. 63. Meselâ İbn Haldun, "*Ricâl-i Kuşeyrî*" den övgüyle bahsetmektedir. Bk. İbn Haldun, Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadiri Ugan, MEB. Yay., İstanbul 1970, c. II, s.559.

19 Kuşeyrî, *age.* ss. 8-33. Ancak *Risâle*'nin çeşitli yerlerinde Hallâc'ın bazı fikirleri de görülür.

20 Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 8.

21 Aynı eser, s. 13.

22 Aynı yer.

sinde büyük katkıda bulunan Gazâlî<sup>23</sup> (ö.505/1111), şatahâtı iki kısımda ele alır: İlki Hallâc ve Bâyezîd'in sözleri türünden olup, sûflerin aşklarını dile getiren ifadelerdir. İnsan tabiatının bu gibi sözlerden hoşlandığını söyleyen Gazâlî bu nevî ifadeleri, özellikle avâm için zararlı görür. O, sülûka girmediği halde, bu tür söz ve iddialarla meşgul olarak şeriatin sınırları dışına çıkan kimseleri eleştirir.<sup>24</sup> Diğer taraftan Gazâlî, Bâyezîd'in bu sözlerini, olsa olsa Allah (c.)'tan hikaye yoluyla söylemiş olduğunu kaydederek.<sup>25</sup> Bu tarz ifadeleriyle sûflerin kendi benliklerini değil Allah (c.)'ı tavsif ettikleri yönünde imada bulunur.

Gazâlî'ye göre ikinci anlamıyla şatah, anlaşılması zor, hiçbir faydası olmayan üstü kapalı ifadelerdir. Gazâlî bunları, akli muvazenenin ya da hayalin bozulması neticesinde ortaya çıkan ifadeler, şeklinde tanımlar. Bu sözler kalbi bulandırır, akli şaşırır, dinleyenleri kast olunmayan manalara yönlendirir ve herkes kendine göre bu lafızları yorumlar.<sup>26</sup>

Daha çok *vahdet-i vücûd* düşüncesini sistemli hale getiren bir sûfi olarak tanınan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, (ö.638/1240), şathiyeler konusunda oldukça ayrıntılı açıklamalar yapmaktadır. Özellikle *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye* isimli eserinde, vecd halindeki sûfnin ağlayıp inlemesini, sayhalar atmasını ve dilinden anlaşılması güç bazı ifadelerin sudur etmesini insanın ve yaşadığı vecd halinin tabiatına bağlı olarak izah etmeye çalışır. Şatahâtın husule gelmesi konusunda *et-Tedbirât*'da detaylı bilgiler verir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah (c.), vecdin türlerinden biriyle kuluna marifet nurlarını akıtmak istediği zaman, kalp üzerine kendisine yakınlıktan kaynaklanan bir serinlik, bir çeşit huzur gönderir. Bu serinlik vasıtasıyla kalbin üst tabakasındaki mânevî hava soğuyup aşağıya doğru meyleder. Buna mukabil kalbin garîzî sıcaklığı dimağa doğru çıkar. Dimağa çıkan hararet, aksü'l-amel ile kalbin yüzeyine sürtününceye kadar aşağıya meyleder. Akseden bu sıcaklığın kalbin yüzeyine sürtünmesinden şiddetli bir ateş meydana gelir. İşte bu şiddetli ateş yükselirken kalbin yüzeyini kaplayan soğuk havanın oluşturduğu buluttan bir geçit bulur da dışarıya çıkarsa, vecd halini yaşayan kişi âh edip inler. Buna "*tevvüh*" ve "*zeferât*"<sup>27</sup> denir.<sup>28</sup> İbnü'l-Arabî,

23 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 195, 196.

24 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyau 'ulûmi'd-dîn*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut 1983, c. I, s. 36.

25 Aynı yer.

26 Aynı yer.

27 Zefir/zeferât: Ağlamak, inlemek, şiddetli ses ve nara atma gibi anlamlara gelen kelime tasavvuf ıstılahatında, aşk ile içi yanan sûfnin âh-vâh edip inlemesi anlamında kullanılır. Bk. Ulu-dağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 535; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 779.

28 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, neşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-Arabî* için-

vecd halini yaşayan kimsenin ağlamasını, kendinden geçip bağırıp çağırmasını da hep bu doğrultuda açıklar.<sup>29</sup> İbnü'l-Arabî, bu haldeki bir sûfnin şatahât türü ifadeler söylemesini hep kalpteki bu hareketlikle açıklar: Kalbin garîzî sıcaklığının, marifetten hasil olan serinlik sebebiyle dimağla kalp arasında harekete geçmesi ve nihayet bu sıcaklığın kalbin yüzeyine sürtünmesiyle zuhur eden ateşin dimağa yükselmesi sonucunda, vecd halini yaşayan dan düzensiz bazı hareketler ile hakîkatlere müteallik ve anlaşılması güç, tâbire muhtaç bazı sözler, şathiyeler sadır olur.<sup>30</sup>

Şathiyelere bu şekilde açıklamalar getirmekle beraber Şeyhü'l-Ekber, bu tür hallerin muhakkık sûfîlerde nadiren bulunduğunu vurgular ve şataha: *"Kendisinde düşüncesizlik ve iddia kokusu bulunan sözdür"*<sup>31</sup> şeklinde bir tanım getirir. Ayrıca şatahât türü sözler söylemeyi de sûfî için bir noksanlık olarak görürs.<sup>32</sup>

Mevlâna Celâleddin Rumî (ö.672/1273) konuya daha çok, yaşanan manevî tecrübeyi dilin taşımayacağı ve bu tür hallerin söze sığmayacağı noktasından yaklaşır.<sup>33</sup> Kimi zaman kendisinden de bu tür ifadelerin sadır olduğunu, bizzat Mevlâna'nın kendisi söyler: *"Bu gün olmayacak işlere giriştim, savaş arıyorum; sarhoşların sözlerine aldırış etme; saçma sapan sözler söylüyorum."*<sup>34</sup> Coşkulu bir tasavvufî anlayışın temsilcisi konumunda olan Mevlâna, manevî sarhoşluk halinde söylenen sözleri daha tatlı ve daha neşeli bulur. Manevî sarhoşluğa gark olmadan söylediği sözleri tatsız-tuzsuz olarak nitelendirir.<sup>35</sup> Yine meşhur şathiyesinden dolayı Hallâc'ı mazur kabul eder, onun idam edilmesini kendine has üslûbuyla sorgular: *"Ben Hakk'ım (ene'l-Hakk) sözünü sen söylemedin, O'nun şarabının esintisi söyledi; a Hoca Mansur, iş böyleyken neden darağacındasın?"*<sup>36</sup>, *"Fetva kalemi gaddârın elinde bulununca, şüphesiz Mansûr dâra çekilir. Bu iş ve bu*

de, Leiden 1919, s. 224. Ayrıca bk. Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992, s. 420.

29 İbnü'l-Arabî, *age*, s. 224, 225. Ayrıca bk. Konuk, *age*, s. 420-421.

30 İbnü'l-Arabî, *age*, s. 225; Konuk, *age*, s. 421, 422.

31 Bk. İbnü'l-Arabî, *Istîlâhatu's-Sûfiyye*, tahk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî, Dârü'l-İmâmî Müslim, Beyrut 1990, s. 56; Suâde Hakim, *el-Mu'cemü's-sûfi*, Daru Nerde, Beyrut 1981, s. 650-651.

32 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. III, s. 350.

33 Mevlâna'nın dilin, sözün tasavvufî tecrübeyi anlatmada yetersiz kaldığı yönündeki sözleri hakkında bk. İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Dil, Mevlâna Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2002, 123-152; Tofîgh H. Sobhânî, "Mesnevî'de Söz Söyleme Engelleri", *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni, Bildiriler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, ss. 137-142.

34 Mevlâna, Celâleddin er-Rumî, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, c. III, s. 247, b. 2320.

35 Aynı eser, c. II, s. 367, b. 3059.

36 Aynı eser, c. VII, s. 69, b. 939.

*hüküm sefhlerin olunca, peygamberlerin bile katli lazım gelir.*"<sup>37</sup> Hatta Mevlâna, Hallâc'ın bu sözünün büyük bir tevazu örneği olduğunu vurgular. Ona göre, Mansur'un Hakk'a olan muhabbeti nihaî dereceye ulaşınca kendisini yok kılıp, "ben fani oldum Hakk kaldı" manasına gelen "ene'l-Hakk" ifadesini kullanmıştır ki bu da kulluk makamının sonudur.<sup>38</sup>

Görüldüğü gibi şathiyeler hususunda sûfiler arasında tam olarak görüş birliği yoktur. Fakat onların bu farklı yaklaşımları, daha çok bu halin kemal mertebesini ifade edip-etmemesi noktasında olmuştur. Diğer taraftan, sûfilerin farklı mizaçları doğrultusunda farklı neşveler taşıması, onların bu konuda farklı görüşler ortaya koymasına temel teşkil ettiği söylenebilir. Ayrıca yaşadığı dönemin konjonktürel özelliklerini dikkate alan bazı sûfiler, mutaassıp ve muhafazakâr çevrelerin dikkatini çekmemek ve onların tahrik edilmelerine sebebiyet vermemek için, şathiyeler konusunda böyle ihtiyatlı bir üslûba yönelmişlerdir diyebiliriz. Zîrâ daha önce de sıkça vurgulandığı gibi bu şathiyeler, zahiri mânâsı itibarıyla problemlidir ve her kesin anlayabileceği tarzda harcîlem ifadeler değildir. Yoksa şathiyeleri eserlerine alıp-almama hususunda ihtiyatlı davranan sûfilerin, bu nevi ifadelerin batıl olduğu kanaatini taşıdıklarını söylemek zordur. Çünkü bu sûfiler, eserlerinde sekr ve vecd hallerinden ve bu hallerin sûfi üzerindeki etkisinden genişçe bahsetmektedirler. Yani yaşanan iç tecrübeden fazlasıyla haberdardırlar.

Düşünce tarihimiz içerisinde tasavvuf disiplini dışından bu tarz ifadelere olan yaklaşımlar, genelde tenkidi, reddetme mahiyetinde olmuş ve bu konu birçok tartışmalara yol açmıştır. Zira sûfilerin en çok tenkide maruz kaldıkları hususlardan birisi de, ne kastedildiği kolayca anlaşılmayan sembolik, kapalı ifadelerdir. Anlaşılması oldukça güç olan bu ifadeler, genel tasavvufi düşünce doğrultusuna yorumlandığı gibi, kesin bir dille inkâr edilmiş ve hatta kimi sûfiler bu sözleri sebebiyle fizikî tazyike de maruz kalmıştır. Böyle olmakla birlikte şathiyeler hususunda, mutasavvıf olmayanlarca da mu'tedil ve insafli değerlendirmeler yapıldığı vakidir. Bu noktada İbn Haldun (ö.808/1406)'un konuyla ilgili değerlendirmeleri kayda değerdir.

İbn Haldun, şathiyeler konusuna iki farklı eseri, *Mukaddime* ve *Şifâu's-sâil*'de yer vermiştir. Fakat ilginçtir ki her iki eserinde de konuya yaklaşım tarzı bir birinden farklıdır. *Şifâü's-sâil*'de İbn Haldun şatahâtı sırların ifşası noktasından eleştirir. Ona göre sûfilerin çoğu bu sırrı mükâsefe ilmini eserlerine koy-

37 Mevlâna, *Mesnevî*, Şerh ve Tercüme, Tahiru'l-Mevlevî, Şâmil Yay., İstanbul ts. c. VII, s. 449, b. 5353, 5354.

38 Mevlâna, *Fihî Mâfih*, çev. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1994, s. 176.



maktan ve bu konuda konuşmaktan sakınmışlardır. Sadece aralarında şifre ve ima yolu ile temsili ve mücmel olarak konuşmayı caiz görmüşlerdir. Çünkü başkalarının bunu ihata edemeyeceklerini bilirler. Buna rağmen az da olsa bazı sûfilerin bu sırları açıkladıkları görülür. Bu noktada İbn Haldun şatahı, “*Gaybet ve sekr hali istilâ ettiği için söylenmemesi gerekenin söylenmesi*” şeklinde tarif eder.<sup>39</sup>

Ayrıca İbn Haldun *Şifâü's-sâil*'de bu sözleri birkaç yönden tenkide tâbî tutar: Öncelikle İbn Haldun, melekût âlemine ait olup keşf yolu ile öğrenilen ilimlerin ifadeye sığdırılmasını zor, hatta imkânsız görür. Çünkü her hangi bir dilde kullanılan kelimeler, o lisanı konuşanlar tarafından anlaşılabilir hissi, hayali ve akli anlamları ifade için ortaya konulmuştur. Lisan, karşılıklı anlaşma vasıtası ve ortak terimler meselesidir.<sup>40</sup> O halde bir kelime ancak bilinen ve tanınan bir şeyi ifade için ortaya konulur.<sup>41</sup> Bu sebeple İbn Haldun, bir asır veya bir nesil boyunca çok az sayıda kişinin idrak edebileceği bir mânâ için kelime ortaya koymayı mümkün görmediği gibi, lisandaki mevcut kelimelerin bu yolda mecazî olarak kullanımını da doğru bulmaz. Çünkü ona göre, bir kelimeyi mecazî anlamda kullanmak, ancak o kelimenin işaret ettiği anlamda bulunan iştirak ve nispete uymakla mümkündür. Mülk âlemi ile melekût âlemi, şehadet âlemi ile gayb âlemi arasında hiçbir yönden bir iştirak ve nispet olmadığını söyleyen İbn Haldun, melekût âlemine ait ahvali ifade etmenin ya çok güç, ya da imkânsız olduğunu vurgular. Ayrıca misal getirme ve mücmel ifadelere yönelmenin, tasavvufu müphem bırakacağını da söyler.<sup>42</sup> Yine o, esas mükâsefe ve müşahede sahibi olan peygamberler melekût âleminin sırları hakkında bu şekilde konuşmadıkları halde, sûfilerden bu ifadelerin sadır olmasını anlamlı bulmaz.<sup>43</sup> Dahası İbn Haldun, *Şifâü's-sâil*'de, sûfilerin sadece üzerinde iddia ve

39 Abdurrahman b. Ebu Bekr İbn Haldun, *Şifâü's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, haz. Muhammed et-Tancî, Osman Yalçın Matbası, İstanbul 1957, ss. 54-55.

40 İbn Haldun, *Şifâü's-sâil*, s. 55. İbn Haldun, dilin kaynağı hususunda geleneksel olarak dile getirilen iki görüşten uzlaşımı (*muvâdaa*) esas almaktadır. Düşünce tarihimiz içerisinde dilin kaynağının insanların, belirli kelimeleri kullanma noktasındaki uzlaşmaları (*muvâdaa*) mı yoksa ilâhî bir belirleme ve ilham mı olduğu tartışılmıştır. Bu tartışma, dilbilimsel ya da sosyolojik mülâhazalara bağlı olmaktan ziyade rey ehli ile hadis ehli ya da Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki geleneksel tartışmanın bir uzantısı şeklindedir. Uzlaşımı savunanlar, bir grup bilgin ve filozofun belirli manaları ifade etmek üzere belirli lafızların kullanılmasında anlaşlıklarını ve bunu halk arasında yaydıklarını öne sürmüşlerdir. Dilin kaynağının ilâhî belirleme ve ilham olduğunu savunanlar ise Allah'ın, peygamberine varlıkların isimlerini öğrettiğini ve peygamber ve ashabının bunu insanlar arasında yaydığını kabul ederler. Bu görüşlerini de çoğunlukla şu ayete dayandırır: “*Âdem'e isimleri öğretti*” (Bakara 2/31). Bk. el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, ss. 54-55.

41 İbn Haldun, *age*, s. 55.

42 Aynı yer.

43 Aynı eser, ss. 55-56.

benlik davası bulunan ifadelerini değil, onların, varlığın hakikat ve mahiyeti, ruh, arş, melek ve kürsî... gibi konular hakkında konuşmalarını, ayrıca bunların tefsir ve te'vil edilmelerini de uygun bulmaz.<sup>44</sup> Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi o, melekût âlemi hakkında konuşmayı oldukça zor, hatta imkânsız görmektedir.

İbn Haldun'un aynı konuya *Mukaddime*'deki yaklaşımı daha ılımlı ve da objektiftir. İbn Haldun burada, sûflilerin varlıkların hakikatine, kâinatın zuhurundaki tertibe dair sözlerini bir nevi *müteşâbih* sayar. Çünkü bu gibi idrakler, sûflilere göre vicdanî/sezgiseldir ve bu tarz bir derunî şuura sahip olmayanlar, bu zevkten ve idrakten çok uzaktırlar. Dil ve kelimeler ise, onların bundan kasıtlarının ne olduğuna dair bir delâlet veremez. Çünkü *Şifâü's-sâil*'de de temas edildiği gibi kelimeler, herkesçe bilinen hususları ifade etmek için vaz' olunmuştur. Bunun çoğunluğu da hisle idrak edilen cinstendir. Bu sebeple İbn Haldun *Mukaddime*'de, tıpkı müteşâbih ayetleri yorumlamadığımız gibi, bu sözlerin de yorumlanmadan olduğu gibi bırakılması kanaatini taşır.<sup>45</sup> Şatahât türü ifadeler hakkında, *Mukaddime*'de şu bilgilere rastlamaktayız: Mutasavvıflar, vecdin etkisiyle fenomenler âlemiyle bağlantıyı sağlayan hislerini kaybederler. Bu halde sûfiye bir takım güçlü varidat geldiği için, onlar kastetmedikleri şeyleri konuşurlar. Yani elde olmadan kasti aşan konuşmalar yaparlar. Gaybet ehli olan bir kimse ise muhatap değil, mecbur ve ma'zurdur. Bu sebeple fazileti ve itikadı malum olan mutasavvıfların bu ve emsali sözleri güzel bir maksatla yorumlanır. Zira vecd hallerini ifade etmek üzere kelime vaz' olunmadığı için bu halleri ifade zordur.<sup>46</sup>

İbn Haldun, fazileti malûm ve meşhur olmayan ve vecd, sekr ve gaybet hali yaşamayan, hislerine malik olan kimselerin, bu tür sözlerinden dolayı mu-aheze edilebileceklerini söyler. Çünkü bu ifadeleri te'vile zorlayan şey artık açıkça ortadan kalkmıştır.<sup>47</sup>

Görüldüğu gibi İbn Haldun, *Mukaddime*'de daha gerçekçi, daha müsama-halı ve daha ölçülü davranırken, *Şifâü's-Sâil*'de daha tenkitçidir. *Mukaddime*'de şatahât sahibi mutasavvıfları mazur, hatta haklı görmekte, delil ve ifade yeter-sizliğinden dolayı bu sözleri bir nevi Kur'an'daki müteşâbih ayetlere benzet-mektedir. Hâlbuki *Şifâü's-Sâil*'de aynı konuda daha sert ve tenkitçi bir tavır takınmaktadır. İbn Haldun, *Mukaddime*'de konuları birer içtimaî hadise ve beşe-ri vakia olarak görmekte; bir sosyolog, bir tarih felsefecisi olarak konuyu objek-

44 İbn Haldun, *Şifâü's-sâil*, ss. 57- 58.

45 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 558

46 Aynı eser, c. II, s. 559.

47 Aynı eser, c. II, 560.

tif bir şekilde incelemektedir. *Şifâu's-Sâil'* de ise, İbn Haldun tasavvuf hakkında şer'i bir fetva vermekte, bu sebeple de sıkı bir kadı gibi hareket etmekte ve bu işi yaparken verdiği fetvanın, tasavvufun İslâmî çehresini belirtmek üzere gerekli olan gayret, dikkat ve ihtiyatı göstermektedir. Bunun neticesi olarak da bazı mutasavvıflara ve onların tasavvuf anlayışlarına karşı sert bir tavır takınmaktadır.<sup>48</sup>

### Şathiyyâtı Gerektiren Zorunlu Unsurlar

Esasında sûfiler, kul ile Yaratıcısı arasındaki özel bazı hallerle, bir takım karşılaşma ve hitapların neticesinde sûfinin kalbinde hâsıl olan sırların ifşa edilmemesi hususunda oldukça hassas davranmışlardır. Sadece bu hali yaşayan sûfî ile Rabbi arasındaki özel bir hal olduğu ve her hangi bir başkalık ve ayrılık söz konusu olmadığı için, bu sırların esas itibarıyla saklanması ve gizlenmesi gerekmektedir. Bu sırların ifşası, bütünüyle sakıncalı bulunmuştur. Çünkü fena halinde sûfinin vasıl olduğu bu manevi hususiyetler herkesin elde edebileceği, harcâlem şeyler değildir. Her kim bu özel sırlardan bahsederse şathiyyata düşmüş olur.<sup>49</sup> Fakat daha önce de bahsedildiği gibi bu sırları ifşa yani şathiye türü ifade, yaşanan derin bir tasavvufi tecrübe, şiddetli bir vecd hali neticesinde zuhur etmesi münasebetiyle sûfinin iradesi dışında kaçınılamaz bir hal almaktadır. İşte sûfî burada bir ikilem yaşamaktadır: Vecdin şiddeti, onu bu sırları ifşa etmeye zorlar. Hâlbuki ifşâ edilecek şey, kul ile Rabb arasında bir sırdır. Dolayısıyla şatahâtı, sûfinin ifşa etmekten kaçınmadığı sırlar olarak da tarif edebiliriz.<sup>50</sup> Bu durumda şathiyyelerin zorunlu unsurlarını şu şekilde sıralamak mümkündür: 1-Şiddetli bir vecd ve fena halinden kaynaklanması. 2-Bâyezid-i Bistâmî'de olduğu gibi, sekrin sahvadan daha derin, daha üstün bir hal olarak görülmesi. Sûfinin sekr halinde bulunması. 3-Mutlak tevhid inancının bir neticesi olarak, tek ve mutlak vücudun şuuru erme anlamında ittihadı<sup>51</sup> vasıl olan sûfinin benliğinin kaybolması ve Hakkın ona galip gelmesi (:

48 İbn Haldun, *Şifâu's-sâil-Tasavvufun Mahiyeti*, çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1984, s. 26, 27, (takdim).

49 Davud, *el-Fena*, s. 323.

50 Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, Vekâletü'l-Matbûa, Kuveyt 1978, s. 10.

51 Burada *ittihad* ile farklı iki asli varlığa sahip olan şeyin birleşmesi kastedilmemektedir. Sûfiler genelde, *ittihad* ile vahdet-i vücûd'u yani, kendi kendine var olan mutlak, bir ve gerçek varlığın temasını, asli olarak bir varlığı bulunmayan fakat mutlak vücûd sayesinde gölge varlık kazanan mevcudatın bu temaşa esnasında bir ve tek olarak görülmesini kastederler. Bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 26, 27; Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Reşhü'z-zülâl fî şerhi'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne erbâbi'l-ezvâk ve'l-ahvâl*, tahk. Said Abdulfettah, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1995, s. 137; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 265; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 409.

*istibdâl-i edvâr*)<sup>52</sup>. 4-Vasil olan sũffnin, Hakk'ın ismiyle, birinci tekil şahus kipinde (ben) konuşması ve kendi benliği ile şuurundan tam bir gaybet ve mahviyet halinde bulunması.<sup>53</sup>

Şathiyyât manevi birlik halinin eşiğinde meydana gelir. Sema, raks, Kur'an tilaveti, zikir gibi sũffiyi vecd ve fena hallerine yaklaştıran tören, ayin ve ibadetler esnasında ruh öyle bir hale yükselir ki bu durumda iken sũfide Hakk'ın sesi işitilir. Bu halde iken sũffiyi derin bir hayret hissi kaplar; şaşırmıştır ve dağınık bir haldedir; dış dünyaya tamamen ilgisizdir. Konuştuğunda, sıradan şuur seviyesinin kabul etmeyeceği tarzda mantıksız ve akıldışı konuşur.<sup>54</sup> Ruh, münacat halindeyken Allah'a muhatap sıygasında yakarıştta bulunur, zikir halinde de gaib sıygasıyla sürekli O'nu zikreder. Fena halinde iken de şuursuz bir şekilde ifadelerini ilâhi konuşma tarzına dönüştürür ve birinci tekil kipinde, sevgilisinin diliyle konuşur. Zaten bu halde iken, hitap eden ve kendisine hitap olunan ayırımı da kalkmıştır. Bu makamda her hangi bir başkalık düşünülemez. İşte bu halde meydana gelen şath, aynı zamanda tevazu sahibi ruhun en büyük imtihanıdır.<sup>55</sup> Sũfi, kendi benliğinden fâni olup Hakk ile baki olmuştur ve şuurunda olmaksızın O'nun lisanıyla konuşmaktadır. Dolayısıyla şu söylenebilir ki, şathiyye türü ifadeler bazı özel tasavvufi hallere has ifadelerdir ve bu sözleri söyleyen sũfi sıra dışı bir bilinç halindedir. Orada günlük hayatın bilinen akıl tavrı, yani teklif yüklenen akıl bulunmaz. Dolayısıyla bu ifadelerin, normal, sıradan bilinç halinde iken söylenmesi kabul edilebilir değildir.

Manevî miracına paralel olarak bir takım mertebelerden geçen sũfi nihaî olarak Allah'ın dışındaki bütün mahlûkattan, onları müşahede etmekten ve kendi şuurundan fani olma halini yaşar. Bu makamda ilk olarak Hakk ona tecelli eder ve sũfi bu esnada müşahede ettiği şeylere tahammül gösteremez. Rû'yetin vermiş olduğu ateşle kendinden geçer, şiddetli bir vecd haliyle bağır-maya başlar. Kendisine tevdi edilen emaneti içinde taşımaya, saklamaya, eritmeye güç yetiremez ve lisanı yaşadığı bu halden tercüman olur ve Hakkın diliyle konuşmaya başlar. İşte şatahın zahiri bu ifadelerdir.<sup>56</sup> Dolayısıyla şatah,

52 Massignon bu hali, maşuka duyulan şiddetli aşk sebebiyle âşık ile maşukun rollerinin değişimi (*switching of roles*) şeklinde tanımlar. Bk. Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Fransızca'dan çev. Benjamin Clark, Universty of Notre Dame Pres.), Indiana 1997, s. 83. Ayrıca bk. Bedevî, *Şatahâtü's-sũfiyye*, s. 18; Marshall G. S Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev: Komisyon, İz Yay., İstanbul 1995, c. I, s. 372.

53 Bedevî, *age*, s. 10 ve devamı; Davud, *el-Fenâ*, s. 323.

54 Muhammed Shafii, "Varoluşsal Vuşlat", çev. Nadir Denizli, *Sũfi Psikolojisi* içinde, haz. Kemal Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 99.

55 Massignon, *Essay*, s. 82, 83; Bedevî, *Şatahâtü's-sũfiyye*, s. 10.

56 Bedevî, *age*, s. 9.

sûfînin ulûhiyyet makamını ilk defa müşahede ettiğinde hissettiklerinin bir ifadesidir.<sup>57</sup> Allah'ın galebesi insanı kendi melekelerini kullanmaktan mahrum bırakır. Bu yüzden sûfiler vecd halinde söylenen sözleri sürekli hayra yorar ve bunlardan dolayı sûfiyi sorumlu tutmazlar. "Söyleyene değil, söyletene bak" sözünün aslı da buradan gelmektedir. Dolayısıyla bu haldeki sûfinin "Ben Hakk'ım" sözü, onun ilahlık iddiasında bulunduğu anlamına gelmez. Sadece onun dilinde Hakk'ın konuştuğu, ona bu sözleri Allah'ın söylediği düşünülür.<sup>58</sup> Yani biraz kabaca ifade etmek gerekirse konuşana nispetle hoparlör gibidir. Konuşana aracıdır.

Genel olarak bu şekilde algılanan şathiye türü ifadeler yönelme sebepleri hususunda şunları söyleyebiliriz: Her şeyden önce şatahât, sûfînin kendi benliği de dâhil bütün mâsivâdan uzaklaşma anlamında gaybet ve fena halinin eşliğinde söylenen ifadelerdir. Bu halde iken deneyimi yaşayan kişinin hislerine hâkim olan bir takım müşahede ve hakikatlerin, sıradan dil kalıplarıyla ifadesi hayli zordur, hatta kimi zaman imkânsızlaşır. Bu sebeple de sûfiler hallerini işaret veya sembollerle ifadeye yönelmişlerdir.<sup>59</sup>

Fena halinin latif mana ve tasavvurları ihtiva etmesine rağmen, şatahâtın anlaşılıp yorumlanması kabiliyeti, sıradan his ve şuura sahip insanlara umumî olarak bahşedilmiş olmayıp, tasavvufî tecrübeyi yaşayan sıradan bilinç seviyesini aşmış insanlara lütfedilmiştir. Sûfî, zaman ve mekân sınırlarına boyun eğmiş olsa da, ulaştığı fena halinde zaman ve mekân kayıtları bulunmaz. Bu sebeple zaman ve mekân sınırları dışında bir tecrübe yaşadığı için, zaman ve mekân şartları altında bir algılamayı gerektirecek bir zorunluluk bulunmaz. Dolayısıyla da yaşanan bu tecrübenin ifadelerle dökülmesi algılama, miktarınca olacaktır.<sup>60</sup>

Sûfîlerin iç dünyalarında hissettikleri derin duygu ve hakikatlerin ifadesi güç olduğundan, bu tecrübelerin ifadesi, örtülü, belirsiz ve kompleks bir halde karşımıza çıkmaktadır. Bu tür ifadeler ancak işârî bir mânâ taşımakta ve bu anlam sanatlı bir dil ile Latince *logos spermatikus* (dölleyici kelim) denilen veciz, etkileyici ve esrarlı bir üslûpla kullanılmaktadır.<sup>61</sup>

Tasavvuf, diğer disiplinlerden farklı bir epistemolojik yapıda yüksek bir idrak, sezgi ve şuur neticesinde ortaya çıkan derunî bir ilim olduğu için, kendi-

57 Aynı eser s. 10.

58 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993, s. 151.

59 Davud, *el-Fenâ*, s. 325.

60 Aynı yer.

61 Cengiz Gündoğdu, "Mevlâna'nın Şathiye Türünde Yazdığı Bir Gazeli'nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rumî", *Tasavvuf*, yıl: 3, sayı: 8, Ocak-Haziran 2002, s. 30.

ne has bir terminolojisi vardır. Sûfîlerin sıklıkla vurguladıkları gibi tasavvufî şuur, kâl ile değil hâl ile elde edilir. Mutlak vücudun sırrı aklî ve entelektüel terminolojiye sığmaz. Onun içindir ki, tasavvufî hal, ancak ima ile yetinir. İşte bu ima, sembollere bürünerek tasvir ve teşbihlerle ifade edilir. Teşbih ve ima ne derece teksif edilirse mana o derece yüksek/yüce olur.<sup>62</sup> Bu sebeple, bizzat tecrübeyi yaşayan, hissedip müşahede eden sûfînin nazarındaki gerçek manasını dikkate almayarak, zahir şekline, dış görünüşüne göre bunları anlamsızlıkla suçlamak yanlıştır. Bu tür ifade ve manzumeler, mana derinliğine nüfuz edemeyen “kal ehli”ne göre saçma gibi görünürse de, tasavvufun sembollerine lâyıkiyla aşına olanlar için, bu ifadelerin apaçık bir anlamı vardır.<sup>63</sup> Yani bu ifadeler ehline göre açıktır.

Tasavvufî tecrübe doğrudan yaşanır, aklî ve mantıkî esaslar doğrultusunda her hangi bir sınırlandırma kabul etmez. Bu bakımdan, sûfiyâne marifetin bu tarz bir tecrübe yaşamayanlara aktarılması oldukça zordur. Yani burada “*men lem yezuk lem ya’rif: tadmayan bilmez*” hükmü caridir. Hatta bu, kimi zaman imkânsız görülür. Fakat bir ilim için nakil de şarttır, mutlak anlamda gizlilik eşyanın hakikatine aykırıdır. Var olan bilgi tezahür etmek için varolmuştur.<sup>64</sup> Ne var ki, insanlığın idraki aynı seviyede değildir. Bu sebeple sûfîler önceleri, marifete taalluk eden oldukça ince ve hususi meseleleri, kendi aralarında mektuplaşmalar yoluyla imalı ve mücmel bir şekilde tartışmışlardır. Dolayısıyla bazı tasavvufî metinler üzerindeki hararetili tartışmaları, bu zaviyeden görmek ve mülâhaza etmek gerekir. Bu husustaki çoğu aşırı görüşler, ifade edilmeye çalışılan hal ve hakikatin mahiyeti hakkında henüz bir bilgi sahibi olunmadan peşinen verilmiş hükümler olarak kalmaktadır. Çünkü bu hükümler verilirken, bu derûnî tecrübe bizzat yaşanmadığı gibi tasavvufî söylemin veciz, imâlî ve kompleks yapısı deşifre edilmiş de değildir. Yani değerlendirme fevkalâde kırsır, bakış açısı alabildiğine dar ve yetersizdir.

Metafizikten bahsedilirken, konunun seviyesi ve derinliği arttıkça, kelamda tasarruf ve ifadede sembollere başvurma zorunlu bir hal almaktadır. Bu durum, sadece tasavvufa has olmayıp din, felsefe ve edebiyat için de geçerlidir. Çünkü genel olarak, dil ile tecrübe arasında tam bir örtüşmeden söz etmek imkânsızdır; yani dilin sınırları, tecrübenin son sınırları demek değildir. Dolayısıyla dille ifadesi imkânsız olan, dilin erişemediği hakikatlerin, başka türlü an-

62 Mustafa Tatçı, “Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyâtı Sûfiyâne Geleneği”, *Türk Kültürü*, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267, s. 49.

63 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB. Yay., Ankara 1984, s. 297.

64 Mustafa Tatçı, “Ledünnî Şiirde Şatah Problemine Dair Notlar”, *Türk Kültürü*, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267, ss. 32- 33.

laşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, teoloji alanında da objektif, soğuk ve katı gerçekliğe dayanan bir dil yerine, bireye de hakkını veren, sıcak ve sezgiye dayalı esnek bir dil, bu imkânı bize verebilir. Meselâ, Tanrı'nın mahiyeti ve O'na karşı yapılan ayin ve ibadetlerin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkânsızdır. Bu bakımdan Tanrı'ya karşı olan teveccüh, tavır ve ibadetlerimiz nasıl sembolik bir özellik arz ediyorsa, O'nun hakkında kullandığımız dil de aynı şekilde sembolik olmak durumundadır.<sup>65</sup> Tasavvufî söylem içerisinde en üst düzeyde kompleks bir yapıya sahip olan şatahât, bütünüyle kulun Allah'a yönelişi ve vuslatı neticesinde zuhur ettiği için, salt metafizik bir tecrübeye dayalı ve metafiziğe yönelik ifadelerdir. Genel dinî tecrübelerde olduğu gibi, bu tarz bir tecrübeyi, dili sözlük anlamlarıyla kullanarak anlatmak imkânsızdır. Dolayısıyla sûfiyâne tecrübeyi ifade eden dil, sezgisel, sembolik, veciz ve paradoksal olmak durumundadır. Aslında tüm dinî düşünce ve ifadelerde bu unsurların bulunması, Allah'ın bizim her hangi bir insanî söz ve kategorilerimiz içinde kavranmasının imkânsız olmasından dolayıdır. Allah ancak dolaysız bir ilişki içinde bilinebilir. Doğrusu hangi söz veya sözcük olursa olsun, gösterdiği şeyi nesnelleştirme ve bölümlenme özelliği taşımasından dolayı bu konuda yetersiz kalacaktır.<sup>66</sup> Allah'ın her tecellisi de bir şekilde idrak edilse bile, tam olarak sözlü ifadeye sığmaz. Özellikle Zati tecelliler, ruhta ifade edilebilir hiçbir iz bırakmayabilir. Bunlar, mukayese kabul etmeyen, anlatılması imkânsız tecellilerdir.<sup>67</sup> Zat mertebesi, ancak kendi mutlak birlik mertebesinde yine Zât tarafından bilinebilir. Hakkın mutlak aşkın/müteâl yönü bilinemez ve bu aşkınlık/müteallik her sözden bağımsızdır.<sup>68</sup> Yani sözle anlatılamaz. Esasında doğrudan iletişime dayanan, sembol ve imajlardan yoksun basit bir dil, öğretim için daha elverişli olmakla birlikte, daha dayanıksızdır. Bundan dolayı bütün düşünce ve öğretisini yalın, tek boyutlu, düz bir dille anlatan bir din veya felsefe uzun süre yaşayamaz. Dinîn; insan düşüncesinin ve bilimin gelişmesiyle anlam kazanacak imaj ve sembollerle konuşması zarurî olduğundan, dinlerin dili semboliktir.<sup>69</sup>

Sembol bir anlamda, mücerred gerçekliği, müşahhas göstergeler vasıtasıyla insan idrakine yaklaştırmayı hedeflemektedir. Sembollerin bu genel karaktere-

65 Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, s. 89.

66 Aynı eser, ss. 212- 213.

67 William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 318; Chittick, *Hayal Alemi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs, Yay., İstanbul 1999, ss. 110, 111.

68 Ebu'l-Alâ Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1999, s. 45.

69 Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, çev. Kenan Sökmen, Bir Yay., İstanbul 1988, ss. 76-78.

ri, dile, zaman ve mekân sınırlarını aşan bir güç katmaktadır. Çünkü günlük dil kalıplarının ötesinde adeta bir üst dil konumunda olan sembolik ifade, insan ile gerçeklik arasında bir vasıta konumundadır. Sembol, görülemeyen bir hakikate, maddî bir formda işaret eder ve insanın şuur altına tesir ederek birçok fikir ve duygular uyandırır.<sup>70</sup>

Şayet reel dünyanın ötesindeki metafizik âlemi algılamak istiyorsak, bir metot olarak tarih boyunca hemen hemen bütün din ve felsefelerin ifade tarzı olan sembollere yönelmemiz ve onları ele alıp incelememiz gerekecektir. Aksi hâlde bu lafızlar, bizim için hayalî ve indî lafızlardan öte bir anlam taşımayacaktır. Hatta derin, manevî bir tecrübeyi belirleyen-tasavvufi terminolojiyle *cem'* hali sonucu söylenen şatahlar, iddialı ve inkâra götüren lafızlar olarak değerlendirilecektir. Burada bu ifadelerinin, ya da ıstılahâtın hangi anlama geldiği hususunda, bizzat sûfilerin yapmış olduğu açıklamalar büyük bir önem taşımaktadır. Eğer biz, benzeri tecrübeler yaşamıyorsak ve lafızlar da bu hallerin hakikati hakkında sadece ima ve işarette bulunuyorsa, bu lafızların ne anlama geldiğini bu tecrübeyi yaşayanlardan öğrenmeye çalışmak daha mantıklı ve daha insaflı bir yol olacaktır. Bizce şatahâtı anlamada en mantıklı metod budur. Zira şaire, dilinin kullanımlarını bilgiç bilgiç öğretmek yerine, kelimeleri, ifadelerini hangi anlamda kullandığını sormak gerekir.<sup>71</sup> Bu tarz ifadelerin zahirine takılarak toptan inkâr yerine, kendine has sembolik örgüsü dikkate alınarak anlamaya çalışılması, yaşanan halin mahiyeti hakkında da ipuçları verecektir. En etkili, tutarlı yorum, metnin lafzından ziyade ruhuna bağlanmaktadır ve onu, söyleyenin dünya görüşü doğrultusunda anlamak olacaktır.<sup>72</sup> Yorum, metni bazen alegorik, bazen sembolik yöntemle göre inceler, bazen de kelimelerin altında halkın anladığından çok daha yüksek, manevî, mistik vs. denen anlamı bulur.<sup>73</sup> Böylece hakikat, söylenmeyen ya da anlaşılmaz biçimde söylenenle özdeşleştirmeye çalışarak ve metnin yüzeyinin arkasına geçilerek anlaşılır.<sup>74</sup>

### Genel Değerlendirme

Fazla ayrıntıya sapsmadan şatahât'ın ortaya çıkışı ile ilgili bu açıklamaları, yaptıktan sonra, şimdi konunun özü olan şatahât ibarelerinin yorumu meselesine

70 Sadık Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, Ankara 199, Kılıç Yay., ss. 16-17. Sûfilerin sembolik dile yönelikleri hususunda ayrıca bk. Affifî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999, ss. 211 ve devamı.

71 Ferre Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999, s. 87.

72 Emiroğlu, *Sûfi ve Dil*, s. 145.

73 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul 1980, s. 16.

74 Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul 1996, s. 41.



gelelim. Kendi değerlendirmemize göre, oldukça karışık bir klasifikasyon gerektiren ve oturduğu konu zemini bakımından, farklı bir yapı gösteren şatahât ibarelerini şu yaklaşımla değerlendirilmesinin uygun olacağı düşüncesindeyiz. Bunlardan ilkini, aklî açıdan problemlili şatahât sözleri ve ikincisini de, İman-İslâm seviyesinde sıkıntılı şatahât sözleri şeklinde ele almak istiyoruz.

A. Akıl zemini açısından problemlili şatahât sözleri: İman-İslâm gibi, müslüman hayatının birincilleriyle direkt bağlantılı olmayan konularda serdolanmış şathiyeler. Bu şathiyeler, sırf insan olmamız açısından, sahip olduğumuz fitrat ve yapı bakımından sıkıntılı bir görüntü verir. Bunlar, ifade olarak akıl almaz gibidir, yani saçma gibidir. Onların muhtevasındaki irrasyonelitenin/mantıksızlığın, rasyonalize edilmesi önemli bir problemdir. İşte akli merkezde tutarak kendini problem olarak sunan bu tür şatah ifadelerini, biz üç ara başlıkta değerlendirmek isteriz..

1. Akla, fitrata, edebe, insanlığa mugayir, genellikle sapık tasavvufi gruplara mensup kişilerce söylenen sözler. Bunları geçerli İslâmî daire çerçevesinde kabul etmenin bile zor olduğuna işaret ederek, çoğu sinkaf'lı bu tür mustasvıfa (sahte sûfiler)'ya ait sözleri, ahlak kaygısıyla zikretmekten hayâ ediyor ve burada örnek veremiyoruz. Sadece varlığından söz ederek ve katılmamızın asla mümkün olmadığını kaydederek, bu konunun tasavvuf içinde mütalaa edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Bir insan, edebi kaybederse onun artık azgınlığına bir hudut tayin edemezsiniz.

2. Te'vili kolay olan şatahât ibareleri: Buna Yunus Emre'nin kartal ile sineğin savaşını anlatan bir manzumesini örnek olarak verebiliriz. O mısralarında Yunus, bir sineğin kartalı tutup hızla yere çarptığını, manayı te'yid için, yerden kalkan tozu bile gördüğünü<sup>75</sup> kaydeder. Bir sineğin bir kartalı yerden yere vurması aklen mümkün değildir. Yunus'un şiirini, bu sıkıntı mantıkî bir paradoks olarak karşımızda dururken acaba bunu nasıl değerlendireceğiz veya nasıl anlayacağız. Burada, yoruma girmeden önce mezkûr şiirden her okuyanın manevi âlemine göre tecelli eden çeşitliliğin varlığına işaret ederek Yunus Emre'nin ne anlatmak istediğini anlama çabasına girelim.

Allah dilerse, zayıflara güç verip, güçlülere galip getirir. Zira Allah, el-Azîz, el-Kavî, el-Kâdir, el-Muktedir, el-Kahhâr'dır. Nitekim bu husus ilâhi vahyin dili ile de doğrulanmıştır: "Nice küçük gruplar, Allah'ın izni ile büyük orduları hezimete uğratmıştır..." (Bakara 2/251). Aynı konuya örnek yine aynı ayetin devamında verilir: "Dâvûd, Câlût'u öldürdü" (Bakara 2/251). Câlût, iri yarı bir savaşçı, Dâvûd da yedi yaşında küçük bir çocuktur. Yani kartalın karşı-

75 Bk. Yunus Emre, *Dîvan*, nşr. Mustafa Tatçı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 406.

sında bir sinek gibidir Dâvûd. Ancak Allah'ın yardımıyla kendisinden kat kat güçlü olan Câlût adlı kartalı bir tek sapan taşıyla yere sermiştir.. Yaptığımız bu yorum basit anlatımlı, felsefî, derin hikemî kaygulardan uzak olarak görülmedir. Zira Yunus'un bu ifadesi, sinek fakrının karşısında kartal kibrinin eriyişini anlattığı kadar, Allah'ın kâinata kurduğu dengeyi de belirler. Yine Yunus'un ifadelerinin, kendi içinde terminolojisi, hermenötiği, lingüistiği ve hatta ontolingüistiği bazında daha farklı değerlendirme, yorumlarına sahip olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Bu şiir, biraz zorlama olsa bile, sosyolojik, politik, ekonomik boyutlarda da mâ'kes bulur. Carl Gustav Jung'un rüyaların analitiğinde başvurduğu sembollere<sup>76</sup> göre de farklı bir görüntü verir. Edebiyattaki metaforik anlatımlar açısından, bu dörtlüğün zirveleri gösteren derin bir estetiği yansıttığı da muhakkaktır.

3. Te'vili nispeten zor olan şathiyeler: Yine Yunus'un şu dizelerini bu husta örnek olarak vermek istiyoruz:

*Çıkdım erik talına anda yidüm üzümü  
Bostân ıssı kaçtıyup dir ne yirsin kıozumu.*<sup>77</sup>

Aklen paradoks sergileyen bu dizelerinde Yunus, manevi bir olgunlaşma macerası anlatır. Olgunluk arayışındaki "ben", önce erik, sonra üzüm, daha sonrada cevizle tanışıyor. Buradaki "tanışmak", "olmak, ermek" anlamında anlaşılmalıdır. Doğu sûfizminin simgesel anlatımında, akıl bazlı paradokslara yer vermek, okuyucuyu, gariplik, tuhafılık ve çelişki karşısında bir süre durdurup düşünmeye sevk etmek içindir. Yani tefekkür ve buna bağlı olarak yorumlamanın, anlamamanın/okumanın tekamülü gibi didaktik bir yön dikkat çeker..

Yunus'un bu dörtlüğü, başta Niyazî-i Mısırî (ö.1105/1694) ve İsmail Hakkî-i Burûsevî (ö.1137/1725) olmak üzere çeşitli sûfiyye büyüklerince şerh olunmuştur.<sup>78</sup> Yunus Emre'nin bu dizeleri üzerine, *Şerh-i Nutk-ı Yûnus Emre*<sup>79</sup> adı altında şathiyeye<sup>80</sup> türü müstakil bir eser yazan Niyazî-i Mısırî bu şiiri şu şekilde açıklar:

76 Bk. Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey, Okyanus Yay., İstanbul 1998, ss. 37 ve devamı.

77 Yunus Emre, *Dîvân*, s. 405.

78 Bu şerhler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 36 ve devamı.

79 Bk. Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 171.

80 Edebiyatta, mutasavvıfların derunî tecrübelerini dile getirirken kullandıkları sembolik, gizemli, hissî ve meczûbâne ifadeler olan şath/şatah'ların yer aldığı tasavvufî manzumelere şathiyeye adı verilmektedir. Edebiyatta şathiyeye geleneği hakkında Bk. Tatçı, "Tasavvuf Edebiyatında Şathiyâtı Sûfiyâne Geleneği", *Türk Kültürü*, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267, ss. 481-486; Tatçı, "Ledünni Şiirde Şath Problemine Dair Notlar", *Türk Kültürü*, Ağustos 1986, yıl: XXIV, sayı: 280, ss. 500-5002; Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitabevi Yay., İstanbul

maktadır: Bu dörtlükte zikredilen erik, şeriatı; üzüm tarikatı; ceviz ise hakikatı temsil eder. Erik şeriate benzer, dışı yenir, içi, çekirdeği yenmez. Üzüm tarikata benzer, hem yenir hem de ondan birçok nimet yapılır. Ancak küçük bir çekirdeği olduğu için, az da olsa bir tezkiyeye muhtaçtır. Ceviz de sırf hakikate benzer ki, içinde faydasız bir şey yoktur, özü tamamen yenir. Ayrıca Mısırî bu dörtlüğü şerh ederken, mürşidin lüzumuna, mürşidsiz sülûku tamamlamanın mümkün olamayacağına işaret eder ve batın ilmini sadece zahirî amellerle elde ederim diyerek birçok zahmetlerle kendiliğinden zikir çekip, oruç tutup, halvet giren kişinin halini erik ağacından üzüm yemeğe benzetir. Erik, erik ağacından, üzüm de üzüm ağacından alınır. Bu sebeple batın da ancak batın ilmiyle uğraşmakla elde edilir.<sup>81</sup>

Yunus'un bu sembolik ifadelerinin yorumunu genel olarak şu şekilde toparlamak mümkündür: Tekâmülün başında erik bulunur. Sonra üzüm, daha sonra ceviz gelir. Erik ekşidir, ekşinin zıttı olan tatlı, üzümle simgelenmiştir. İnsan nefsindeki ekşiliklerin, yani negatifiklerin zıddına dönüşmesi gerekir. Negatiflerin pozitiflerle olan bu türden bir ilişkisi, ceviz sembolü ile temkin dengesine kavuşur. Ekşi, usr'u (zorluğu), üzüm tatlısı yüs'ü (kolaylığı) ifade eder. Zorluk, kolaylıklarla takip edilirse, ceviz olarak sembolleştirilmiş "Sizi bir denge ümmeti (ümmeden vasatan) olarak yarattık" (Bakara 2/143) zirvesine ulaşılır.

Yine başka bir anlatımla bu dizeler şöyle yorumlanabilir: Tekâmülî seyirde bir sûfî, önce erik gibidir: istifade dilecek meyvesi az, çekirdeği çok. Çekirdek, kulun nefsi problemleridir. İkinci aşamadaki üzüm ise, yenecek kısmı nispeten daha büyük, çekirdeği ufaktır... Olgunluğun zirvesini sembolleştiren cevizin içinde, çekirdek diye bir şey yoktur. Tümü faydalıdır, işe yarar durumdadır, nefsi problemleri yani çekirdeği yoktur. Şiirdeki anahtar rolü üstlenen şifre ifade durumundaki "bostan ıssı" da, kâmil ve mükemmil (olgunluğa ermiş ve başkasını olgunluğa erdirecek vasfa sahip) mürşittir. Tekâmül varoluşuna katılmak istiyorsanız, yolunuzu "bostan ıssı"na mutlaka uğratmanız gerekir. Goethe, doğum ve ölümü (:strip und werde), varoluş sırrı olarak anlamaya çalışırken, hep kendisinden hareketle, kendisini merkezleştirerek, egosunu inşa etmesindeki sırrın, yine Yunus'un "bostan ıssı"nda yattığını, iyilerin gideceği yerin âhirette bahçe yani cennet olduğunu söylemekten kendimizi alamıyoruz.

B-İman ve İslâm açısından problem teşkil eden şatahât ibareleri: Birinci

2000; Cemal Kurnaz, - Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

81 Bk. Aşkar, *Niyazi-i Mısri*, s. 277.

bölümde de ele aldığımız şatahât/türrehât/tâmmât ifadeleri insanı pek din dışına çıkarmaz, bu yüzden de teolojik açıdan fazlaca problemlili sayılmaz. Ancak burada ele alacağımız şatahât ifadeleri tehlikeli bir uçurum kenarında dolaşmak gibi, ürperti vericidir.

1. İman açısından küfrü lüzum ettiren ve hiçbir şekilde te'vili mümkün görülme-yen şathiyeler: Kaygusuz Abdal'ın, Allah'ı muhatap alarak "Anan yoktur, baban yoktur..." diye başlayıp (hâşâ) Allah'a hakaretle biten şiiri, bu konuda bir örnek teşkil eder. Kanaatimizce, onun bu sözünün iman ve İslâm noktasından te'vil olunacak bir tarafı asla yoktur. Sözün sahibinin hesabı, Rabbiyledir, onu Rabbine havale ederiz. Esasında bu neviden sözleri, Gazzâlî'nin aklı muvazene ya da hayalin bozulması sonucu söylenen boş, faydasız sözler kabildinden sayabiliriz.<sup>82</sup>

2. Te'vili, nispeten zor gibi görünen şathiyeler: Hallâc-ı Mansûr'un meşhûr "Ene'l-Hakk" sözü. Biz bu yazımızda daha çok bu tarz sûfiyane ifadeler üzerinde durduk ve bu konuda sûfilerin görüşlerinden bahsettik. Hz. Musa'ya bir ağacın kökünü "*İnnî enellâh: Gerçekten Ben Allah'ım*" (Kasas 28/30) diye konuşturan Allah'ın, halifelik özelliği taşıyan bir insan olarak Hallâc-ı Mansûr'a "Ene'l-Hakk" dedirtmesi imkansız mı? Kaldı ki, "Ben Allah'ım" dememiş "Ben Hakk'ım", yani O'nun el-Hakk isminin ortaya çıktığı yeryüzündeki bir halifesi-yim demiştir. O, "Ene'l-Batıl" deseydi daha mı doğru olurdu? İnsan, el-Hakk'ın mazharıdır.

Tasavvuftaki teşbih-tenzih dengesi bağlamındaki antropomorphia'yı Allah'tan kula, kuldân Allah'a doğru olmak üzere ele almayı hedeflediğimiz konuyu, bir makale halinde inşaallah ileride ele alıp inceleyeceğiz. Kur'an'da, kendini "el, yüz" vs. gibi insani vasıflarla anlatan bir Allah teşbihiyle, Hallâc'ı "Ene'l-Hakk" tarzındaki ilahi vasıflarla anlatan bir kul teşbihi üzerinde durulacaktır. Bu ifadeler, *Kitâbu Ahbâri'l-Hallâc'* da verilirken, Hallâc'ın ruh halindeki değişikliklere bir takım atıflar yapıldığı görülür. Burada bir antr-parantez olarak, Hristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırmalarındaki antropomorphizm ile tasavvuftaki bu tür anlatımların arasında bir takım keskin ayrımlar bulunduğu işaret etmek isteriz.

3. Açıklaması daha kolay, daha mümkün görülen şathiyeler: Burada yine Yunus'tan bir örnek verelim:

*Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç huri  
İsteyene Ser ver âni, bana Seni gerek Seni...*

Ebussuud, bu dizelerinden ötürü Yunus'u tekfir ederken ifrata kaçmıştır

82 Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 36.

kanaatindeyiz. Ebussuud, köşk ve huri gibi Allah'ın iki nimetini küçük gördü diye Yunus'u tekfir etmektedir. Biz bu tekfiri, derinliği olmayan, oldukça kontr bir zihniyetin ürünü olarak görüyoruz. Bu dizelerde Yunus, cenneti beğenmediğini söylemiyor. İki nimet arasında bir tercih yapıyor. 1-Allah'ı görmek veya sadece Allah, 2-Köşk ve huri. Yunus'un tercihi birincisi istikametinde gerçekleşmiştir. Bizce Yunus haklı gözüküyor. Cennette köşk de var huri de... Biz buna tasavvuf terminolojisinde Ef'âl Cenneti diyoruz.<sup>83</sup> Cennette, bundan başka Allah'ı görmek nimeti de var. Tasavvufça'da biz buna Zat Cenneti<sup>84</sup> tabirini kullanırız. Bu satırları okuyanlara soruyoruz. Siz cennete gittiniz. Orada huri mi istersiniz, Allah'ı görmeyi mi? Veya değiştirip bir soru daha soralım. Allah'ı görmek nimeti mi üstün, köşk ve huri nimeti mi üstün? Yunus bu soruya Allah'ı görme nimetini üstün görmek şeklinde cevap vermiştir. Düşünüyoruz da, şu soruyu sormadan edemiyoruz: Ebussuud, Bayramîlerin önemli bir siması olarak tanınmış Şeyh Hamza Bâlî'nin idam fetvasını (1561) bu primitif zihniyetin ürünü olarak mı verdi?

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki şatahât, sistematik olarak düşünülüp kavramlara dökülen mantıkî ifadelerden çok yaşanan derin tasavvufî hallerin neticesinde söylenen ifadeler olduğu için, anlaşılıp yorumlanması da mantıkî ifadelerden farklı olacaktır. Zira zahiri itibarıyla mantıken çelişkili görünen bu ifadelerin hakikatinin anlaşılması, doğrudan benzer tecrübelerin yaşanmasıyla mümkün gözükmemektedir. Benzer bir tecrübeyi yaşamıyorsak bizzat tecrübeyi yaşayan sûfilerin yorumlarıyla yetinmek durumundayız. Diğer taraftan bu tür ifadelerin, tasavvufî bütün hakikatlerin özü ve mihver, nihaî noktası konumunda olmadığını da vurgulamak durumundayız. Zaten bu noktada bizzat sûfilerin kendileri de müttefik değildirler. Kısacası şathiyâne ifadeler, tasavvufî tecrübenin hususî birer ifade şekilleri olarak alınmalı ve onların paradoksal dokusu sürekli korunmalıdır. Bazı aklî ve mantıkî tahlillerle izah yoluna gidilmesinin doğuracağı sıkıntılar göz ardı edilmemelidir.

### Özet

Tasavvufî söylem içerisinde en üst düzeyde kompleks bir yapıya sahip olan şatahat, bütünüyle kulun Allah'a yönelişi ve vuslatı neticesinde zuhur ettiği için, salt metafizik bir tecrübeye dayalı ve metafiziğe yönelik ifadelerdir. Dolayısıyla bu ifadelerin yorumlanması da mantıkî ifadelerden farklı olacaktır. Diğer taraftan bu tür ifadeler tasavvufun özü ve mihver, nihai noktası konumunda değildir. Şathiyâne ifadeler, tasavvufî tecrübenin hususî birer ifade şekilleri olarak alınmalı ve onların paradoksal dokusu kendi sistemi içinde korunmalıdır.

**Anahtar kelimeler.** Şatahat, sembol, dil, tecrübe.

83 Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 180.

84 Aynı yer.