



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**İLK DÖNEM TASAVVUFUNDA
ŞATHİYE**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yasemin KÖLE

BURSA 2014



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**İLK DÖNEM TASAVVUFUNDA
ŞATHİYE**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yasemin KÖLE

Danışman:

Doç. Dr. Abdullah KARTAL

BURSA 2014

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı'nda, 701223007 numaralı Yasemin Köle'nin hazırladığı "İlk Dönem Tasavvufunda Şathiye" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 07/07/ 2014 Pazartesi günü – 14:00/ 15:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının*başarılı*..... (başarılı/başarısız) olduğuna ...*oybirliği*..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Doç. Dr. Abdullah KARTAL

U.Ü.İlahiyat Fakültesi



Üye
Prof. Dr. Mustafa KARA
Uludağ Üniversitesi



Üye
Yard. Doç. Hidayet PEKER
Uludağ Üniversitesi

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Yasemin KÖLE
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Tasavvuf
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : viii+65
Mezuniyet Tarihi : / / 2014
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Abdullah KARTAL

İLK DÖNEM TASAVVUFUNDA ŞATHİYE

İlk dönem tasavvufunda şathiye başlığını taşıyan bu tez, üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusu ve yöntemi hakkında kısa değerlendirmede bulunuldu.

Tezin birinci bölümünde şathiyenin tanımı ve tahliline yer verildi. Ayrıca Ebu Nasr Serrâc'ın el-Lüma' adlı eserinde yer alan, şathiye söyleyen sûfilerin hayatlarına ve şathiyelerine örnek verildi. Tezin ikinci bölümünde şathiye kavramının telvin ve temkin ile ilişkisini incelendi. Sonrasında vecd kavramı ile ilişkilendirildi. Hakikatin tezahürü olarak görülen şathiye, işaret dili ekseninde incelendi.

Tezin son bölümünde ise oluşturulan şathiye tasnifine göre Ebu Nasr Serrâc'ın el-Lüma' eserinde yer alan şathiyeleri bölümlere ayrıldı. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözlerinde, manası şathiyeye uygun düşen cümlelerine örnek verildi.

Anahtar Kavramlar:

Şathiye, Ebu Nasr Serrâc, Vecd, İşaret

ABSTRACT

Name and Surname : Yasemin KOLE
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Department of Sûfism
Degree Awarded : Master
Page Number : viii+65
Degree Date : / / 2014
Supervisor : Abdullah KARTAL, Ph.D., Associate Professor

SHATHIYYE İN EARLY SUFİSM

This thesis, which is under the title of "Shathiyye in Early Sûfism", consists of 3 chapters. In the introduction, the topic and procedure of our study were shortly examined. The description of Shathiyye and its analysis were given a place in the first chapter of the thesis. We also adduced the lives of sùfis who sing Shathiyye taking place in "El- luma" by Sarradj, and their shathiyyes.

We examined the relationship between shathiyye and telvin and temkin in the second chapter. After that, we associated them to the concept "Vecd". We examined the shathiyye in the sign language which we consider as the epiphany of the reality.

In the last part of the thesis, according to the shathiyye classification, we sectioned the shathiyyes taking place in "El- luma" by Sarradj. We can see the meanings of shathiyyes in the letters by Cüneydi Bağdadi and so we also adduced his words.

Keywords:

Ecstatic Utterance (Shathiyya), Sarradj, Experience, Symbol

ÖNSÖZ

Tasavvuf, “kâl ilmi değil, hâl ilmidir” denir. Sûfler mâna âlemindeki yollarını, Allah Teâlâ'nın sözü Kur'an-ı Kerim, Efendimiz(sas)'in hadisi ile aydınlatmıştır. Sahabenin ve evliyanın izini takip ederek, hikmet denizine ulaşan, tevhid sırrına erişmiştir. Artık bu sırlar, sûfînin kâlini hâl eylemiş, inci olup bir bir dökülmüştür.

Bizim çalışmamız, tasavvufun söze aktarılmış halini inceler. Bu sözler, zamanı anda müşahede eden ibnü'l-vakte aittir. Tezin konusu, tasavvuf literatürde oldukça dikkat çeken “şathiye” söylemi ile alakalıdır. Bu konunun belirlenmesi ise 11–13 Mayıs 2012 tarihinde, Bursa'da düzenlenen “Emîr Abdülkâdir el-Cezâîrî” sempozyumuna dayanır. Tebliğinin sonunda, çalışılması tavsiye edilen konular arasında şathiyeye değinen Prof. Dr. Ekrem Demirli, tezimizin konusunu belirlemede ufkumuzu açmıştır.

Öncelikle, çalışmanın alanı hakkında ufkumu açan Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye, konunun daha belirli hale gelmesine yardımcı olan, bilgisinden istifade ettiğim danışmanım Doç. Dr. Abdullah Kartal'a, bu yolda beni teşvik eden Doç. Dr. Salih Çift ve Doç. Dr. Abdürrezzak Tek'e, tasavvuf ilmine karşı iştiağımın artmasına vesile olan Prof. Dr. Mustafa Kara'ya teşekkürlerimi sunuyorum.

Çalışmam esnasında, desteklerini esirgemeyen arkadaşlarım Hülya Uysal, Gülbahar Gülçınar, Hilal Torun, Şeyma Ercümen ve Yasemin Yenitürk'e, hayatım boyunca attığım her adımda maddi manevi desteğiyle yanımda olan, sevgisi ve güveniyle beni cesaretlendiren değerli anneme, hakkımda her zaman hayrı niyaz eden kıymetli babacığma şükranlarımı sunuyorum.

Yasemin KÖLE

BURSA

2014

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	viii

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
3. ARAŞTIRMADA KARŞILAŞILAN ZORLUKLAR.....	4

I. BÖLÜM

ŞATHİYE KAVRAMININ TAHLİLİ

A. ŞATHİYENİN LUGAT VE İSTILAH MANASI	5
B. ŞATHİYE KAVRAMININ TAHLİLİ	7
C. ŞATHİYE SÖYLEYEN SUFİLER VE ŞATHİYELERİNE ÖRNEKLER	11
1. <i>Bâyezîd-i Bistâmî Hayatı</i>	11
2. <i>Bâyezîd-i Bistâmî'nin Şathiyelerine Örnek</i>	13
3. <i>Ebû Bekr Dülef b. Cahder Eş-Şiblî Hayatı</i>	14
4. <i>Ebû Bekr Şiblî'nin şathiyelerine örnek</i>	16
5. <i>Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî Hayatı</i>	16
6. <i>Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî'nin şathiyelerine örnek</i>	18

II. BÖLÜM

ŞATHİYENİN SÛFÎ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. TELVİN VE TEMKİN	19
B. VECD	22

C. DELÂLET ÇEŞİTLERİ	29
E. İŞARET DİLİ	32

III. BÖLÜM ŞATHİYE TASNİFİ

A. HAKİKATE İŞARET EDEN ŞATHİYELER	41
B. VECDİ ANLATAN ŞATHİYELER	48
C. VECDİN ŞATHİYELERİ	52
D. CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN İŞARETLERİ	53
SONUÇ	56
BİBLİYOGRAFYA	59
ÖZGEÇMİŞ	64

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
İA.	İslam Ansiklopedisi
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İslam geleneğinde, tasavvuf ilk nüveleri Efendimiz(sas)'in ve ashabın, takvaya dayalı hayatlarına isnat edilmiştir. Daha sonraki dönemde “zühd hareketi” olarak devam etmiştir. İslam coğrafyasında, fetihlerle birlikte zenginleşen Müslümanlar, dünyaya daha çok değer vermeye başlamıştır. İlk zahidler, asrı sadetteki dünya anlayışından uzaklaşmaya, tepki göstermiştir. Diğer yandan fütüvvet ve melâmeti önceleyen Nişabur Mektebi, marifet ve muhabbete vurgu yapan Mısır Mektebi, tevhid ve aşk temalarını öne çıkaran Bağdat Mektebi gibi ekoller oluşmuş. Böylelikle zühd döneminden, tasavvuf dönemine geçiş süreci başlamıştır.

Tasavvuf dönemi, hicrî III-IV asırları kapsayan, önemli sûfilerin yetiştiği dönemdir. Tasavvuf ilmi, diğer İslamî ilimlerden ayrılarak, kendi kavram ve eserleriyle teşekkül etmiştir. Tasavvufun, o zamana kadar alışılmamış yeni bir söylem alanı oluşturması, zahir-batın ve tasavvufun meşruiyeti tartışmalarını zirveye taşımıştır.

Tasavvuf, meşru bir zemine yerleşme amacıyla, zahir ulemasına karşı mücadele edilmiştir. Eser telif eden mutasavvıflar, mukaddimelerinde bu konuya değinmiştir. Tasavvufun hakkıyla anlaşılması için, zahir ulemasına karşı, şeriatla sınırlandırılmış hakikat vurgusu yapılmıştır. Tasavvuf ile alakası olmayan Bâtını hareketlerden, kendilerini ayırmak istemiş, mübtedilere ise yol göstermişlerdir. Mutasavvıfların bu gayretleri Gazzâlî'ye kadar devam etmiştir. Gazzâlî ile beraber, tasavvuf meşruiyetini kazanmış, halk bazı öne çıkan sûfilerin etrafında toplanmıştır. Tasavvuf döneminden tarikatlar dönemine geçiş bu şekilde başlamıştır.

Tarihi ve sosyal arka planını kısaca verdiğimiz tasavvufun dili, hikmetli söze dayanmaktadır. Ayrıca vecd ile taşmayı ifade eden “şathiye” ifadeleri de tasavvuf diline dâhildir.

Sûfilerin şathiye ibareleri, bazı temel problemleri beraberinde getirmiştir. Şathiye sözlerindeki muğlâk ve paradoksal yapı, şathiyelerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Sûfiler, şathiye sözlerinin vecd halinde söylendiğine vurgu yaparak, bu ibarelerin anlaşılmasını tecrübeye dayandırır.

Tasavvufî tecrübenin tezahürü ile ortaya çıkan şathiye ibareleri için bir başka problem, iddiaya yakın ifadeler içermesidir. İbn Salim, “*sübhani..*” sözünden dolayı Bâyezîd-i Bistâmî’yi küfürle itham etmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî’nin halini ve takva üzere yaşantısını bilenler, bu sözü onun mertebesinin yüceliğine delil olarak kullanmıştır. Onun durumunu meşru görenler, Bâyezîd-i Bistâmî’nin yüce bir hale ulaştığını, Allah Teâlâ ile cem makamına ulaşmış, kendi varlığının yok olduğunu savunmuştur. Böylelikle ona “*sübhani..*” sözünü söyleten Hakk’tır. Şathiye ibarelerinin sûfiye ait olması, söyleminin açıklanmasını zorlaştırır. Allah Teâlâ’ya ait olması ise, Hakk’ın sûfide galip gelmesi sona erdiğinde, sûfinin bu ifadeleri ısrarla tekrar etmesini anlaşılır kılmaz. Şathiye ibarelerinin manası, Hakk’a mı, sûfiye mi aittir?

Şathiye mevzusunun bu gibi temel problemleri, söylemin ortaya çıktığı günden beri tartışılmaya devam etmiştir. Ebû Nasr Serrâc şathiye hakkında müstakil bir bölüm tahsis etmiş, bu konu hakkındaki müspet ve menfî yorumları toplamıştır.

Şathiye ibareleri veya işarî söylemler, dil felsefesinin, tasavvuf ve hikmet geleneğinin, anahtar kavramlarındandır. Şathiye tarzındaki söylem, zahir-batın, fenomen-numen gibi ayrımlar, hakikatin ifade edilmesi, ezoterizm ve sembollerle alakalı derin bir mevzudur. İlk dönem için kullanılan şathiye tabirinin anlaşılması, işarî anlatım, işarî tefsir ve vecdin ifadesini anlamamızı da sağlar.

Birinci Bölümde, şathiyenin lügat ve ıstılah manalarını verdikten sonra, çalışmamızın temelini oluşturan Ebu Nasr Serrâc’ın el-Lüma’ adlı eserindeki, şathiye tanımlarının tahliliyle devam edilmiştir. Bu bölüm, ilk dönem tasavvufunda şathiye söyleyen bazı sûfilerin hayatları ve şathiyelerine örnek vererek tamamlanmıştır.

İkinci bölümde ise, şathiye tanımının tahlilinden yola çıkarak, öncelikle şathiyenin diğer tasavvufî hallerle ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Telvin ve temkin dönemindeki sûfinin hali ile şathiyeyi ifade ederken yaşadığı hal mukayese edilmiş. Daha sonra, tanımda vurgulanan vecdin kısaca tahliline ve tezahürlerine değinilmiştir. Şathiyenin sûfi

halleri ile ilişkisini açıklamaya çalışıldıktan sonra şathiye'nin lâfzî boyutları incelenmiştir. Mantık, kelam ve fıkıh gibi ilimlerde lafız ve delâlet ilişkisi hakkında özet bilgilerin akabinde işârî delâlet ve tasavvuf dili ilişkisi incelendi. Tasavvufun birçok konusunun ifade edilmesinde kullanılan işâret dilinin şathiye üzerindeki etkilerine yer verildi.

Üçüncü bölümde ise kendi sistemimize göre yapmış olduğumuz, şathiye sözlerinin tasniflerine örnek verildi. Öncelikle sûfîlerin batındaki hakikate işâretle, zahiri lafızları problemlili olan şathiyelerine değinildi. Sonra vecd halinin anlatımına işâretle lafza dökülen şathiyeleri incelendi. Devamında ise vecd halinin içerisinde söylenmiş şathiyelerin örnek verildi. Bu bölümü tasavvufun işâret dili olması hasebiyle sahv ekolü temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî'nin mektuplarındaki bazı ifadeleriyle tamamlandı.

2. Araştırmanın Yöntemi

İlk dönem tasavvuf eserlerine başvurulmuştur. Fakat bu kitaplarda, şathiye tanımına yer verilmemiştir. Konumuzla alakalı, diğer kavramların anlaşılması için klasiklerden faydalanılmıştır.

Şathiye hakkında, ilk dönem kaynaklarından detaylı bilgi elde edebildiğimiz en önemli eser Ebu Nasr Serrâc'ın el-Lüma' adındaki kitabıdır. Şathiye konusu, "sûfîlerin şatahatı ve sûfî geçinenlerin yanlışları" başlığı altında incelenmiştir. Müellifin şathiyeye birlikte tasavvuf ehline sadece şeklen benzemeye çalışanların yanlışlarını, bir başlık altında toplaması, şathiye ibarelerini tasavvufî söylemdeki yanlışlıklara dâhil edildiği anlamına gelmez. Sûfîlerin adını kullanıp hataya düşenlerden, şathiyeler ayrılmıştır. Şathiye hakkında bu döneme ait ilk düzenli bilgileri sunmasından dolayı, çalışmamızda genellikle "Ebu Nasr Serrâc ve el- Lüma' eseri" esas alınmıştır.

Başlı başına incelenmesi gereken bir konu olduğu için Hallac-ı Mansur ve şathiye geleneği içinde önemli bir yer tutan "ene'l-hakk" sözüne çalışmamızda değinilmemiştir. Şathiye söyleyen sûfîlerin hayatları tabakat kitaplarından araştırıldı. Tasavvuf ilmi içerisinde, çokça rivayet edilen menkıbevi rivayetler, çalışmamızda yer verilmese de sûfî halinin ve sözlerinin anlaşılması hususunda zihnimizi hazırlamıştır. Bu sûfîlerin hayatlarını anlatırken sohbetlerinde buldukları, mektuplaştıkları diğer sûfîler hakkında dipnotlarda bilgi verilmiştir. Hayatını incelediğimiz sûfinin muhitini anlamak açısından faydalı olacağı düşünülmüştür.

Tasavvuf ehlinin çoğu tarafından kabul edilen şathiye ifadeleri, dönemin şartlarından dolayı diğer tasavvufî söylemden ayrı tutulmuştur. Diğer kavramlarla arasına set çekilmiştir. Araştırmamızda, şathiye diğer kavramlarla ilişkilendirilerek açıklandı.

3. Araştırmada Karşılaşılan Zorluklar

Tasavvuf araştırmalarının genel zorlukları yanında, şathiye konusundaki problem iki ayrı durumdan ortaya çıkmaktadır: İlki şathiyenin tecrübî olması bakımından, sūfînin şathiye ile ilgili sözleri söylerken ve ondan sonraki halidir. İkincisi şathiye ibarelerinin, işarî anlatım olmasından kaynaklanan, ifade etme ve anlaşılma sorunudur.

Şathiye söyleminde bulunan sūfînin halini genellikle vecd ile irtibatlandırıldı. Bu durumda şathiye söyleyen sūfînin anlaşılması, vecd halinin ve psikolojisinin anlaşılmasına bağlıdır. Vecd, lütufla gelen bir hal olduğu için, sūfîlerin yaşadığı ve aktardığı tecrübelerden yola çıkarak izah edildi. Vecd halinin psikolojik tahlili derin bir psikoloji formasyonunu gerektirdiği için bu konuda görüş bildirilmedi.

Vecd hallerini, yine onların dilinden öğrenmeye çalıştığımız sūfîlerin yaşadıkları tecrübe yegâne olduğu için rivayetler birbirinden farklılık hatta zaman zaman zıt ifadeler bile barındırmaktadır. Bu durum vecd halini anlamamızı zorlaştırdı.

Şathiye sözlerinin anlaşılması için, lafız ve mana ilişkisi ile izah edilen sūfî sözlerindeki işâretler çözümlenmeye çalışıldı. Âlemde tezahürü olan kavram için dahi, birçok farklı görüş belirten sūfîlerin, metafizik bir sistem içinde açıklamaya çalıştığımız şathiye kavramı hakkında mutlak mutabakat sağlayamayacağı aşikârdır.

Çalışmamızın en zor kısmı, sūfîlerin tecrübî hal ve müşahedeleri ile şathiye ibarelerinin, bütüncül bir şekilde sistemleştirmeye çalışılmasıdır. Şathiye ibarelerini sadece vecd kavramı ile açıklamaya çalışmak, sūfîlerin vecd halinde olmadığı zaman kullandığı bu tarz ifadeleri kapsamamıştır. Şathiyeleri vecd halinin dışında söylenmiş sözler olarak tanımlamak ise vecd halinde söylenen sözleri içermemiştir. Örnek verdiğimiz üzere, böyle bir tasnif oluşturmak mutlak olmadığı gibi kolay da olmamıştır.

I. BÖLÜM

ŞATHİYE KAVRAMININ TAHLİLİ

A. ŞATHİYENİN LUGAT VE İSTILAH MANASI

Şathiye arapça “ش-ط-ح” kökünden türemiştir. Kelimenin çoğulu şatahat veya şathiyyat şeklindedir. Şath lugatta “*hareket, kıpırdama, köpürme ve taşmayı*”¹ ifade eder. Ebû Nasr Serrâc², şathiyeyi açıklarken Arapça kullanımına atıf yapmıştır. Arap dilinde bu kelime, hareketlilik ifade eder. Dar bir nehirden su iki kenarına taşıdığı zaman “şataha” kelimesi kullanılır. Aynı şekilde, bu kökten türetilen “miştah” hem hareketin hem de taşmanın bulunduğu un elenen yer anlamına gelir.³ Şathiyenin tasavvuf terminolojisindeki kullanımını “sûfînin vecd haliyle ilintili, lafzında sembolik anlatımın, manasında iddianın bulunduğu sözler”⁴ şeklinde tanımlanır.

Şathiye tanımlarına bakıldığında, birbirinden farklı muhtevalara sahip olduğu görülür. Bu sebeple, sözlerin şathiye muhtevası taşınması için, ne gibi unsurlar buldurması gerektiğine değineceğiz. Bu unsurları değerlendirirken, şathiye öğelerinin, her şathiye söyleminde bulunmadığını veya sözün bu unsurlarından bazısını içerdiğinde, mutlaka şathiye ifadesi anlamına gelmediğini, göz önünde bulundurmak gerekir.

¹ Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, Şifa Yayınları, İstanbul, 2012, s. 798.

² Asıl adı, Ebû Nasr Abdullâh b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, lakabı “Tavûsu’l- Fukara’dır. Tus’da yaşamıştır. Tasavvufun haricindeki diğer ilimler hakkında da bilgi sahibidir. Döneminin sufileri ile görüşmüş, sohbetde bulunmuştur. İlk tasavvuf klasiklerinden el-Lüma’ adlı eserin müellifidir. 378/988 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü’l-Üns**, çev: Lâmiî Çelebi, haz: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Pinha Yayınları, İstanbul 2011, ss. 411-412; Süleyman Uludağ, “el-Lüma” **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 27, ss. 258-260

³ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma**, çev: Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2012, s. 443.

⁴ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimler Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1977, s. 485; Tahsin Yazıcı, “Şathiye” **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, c. 11. ss. 350-351. Ayrıca Bakınız, Mustafa Tatçı, Cemal Kurnaz, Türk Edebiyatında Şathiye, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

Şathiye tanımlarındaki öğelere genel olarak baktığımızda, mutasavvıflar şathiye ile vecd hali arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Vecd ile kendinden geçen sūfiye veya kuvvetli vecd haline vurgu yapılmıştır. Bazı tanımlarında ise vecdden ziyade sūfinin sekr, fena, gaybet gibi istiğrak hallerine⁵ işâret edilmiştir. İstiğrak hallerinde, sūfi kendi benliğinde kaybolur, Hakk onda tasarruf eder, ilahi sırrı taşımaya güç yetiremeyen sūfinin ağzından bazı sözler dökülür. Şatahatın bu şekilde ortaya çıktığını düşünenler, sūfinin benliğinin silinmesinden dolayı, bu sözlerindeki öznenin de Hakk olduğunu savunmuştur.

Şathiye sözlerinin lafız ve manasında benlik, iddia gibi ifadeler mevcuttur. Sūfi, bu tarz ifadeleri kullandığında, ondan sözlerini kanıtlaması istenir. Ayrıca ibarede, zahiri itibariyle şeriata aykırı ve alışılması zor ifadeler bulunabilir.⁶

Bu sözlerin bazı öğeleri olması, ilk dönem ve ondan sonraki dönem mutasavvıflarının veya tasavvuf araştırmacılarının, şathiye kavramına yaklaşımlarında oldukça ihtiyatlı tavır sergilemelerini engellemiştir. İlk dönem tasavvufunda teşekkül eden şathiye kavramı hakkında, en detaylı çalışma Ebû Nasr Serrâc'a aittir. Sūflilerin kullandığı ıstılahlar içinde ve ayrı bir bölüm tahsis etmiştir. Şathiyenin tasavvuf literatüründeki yerini açıkladıktan sonra, şatahatı ile tanınan bazı sūflilere ve sözlerine yer vermiştir.

Serrâc'ın el-Lüma' adlı eserinde geçen tanımlardan, kavramının o zamanki sınırlarını anlamaya çalışacağız. Sūflilerin sözlerine verilen örneklerle, tasavvuf döneminde şathiye algısını ve hangi ibarelerin şathiye kapsamında değerlendirildiğini göreceğiz.

⁵ Hâl, Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşüne göre bir anda kulun kalbine düşen, gelip geçici rıza tefviz benzeri durumlardır. Kelâbâzî ise halleri amellerin neticesi olarak görmüştür. Bknz. Ebu Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma'**, ss. 54-73. 392; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 131-135; Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, ss.150-151; Ali b. Osman Cüllabi Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 243-246; Mehmet Demirci, "Hal", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 15. ss. 216-218; Süleyman Uludağ, **Tasavvufun Dili-Manevi Haller**, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2007.

⁶ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 40; Uludağ, **Tasavvuf Terimler Sözlüğü**, ss. 445-446; Seyyid Cafer Seccadi, **Tasavvuf ve İrfan Terimler Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 437; Safer El-Muhibbi el-Cerrahi, **İstılahat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye**, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul, 2013, s. 366; Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Celal Kırca, Selahattin Polat, Ali Toksarı, **İslami Kavramlar**, Sema Yazar Genlik Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 643; Abdullah Yeğin, **İslami, İlmi, Edebi, Felsefi Lugat**, Fatih Matbaası, İstanbul, 1968, s. 494; Ed: John L. Esposito, **Oxford İslam Sözlüğü**, çev: Nurullah Koltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 326.

B. ŞATHİYE KAVRAMININ TAHLİLİ

Ebû Nasr'ın, eserinin iki ayrı bölümünde şathiye kavramına yer verildiğine değinildi. Tanımlar arasında, benzer ifadelerle birlikte, farklılıklar da vardır. İki tanımın ayrı ayrı tahlili ve mukayesesi ile beraber hicrî IV. asırda tasavvuf literatürü içerisinde şathiye nasıl bir mana yüklendiğini anlamaya çalışacağız. el-Lüma'daki tanımlar şöyledir:

Tasavvuf kavramları bölümünde şath: *“Sahibinin mahfuz değilken, bir iddiayla vecdin kaynağından taşıp, dilin tercüme ettiği sözdür.”*⁷ Sûfilerin şathiyyatı bölümünde şath: *“kuvvetle taşan, galebe ve galeyanın şiddeti ile heyecanlanan vecdin anlatımı sırasındaki garip ifadelerdir.”*⁸

Serrâc'ın tanımlarının ortak noktası vecd ve taşmadır. Her iki şathiye tanımında geçen bu ortak unsurları, bütün olarak değerlendirebiliriz. Şatahat söyleyen sûfî için, **vecdin taşması** söz konusudur. Ebû Nasr'ın her iki tanımında geçen, vecdin taşması, şathiye söyleminin temel unsurunu oluşturur. Tanımın birinde bulup diğesinde bulunmayan vasıflar ise diğere öğelerdir.

Şathiye ibarelerinin mahiyetini anlamak açısından, “vecdin taşmasını” değerlendirmek gerekir. el-Lüma'da iki tanımda da istiğrak hallerine yer verilmeyip, vecd kavramına vurgu yapılmıştır. Ebû Nasr Serrâc'dan sonraki mutasavvıfların, şathiye tanımlarında, istiğrak hallerine yer verdikleri görülür. İlk tanımda *“vecdin kaynağından taşma”* şeklinde kullanılan ibare ikinci tanımda *“kuvvetle taşan vecdin anlatımı”* ile açıklanmıştır.

Sûfilerin şathiye söylerken içinde buldukları vecd hallerini karşılaştırdığımızda, aslında şathiyenin vecdle ilgili iki ayrı halden kaynaklandığını görebiliriz. İlk tanımda vecdin kaynağından taşma söz konusudur. Sûfî vecdin kaynağından konuşulmaktadır. Diğere tanımda ise “vecdin anlatımı sırasında” ibaresi geçmektedir. Buradaki durum tecrübe edilen vecdin kelimeye dökülmesidir. Vecdin kaynağından taşma yerine, heyecanla vecdin anlatılması söz konusudur. Ebû Nasr Serrâc'ın cümlelerinden anlaşılan bu ayrım, şathiye tanımlarında yer alan diğere unsurları değerlendirmemiz açısından yardımcı olacaktır.

⁷ Serrâc, **el-Lüma'**, Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 2001, s. 296.

⁸ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 321.

Şathiyenin bazı öğelerinin bir tanımda yer alırken diğerinde bulunmaması, vecdin kaynağından ve vecdin anlatımı gibi ince bir ayrıma dayanmaktadır.

İlk tanımda, sūfî vecd tecrübesi içindedir. Sūfinin şathiye söyleyebilmesi, o halinde korunmamasına bağlıdır. Şathiye söyleyen sūfinin, ifadelerini vecdin kaynağından aktarması, ancak onun serbest kalmasıyla mümkündür. Bu tanımda, sūfinin şathiye söylemesi “*sahibi mahfuz değilken*” ile sınırlandırılmıştır.

Vecd halinin etkisinde, şatha düşmemek için, korunan sūfinin, şathiye söylemek için kendi iradesini göstermesi mümkün değildir. Sūfîlerin irade anlayışında, her şey Allah Teâlâ'nın izni ile olmaktadır. Külli irade her şeyi kuşatmıştır. Muhammed b. Fadl Semerkandî'nin⁹ iradeyle ilgili sözünde¹⁰ dediği gibi, sūfîler nail olduklarına gayr-i iradî kavuşmuşlardır. Şathiye söylememesi için korunan sūfî şathiye söylemesi için serbest bırakılmıştır.

Birinci tanımda geçen diğer bir şathiye ögesi ise, “vecdin iddia ile beraber” bulunmasıdır. Bu konu ile ilgili, Ebû Nasr Serrâc, o dönemin şathiye anlayışına ışık tutan bir hikâye anlatmaktadır. Ebu Hamza'ya¹¹ Horasanlı bir kimse, emniyetin ne olduğunu sormuştur. Ebu Hamza, emniyeti bir yanında yırtıcı hayvan, diğer yanında yastık bulunan kişinin, hangisine yaslanacağını ayırt edememesiyle açıklamıştır. Horasanlı zat ise “*Bu bir şathdır. Bunun delilini ve açıklamasını getir.*” şeklinde cevap vermiştir.¹² Örnekte görüldüğü üzere, ilk anda aklın kabul edemeyeceği bir hadise vardır. Bu durum, taşkınlık gibi görülmesinden dolayı, şath diye nitelendirilmiştir. Buradaki taşkınlık, durumunun

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Fazl b. el-Abbâs el-Belhî, aslen Belhli olup, Semerkand'da yaşamıştır. Ahmed b. Hadraveyh ve onun muhitinde bulunmuştur. Fütüvvet ehlinin önde gelenlerinden ve melamiyye akımının ilk temsilcilerinden sayılır. Kelâbâzî onun adını muamele ilmine dair eser yazarların içerisinde zikretmektedir. 329/ 940 yılında Semarkand'da vefat etmiştir. Bkzn. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 121. Mehmet Demirci, “Muhammed B. Fazl El-Belhî” **DİA**, c. 30. s. 529; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 62.

¹⁰ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 34.

¹¹ Ebû Nasr Serrâc, el- Lüma' adlı eserinde, bu rivayeti anlatırken sadece “Ebu Hamza” diye zikretmiştir. Ebu Hamza'nın, Ebu Hamza Horasanî veya Ebu Hamza Bağdadî'den, hangisi olduğuna değinmemiştir. Öncelikle Ebu Hamza'ya, Horasanlı bir zatın soru sorması, onun Horasan bölgesinde olma ihtimalinden dolayı, onun Ebu Hamza Horasanî olduğunu akla getirmektedir. Ebu Hamza Horasanî'nin hal tercümesine baktığımızda ise, onun şathiye söylemine yatkınlığını ve benzer bir olay rivayet edildiğini görüyoruz. Haris Muhasibi'nin evinde koyun sesi işitip, vecde geldiği zaman “Aziz Allah” demiştir. Haris Muhasibi “Bu ne haldir? Eğer bunun açıklamasını yaparsan ne âlâ. Yok, eğer açıklamazsan seni mahvederim” demiştir. Şathiye kavramına örnek vermek için rivayet edilen hadisede, emn kavramından sorulmuş ve ilk anda anlaşılması zor bir ifade ile açıklanmıştır. Bu gibi durumlarda bir açıklama, delil ile sözün tasdik edilmesi istenmiştir. Bkzn. Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 191-192.

¹² Serrâc, **el-Lüma'**, s. 407.

zahiri itibariyle akli tasavvura aykırı olmasından kaynaklanır. Sözün sağlam hale gelmesi ise, bu iddianın delil veya açıklamayla desteklenmesini gerekli kılar.

Bir iddiayla vecdin kaynağından taşan bu tarz şathiye ifadeleri, sūfînin kendi benliğinin yok olması ve vecd tecrübesi içinde dile gelmesinden dolayı, iddianın sūfîye ait olmadığını düşündürür. Bazı mutasavvıfların, şathiye söyleyen sūfîleri aracı kabul edip, söyleyenin Hakk olduğu sözler şeklinde yorumlaması bu duruma örnektir. İkinci tanımda, sūfî vecdin anlatımı esnasında şathiye söylediği için, sözlerinde iddia olduğuna yer verilmemiştir.

Birinci tanım hakkında değineceğimiz son nokta, “dilini tercüme etmesidir”. Vecd halinde, beşeri düzleme ait lafız ve ibareler anlamını yitirir. Vecd ve müşahede içerisinde tecrübe edilen manalar, dil vasıtasıyla bu dünyanın ifadelerine, tercüme edilmektedir. Vecd halinde sarf edilen şathiyelerde, ben-sen ayrımının olmadığı, “ene” zamiri ile halin tercüme edildiği görülmektedir. Söyleyenin Hakk olduğunu düşünen sūfîlere göre, bu zamirler Hakk’a racidir.¹³

Birinci tanımda, “vecdin kaynağı” esas alınırken, ikinci tanımda ise sūfînin “vecdi anlatımı” esas alınmaktadır. Vecdin anlatımına dayanan şathiye tanımında, sūfînin mahfuzluğu veya iddia sahibi olması söz konusu değildir. Şathiye sözlerini sarf eden sūfî, tecrübe ettiği vecdi anlatmaktadır. Bu tanımda, vecdinin anlatımı esnasındaki duygulara dikkat çekilmiştir. “Galebe ve galeyanın şiddeti ile heyecanlanan bir hal” söz konusudur. Vecd halinden çıkan sūfî, yaşadığı tecrübeyi ifade ederken, o halin etkisiyle bu duygular tarafından kuşatılır.

Ayrıca ikinci tanımda sūfînin şathiye ifadeleri, garip olarak nitelenir. Bu ifadelerin garip diye nitelenmesinin sebebi, vecd halini tecrübe etmeyenler için idrakten uzak olmasıdır. Diğer bir nedeni ise vecd halinden bağımsız olarak, sūfî söyleminin aslında başka bir manaya işâret etmesidir. Sūfî kullandığı kelime ve sözcük öbekleriyle, ilk bakışta anlaşılman makulatın manasını kastetmemektedir. Bu durum ise vecdini anlatan sūfînin ifadelerini, garip kılmaktadır.

¹³ Örneğin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin “sübhanî” ve Hallâc-ı Mansûr'un “ene'l-Hakk” sözleri söyleyen ve işitenin bir olduğu, “nefsi mütekellime” sigalarının kullanıldığı şathiyelerdir.

Şathiye kavramının öğelerini inceledikten sonra, Serrâc'ın kelimenin lugat manasındaki taşmayı, vecdin taşmasıyla ilişkilendirdiğini görüldü. Ebû Nasr Serrâc, her iki tanımda geçen vecd halinin taşmasını, ilk tanımda vecdin kaynağından, ikinci tanımda ise vecdin anlatımı esnasında ki taşmaya dayandırmıştır. Bu konuya vurgu yapılmasının sebebi ise, her iki tanımda da farklı yer alan vecd ifadesinin, söyleme yansımasında oluşturduğu ayrılıktır. Ayrıca Ebû Nasr'ın, şathiye bahsine örnek olarak verdiği cümlelerine baktığımızda, bu durumun analizini yapılabilir. Vecd kavramı ile ilgili iki farklı şathiye söylemine ilaveten, söylem dilindeki “garip ifade ve iddiaya” dayalı şathiye ibareleri mevcuttur.

Sûfînin bizatihi vecd halinde ona söylettirilen, vecd halinin vaktine ait farklı bilinç düzeyinde söyleyen ve söylenenin bir olduğu, ben- sen ayrımının kalmadığı ifadeler vardır. Diğer bir şathiye söyleminde ise, sûfînin vecdine işâretle söylediği sözler mevcuttur. Ebû Nasr Serrâc'ın aktardığı şathiyeler arasında, sûfînin vecdini anlatırken kullandığı şathiye ibareleri çoğunluktadır. Sûfî vecd halini tecrübe etmiş ve tanımda geçen ifadesiyle *vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyân, heyecan ve galebe ile sarfedilen* sözler söylemiştir. Bu durumda sûfî aslında vecd halinde değildir, fakat yaşanan tecrübenin ihtişamı ile duygularında feyz, galeyan, heyecan ve galebe söz konusudur. Vecdin kaynaktan taşmasından ziyade, yaşanan vecdin anlatımında duyguların coşmasıyla taşan sözler mevcuttur. Bu söylemde sûfî ben-sen ayrımının farkındadır ve tecrübesini işârî bir şekilde dile getirir.

Şathiye söyleminin farklı bir ifadesi ise, zahiri itibariyle şeriata ve makulata aykırı görünen, fakat sûfînin batımına işâretle söylediği sözleridir. Serrâc'ın sûfîlerin şathiyelerine verdiği örneklerde, bu tarz ifadeler görülmektedir. İbaredeki garip ve muğlâk kelimeler, zahiren şeriata bile aykırı gözükürken, sûfînin açıklamasıyla anlaşılabilir. Bu tarz şathiye ifadelerinde, sûfîye ait bir iddia da söz konusudur. Bu iddianın dayanağını sûfî sözleriyle açıklar. Şathiyeyi söyleyen kişi, görünenin ardındaki hakikate işâretle söz söylemektedir. Bu tarz şathiye söyleminde, vecdden kesin bir şekilde bahsedemeyiz. Sûfî, hakikatin manasını vecdle kalbinde hissedebileceği gibi, vecd duygusu olmaksızın hakiki mana, kalbine ilham da edilebilir. Sûfînin sözünde diğer insanların göremediği bir hakikat bulunmaktadır.

Ebû Nasr Serrâc'ın şathiye tanımlarını merkeze alarak, şathiyenin teorik izahını yapmaya çalıştık. Konuya bakış açımıza göre, bir tasnif yaptık. Gayet tabidir ki şathiye kavramı farklı açılardan değerlendirilebilir ve farklı şekilde tasnif edilebilir. Bizim tercih ettiğimiz tasnifte üç kategori yer almaktadır, fakat bu kategoriler içerisinde üstünlük derecelendirmesi yapmanın doğru olmadığını düşünüyoruz. Şathiye'nin ruhi ve lâfzî arka planına geçmeden önce, şathiye söyleyen bazı sûflerin kısaca hayatlarına ve şathiye sayılan sözlerine değinmekte fayda görüyoruz.

C. ŞATHİYE SÖYLEYEN SUFİLER VE ŞATHİYELERİNE ÖRNEKLER

1. Bâyezîd-i Bistâmî

Sûflerin büyüklerinden şathiyeleri ile meşhur Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsâ Bistâmî, İran'ın Horasan bölgesinde bulunan Bistâm kasabasında doğmuştur. Babası, Bistâm şehrinin büyükleri arasında yer alan Bâyezîd-i Bistâmî'nin dedesi, ihtida eden bir mecusidir.¹⁴Bistâmî zühd hayatını incelikleri ile yaşayan takva ehli bir sûfidir.¹⁵ Vefat tarihi olarak 234/848¹⁶ ve 261/875 yılları verilmektedir.¹⁷

Bâyezîd-i Bistâmî'nin çağının bazı sûfleriyle görüştüğü ve mektuplaştığına dair rivayetler bulunmaktadır. Ahmed b. Hadraveyh Belhî ile Belhî'nin eşi Fatıma,¹⁸ Şakîk Belhî,¹⁹ ve Ebû Tûrâb Nahşebî'nin²⁰ Bâyezîd-i Bistâmî'yi ziyarette bulunduğu

¹⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 107; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 172; Feridüddin Attar, **Tezkiretü'l Evliya**, haz: Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul, 1991, s. 194.

¹⁵ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 206; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 84. 280. 356; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 194. 202. 235. 348.

¹⁶ Attar, **Tezkiretü'l Evliya**, s. 194.

¹⁷ İmam Şa'ranî, **Tabakat'ül Kübra**, çev: Abdülkadir Akçiçek, Toker Matbaası, İstanbul, 1968, c. 1. s. 291; Bâyezîd-i Bistâmî'nin vefat tarihi hakkında 261 senesinin daha doğru olduğunu kabul edenler için Bknz. Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, s. 175.

¹⁸ Ebû Hâmid Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî, ilk sûflilerden ve Melâmetiyye'nin ilk temsilcilerinden sayılır ayrıca fütüvvet ehlinin idarecisi Horasanda kendisine tabi onlun seçkin bir zattır. Dinî ilimler hakkında belli malumat elde ettikten sonra tasavvufa yönelmiştir. Hâtim el-Asam ve Ebû Tûrâb en-Nahşebî'den istifade etmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Hafs el-Haddâd ile görüşmüştür. Sohbetine katılanlar arasında, "müeddibü'l-evliyâ" unvanını alan Ahmed b. Hadraveyh 240/854 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 185; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 112; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 173-174; Mustafa Kara, "Ahmed b. Hadraveyh" **DİA**, c. 2. s. 71.

¹⁹ Ebû Alî Şakîk b. İbrâhîm el-Ezdî el-Belhî, Horasan'ın ilk zahit sufilerindendir. Belh'de doğmuştur. İbrâhîm b. Edhem'in mürididir. Onun Râbia el-Adeviyye ile görüştüğü ve Mâlik b. Dînâr ile sohbet ettiği

aktarılmıştır.²¹ Bâyezîd-i Bistâmî'nin Yahyâ b. Muâz²² ve Zünnûn Mısırî²³ ile mektuplaştığı²⁴, Ebu Musa Deylemî ile görüştüğü kaynaklarda yer almaktadır. Bâyezîd-i Bistâmî, Üstadı Ebu Ali Sindi'ye²⁵ farzları yerine getirecek kadar malumat verdiğini, ondan ise tevhid ve hakikat ilmini öğrendiğini nakleder.²⁶

Bâyezîd-i Bistâmî'nin tasavvuf görüşü, derin bir zühd ve nefsinin terk esasına dayanmaktadır.²⁷ Bâyezîd-i Bistâmî'ye nisbet edilen tasavvuf anlayışını ve görüşlerini benimseyenlerin izledikleri yola *tayfuriye* denilmektedir.

Zünnûn Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin Allah Teâlâ yolunda olduğunu söylemiştir. Ebu Saîd-i Ebü'l-Hayr²⁸ “*On sekiz bin âlemi, Bâyezîd-i Bistâmî ile dolu görüyorum,*

rivayet edilmektedir. Hatem Asamm'ın hocasıdır. Şakîk-ı Belhî tevekkülün mahiyetini, sebeplerini, hikmetlerini, tevekküle ulaşmanın yollarını inceleyerek bunun müridin sülûküne yapacağı tesir üzerinde duran ilk zâhid olarak tanınır. Şakîk-ı Belhî, Mâverâünnehir bölgesindeki savaflara katılmış ve Kûlân savaşında 164/780 yılında Huttalan vilayetinde şehid olmuştur. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 105-106; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 177-178; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 166-167; Ali Bolat, “Şakîk-ı Belhî” **DİA**, c. 38. ss. 305-306.

²⁰ Ebû Türâb Asker b. Husayn en-Nahşebî, Nahşeb'de doğdu. Horasan şeyhlerinden fütüvvet ehlidir. Seyyah mutasavvıfların büyüklerindedir. Ebû Türâb'ın çevresinde zâhidler toplanmış. İbnü'l-Cellâ, Hakîm et-Tirmizî, Ali b. Sehl, Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, Şah b. Şücâ'-ı Kirmânî, Ebû Hamza el-Horasânî, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Ahmed b. Hadraveyh ve Hamdûn el-Kassâr onun sohbetinde bulunarak kendisinden faydalanan tanınmış sûfîler arasında sayılabilir. Ebû Türâb 245 /859 yılında bir yolculuk sırasında çölde vefat etmiştir. Bknz. Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 186-187; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 113-114; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 168-169; Mehmet Demirci, “Ebû Türâb en-Nahşebî” **DİA** c. 10. ss. 243-244.

²¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 419.

²² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muâz b. Ca'fer er-Râzî, Rey'de doğmuş fakat hayatının büyük bir kısmını Nişâbur'da geçirmiştir. Bazı ilim ve kültür merkezlerine seyahatler gerçekleştirmiştir mesela Bağdat, Şiraz ve Belh bu yerler arasında zikredilebilir. Ahmed b. Harb ve Fudayl b. İyâz gibi isimler yararlandığı şeyler arasında bulunmaktadır. Yahyâ b. Muâz seyrüsülûk ve makamlarından sistemli şekilde bahseden ilk sûfîlerdendir. Makamlar hakkında yaptığı yedili tasnif ondan sonra gelen mutasavvıflara yol göstermiştir. Reca ve marifet hakkındaki fikirleri dikkat çekmiştir. Kitâbü'l-Mürîdîn adlı eserinde müridlerin uyması gereken kurallarla ilgili bilgi vermiştir. Bu eser de tasavvufun bu alanında yazılmış ilk kitaplar arasında yer alır. Yahyâ b. Muâz aynı zamanda velâyet konusundaki ilk teorik açıklamaları yapan sûfîlerdendir. Zamanının değerli isimleri arasında yer alan Yahyâ b. Muâz 258/872 yılında, Nişâbur'da vefat etmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 111-112; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 187-188; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 174-175; Salih Çift, “Yahyâ b. Muâz” **DİA** c. 43 ss. 257-258.

²³ Zünnûn Ebü'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm el-Mısırî el-İhmîmî İlk dönem sûfîlerindedir. Zünnûn Mısırî diye tanınmıştır. 155 yılında Mısır'da doğmuştur. Asıl adı Sevbân'dır. Sufiler zümresinin büyüklerindedir. Tasavvuf yolunda faydalandığı kişiler arasında Kayreanlı Şakîrân b. Ali el-Âbid ve Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî'nin hanımı Fâtıma en-Nişâbûrî en bilinenleridir. Zünnûn 245/859 veya 248/862'de Mısır'ın Cîze şehrinde vefat etmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 97- 98; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 167-169; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 148-149; Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısırî” **DİA** c. 44 ss. 575-576.

²⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 166. 287. 411; Şa'ranî, **Tabakat'ül Kübra**, s. 294.

²⁵ Ebu Ali Sindi, Bâyezîd-i Bistâmî'nin hocası olarak bilinir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin tevhid ve fena ilmini öğrendim dediği bu zat hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bknz: Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, s. 177.

²⁶ Serrâc, **el-Lüma'**, ss. 183. 317.

²⁷ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 194; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 198. 470.

hâlbuki Bâyezîd-i Bistâmî ortada yok.” demiştir. Feridüddin Attar bu sözü, Bâyezîd-i Bistâmî’nin varlığının, Hakk’ta kaybolmasıyla açıklamıştır.²⁹ Sahvın temsilcisi Cüneyd-i Bağdâdî³⁰, sekri temsil eden Bâyezîd-i Bistâmî’nin yerini melekler içindeki Cebrail’e benzetmiştir.³¹ Bazı rivayetler de ise, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî için “halinin büyüklüğüne rağmen bidayetten çıkamamış” demiştir. Aynı şekilde Ebû Bekir Şiblî de onu bidayette gördüğünü ima eden sözleri vardır.³² Bâyezîd-i Bistâmî ise, tevhid dışındaki konularda, ulemanın ihtilafını rahmet olarak değerlendirmiştir.³³

2. Bâyezîd-i Bistâmî’nin Şathiyelerine Örnek

Serrâc’ın el-Lüma’ isimli kitabının şathiye bölümünde, Bâyezîd-i Bistâmî’nin şathiyelerine ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin bu sözler hakkındaki şerhlerine yer verilmektedir. Ebû Nasr, Bağdâdî’nin bu konuda izahı varken kendisinin tekrar açıklamada bulunmasını, doğru görmez. Belki de Ebû Nasr Serrâc’ı böyle bir düşünceye sevk eden Cüneyd-i Bağdâdî’nin, Bâyezîd-i Bistâmî’nin anlaşılması hususundaki görüşleridir. Cüneyd-i Bağdâdî “*Bâyezîd-i Bistâmî’nin halinin en yüce noktasını, anlayıp anlatabilecek çok az kimse gördüm. O’nun sözlerini, ma’nasını bilen ve gayesini kavrayan kimseler, ancak tam*

²⁸ Ebû Saîd Fazlullah b. Ebi’l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî 357 tarihinde Horasan’da doğdu. Babası Ebû’l-Hayr Ahmed de sufilerin dostları ve sema ehli bir kimsedir. Ebû Saîd, Nîşâbur’da ünlü sûfî Ebû Abdurrahman es-Sülemî ile tanışmıştır. Ebû Saîd’in tasavvuf silsilesi Cüneyd-i Bağdâdî’ye ulaşır, fakat Ebû Saîd, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr tarzı bir tasavvuf anlayışına sahipti. Tekke âdâbının ilk defa Ebû Saîd tarafından tesbit edildiği kabul edilir. Yine tasavvufî fikir ve hisleri çoğu Farsça olan şiirlerle, özellikle rubâîlerle ilk defa o ifade etmiş, Senâî, Feridüddîn-i Attâr ve Mevlânâ’ya bu yolda öncülük etmiştir. 440 /1049 senesinde vefat etti. Bknz. Abdurrahman Câmi, **Nefahâtü’l-Üns**, ss. 427-435; Tahsin Yazıcı “Ebû Saîd-i Ebû’l-Hayr” **DİA**. c. 10. ss. 220-222; Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin sırları*, Çev: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004.

²⁹ Attar, **Tezkiretü’l Evliya**, s. 194.

³⁰ Ebû’l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî’nin ailesi aslen Nihâvend’lidir. Cam ticaretiyle uğraştıklarından Kavârîrî nisbesiyle, ipek ticaretiyle meşgul olduğundan Hazzâz lakabıyla tanınmıştır. Bağdatta doğmuş ve hayatını orada sürdürmüştür. Dayısı Serî es-Sakatî ve Ebû Hamza el-Bagdâdî gibi sûfîlerin sohbetinde bulundu. “Tâvûsü’l-ulemâ” ve “seyyidü’t-tâife” gibi unvanlar, verilmiştir. Birçok sûfî Cüneyd’in sohbetinde bulunmuş, onun müridi ve halifesi olmuştur. Haris Muhasibi ve Muhammed b. Ali Kassab’ın sohbetinde bulunmuştur. Ebû Nasr es-Serrâc, Cüneyd’i tevhid konusuna ağırlık veren Bağdat sûfîlerinden gösterir. Gerçekten de Cüneyd, Hâris el-Muhâsibî ve Serî es-Sakatî gibi sûfîlerin üzerinde durdukları tasavvufî tevhid anlayışını derinleştirmiş ve bu kavrama yeni boyutlar kazandırmıştır. 297/909 yılında vefat etmiş Bağdat’ın Şünûziye Mezarlığı’nda toprağa verilmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 117-118; Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, ss. 193-195; Abdurrahman Câmi, **Nefahâtü’l-Üns**, ss. 201-205; Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî” **DİA** c. 8 ss. 119-121.

³¹ Attar, **Tezkiretü’l Evliya**, s. 194.

³² Serrâc, **el-Lüma’**, s. 387.

³³ Şa’ranî, **Tabakat’ül Kübra**, s.291; Attar, **Tezkiretü’l Evliya**, s. 227.

olarak yorumlayabilir. Bu sözleri dinlerken kavrayış bütünlüğüne sahip olmayanlar, onlara karşı çıkabilirler.”³⁴ demiştir.

Bâyezîd-i Bistâmî: “Allah beni bir gün huzuruna yükseltip, buyurdu ki: Ya Bâyezîd, yarattıklarım seni görmek istiyorlar. Ben de dedim ki: Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyyetini giydir, ahadiyyetine yükselt. Yarattıkların beni görünce, seni gördük desinler. Sen, o olasan ki, ben orada bulunmayayım.” Bir diğer şathiyesinde, “Vahdaniyyetine ulaşmanın başlangıcında, cismi ahadiyyetten, kanatları deymumiyyetten bir kuş oldum. Keyfiyet havasında on yıl uçtum. Hatta bu şekilde yüz binlerce kere havada uçtum. Nihayet ezeliyyet meydanına vardım. Orada ahadiyyet ağacını gördüm.” Bu rivayetin devamında Bâyezîd, ahadiyyet olarak vasfettiği ağacın yerini, kökünü, dallarını ve meyvelerini anlatarak devam ettiği sonra da şu sözü söylediği nakledilir: “Baktım ve anladım ki bunların hepsi hile imiş.” Bir başka şathiyesinde Bâyezîd-i Bistâmî “Leysiyyet meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum. Nihayet yokluktan, yokluk içinde, yoklukla oldum. Sonra “kaybetme”yi kontrol ettim ki orası tevhid meydanıdır, yokluk ile kaybetme içinde uçtum. Nihayet kayıp içinde kayboldum. Kaybede ede zıya içinde, leyse içinde ve leyse ile tazyi de kaybettim. Sonra arifin halktan gaybubeti, halkın ariften gaybubeti içindeki tevhidi murakebe ettim.”³⁵

Ebû Nasr Serrâc’ın anlattığı üzere, İbn Salim meclisinde Bâyezîd-i Bistâmî’nin şathiyelerini anlatır. Bâyezîd-i Bistâmî’nin söylediklerini, Firavun bile söylememiş diyerek onu küfre düşmekle itham edermiş. “Sübhanî, sübnahî” ve “Ben arşın örtüsüyle çadır kurdum ya da arşın yanına çadır kurdum” sözü, İbn Salim’den rivayet edilmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî’nin, Yahudi kabristanından geçerken onlar için “Bunlar ma’zur” Müslüman mezarlığından geçerken ise “Bunlar mağrur” dediğini aktarır.³⁶

3. Ebû Bekr Dülef b. Cahder Eş-Şiblî

Ebû Bekr Dülef b. Cahder Şiblî, Halife Hacibu’l Haccab’ın oğludur. Bağdat’ta 247/861’de Sâmerâ’nın Şibliye köyünde doğmuş ve yetişmiştir.³⁷ Maliki mezhebine

³⁴ Serrâc, **el-Lüma**, s. 373.

³⁵ Serrâc, **el-Lüma**, s. 454. 449. 451

³⁶ Attar, **Tezkiretü’l Evliya**, s. 200; Serrâc, **el-Lüma**, ss. 456-460. Hücvirî, Bâyezîd-i Bistâmî’nin “Sübhanî sözünü”, “Ömer’in dili ile konuşan Hakk’tır.” hadisine dayandırmıştır. Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 317.

³⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 132; Şa’ranî, **Tabakat’ül Kübra**, s. 422.

mensup zâhid bir kimsedir. 334/945 yılında Bağdat’da vefat etmiş, türbesi de Bağdat’da bulunmaktadır.³⁸

Ebû Bekr Şiblî’nin hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Hayrun Nessâc³⁹ diye tanınan Ebû Hasan Muhammed b. İsmail’in sohbetinde tövbe edip, valisi olduğu Demavend halkından helallik istemiştir. Hayrun Nessâc, Ebû Bekr Şiblî’yi Cüneyd-i Bağdâdî’ye göndermiş ve onun müridi olmuştur. Muasır sûflerin sohbetlerine katılmıştır. Ebu’l Hüseyin Bündâr⁴⁰, Nasrâbâdî⁴¹, Husrî⁴² onun sohbetine katılmıştır.⁴³

Ebû Bekr Şiblî, sekr ve gaybet halini yoğun yaşamıştır.⁴⁴ Hatta Ebû Bekr Şiblî el-Lüma’ eserinde bahr bilâ-şâtî⁴⁵ kavramını açıklarken, kendi durumuna işâret etmiştir. Kendisi dışında kalanların vaktini kesik, kendi halini ise kıyısız denizlere benzetmiştir.⁴⁶

³⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 132. 199. 301. 462. 468. 482; Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s.217-218. 414; Serrâc, **el-Lüma’**, s. 105; Şa’ranî, **Tabakat’ül Kübra**, s. 422.

³⁹ Ebû’l-Hasen Muhammed b. İsmâil el-Bağdâdî 202’de Sâmerâ’da doğmuştur. Hayr en-Nessâc diye bilinir. Bağdat’a yerleşmiştir. Hayr en-Nessâc, Bağdat’ta tanınmış zâhid ve sûflerin sohbetlerinde katılmıştır. Tasavvuftaki üstadı Serî es-Sakatî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî’dir. Hayr en-Nessâc’ın çevresine birçok mürid toplanmıştır. İbrâhim el-Havvâs ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi tanınmış sûfleri irşad eden Hayr en-Nessâc 322/934 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, ss. 208-209; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 131; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü’l-Üns**, ss. 263-264; Mehmet Demirci “Hayr en-Nessâc” **DİA** c. 17. s. 54.

⁴⁰ Ebû’l-Hüseyin Bündâr b. el-Hüseyin eş-Şîrâzî, Şiraz’da doğmuştur. Babasıyla birlikte ticaret için Bağdat’a gittiğinde Şiblî ile tanışmıştır. Şiblî’nin emriyle malını mülkünü terk ederek kendini tasavvufa vermiş. Ebû Ca’fer el-Haddâd’dan da faydalanmıştır. Şiraz civarındaki Errecân kasabasında 353/964 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 140; Hasan Kamil Yılmaz “Bündâr b. Hüseyin” **DİA** c. 6. s. 489.

⁴¹ Ebû’l-Kâsım İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed b. Mahmeveyh en-Nasrâbâdî, Nişâbur’un Nasrâbâd mahallesinde doğmuştur. Şeyhülcibâl diye tanınan Kirmanşahlı sûfî İbrâhîm b. Şeybân’dan hadis, fıkıh, tarih ve tasavvuf ilimlerini öğrenmiştir. Nasrâbâdî Ebû Bekir eş-Şiblî’ye mürid olduktan sonra Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Muhammed el-Mürtaiş gibi sûflerle görüşmüştür. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Ebû Ali ed-Dekkâk onun ileri gelen müridlerindedir. Hallâc-ı Mansûr’un takipçilerinden olan Nasrâbâdî, 367 senesinde Mekke’de vefat etti. Bknz. Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 221; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi** ss. 142-143; Reşat Öngören “Nasrâbâdî, İbrâhîm b. Muhammed” **DİA** c. 32. ss. 417-418.

⁴² Ebû’l-Hasen Alî b. İbrâhîm el-Husrî, Basra’da doğmuştur. Daha sonra Bağdat’a giderek Ebû Bekir eş-Şiblî’nin müridi olmuş. Husrî, Üstadı Şiblî gibi sekr hali içinde bulunuyordu. Hayatının son yıllarını, kendisi için yaptırılan zâviyede geçirmiştir. 371/ 981 senesinde vefat etti ve Bağdat’ın Dârülharb Mezarlığı’nda toprağa verildi. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 143; Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 222; Edîb Nâyif Ziyâb “Husrî, Ali b. İbrâhîm” **DİA** c. 18. ss. 415-416.

⁴³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 131-132. 140-143. 278. 484; Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 208. 221; Şa’ranî, **Tabakat’ül Kübra**, s. 422.

⁴⁴ Cüneyd-i Bağdâdî “*Ebû Bekr Şiblî sekr halindedir. Eğer kendine gelmiş olsa, kendisinden yararlanılacak imam olurdu.*” demiştir. Serrâc, **el-Lüma’**, s. 359.

⁴⁵ Bahr bilâ-şâtî; kıyısız deniz anlamına gelmektedir. Bu sözü manası sufî vaktinin kesintisiz olması ile ilgilidir. Bknz. Serrâc, **el-Lüma’**, s. 428.

⁴⁶ Serrâc, **el-Lüma’**, s. 356; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 163. 167; Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 312. 469.

Ebû Bekr Şiblî'nin tasavvuf anlayışının temelinde, "tevhid" kavramı yer alır. Ona sorulan soruları, genellikle tevhidle ilişkilendirerek açıklamıştır. İmam Şa'ranî, Ebû Bekr Şiblî'nin cümlelerini çok manalı ve kapalı diye nitelendirmiştir.⁴⁷

4. Ebû Bekr Şiblî'nin şathiyelerine örnek

Ebû Abdurrahman b. Câbân'nın anlattığı üzere, Ebû Bekr Şiblî'nin yanına gitmiştir. Yanından çıkmak üzere ayağa kalktığında, Ebû Abdurrahman b. Câbân ve yanındakilere "Nereye giderseniz gidin, ben sizinle beraberim, siz benim gözetimim ve idarem altundasınız" demiştir. Ebû Bekr Şiblî "Benim nefsim, benden ekmek ufağı istiyor." "Gönlüm Arş ve Kürsi'ye yönelecek olsa yanardı" ve "Allah Teâlâ Cebrail ve Mikail'i hatırlamamdan dolayı bir veya iki aydan beri bende oluşan bir üstünlük duygusu sebebiyle yeryüzüne beni yutmasını emretti"⁴⁸ sözlerini söylemiştir.

Rivayete göre, Ebû Bekr Şiblî, bir gün arkadaşlarına şöyle demiştir. "Ey cemaat! Ben sonsuza doğru geçip giderim ancak arkamı da görürüm. Sağa ve sola doğru da sonsuza doğru geçip giderim ancak yine arkamı görürüm. Sonra geri dönerim. Bu hallerin hepsini ben ancak küçük parmağımdaki bir kıl gibi küçük görürüm." Ebû Bekr Şiblî'nin "Sen şöyle şöyle dediğin zaman Allah oradadır. Ben O'ndan temenni ederim ki bir zerre olayım."⁴⁹ dediği nakledilir.

5. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî

Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî, aslen Bağav'lıdır. Bağdat'ta doğmuş ve orada yetişmiştir. İbn-i Bağavî lakabıyla bilinir. Bazı kaynaklarda Ebû Hasan olarak da zikredilmektedir. Halife Muvaffak zamanında yaşamıştır. Gulam Halil onun bazı fikirlerine karşı çıkarak, şikâyetlerde bulunmuştur. 295/907 senesinde vefat etmiştir.⁵⁰

Nûrî lakabını alması hakkında birkaç farklı rivayet bulunur. Yüzünün çok aydınlık ve nurlu olmasından dolayı, herkes onun yüzünü görmek istermiş. Ayrıca feraset nuruyla bakıp, batına vakıf olmasından dolayı da böyle anılmıştır. Nur üzerine nazariye oluşturması veya Nur adlı bir köyde doğduğu da rivayet edilir.⁵¹

⁴⁷ Şa'ranî, *Tabakat'ül Kübra*, s. 425.

⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 461. 463.

⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 461-471.

⁵⁰ Şa'ranî, *Tabakat'ül Kübra*, s. 342; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 195.

⁵¹ Şa'ranî, *Tabakat'ül Kübra*, s. 344; Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 484.

Tasavvufta kendine özgü yorumuyla, Nûrî'nin sevenlerinin oluşturduğu topluluğa en-Nûrîye denir. Hücvirî, Ebü'l-Hüseyin Nûrî'nin görüşlerini, mücahedeye riayet, nefsin arzularına ise müsamahayı terk esasına dayandırmıştır. Ebü'l-Hüseyin Nûrî'nin temel tasavvuf kavramı îsâr ve fedakârlıktır.

Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Ahmed Havvâs⁵², Hayrun Nessâc'ın muasırı ve refiki olup, Serî Sakatî⁵³ ve Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin⁵⁴ de sohbetlerine katılmıştır.⁵⁵ Ca'fer Huldî⁵⁶, Ebû Amr Zeccâcî⁵⁷, Ebû Saîd b. Arabî⁵⁸, Ebû Bekir Kettani⁵⁹,

⁵² Ebü İshâk İbrâhîm b. Ahmed el-Havvâs, Hayr en-Nessâc ile tanıştıktan sonra tasavvufa yönelmiştir. Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî ve Ebü Abdullah el-Mağribî'den istifade etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Mîmşâd ed-Dîneverî, Hallâc-ı Mansûr ile de görüşmüştür. Riyâzet ve tevekküle önem vermesiyle tanınır. Ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Rey'de 291/ 903 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 128; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 215-216; Mustafa Bahadıroğlu "İbrâhîm el-Havvâs" **DİA** c. 21. s. 317.

⁵³ Ebü'l-Hasen Serî b. el-Mugallis es-Sakatî, 155'te Bağdat'ta doğmuştur. Üstadı Ma'rûf-i Kerhî ile Habîb er-Râî'nin tasavvuf yolunu seçmesinde etkisi olmuştur. Ma'rûf-i Kerhî ve Hâris el-Muhâsibî ile Bîşr el-Hâfî gibi dönemin ünlü sûfîlerinin sohbetine katılmıştır. Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin dayısı ve üstadıdır. İlk defa halleri geniş olarak anlatan ve makamları tertip etmeye çalışmıştır. Vefat tarihi ile ilgili 257/870 ve 251/865 seneleri verilmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 100-101; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 176-177; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 171-172; Süleyman Uludağ "Serî es-Sakatî" **DİA** c. 36. s. 565.

⁵⁴ Ebu Hasan Ahmed b. Ebü'l-Havârî aslen Kûfelidir. 164 senesinde doğmuştur. Şam şeyhelerinin büyüklerindenidir. Ebü Abdullah Saîd en-Nibâcî, Ebü Bekir b. Ayyâş ve Ahmed b. Âsım el-Antâkî ile görüşmüştür. Ebü Süleyman ed-Dârânî'nin müridi olmuştur. Süfyân b. Uyeyne ve Bîşr b. Serî'nin sohbetlerine katılmış Muhâsibî'nin yakın dostu olarak bilinir. Vefat tarihi ile ilgili 230/844 ve 246/860 seneleri verilmiştir. Bknz. Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 183-185; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 112-113; Mustafa Bilgin "Ahmed b. Ebü'l-Havârî" **DİA** c. 2. s. 58.

⁵⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 119. 128. 131; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 195. 208; Serrâc, **el-Lüma'**, s. 396; Attar, **Tezkiretü'l Evliya**, s. 484.

⁵⁶ Ebü Muhammed Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Huldî el-Havvâs 252/866 yılında Bağdat'ta doğmuş ve orada yetişmiştir. Çağdaşları Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî ve İbrâhîm el-Havvâs'tan ilim elde etmiş. Hayr en-Nessâc, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Ruveym b. Ahmed, Semnûn b. Hamza, Muhib, Ebü Muhammed el-Cerîrî, Ebü'l-Kasım en-Nîsâbü'rî ile görüşmüştür. Ebü'l-Hüseyin el-Alevî ile Ebü'l-Abbas en-Nihâvendî en meşhur müridleridir. Bağdat'ta 348/959 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s.138; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 218-219; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 355-356; Mustafa Kara "Ca'fer el-Huldî" **DİA** c. 6. s. 551.

⁵⁷ Ebü Amr Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeccâcî Nîşâburlu'dur. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü Osman el-Mağribî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, İbrâhîm el-Havvâs, İbn Hafîf gibi sûfîlerin sohbetine katılmıştır. "Şeyhü'l-Harem" lakabıyla anılır. Mekke'de 348/959 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 138; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 354-355; Semih Ceyhan, "Zeccâcî, Ebü Amr" **DİA** c. 44 ss.176-175.

⁵⁸ Ebü Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî, Basra'da doğmuştur. Daha sonra Bağdat'a giderek fıkıh ve hadis ilmi tahsil etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ile tanışması onu tasavvufî konulara yönelmesine vesile olmuştur. Mekke'de 341/ 952 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 137; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 353-354; Ethem Cebecioğlu, "İbnü'l-A'râbî, Ebü Saîd" **DİA** c. 20. s. 493.

⁵⁹ Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. Cafer Kettani aslen Bağdatlıdır. Ketencilikle meşgul olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî, Harraz ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin sohbetlerinde bulunmuştur. Mekke'de vefat etmiştir. Vefat tarihi olarak 322/933 senesi rivayet edilmektedir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 134; Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, ss. 311-312.

Rûzbârî⁶⁰, Ebû Bekir b. Musa Vâsîti⁶¹ Ebü'l-Hüseyin Nûrî'nin sohbetine katılmıştır.⁶² Zünûn Mısırî ile beraber aynı mecliste bulunmuştur.⁶³

6. Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî'nin şathiyelerine örnek

Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî “*Ben Allah'a aşıkım, o da bana*” sözü ve “*Ben dün gece evimde Allah ile beraberdim*” sözünden dolayı, Gulam Halil tarafından şikâyet edilmiş, halifenin huzuruna gönderilmiştir.

Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî hakkında şöyle bir rivayette yer almaktadır. Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî bir müezzinin ezanını duymuş “*Lanet olsun, Allah kahretsin!*” demiş, köpeğin ulumasını duyunca da “*Buyur işte geldim*” demiştir.

Bir başka rivayette, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî hakkında şöyle anlatılmıştır. “*Ebu'l- Hüseyin Nûrî'ye sattığı bir tarlanın bedeli olarak 300 dinar getirdiler. O onları alıp köprüünün üstüne çıktı ve tek tek suya atmaya başladı. Bir yandan da şunları söylüyordu: 'Sevgilim, böyle şeylerle beni tuzağa mı düşürmek istiyorsun?'*”⁶⁴

Ebü Nasr Serrâc'ın, şathiyelere örnek olarak verdiği rivayetlerin, bir kısmını aktardık. Bu sözler arasında, belirli bir üslup birliği bulunmamaktadır. İfade tarzları birbirinden farklıdır, hatta bir sûfnin kendi sözleri arasında bile üslup açısından farklılık olduğunu görmekteyiz. Bu farklılığın temel sebebi, sûfnin hali ve vecdi ile alakalı olabilir. Diğer yandan, lafızların seçimleriyle ilgili olabilir. Şathiye kavramı ve söylemler arasındaki farkları anlamak için, şathiye ifadelerini iki yönünü ile inceleyeceğiz.

⁶⁰ Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Kâsım er-Rûzbârî Bağdat yakınlarındaki Rûzbâr'da doğmuştur, fakat Mısır'da ikamet etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, İbnü'l-Cellâ, Ebü Muhammed el-Cerîrî ve Ebü'l-Hasan Bünnân gibi sûflerin sohbetlerine katılmıştır. Ferîdüddin Attâr, Rûzbârî'yi fütüvvet ehlinin temsilcilerinden kabul eder. Bağdat'tan ayrılarak Mısır'a yerleşen Rûzbârî, 322/933 senesinde vefat etmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 133; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 219; Abdurrezzak Tek, “Rûzbârî” **DİA** c.35. s. 276.

⁶¹ Ebü Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Vâsîti el-Fergânî aslen Horasan'ın Fergana bölgesindedir. İbnü'l-Fergânî olarak da tanınır. Merv'e yerleşmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin sohbetlerinde bulunmuştur. Vâsîti, Melâmetîliğin merkezi Nişâbur'a gittiğinde bu hareketin önde gelen isimlerinden Ebü Osman el-Hîrî'nin müridleriyle de görüşmüştür. Vahdet-i vücûd anlayışının hazırlayıcılarından biri olduğu söylenebilir. 320/ 932 senesinden sonra vefat ettiği bilinmektedir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 129-130; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 217; Salih Çift, “Vâsîti” **DİA** c. 42. ss. 544-545.

⁶² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 129. 134. 137. 138.

⁶³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 304; Şa'ranî, **Tabakat'ül Kübra**, s. 342.

⁶⁴ Serrâc, **el-Lüma'**, ss. 471-473.

II. BÖLÜM

ŞATHİYENİN SÛFÎ VE LAFIZ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. TELVİN VE TEMKİN

Telvin sözlükte “*renklenmek, renkten renge girmek, boyanmak,*”⁶⁵ anlamına, temkin ise “*yerleşmek, karar kılmak, sabit olmak*”⁶⁶ anlamına gelir. İstılahi kullanımda, telvin sûfînin hal ve makamlarda aşama kat ederek, vuslat ehlinin mertebesine ulaşıncaya kadar ki durumudur. Temkin ise, sûfînin hal ve makamların değişiminden karar kılıp, insan-ı kâmil mertebesinde sabit olduğu, hakikat ehlinin özellikleri ile sıfatlandığı mahaldir.⁶⁷

Tasavvuf literatüründe telvin ve temkin, bir bütün olarak değerlendirilir. Fakat telvin ve temkin kavramları arasında, sekr-sahv, cem-fark, fena-beka, gaybet-huzur gibi ikili hallere benzer bir ilişki yoktur. Sûfî sekr halinden sahiv haline veya tam tersi sahiv halinden sekr haline geçebilir. Telvin ve temkinde ise sûfî ancak telvinden sonra temkinine yükselebilir. Sekr-sahiv, fena-beka gibi haller sûfînin tercihinden bağımsız, Allah Teâlâ tarafından bahşedilmiş mevhibelerdir. Telvin sûfînin mücahedesini gerektirir, temkin ise mücahedesindeki duruma göre gerçekleşir. Sûfî temkin mahalline ulaştığında, hal ve makamlardan elde edilen hakikatin manalarını iç dünyasında taşır.

Telvin aşamasında sûfî, kelimenin sözlük anlamıyla da ilişkili olarak, bir halden diğer hale intikal eder, bir makamdan başka makama yükselir. Temkin aşamasında ise telvini aşan sûfînin üzerinde hakikat alametleri görülmeye başlar, insan-ı kâmil derecesine yükselen sûfînin nefisine galip gelmesi beklenir. Temkin, hakikat ehlinin bir nevi kemal

⁶⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 442.

⁶⁶ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 446.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 172; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 522.

mahallinde ikamet etmesidir.⁶⁸ Birbiri ile irtibatlı bu iki kavram, ilk aşamada birbirinden ayrı sınıflandırılmış gibi görülür. Telvin ve temkin, mutasavvıfların görüşlerine göre mutlak suretle ayrılamaz.

Kişi telvin halinde iken temkin sahibi olabilir, temkin halinde iken de telvin sahibi olabilir. Hal ve makamların aşılmasıyla ulaşılan temkin mahallinde, mutlak suretle değişme yoktur diyemeyiz. Fakat temkin mahallindeki değişme, sūfînin hal ve makamlarda gösterdiği değişimle aynı değildir. Telvin döneminde sūfî, makamın hakkını ve gereğini eda ederek, bir başka makama geçer, nefis eğitimi tamamlanmamıştır. Kul temkin mahallinde ise Hakk'ın yakınlığını kazanır, fakat bu nihai bir nokta değildir. Kurb'ul-kurb diye ifade edilebilecek yakınlık, kendi içerisinde derecelendirilebilir.⁶⁹ Telvin dönemindeki, hal ve makamların aşıldığı değişimle, temkin dönemindeki kurbiyyetin artması ile gerçekleşen değişim, aynı kategoride değerlendirilemez.

Serrâc, temkin dönemindeki değişimi, tağyir ve telvinin beşeriyetin gereği olmasıyla açıklamıştır. Çünkü telvinin olmaması durumunda insan tabiatı bozulacaktır, bu durumda sūfî hal ve makamları aşarak temkin mahalline ulaşmış olsa da üzerinde değişim alametleri görülebilir.⁷⁰ Kuşeyrî ise, temkin mahallindeki değişimi, Allah Teâlâ'nın ihsanıyla açıklamıştır. Temkine ulaşan insan-ı kâmile Allah Teâlâ lütufta bulunur, böylelikle sūfînin hallerinde artma görülür.⁷¹ Hücvirî, temkin dönemindeki değişimle alakalı, Ebû Nasr ve Kuşeyrî'den farklı yaklaşım izlemiştir. Hakk'a giden yolu makam, hal ve temkin olmak üzere üçe ayıran Hücvirî, hal ve makamdan öteye geçilebileceğini fakat temkinden geçmenin mümkün olmadığını söylemiştir. Temkin nihayet olduğu için, bidayetten nihayete geçmek mümkünken, nihayetten öteye geçmek imkânsızdır.⁷² Telvin ve temkin dönemleri hakkında görüldüğü üzere net bir ayırım yapmak mümkün değildir.⁷³

⁶⁸ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 430.

⁶⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 174-176; Serrâc, **el-Lüma'**, s. 56.

⁷⁰ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 510.

⁷¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 172. Kuşeyrî ayrıca telvin ve temkin konusunda için en doğru görüş olarak şunları aktarır: “*Kul yükselme halinde bulunduğça telvin sahibidir. Hallerin fazlalaşması ve eksilmesi bu durumdaki bir salikin vasfıdır demek doğrudur. Kul beşeri ve nefsanî hükümleri tesirsiz hale getirerek Hakk'a vasil olunca, Hakk Teâlâ onu nefsinin illetlerine iade etmemek suretiyle temkin sahibi olur. Sonra Hakk Subhanehu ve Teâlâ her an bu durumdaki kuluna ihsanda bulunur, nail olan kulun halleri fazlalaşma gösterir.*”⁷¹

⁷² Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 430-432. Hücvirî, makamları yoldaki menzil ve konaklara, temkini ise, İlahi huzurda karar kılmaya benzetmiştir. Hücvirî'nin kurduğu ilişkiden yola çıkarak şöyle bir benzetme yapılabilir. Sūfînin mürşidinin izinden ve irşadıyla gideceği seyr-u sülûk yolu kimi zaman gül yaprağı ile kimi zaman gül dikeniyiyle bezenmiştir. Sūfî gayret ve istitaatı doğrultusunda yolunu tamamlar. Fakat bu

Hakkın tecelligâhı olması bakımından insanı konumlandıran Sühreverdî, telvin ve temkin konusunu, sıfat ve zat tecellisi ile açıklamıştır. Allah Teâlâ'nın sonsuz isim ve sıfatları, sûfide tecelli ettiğinde, telvin dönemi yaşanmaktadır. Sûfnin hali isim ve sıfat tecellisine bağlı olarak değişir. Sûfi, Zat'ının tecellisine mazhar olunca, temkin ehlinden olur.⁷⁴ Telvini kalp, temkini nefis mertebesiyle açıklayan Sühreverdî, temkin döneminde sûfide görülen değişimin, nefse ait olduğunu söyler.⁷⁵

Ebû Nasr Serrâc'ın aktardığı üzere bazı sûfiler, telvin dönemini, hakikatin alameti görmüştür. Sûfnin üzerindeki telvin, Allah Teâlâ'nın kudretinin zuhurudur. Telvin dönemini, temkin ehlinin hakikatine eş değer, hatta ondan daha üstün bir mertebede değerlendirenler olmuştur.⁷⁶

yolda hava haller gibidir, kimi zaman güneş kimi zaman yağmur, haller gelip geçici bir şekilde ona sunulur. Makamlar ise yolun durumu gibidir, kimi zaman topraklı kimi zaman taştan, kimi zaman dar ve dağlık kimi zaman geniş ve çorak fakat makamlar kişinin gayretine göre şekillenebilir, sûfi mücadele ile yolları aşar. Yolları aşarken havanın durumu gibi onda her hal tezahür edebilir veya bazı haller baskın gelebilir. Makamlar olarak timsal edilen yollar ise kiminde kısa kiminde uzun sürebilir aynı sûfilerin bazı makamları daha çabuk aşmaları gibi. Nihayetinde sevgilinin yurduna varır kuy-i yara yetişir, hal ve makamlardan azad olur fakat bu Hakk'a ulaşmak manasına gelmemektedir. Kuy-i yarda sûfnin yakınlığı artmaktadır.

⁷³ Bazı sûfiler telvini vasıta saymıştır. Temkin sahibi için artık hiçbir perde kalmadığını düşünen Ebu Said Fazlullah B. Muhammed Miheni gibi şeyhler kimi zaman kitaplarını denize atmıştır. Aynı şekilde Ahmed b. Ebu Havari galabe haline dair not aldığı kâğıtları denize atarken “ *Sen ne hoş delil idin. Fakat şimdi benim muradım tahakkuk etti. O'nu bırakıp seninle meşgul olmam mümkün değildir.*” demiştir. Bknz, Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 184-185. Taha suresi 12. Ayeti kerimde Hz. Musa'ya hitaben “*nalınlerini çıkar ve asayı at*” emri, menzil ve makamları geçerek temkin mahalline ulaşıp ondan telvin sebeplerinin sakıt olduğunun göstergesidir. Bknz. Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 431.

⁷⁴ Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, haz: H. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa yayıncılık, İstanbul, 1990, ss. 85-86.

⁷⁵ Telvin zümresi kalpler içindir. Çünkü onlar kalplerinin etkisi altındadır. Kalpler farklı sıfatlara yönelir, sıfatların yönleri adedince telvin zahir olur. Telvin ve kalp ehli, sıfat tecellilerinden öteye geçemez. Temkin erbabı ise, hallerin olumsuz etkilerinden sıyrılarak, kalp perdelerini yırtmıştır. Ruhlarından, Zat tecellisinde değişme olmadığı için, telvin ortadan kalkmıştır. Çünkü Allah'ın zat tecellisi değişimlerden münezzehtir. Kul, zat tecellilerinden nasibini alıp kurbiyyet makamına ulaşıncı, onlardan telvin kaybolur. O zaman telvin onların nefislerinde meydana gelir. Nefislerde meydana gelen telvin, sahibinin temkin vasfına engel olmaz. Çünkü nefislerde telvin bulunması, kişinin beşeri özelliklerden kaynaklanır. Temkinde devamlılığın bulunması ise, hakikatin gerçek manada keşfindendir. Kul bir beşer olduğu için temkin kulda hiçbir değişimin olmaması manasında değildir. Buna göre temkin, kendisine keşfolunan hakikatlerin ondan asla uzaklaşmaması ve eksilmeyip artmasıdır. Telvin sahibinde, nefsin sıfatları ortaya çıktığı zaman, onda bazı şeyler eksilebilir. Bazı durumlarda hakikat ondan kaybolabilir. Bu kimsenin hali üzere devamlılığı imanının istikrarlı oluşundan, telvin ve teğayyürü de hallerin ziyadeleşmesinden ortaya çıkar. Bknz, Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 659. Sufinin telvini kalbini bulmakla, mutasavvıfın telvini ise kalb mertebesinden nefis mertebesine düşerek, nefsinin görmeye geçmesiyle gerçekleşir. Bknz. Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, ss. 85-86.

⁷⁶ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 429. Muhyiddin İbnü'l-Arabî de genel görüşün aksine telvin halini temkinden daha üstün kabul etmiştir. Telvin dönemindeki sufiyi, Allah'ın sıfatına mazhar görmüştür. Rahman suresi, 29. ayette geçtiği üzere Allah Teâlâ, “O her gün bir şe'nde/ tecellidedir.” Bu ayete binaen telvin, Allah Teâlâ'nın vasfıdır. Bu nedenle de telvin temkinden üstündür. Fakat İbnü'l-Arabî, telvin ve temkin kavramlarını bütünüyle ayırt ederek bu sonuca varmamıştır. Onun telvin anlayışı aynı zamanda temkini

Telvin, talep ve doğruluk yolunu araştırma, temkin ise doğruluk ve dürüstlük üzerinde karar kılma ve sabit olma makamıdır. Kul yolda bulunduğu sürece telvin sahibidir, çünkü bir halden bir hale yükselmekte, bir vasıftan diğerine geçmektedir. Salık için vuslat ve ittisal gerçekleşti mi artık o temkin sahibidir. Hal sahipleri telvin, hakikate erenler temkin ehlidir.

Bu genel tablo bizim “şathiyе” kavramını, hangi bağlamda okumamız gerektiğine yardımcı olacaktır. Serrâc şathiyeyi tanımlarken, belli bir hal ve makama yer vermemiştir. Şathiyе ile vecd halini ilişkilendirmiştir. Vecd hali ise telvin ve temkin dönemi için de geçerlidir. Sûfî, telvin döneminde vecd halini yaşayabilir. Aynı şekilde, hakikat ehli zümresine dâhil olduğu, temkin döneminde de vecde gelebilir. Vecd tecrübesi, her sûfînin durumuna göre, derece derece ayrılır. Yoksa insanı-ı kâmilin müşahedesi veya vecdi, telvin aşamasındaki sûfînin vecd ve müşahedesi ile aynı değildir.

Ebû Nasr Serrâc’ın tanımları esas alınan çalışmada, şathiyenin anlaşılabilmesi için, öncelikle şathiyeyi bir hal ve makamın gereği görmekten ziyade vecd ile irtibatlandırmak gerekmektedir. Şathiyе kavramını sekr, gaybet, fena gibi istiğrak halleriyle kayıtlandırmak, bu söylemi sınırlandırmak manasına gelecektir. **Vecdin etkisiyle ve vecdin anlatımıyla** ortaya çıkan **şathiyenin** anlaşılması için vecd kavramına yer veriyoruz.

B. VECD

Vecd “v-c-d” kökünden sözlükte “*yitiğini bulmak, istediğine kavuşmak, güç yetirmek, aşk ve iştihak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek, yüksek heyecan duymak*”⁷⁷ anlamındadır. Tasavvuf literatüründe ise vecd kavramının farklı açılardan tanımlandığını görmekteyiz. Ebû Nasr Serrâc “*zikir safvetine bağlı hal*”⁷⁸ Kelâbâzî “*Allah ile kulu arasındaki halin keşfi*”⁷⁹ Hücvirî “*neşe veya gam eseri gönülde vuku bulan elem*”⁸⁰ Kuşeyrî

de içinde bulundurmaktadır. Sufideki telvin düzenli ve sürekli olursa temkin halini alır. Temkin anlayışında durağanlık veya değişmeme söz konusu değildir. Bu açıdan telvini sahih bir temkin için olması gereken en önemli özellik olarak görmüştür. Bknz. Abdürrezzak Tek, **Tasavvufi Mertebeler**, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 299.

⁷⁷ Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, s. 1511.

⁷⁸ “*Kalplerin kaybolan zikir safvetine kavuşması sonucu doğan bir haldir.*” Bknz.Serrâc, **el-Lüma**, s. 401.

⁷⁹ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s.171.

⁸⁰ “*Vecd, neşe veya gam ya da ferahlık veya sıkıntı nevinden olmak üzere gönle isabet eden bir elemdir.*”Bknz. Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 467; Serrâc bir diğer bahisde “*Üzüntü ve sevinç türünden kalpte bulunan her duygu vecddir*” demiştir. Bknz. Serrâc, **el-Lüma**, s. 351.

“gayri iradi kalbe gelen şey”⁸¹ Sühreverdî ise “geçmişte kaybettiğini bulmak”⁸² şeklinde ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere Serrâc vecd için gerekli olan zikir safiyetine, dolayısıyla mücahede dönemine, Kelâbâzî vecdin keşfi değerine, Hücvirî etkisinin insanın kalbinde hissettiği güçlü bir duyguya, Kuşeyrî vecdin kulun iradesi dışında meydana geldiğine, Sühreverdî ise vecdin sözlük anlamına ilişkin, sūfînin kaybettiğini tekrar bulmasına dikkat çekmiştir. Vecdin mahiyeti hakkında, farklı görüş beyan eden sūfîler de olmuştur.⁸³ Vecd tanımlarının çeşitliliğini, Amr b. Osman Mekkî’nin vecd hakkındaki sözünden anlayabiliriz. “Vecd, Allah’ın mümin ve mukin ehli kulları nezdinde bulunan, keyfiyeti ibare ile anlatılmayan bir sırdır.”⁸⁴ Bu sırrı anlamak için, sūfîlerin vecd hakkındaki işaretlerine yer verilecek, vecdin nasıl tezahür ettiği, onların sözleriyle tasvir edilecek. Çünkü vecd, tasavvuf yolundaki salıklara ve ehl-i hakikat zümresine mahsus, manevi lezzettir.

Vecd kavramı, aynı kökten türemiş olan tevacüd ve vücud kavramlarıyla ilişkilidir.⁸⁵ Tevacüd hali bidayet, vücud mertebesi nihayettir, vecd ise bidayetle nihayet arasında vasıta.⁸⁶ Tevacüd, sūfînin kendini vecde zorlaması ile vuku bulur.⁸⁷ Vücud kavramı ise, vecd halini aşarak yükselen sūfînin durumudur.⁸⁸ Tevacüd gösteren sūfînin, tevhide ermesi, vecd halinden sonra vücud mertebesine yükselmesiyle gerçekleşir.⁸⁹ Zikir ve tefekkür ile tevacüde yönelen sūfî, vecdi elde etmeye çalışır, bu hale erişerek, kendi

⁸¹ “Vecd kasıt ve zorlama olmaksızın salike gelen ve kalbine tesadüf eden bir şeydir.” Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 156.

⁸² Sühreverdî, **Avârifü’l Meârif**, s. 246.

⁸³ Vecd, Hakk’tan gelen mükaşefe ve ilhamlardır diyenler olmuştur. İlk dönem sūfîlerinden bazıları ise vecdi mülki ve likai olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mülki vecd, sūfîyi bulan ve ona sahip olan, likai vecd sūfînin bulup karşılaştığı vecddir. Vecd hakkında farklı görüşler için Bknz. Serrâc, **el-Lüma’**, ss. 351-353.

⁸⁴ Serrâc, **el-Lüma’**, s. 351; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 122.

⁸⁵ Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, ss. 467-469; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 155-158.

⁸⁶ Ebu Ali Dekkak, tevaccüd, vecd ve vücudu, önce denizi gören, sonra gemiye binen, en sonunda denize açılan kimseye benzetmiştir. Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 156.

⁸⁷ Sufinin kendisini zorla vecde yönlendirmesi, hakikat ehlini kuru bir taklitten ibaretse haram sayılmış ancak Hz. Peygamber(sas)’in “Bir kavme benzeyen onlardan olur.” hadisi şerifine nail olmak için hal ve makamlarını sūfîlere benzetmek isteyenler için, mubah görülmüştür. Bknz. Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s.467.

⁸⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 156. Ebu Said Ahmed B. İsa Harraz, bu yükseliş ve vecdden vucuda geçişi, vecd ile ilm-i tevhide ererek tahkik erbabının tevhidinin ilk basamağı olarak değerlendirilmiştir. Bknz. Serrâc, **el-Lüma’**, s. 31.

⁸⁹ Serrâc, **el-Lüma’**, s. 355.

beşeri halinden uzaklaşır, Allah Teâlâ ile ittisale geçer.⁹⁰ Bu açıdan düşünüldüğünde, vecd tevacüd ve vücud kavramlarıyla bir bütün oluşturmaktadır

Vecd halinin sıhhatli olması için bazı unsurlar bulunması gerekir. Öncelikle vecd halinin, İslam'ın özüne ve ruhuna uygun olması gerekir. Bu haldeki sûfî, vaktin hükmü altında bulunur ve iradesi yoktur.⁹¹ Tevacüd halindeki sûfî vecde gelmek için irade sahibidir, fakat vecd halinde iradesi Hakk'ın iradesi ile bir olmuştur. Ayrıca sûfî, vecd halinde iken, duyularından soyutlanmaz.⁹²

Ebû Nasr Serrâc, Ebû Saîd b. Arâbî'nin telif ettiği "Kitâbü'l-Vecd" adlı eserinden yararlandığı bölümde, vecdin iki türlü tezahür ettiğini söylemiştir. Vecd halinde bulunan sûfî, vecdin etkisiyle hareketli ya da sakin bir duruş sergileyebilir. Bu iki tavrın, hangisinin üstün ve faziletli olduğu tartışılmıştır. Fakat nihayetinde Ebû Nasr Serrâc böyle bir tartışmanın anlamsız olduğu sonucuna varmıştır.⁹³ Çünkü her sûfinin hali ve makamı farklıdır, hal ve makamları aşmış temkin ehli kişilerin ise Hakk'a yakınlıkları farklıdır. Sûfilerin tabiat ve meşrep ayrılığı da vecd halinin farklı şekillerde ortaya çıkmasına nedendir.

Vecd halini hareketli ve sesli izhar eden sûfiler olduğu gibi, sükûnetle karşılayanlar da vardır. Bazı sûfiler vecd sırasında hırıltılı ses çıkarma, derin nefes alma, bayılma, ağlama, inleme, sarsılma, bağırıp, nara atma türü davranışlarda bulunur.⁹⁴ Bazı sûfiler ise vecdlerini hareketsiz ve sessiz tecrübe ederler. Bu durum, vecdinde hareketsiz ve sessiz olanların, vecd halini tecrübe etmediği manasına gelmemelidir.

Vecd halini sessiz yaşayanlar, vecd hali içerisinde iken bu durumu izhar etmezken, vecd hali sona erdiğinde, yaşadıklarını dile dökmezler. Temkin ehli olarak bilinen Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşleri ve hali bize burada ışık tutmaktadır. Bağdâdî'nin vecd

⁹⁰ Sühreverdî, **Avârifü'l Meârif**, s. 655.

⁹¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 149.

⁹² Ebû Nasr Serrâc, vecd halinde sufinin duygularını tamamen kaybettiğini savunanlara karşı çıkmıştır. Ebû Nasr Serrâc'a göre duygunun yok olduğunun farkına varmak, yine bir duyguyla anlaşılmalıdır. Ebû'l-Hasen Serî b. el-Mugallîs es-Sakatî vecd halindeki kul için "*Bu esnada kişiye kılıçla vurulsa hissetmez.*" demiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, Serî Sakatî'nin bu sözünü, insanda ruh bulunduğu müddetçe, hissin de bulunduğu ile açıklamıştır. Bknz. Serrâc, **el-Lüma'**, ss. 516-517; Belirtilen görüşün aksine, vecd halinde sufinin his ve şuuru kaybolur görüşünü savunanlar için Bknz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 400.

⁹³ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 361.

⁹⁴ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 554.

hakkında müsbet görüşleri⁹⁵ kendi vecdine dair işâret ve rivayetleri vecdi sessiz yaşamasına örnektir.

Cüneyd'in vecd halindeki tavrı, Ebû Muhammed Cerîrî'den nakledilen rivayette yer almaktadır. Ebû Muhammed Cerîrî, ilahi okunan toplulukta, bazıları tevacüde yönelmişken, sakince oturan Cüneyd-i Bağdâdî'ye sormuş: *“Efendim! Sema yapmak istemez misiniz?”* Bağdâdî bu soru üzerine ayet-i kerime ile cevap vermiş *“Dağları, yerinde hareketsiz olarak görürsün, hâlbuki onlar bulut gibi geçip gitmekte ve dönmekte.(Neml, 27/88)”*⁹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî hazretlerinin vecdin hareketsiz olanını tercih ettiği görülmektedir. Halindeki hareketsizlik ve suskunluk, onun vecde karşı geldiğini göstermez. Meşrebinde ve ona Hakk tarafından bahşedilen vecdde, dağlar bulutlar gibi akmak, fakat dışarıdan anlaşılmamak vardır.

Sûfilerin vecd halini, hareketli ve sâkin tecrübe etmeleri, sema meclisleri için de geçerlidir. Sema halinde vecde gelen⁹⁷ kişilerin durumu, Ruveym'in sözünden anlaşılabilir. *“Bu vaziyetle karşılaşanların bazıları üstlerini başlarını yırtar, bazıları naralar atar, bazıları ağlar. Her insanın kendine göre bir hali vardır.”*⁹⁸ Sema ve zikir meclislerini anlattıktan sonra, Ebû Nasr Serrâc'ın ifade ettiği üzere, sema meclisinde bulunanlar, vecd

⁹⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, İlahi rahmet iner dediği sema meclislerinde, sema için ayağa kalkanların, vecdin tesiriyle harekete geçtiğini söylemiştir. Sakin duran bir kimsenin, sema meclisinde ruhların ezel ve elest bezmindeki hadiseyi hatırlayıp, harekete geçmesiyle açıklamıştır. Tasavvufu *“Dağınık olmayan zihinle Allah'ı zikretmek, sema ile vecde gelmek ve sünnete uygun şekilde amel etmek demiştir”* şeklinde tanımlayarak, tasavvuf tanımında *“sema ile vecde gelmeye”* dikkat çekmiştir. Şiirlerinde *“vecd hali beni sana canımdan ve ciğerimden daha çok yaklaştırdı”* gibi vecde, Hakk'la yakınlığı arttıran, bir anlam yüklemiştir. Cüneyd-i Bağdâdî *“Fazla ilmin yanında vecd eksikliği zarar vermez, eksik ilmin yanındaki vecd ziyadeliği ise zarardır.”* diyerek vecdin ilimle beraber bulunması gerektiğine değinmiştir.⁹⁵ Bknz: Serrâc, **el-Lüma'**, s. 207. 212. 247; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 160. 369. 424; Sühreverdi, **Avârifü'l Meârif**, s. 250.

⁹⁶ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 469; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 155.

⁹⁷ Sema esnasında tevacüde bulunan sûfinin vecdi, kalbindeki safiyete göre güçlü olmaktadır. Eğer içten gelenler ile dıştan gelen bir birine muvafık olursa güçlü, aksi durumda vecdi zayıf olmaktadır. İstikamet ehli ve kemal sahibi kişilere has görülen bu durum, kemal ehli kişilerin artık kendilerini farklı görme duyguları ve değişimlerini aşmış olmalarından kaynaklanır. Hakikat ehlinin batınını dolduran hakikat ve hikmeti, zikirde ve sema meclisinde dinlemeleri müşahedelerinin safvetini ziyadeleştirir. Bknz. Serrâc, **el-Lüma'**, s. 342; Ayrıca Serrâc Kuran, kaside, zikir dinlenen sema meclislerinden muradın hoş sesler dinleyerek keyiflenmek olmadığını, içlerinde bulunan manalara, vecd ve zikirlerine dinlediklerinde de kalben rastlayarak vecdlerinin güçlenmesine vesile olmaktadır demiştir. Sûfilerin sema ve vecd konusundaki ihtiyatlı tutumları ve bazı eleştirileri eskiden ibadet ve zühdü müteharrik iken semayı vecd için vasıtası kullanmalarınadır. Cüneyd-i Bağdâdî vecde karşı müsbet tavrına rağmen *“Semaya düşkün bir mürit gördün mü bil ki onda tembellikten bakiye vardır.”* der. Bknz. Serrâc, **el-Lüma'**, s. 342; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 427.

⁹⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 425.

ile konuşur. Halleri ölçüsünde hallerine uygun işâretlerde bulunur.⁹⁹ Osmân Saîd b. İsmâîl Hîrî, sema meclisindeki istikamet sahibi sûfilerin, hareket ve sükûn konusunda irade veya arzu sahibi olmadığını söylemiştir.¹⁰⁰ Her sûfî gerek vecd halinde, gerek sema esnasında, kendi durumuna göre tavır sergilemektedir. Bazı sûfiler ise bu tavırlarda, sûfinin iradesinin olmadığına özellikle işâret etmiştir.

Amr b. Osman Mekkî'nin başta verdiğimiz sözünden de anlaşılacağı üzere, Allah Teâlâ tarafından bahşedilen bu sır, takdir-i ilâhi üzerine kulun mümin olmasıyla da yakın ehli olmasıyla da tahakkuk edebilir. Hal ve makamlar açısından düşünüldüğünde, insan-ı kâmil olma yolunda, temkine ulaşıp yakın ehlienden sayıldığı zamanda da sûfî vecd tecrübesini yaşayabilir. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta, bidayet ve nihayet halindeki vecd ile makamların ilki ve sonundaki vecdin aynı olmayacağıdır. Nitekim birçok sûfî ve mutasavvıfın vecd tanımlarının farklı olması, kendi yaşadıkları ilahi sırlarının farklılığından kaynaklanır.

Ebû Nasr Serrâc vecd kavramını tasnif etmiştir. Vecd ehlini başta vacid ve mütevacid olmak üzere ikiye ayırır. Vacid olanlar üç gruba ayrılır. Birinci grupta, vecd ile beraber, bazen nefsanî duyguları, sûfinin halini bulandır. İkinci gruptakiler, bir takım sesler işitir, vecde benzeyen şeylerle keyiflenir ve bu duyguyla canlanır. Üçüncü grupta bulunanların vecdi ise devamlıdır. Vacid kendi vecdinde ve vecd duygusunda fenaya ermiştir. Onların vecdinde her şey yok ve kaybolmuş hükmündedir. Artık onlar kendi vecdlerinden de geçerek, gerçek mucidi yani vecdi vereni bulmuşlardır.

Mütevacidler de üçe ayrılır. Birinci gruptakiler, eğlence düşkünü olduğu için vecde yönelir. İkinci gruptakilerin tevaccüdü, güzel hallere sahip olmak içindir. Onların hali, Efendimizin(sas)'in "*Azab gören sıkıntı çeken kimselerin yanına girdiğiniz zaman ağlayın, eğer ağlayamıyorsanız bari kendinizi zorlayarak ağlıyor gibi yapın.*"¹⁰¹ hadisinde geçtiği gibi o zümreye dahil olma gayretindedir. Üçüncü gruptakiler ise hal ve gönül ehli, iradeleriyle tahkike ermiş, zaaf sahibi kimselerdir. Bu kimseler, organlarına hâkim

⁹⁹ "Biz buraya kadar, kalplere hâkim olan duyguya, hallere ve semadan maksada göre **sema ehlinin değişiklikler** arz ettiğini anlattık. Bir şey dinlediklerinde duydukları, içinde buldukları hale uygun olursa bununla **sırlarında saklı bulunan duygunun güçlendiğini**, gönüllerindeki ile duydukları sesin etkisinin birbirine eklenerek güç kazandığını belirttik. Böylece **sûfilerin vecd ile konuştuklarını** söyledik. Yöneliş ve doğrulukları ölçüsünde **hallerine uygun işâretlerde** bulduklarını ifade ettik."Bknz. Serrâc, **el-Lüma'**, s. 343.

¹⁰⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 426.

¹⁰¹ Buhari/Enbiya,17- Müslim/Zühd,39.

olamayıp, içlerindeki tutmaya güç yetiremeyince, tevacüd haline geçerler ve taşımaya takat getiremedikleri durumda, sarsılıp titremeye başlarlar. Onlar bu halden kurtulamaz. Onların tevacüdü rahatlamak ve teselli bulmak içindir. Bu gruptakiler, hakikat ehlinden fakat müşahedelerini gizlemek hususunda zayıf insanlardır.¹⁰²

Telvin ve temkin bağlamında, Ebû Nasr Serrâc'ın vecd tasnifi değerlendirildiğinde, vacid olan zümrenin ilk iki grubunda beşeri duyguların hali bulandırması ve değiştirmesinden, mütevacidlerin ilk iki grubunda nefsin varlığı ve tekâmülün olmamasından dolayı **“telvin ehlinin vecdine”** örnektir.

Vacid ve mütevacidin üçüncü grupları, **“temkin ehlinin vecd sahiplerine”** örnek teşkil eder. Vacidin üçüncü zümresinde bulunanlar, vecd duygusunun sürekliliğinden dolayı, vecd halinden fenaya ermiştir. Fena duygusu, nefislerinde meydana gelmemiştir, vecd halinden fenaya erdikleri için, onların vecdinde her şey yok ve kaybolmuş hükmündedir. Bu durumda onlar, vecdi görmek yerine, vecdi vereni bulmuştur. Bu zümrenin örnek sūfisi, hakikat ehlinin vecdinde fenaya erip, *vecdini sükûnetle yaşayan* Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Daha önce aktardığımız üre, Bağdâdî vecd, sema hakkında müspet görüşlerde bulunmuş fakat vecdini hareketsiz ve sakin yaşayarak, dağlara benzetmiştir.

Mütevacidin üçüncü zümresinde ise, iradeleriyle tahkike ermiş, zaaf sahibi sūfiler yer almaktadır. Bu gruptaki sūfiler, içlerindeki hakikatin taşmasıyla, tevacüde yönelip, taşımaya güç yetiremediklerini hareketleriyle izhar etmiştir. Ebû Nasr onları vecdlerini tutmaya takat getirememelerinden dolayı zayıf ama hakikat ehli kişilere dâhil etmiştir. Bu zümreye temsili sūfî, hakikate ermek bakımından temkine ulaşmış fakat *vecdini hareketli yaşayan* Bâyezîd-i Bistâmî'dir.

Hücvirî'nin sūfinin yolu hakkındaki anlatımından, telvin ile temkin, vecd ve vecdinin neticesinde ulaşılan hale dikkat çekilebilir. *“Tasavvuf yolunun şeyhleri ittifak etmişlerdir ki, kul makamlardaki bağlardan kurtulur, hallerdeki kederden (bulanıklıktan) uzak kalır, **telvin ve tağyir** mahallinden azat olur, bütün hallerde iyi sıfat sahibi olur, fakat bu sıfatları görmez ve onlarda kendini beğenme durumuna düşmez. İşte o zaman kulun hali, akıllar tarafından idrak edilemeyecek şekilde gaip olur ve vakti zanların*

¹⁰² Serrâc, **el-Lüma'**, s. 355.

*tasarrufundan münezzeh olur. Bu suretle onun huzur hali için zehap ve zeval söz konusu olmaz, vücudu (vecdi) içinde sebepler olmaz. Çünkü: safâ, zehabı olmayan bir huzur ve esbabı bulunmayan bir vücuddur. Safâ durumundaki kul, gaybetsiz olarak huzur (hazır), **illetsiz ve sebepsiz olarak vücud ve vecd halinde bulunur.** Zira bir kimseye gaybet hali kolayca gelirse, o hazır olmaz. (huzur-u Hakta bulunmaz) bir kimsenin **vecdinin illeti sebep olursa o da vacid olmaz.** Kul bahis konusu dereceye ulaştı mı, dünyada da ahirette de fani hale gelir, **insaniyet zırhı içinde bir Rabbani olur.** Onun nazarında altınla çamur bir olur. Halk için zor olan, mükellefiyetin hükümlerine riayet etme işi ona kolay gelir.”¹⁰³*

Gerek Cüneyd-i Bağdâdî, gerek Bâyezîd-i Bistâmî bu hal ve makamları aşır, hakikat denizine gark olmuştur. Gaybet ve huzurları nihai noktasına ulaşmıştır. İnsaniyet zırhı içinde Rabbânî olma dercesine ulaşmışlardır. Vecdin tezahürleri açısından nasıl bir üstünlük ilişkisi kurulamıyorsa, vecd ile konuştukları söylemler için de bazılarını diğerlerinden üstün tutulamaz. İkisi de hakikat alanının söylemidir. O zaman söylemler arasındaki fark neye dayanmaktadır? Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerini şathiye olarak niteliyorken, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözleri neden şathiye olmaz?

Telvin ve temkin ile vecd konusu insaniyet zırhı içinde Rabbani olan, sırlarını vecdiyle teyit edip güçlendiren, hallerine uygun işâretlerle konuşan insan-ı kâmilin şathiye söylemini anlamamız açısından önemlidir. Cüneyd-i Bağdâdî de Bâyezîd-i Bistâmî de, imanın hakikati sayılan vecd¹⁰⁴ ile konuşmaktadır, fakat vecdlerini dile getiriş biçimlerindeki farklılık ayrılık noktalarını oluşturmaktadır. Her iki söylemin de kaynağı yegâne hakikat olduğu için bu sözler arasında üstünlük yoktur. Üslupta görülen farklılığa rağmen, işâret ettikleri manalarda birleşirler.

Şathiye, sûfinin içerisinde bulunduğu hal bakımından, telvin-temkin ve vecd kapsamında değerlendirildi. Şathiye ibarelerinin anlaşılması için bu sözlerin lafız açısından da değerlendirilmesi gerekir. Sûfilerin sözlerindeki birliği, lafızların zahirinden ziyade, lafzın manaya delâleti ile kavrayabiliriz.

¹⁰³ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 97-98.

¹⁰⁴ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 123.

C. DELÂLET ÇEŞİTLERİ

Dil onu kullananlar arasında, genel bir tasavvur oluşturarak anlaşma aracı görevini görür. Genel manada kullanılan dil, çeşitli zümre ve ilimler bahis konusu olduğu zaman kelimelere yeni manalar yükleyerek bir takım ıstılahları meydana getirir. İslam dini açısından düşündüğümüzde, ilimlerin tedviniyle beraber her alanın kendine has ıstılahları oluşmuştur. Her ilim bir diğerinden konusu ve yöntemi ile ayrılırken aynı kelimeye kendi ilmi gelenekleri içinde farklı anlam yüklemiştir. Bir kelime birçok manayı eşitli ilim dallarında ihtiva etmiştir.

İslam dininin genel terminolojisi açısından değerlendirdiğimizde, Kur'an ve Sünnet belirli bir mana ve hükmü ifade etmek üzere vazedilmiştir. Kullanılan ifadeler İslam dini için gerekli emir ve nehyin hem ne manaya geldiğinin anlaşılmasına hem de hükmün bina edilmesinin gayesine açıklık getirmektedir. Kelimelerin hükümleri ve asıl anlatılmak istenen manayı anlamak ise sadece ibare ile sınırlandırılmaz. Kelimelerin ibareleri mananın sahit bir şekilde anlaşılması için yeterli değildir. Ayrıca lafızları anlamaya çalışanlar için maksada vakıf olmak, zihnin durumuna ve sözün sahibinin terminolojisine aşinalığına göre de değişir. Lafızların anlaşılması dinleyenin aklındaki tasavvur ve kelimenin hangi siyak-sibak ilişkisi içerisinde söylendiğini bilmesine bağlıdır. Böylece sözün sahibi lafızdaki muradını açıklamak, muhatabın sözlerindeki farklı ihtimalleri gidermek için, bağlam ve işaretlerle mananın hâsıl olmasını kolaylaştıran karinelere başvurur.¹⁰⁵ Bu noktada metinlerin doğru anlaşılması için işaretlere gerek duyulmaktadır.

Bazı âlimlerin hüküm çıkarırken sadece lafızları değerlendirmeleri yanılma sebeplerinden sayılmıştır. Bu konuda Şâtıbî'nin¹⁰⁶ görüşleri şeriatın manasının ve özünün anlaşılması açısından değerlidir. Şeriatın maksadının anlaşılabilmesi için zahiri hükümlerin lafzından ziyade ruhuna yani manasına önem vermek gerektiğini savunan Şâtıbî "*Lafız*

¹⁰⁵ Muhammed Tâhir b. Âşûr, **Mekâsıdu's- Şerîati'l- İslâmiyye**, çev: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999. s. 43.

¹⁰⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, arap kökenli olan Şâtıbî, 730 yılı civarında Gırnata'da doğmuştur. Endülüs ve Kuzey Afrika âlimlerin bulunduğu ilmi bir çevrede yetişti. Kuran talimiyle başladığı eğitimine Arapça ile devam etmiştir. Daha sonra ise birçok Mâlikî âlimden Arap dili, kıraat, fıkıh, hadis, tefsir, fıkıh usulü, kelâm, mantık, felsefe ve tasavvuf dersleri aldı. Dini ve akli ilimler konusunda çalışan Şâtıbî çalışmalarının merkezine Kuran ve sünneti yerleştirdi. el-Muvâfaqât adlı eseri en meşhurdur. 790/1388 yılında vefat etmiştir. Bknz. Ahmed er-Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ - Ahmed er-Reysûnî" **DİA**, c. 38, s. 373-375.

amaçlanan mananın ortaya konulması için sadece bir araçtır. Sözden asıl amaç manadır” demiştir.¹⁰⁷

Mananın hakikatinin anlaşılması İslam geleneği içerisinde “delâlet” kavramı ile sistemleştirilmiştir. Sözlükte “yol gösterme, kılavuzluk etme, rehber olma”¹⁰⁸ anlamına gelen delâlet dil, edebiyat, mantık, fıkıh usulü gibi ilimlerin ve herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müşterek kullanılan bir kavramdır.

Mantık açısından düşünüldüğünde, mantığın temel amacı tutarlı düşünmedir. Düşünceler ise sözle ifade edilip diğer insanlara kelimeler vasıtasıyla aktarılmaktadır.¹⁰⁹ Bu bakımdan dil ve mantık arasında önemli bir ilişki vardır, tutarlı düşünce sisteminin aynı şekilde tutarlı anlaşılabilmesi delâletin sahih olmasıyla ilişkilidir.

Kelam ilminin delâlet yaklaşımı ise Şafîî usulcülerinin önderliğinde oluşmuştur. İbnü’l- Hâcib tarafından, netleşip bölümlere ayrılmıştır. Kelamî yaklaşımda delâlet iki ana bölüme ayrılmaktadır. Mantukun delâleti ve mefhumun delâleti ana başlıklardır.¹¹⁰ Delâletle alakalı olmak üzere kelam ilminde Ehli-i sünnet ve Mutezile arasında en tartışmalı konularından biri Halku’l- Kur’an meselesidir.¹¹¹ Kelam âlimleri delâleti kesin olmayan nass ve hadisleri delil olarak kabul etmez ve üzerine hüküm inşa etmez. Kelam eserlerinde hadislere az yer verilmesi buna bağlanmıştır.¹¹²

Konumuz açısından vurgulanan tasnif ise İslam hukuk usulünde benimsenen yöntemdir. Lafız ve mana arasındaki ilişki İslam hukukçularını yakından ilgilendirir. Fıkıh usulü açısından da mana asıl olup lafız maksadı ifade etmek için sadece bir vasıta konumundadır. Fıkıh ilmi içerisinde “lafızdan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları”

¹⁰⁷ Muhammed Hâlid Mesud, **Islamic Legal Philosophy**, çev: Muharrem Kılıç, İz Yayınları, İstanbul, 1997. s. 216.

¹⁰⁸ Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, s. 632.

¹⁰⁹ Klasik mantık kitaplarının giriş konusu lafız ve delalettir. Mantık literatüründe delalet “ bir şeyin bilinmesi durumunda diğer şeyin bilinmesi” demektir. Delalet sözlü delalet (delalet-i lafziyye) ve sözsüz delalet (delalet-i ğayr-i lâfziye) olmak üzere ikiye ayrılır. Mantık âlimleri lafızla mana arasındaki bağın zihni olabileceğini savunurken belağat âlimleri delalet için lafız ve mana arasındaki bağın harici ve örfi olması gerektiğini savunmuştur. Bu iki kısım kendi içerisinde de üçe ayrılarak toplam altı adet delalet kısmını meydana getirir. M. Naci Bolay, “Delâlet” **DİA**, c. 9. s. 119; Talha Alp, Mantık, İsgöci tercümesi ve Terimler Sözlüğü, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012, ss. 3-6.

¹¹⁰ Ali Bardakoğlu, “Delâlet” **DİA**, c. 9. ss. 119-122.

¹¹¹ Muhammed Âbid el- Câbirî, **Bünyetü’l- Akli’i-Arabî**, (Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı), çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s.83. Bknz. Taftazânî, **Şerhu’l- Akâid**, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 137-144.

¹¹² Taftazânî, **Şerhu’l- Akâid**, s. 89

başlığı altında incelenen bu bölüm lafızların anlaşılmasında, yorumlanmasında, mana ve hükümle irtibatlandırmada delâlet çeşitlerini incelemektedir.¹¹³ Hanefi ekolüne göre kastedilen manaya delâletin şekli bakımından lafızlar dörde ayrılır.¹¹⁴ İnceleyeceğimiz lafzın delâleti kuvvetliden zayıfa doğru söyle sıralanmaktadır. İbarenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti, iktizanın delâleti.

İbarenin delâleti, sözün ibaresinden ilk bakışta anlaşılmanadır. Sözün lafız ve sığasından söyleyenin gayesi anlaşılmaktadır.¹¹⁵ Nassın delâletinde ibarenin delâlet ettiği mananın özüne binaen, başka olaya da tatbik edilmesidir. Aralarındaki illiyet bağından dolayı, ibarede söylenen hususa kıyasla söylenmeyene delâlet eder. Fakat illet içtihadı gerektiren bir özellikte değildir. İbaredeki illet lafzın manasını anlayan herkesin dil ve mantık kuralları çerçevesinde belirleyebileceği vasıftadır.¹¹⁶ İktizanın delâleti ise sözün söylenmiş kısmından, söylenmemiş bir takdir yapılması gerekirse olur. İbarenin içinde o mananın lafızları bulunmaz, fakat sözün manasının oluşması ve düzgün olması için ona ihtiyaç duyulur.¹¹⁷

İbarenin delaletinden sonra en kuvvetli delâlet şekli işaret vasıtasıylaadır. İşaretin delâleti, dil ve mantık kurallarına göre ibareden dolayı bir yolla ulaşılan manaya delâlettir. Lafzın iltizamî delâleti diye de isimlendirilen bu delalet şeklinin manasını ancak o dilin inceliklerine vakıf olanlar anlayabilir. Bu tarz ifadelerin anlaşılması, bazen çok açık ve derinleşme gerektirmese de kimi zaman derin düşünce ve ayrıntılı bir incelemeyi gerekli

¹¹³ Hayrettin Karaman, **Fıkıh Usûlü**, Ahmet Said Matbaası. İstanbul, 1964. ss. 84-90. Bknz. Adnan Koşum, **Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu; Fazlur Rahman Örneği**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

¹¹⁴ Abdülvahhâb Hallâf, **İlmi Usûli'l- Fıkıh**, çev: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973. ss. 291-303.

¹¹⁵ Örneğin, Nisa Suresi 3. Ayette “ Eğer yetim kızlar hakkında adaleti yerine getirmekten korkarsanız, diğer kadınların size helal olan ve hoşunuza gidenlerinden iki, üç ve dörde kadar evlenin.” Şeklindeki ibareden, helal ve temiz kadınlarla evlenmenin mubah oluşu ve evlenilecek kadın sayısının dörtle sınırlandırılması anlaşılabilir. İkinci mana aslen kasd edilen, birinci mana ek olarak kasd edilendir. Bknz; Ferhat Koca, **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İsam Yayınları, İstanbul, 1996, s. 85; Hasan Karakaya, **Fıkıh Usûlü**, Buruc Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 523-524

¹¹⁶ Örneğin, “Ana ve babadan biri veya her ikisi yanında yaşlanırsa, onlara öf bile deme. Onları azarlama, onlara güzel ve tatlı söz söyle.” İsrâ suresi, 3. Ayette geçtiği üzere burada nassın delaleti söz konusudur. Anne babaya karşı dövme, kızma, hapsedme gibi diğer eziyetlerin de yasaklandığını göstermektedir. Öf demek yasaklanmışsa ondan daha büyük eziyetlerin de yasaklanmış olduğunu anlıyoruz. Bknz; Ferhat Koca, **Tahsis**, s. 86-87; Hasan Karakaya, **Fıkıh Usûlü**, ss. 525-526.

¹¹⁷ Örneğin, Bakara suresi, 178. ayette geçtiği üzere “ Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı. Fakat kim (katil) din kardeşi tarafından (öldürülenin velisi tarafından) affedilirse, örfu uymak ve ona güzellikle ödemek gerekir.” Bu ayetin son bölümünden iktizanın delaleti ile kısas yapma yerine mal karşılığında barışmanın da caiz olduğu hükmü ortaya çıkar. Bknz; Ferhat Koca, **Tahsis**, ss. 87-89; Hasan Karakaya, **Fıkıh Usûlü**, ss. 526-527.

kılabilir.¹¹⁸ Sözün anlaşılması her insanın zihin ve idrak kabiliyetlerine göre değiştiği için ihtilaflar ortaya çıkabilir. İşaretin delâleti hususunda âlimler arasındaki ihtilaflar düşünce tarzı ve bakış açılarına göre metni anlamalarından da kaynaklanmıştır.

Mantık, dil bilimleri, usul-u fıkıh ve kelim gibi beyan ilimleri¹¹⁹ açısından mana ve lafız ilişkisini çözümlenmek sadece lafızla yetinmeye bağlı değildir. Sözün manasına vakıf olabilmek için ibare ile sınırlı kalmak yanılmanın nedenlerindedir. Bundan dolayı bazı karinelere başvurmak, ıstılah manalarında derinleşmek ve siyak sibak ilişkisi içerisinde lafızları değerlendirmek mananın daha kuvvetli olmasını sağlar.¹²⁰

Beyanî ilimlerde lafızlardan hüküm çıkarmak için önem arz eden delâlet çeşitleri, İrfani bilgi ve metodun esas alındığı tasavvuf ilminde aydınlatıcı bir unsurdur. Delâlet çeşitlerinden işâretin delâleti, zühd döneminden tasavvuf dönemine geçiş aşamasındaki ıstılahların oluşumunda etkili olmuştur. Aynı şekilde sûfîlerin halleriyle ilişkili söylemlerini işâretin delâletiyle daha tam anlayabiliriz. Sûfîler Kuran'na ve tefsire yaklaşımlarında da işarî tefsir metodunu benimsemişlerdir.

Tasavvuf ehlinin sözü kullanma ve yorumlamadaki metotlarını işâret kavramı çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız. Sûfîlerin anlaşılması en zor sözler kapsamında değerlendirilen şathiye söylemine işâretin delâleti ve işarî anlatım yönüyle bakmaya çalışacağız.

E. İŞARET DİLİ

İşaret dili, tasavvuf literatüründe, “*mananın latifliğinden dolayı dil ile anlatılmaksızın, başkasına muraddan haber verme*” anlamında kullanılır.¹²¹ Tasavvuf

¹¹⁸ Örneğin “ Kadınların yiyeceklerini ve giyimlerini sağlamak normal tarzda, çocuk kendisine doğurulana aittir.” Bakara suresi 233. ayette geçtiği üzere, bu ayetin ibaresinden annenin nafakasının babaya ait olduğu anlaşılır. İlk söyleyişten anlaşılın ifade de budur, fakat nassın işaretinden çocuğun nafakasının da babaya ait olduğu anlaşılır. Hasan Karakaya, **Fıkıh Usûlü**, ss. 524-525; Ferhat Koca, **Tahsis**, s. 85.

¹¹⁹ Muhammed Âbid el- Câbirî, ilimleri beyan, irfan ve burhan şeklinde üçe ayırmıştır. Sekkati'den önce beyan ilmi genellikle belâğatın ve konuşanın karşısındaki muradını aktarmadaki üslup ve metotlarını kapsıyordu. Muhammed Âbid el- Câbirî'nin beyan ilminden kastı, akıl yürütmeye dayalı orijinal Arap-İslam ilimleridir. Bu ilimleri ise nahiv, fıkıh, kelim, belâğatla örneklendirmiştir. Beyan âlimleri arasında Mutezili, Eş'ari, Hanbelî, Zahirî ve Selefi gibi ayrımlara gitmemiştir. Bknz. Muhammed Âbid el- Câbirî, **Bünyetü'l- Akli'i-Arabî**, ss. 17-19.

¹²⁰ Muhammed Hâlid Mesud, **Islamic Legal Philosophy**, s. 44.

¹²¹ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 396; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 442; tasavvuf literatüründe, yapacağı bir iş konusunda kararsız olan dervişin gönlünü müşhidine bağlayıp karşılaştığı ilk olayı, içine doğan ilk düşünceyi olumlu veya olumsuz olarak yorumlamasına da işâret denilmiştir. Bknz. Süleyman Uludağ, “İşâret”, **DİA**, c. 23. s. 423

literatüründe kullanılan işâret dili ile yakın anlamlı bazı kavramlar da vardır. Bunlara örnek olarak, ima “*ifade olmaksızın bir organ vasıtasıyla işârette bulunmaktadır.*”¹²² Remz, “*sözün zahiri manasının altında ancak ehlinin anlayabileceği, gizli manaya işâret eder.*”¹²³ Latife, “*halin ve mananın inceliği sebebiyle, idrake ve kalbe düşen ibarenin taşıyamadığı durumlara, işâret eden lafızdır.*”¹²⁴ İşâret sahibi ise “*letaif ve işâret gibi marifet ilimlerinin dilini bilen kişiye verilen addır.*”¹²⁵ İşâret dili ile alakalı ima, remz, latife gibi kavramların tanımlarında işâret kelimesinin geçtiğini görmekteyiz. Bu kavramlar bir nevi işâret dilinin öğelerini oluşturur. İşâret dili ima, remz, latife, sembol, alegori, metafor, istiare, mecaz gibi anlatım yöntem ve özelliklerine başvurur.¹²⁶

Tevhid, marifet, hikmet, havatır, batın, müşahede ve mükâşefe ilmi diye anılan tasavvuf için, bu kavramların hepsinin mündemiç olduğu sûfilere mahsus “işâret ilmi” de denilmiştir.¹²⁷ Tasavvuf dilinin özelliği haline gelen işârî anlatım, zühd dönemine ait kavramlardan başlayarak tasavvuf ve tarikatlar döneminde devam etmiştir. İbn Arabî, Mevlana sembol diline vakıf sûfilerle, işârî anlatım zirveye ulaşmıştır. İlk dönem eserlerinde, peygamberlerden, ashaba kadar birçok sûfinin işâret ve remzli anlatımı kullanmasına örnek verilmiştir.¹²⁸ Sûfilerin hırka veya yünlü giymeyi tercih etmeleri bile, kendi aralarındaki işârete dayanmıştır.¹²⁹

Tasavvufun işâret dilini, etkin bir biçimde kullanmasının sebepleri vardır. Bu sebeplerden bazıları tasavvufun kendi yapısına, bazıları tasavvufun dışında kalan etmenlere dayanır. İşâret dilinin oluşumu ve sûfiler arasında yaygın kullanımı, büyük ölçüde tasavvufun mahiyetinden kaynaklanır. Tasavvuf ilminin tevhid, marifet, hikmet, batını

¹²² İma, “*Bir bilgiyi ve manayı, kimsenin fark edemeyeceği şekilde gizlice muhataba intikal ettirme, organ hareketiyle olan işârettir.*” Bknz. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimler Sözlüğü**, s. 264; Serrâc, **el-Lüma'**, s. 396; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 442

¹²³ Remz-rumûz, “*Ehlinden başkasının anlamadığı kelamın altında saklı olan mana, sûfilerin şiir ve mektup dilinde kullandıkları anlatım.*” Bknz. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimler Sözlüğü**, s. 433; Serrâc, **el-Lüma'**, s. 396.

¹²⁴ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 434; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 442; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimler Sözlüğü**, s. 333.

¹²⁵ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 422.

¹²⁶ Tahir Uluç, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007; Ahmet Ögke, **Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye, Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım**, Ahenk Yayınları, Van 2005.

¹²⁷ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s.133.

¹²⁸ Güzel ses konusunda görüşü sorulan Zunnun” her güzelliğe Hakk’ın verdiği kendisine işâret sayılan hitap ve işâretlerdir. Serrac 310.sema konusunda sorulan Ebu Yakub Nehrecuri “yanması itibariyle sırlara yönelmeye işâret eden bir haldir.” Serrac 313 şibli ise “semanın zahiri fitne, batını ibrettir. İşâreti tanyana ibretle dinleyip sema etmek helal olur. Değilse sema, fitneye davetiye çıkarır ve insanı ibtilaya sevkeder.” Serrâc, **el-Lüma'**, s. 313.

¹²⁹ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s.115.

hakikat, keşf gibi manası lafza sığmayan konuları, sûflerin işârî anlatım kullanmasına neden olmuştur. Aynı şekilde, ruhun müşahedesini ve keşfedilen hikmeti, sözün ifade etmesi imkânsızdır.¹³⁰

Bu nedenle, sûfî için birçok kavram, zahiri formunun dışında, müşahede ettiği batınî anlama bürünmüştür.¹³¹ Tasavvufun mahiyetinden kaynaklanan bu yapı, tasavvufî kavram ve anlatımda kendisini göstermektedir. Sûfî kullandığı bir kavramla, onun daha derin anlamını kastettiği gibi, anlattığı sözle de zahiri formunun dışında, başka bir manaya işâret etmektedir. Sûflerin diliyle bu konuya örnek vermek gerekirse, Semnûn Muhib: “*Bir şey ancak kendisinden daha ince ve nazik bir şeyle ifade edilir. Muhabbetten daha rakik ve ince bir şey bulunmadığına göre o ne ile ifade edilebilir ki*” demiştir. Hücvirî, Semnûn Muhib’in bu sözünü¹³² sevgi mefhumunu anlatabilecek ibare ve ifadenin yetersizliği ile açıklamıştır. Söylenilen söz, konuşan kişiye ait sıfattır, muhabbetin hakikati ise ondan daha üstündür. Tasavvufun mevzusu, hakikat olduğu için, sûflerin anlatımlarında işâret dilini seçmeleri, bu açıdan mecburidir.¹³³

Tasavvufta işâret dilinin kullanılması, diğer yönüyle sûflerin bilinçli seçimidir. Sûfî ve mutasavvıfların bu yönelişi, tasavvufun dışında kalan sosyal şartlara da bağlıdır. Kuşeyrî, her ilmî zümrenin kendine has bir takım ıstılahları olduğunu ve bu ıstılahlar vesilesi ile her ilmin birbirinden ayrıldığını söyler. Âlimler, ilimlerine talip olanların anlamaları için, belli ıstılahlara, kendilerine mahsus maksat ve manaları yerleştirmiştir. Sûfler arasında da belirli terim ve tabirler kullanılır. Kuşeyrî, sûfî ıstılahlarının kullanımında ihtiyarî maksatlarını ise iki sebebe bağlar. Birincisi kendilerine has bu manaları birbirlerine anlatmak, ikincisi ise kendilerinden olmayanlardan bu manaları gizlemektir. Kuşeyrî, sûflerin müphem ve anlaşılmaz kavramlarla gizlenmelerini, bu sözlere ehil olmayanlar arasında yayılmasından, sûflerin kıskançlık duymasıyla

¹³⁰ M.Mustafa,Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007. ss. 499-500

¹³¹ Örneğin, tevbe kavramı en genel manasıyla insanın günahından ve hatasından dolayı Allah’a sığınması anlamına gelirken, sufilerden sonra manası daha da derinleşmiştir. Ebu Yakub Hamdan Susi “tevbe ilmin yerdiklerinden övdüğü şeylere dönmektir.” Sehl b. Abdullah “tevbe günahını unutmamandır.” Cüneyd Bağdadi “tevbe günahını unutmandır.” Ruveym b. Ahmed “tevbe, tevbeden bile tevbedir.” Ebu’l-Hüseyn Nuri “Allah’ın dışında her şeyden tevbe etmendir.” Şeklinde tanımlamıştır. Görüldüğü üzere genel bir manayı taşıyan tevbe kavramı sufilerin dilinde ne kadar çeşitlenmiş ve derinleşmiştir. Zunun Mısıri ise “avamın tebvesi günahlardan, havassın tebvesi gafletten olur.” demiştir. Burada da bir kavramın hiyerarşik bir şekilde derecelendirmesi söz konusudur. Tasavvuf dili söz konusu olduğunda kavramlara yüklenen mana çeşitliliğini ve skalasını diğer birçok terimde de görmemiz mümkündür. Bu durumun tasavvufun mahiyeti ile ilişkisi değerlendirilmelidir. Serrâc, **el-Lüma’**, s. 43.

¹³² Hücvirî, **Keşfu’l-Mahcûb**, s. 202.

¹³³ Kelâbâzî, **Ta’arruf**, s.133.

açıklamıştır. Çünkü bazı hakikatler, Allah Teâlâ tarafından sûfnin kalbine verilmiştir. Sûfî, bu sözlerin manalarını gayret ve emekle toplamış akıl ile elde etmemiş. Hakk Teâlâ sûfîlerin sırlarını ve ruhlarını bu gibi manaların hakikatini kabul etmek için temizlemiştir.¹³⁴ Sûfîler böylelikle, kendileri arasında özel bir anlaşma sağlamak ve diğerlerinden sırlarını gizlemek istemiştir. Sûfîlerin tasavvufî kavramlarda izledikleri bu yöntem, Kur'an tefsir ederken veya tasavvufî tecrübelerini anlatırken de aynı gerekçe ile kullanılmıştır. Müşahede edilen sırlara karşı, bilmeyenlerin katı eleştirilerinden korunmak gerekir. Kur'an-ı Kerim'i yorumlarken de, sûfî zümrenin dışında kalanlar, tecrübe gerektiren sırları idrak edemeyecekleri için sûfîler işarî tefsirle gizlenmiştir.¹³⁵

Kuşeyrî'ye göre tasavvuf dilinde kapalı anlatım kullanılarak, manaya işâret edilmesinin gerekçesi, kendi aralarında anlaşmak, kendileri dışında kalanların onları anlamasına engel olmaktır. Sûfîlerin, tasavvuf ehli dışındakilere, kıskançlık duymalarının sebebi, kitabının amacı için yazdığı sözlerinden anlaşılabilir. Yoksa Hakk Teâlâ'nın kalplerini tasfiye ettiği sûfîler için nefsanî bir kıskançlıktan söz etmek mümkün değildir. Kuşeyrî, döneminde meydana gelen duraklama ve gevşemelerden bahsetmiştir. En çok dikkat çektiği nokta ise, zamanında, şeriata hürmet hissini kalplerden silinmesidir. Dine karşı kayıtsızlık, haram ve helalin gözetilmemesi, takva hassasiyetlerinin yok olması, ibadetlerin hafife alınmasını ve birçok bozulmadan bahsettikten sonra asıl vurgusu şöyledir. *“Bu çeşit kötü şeyler yapmaya da kanaat etmeyerek bir de en yüksek manevi hallere ve hakikatlere işâret etmişler, bu gibi şeylerden bahsederek kulluk yükümlülüğünden kurtulup hürriyete kavuştuklarını, Allah'a vuslat hali ve hakikati ile muttasıf olduklarını, daima Hakk ile kaim bulduklarını, üzerlerinde kendi iradelerinin değil de Allah'ın hükmünün cari olduğunu, nefsanîyetlerinin yok olup fena mertebesine ulaştıklarını, işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı azarlanıp yerilemeyeceklerini, ahadiyyetin sırlarını keşfen bildiklerini, cismanî varlıklarının çarpılma veya kapılma suretiyle kendilerinden tamamen alındığını, beşeri varlıklara ait hükümlerin kendilerinden sakıt olduğunu, güya nefislerinden fani olduktan sonra samediyetin nurları ile baki kaldıklarını, konuştukları zaman kendilerinden kendi namlarına başkasının (Hakk'ın) konuştuğunu, tasarruflarında kendilerin dışında bulunan*

¹³⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 147.

¹³⁵ Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**, s. 495.

bir Veli'nin bulunduğunu, iddia etmişlerdir."¹³⁶ Kuşeyrî, sûfilere zahiren benzeyerek dünyadan menfaat elde etme çabasında bulunanlara karşı çıkmıştır. Tasavvufî kavramları açıklamaya başlamadan önce maksadının sûfî yolunu tutan ve dini geleneklere uyarak, manalara vakıf olmak isteyenler için, yollarını kolaylaştırmak olduğunu söylemiştir. Tasavvufun latif işâretlerini, gafletlerine delil olarak kullananlardan saklamıştır.¹³⁷ Manaları saklamak için hem tecrübenin aktarılmasında, hem de tasavvufî kavramlarda, işârî anlatıma başvurulmuştur.

Tasavvufun işâret dilini benimsemesinde bir başka unsur, ehli olmayan ve tasavvufu kötüye kullananların yanında, İslamî ilimler içerisinde tasavvufun meşruiyetini kabul etmeyen gruplara karşı mücadelesindedir. Tasavvufî söyleme ait, Allah Teâlâ'ya aşk duymak, kurbiyyet, fena, sekr gibi İslam dininin zahirinde anlaşılmayan manaları, sert bir dille ret eden zümrelerden korunma ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Ebû Nasr Serrâc öncelikle tasavvufun da fıkıh, hadis gibi bir ilim olduğunu kanıtladıktan sonra, sûfilerin durumlarından haberdar olmayan zahir ehli âlim ve fakihler için anlamakta güçlük çekilen noktaları, açıklayacağını söylemiştir.¹³⁸

Serrâc ve Kuşeyrî'nin tasavvufun işâretlerini açıklamakta amacı, aynı şekilde Hücvirî'de de görülür. Her sanat ehlinin ve mensuplarının, kendilerine özgü bazı tabir, ıstılah ve sözleri mevcuttur diyen Hücvirî, ıstılahın iki maksadına dikkat çeker. Biri müridin anlamasını kolaylaştırmak, diğeri bu ilmin ehli olmayan kimselerden sırları gizli tutmaktır. Sûfiler lafzın işâret ettiği manayı, idrak edebilecek kişilere açar, zarar görülecek kimselerden saklar.¹³⁹

Ruhi tecrübeye dayalı marifet ve dili, Hakk Teâlâ tarafından sûfiye bahşedilmektedir. İlmin dili vasıtaya muhtaçken, hakikatin lisanı vasıtasız verilmiştir.¹⁴⁰ İşârî anlatımı bir yöntem olarak benimseyen tasavvuf literatüründe, sûfilerin kelimelere bambaşka anlamlar yüklediğini görmek mümkündür. Şarap, meyhane, kadeh, raks gibi dünyevî eğlencelerle, tasavvufî manalara işâret edilmiştir.¹⁴¹ Aynı şekilde tasavvuf

¹³⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 81.

¹³⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 147.

¹³⁸ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 246.

¹³⁹ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 426-427. Sembolik dil kullanılmasının sebepleri için daha ayrıntılı Bknz. Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**, ss. 510-522.

¹⁴⁰ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 415.

¹⁴¹ Bu tarz benzetmelerin kullanılmasını, okuyucunun dikkatini çekmek, istiğrak halinin etkisi ile sözünden haberdar olmama, dünyevi kelimelerin mecazi yorumu olarak değerlendirilmiştir. Bknz. Müfit Selim Saruhan, *İslam Düşüncesinde "isti'are"*, Ankara 2005, s. 68.

literatüründe, kelimelerin müspet ve menfi manalarının değiştiği görülebilir. Örnek vermek gerekirse, zenginlik tasavvuf literatüründe kaçınılan, fakirlik ise övünç kaynağı olan bir durumdur. Sûfî için gerçek zenginlik fakirliktir.¹⁴²

Tasavvuf dilinin yapısı ilk bakışta problemlili görülebilir. Bir yandan söze aktarılması mümkün olmayan mahiyet, diğer yandan bu yola girmek isteyenler için anlaşılır kılınma gereği. Bu duruma en güzel Kannâd'ın sözü ile değinebiliriz. "*Sûfîler konuştuğları zaman onların remz ve işâretleri seni hayrete düşürür. Eğer bir de susacak olursa sen o remzlere nasıl ulaşacaksın?*"¹⁴³ İdrak seviyemizin üzerinde olan sûfîlerin konuşmalarını, hayretle karşılacak da onların konuşmaları hikmettir. Yasadıkları tecrübelerle, kendilerinden sonra gelenlere ışık tutarlar.

Hücvirî eserini böyle bir amaç için kaleme almıştır. Tasavvuf yolunun hakikatini, makamların keyfiyetini, onların remz ve işâretlerini merak edenler olmuştur. Zamanındaki mutasavvıflar gibi dönemin bozulmalarını izah ettikten sonra ister halktan ister aydın kesimden olsun, insanların tasavvuf ilminin sadece ibare ve lafzı ile yetinmesinden şikâyetçi olmuştur. Tasavvufun zahirinde ve hicabında takılı kalmaları, tahkikten taklide düşmelerine neden olmuştur. Fakat bu ilmi samimiyetle öğrenmek, nefislerini terbiye etmek isteyenler için şeyhlerin her zaman teşviki olmuştur.¹⁴⁴ İbarelerin anlaşılması mübtedilerin izledikleri yolda, samimiyet, çaba ve şeriata riayetlerine bağlanmıştır. Niyetlerinde samimi olan müridler için tasavvufî hakikatler ve sırlar belirli ölçüde açıklanmıştır.

Bidayette bulunan mürid için, belirli olgunluk kazanılıncaya kadar, gerekli lafızların işâreti ve açıklaması zaruri görülmüştür. Bidayet halini aşan sûfîler için ise, kendi aralarında anlaşmak için rumuzlu bir dil kullanmak gerekmiştir. Yoksa tasavvuf ilminin bütününün lafızlarla ifade edilmesi mümkün değildir.¹⁴⁵ Tasavvuf manalarını, işâret dili ile sunsa da, sûfî anlatılmak istenen hakikati tecrübe edince, ibare ve sözlerin değeri kalmaz. Havf ve reca kelimelerle biliniyorken ibadet hâsıl olunca manası idrak edilir. Artık havf ve reca hakkındaki bütün lafızlar kesilir. Sûfînin üzerinde velayetinin cezbi ve müşahede zahir

¹⁴² Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 85-90.

¹⁴³ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 396.

¹⁴⁴ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, ss. 72-74.

¹⁴⁵ "*Hakkın yolu kitaplarda yoktur. Onun için onun kitaplarda bu yol ifade edilemez. Çünkü yol aşikâr bir surette ortaya çıkınca ifadeler kesilir onu anlatamaz. Şu halde ibare ve ifadeler sadece gıyaben maksadı anlatma gücüne sahiptir. Müşahede hâsıl olunca ifadeler yok olup gider.*" Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 184.

olunca, bütün halleri ve fiilleri sarsıntıya uğrar. Tasavvufî kavramların ibaresi ve ifadesi kalmaz, mana lafzı aşar.¹⁴⁶

Ebu'l-Hüseyin Ali b. Hind Kuraşî'ye, ibadetin safasından sorulduğunda şu cevabı vermiştir. “*Aklın delâleti, hikmetin işâreti, mârifetin şehâdeti vardır. Akıl yol gösterir. Hikmet işâret eder. Mârifet de şehâdet eder. ...*”¹⁴⁷ Kuraşî'nin sözünden de anlaşıldığı üzere, akıl yol göstermek için delalet eder, hikmette ise lafzın delaleti yerine işaretle zuhur eder. Nihai nokta, marifetullahta şehadetin hükmü geçerli olmaktadır. Yani hikmet bu dünyada da işaret edilebilecek müşahede, tevhit ve marifetin bilgisi olarak kalır. Fakat sûfî için aslolan, marifeti ve tevhidi bilfiil tecrübe etmesidir. İbrahim Havvas, ona “imanın hakikatinden” sorulunca, ne söylese söylesin ibare ve lafızdan ibaret kalacağı için cevap vermemiştir. Bu sorunun cevabının bilfiil verilmesi kanaatinde olan İbrahim Havvas, sorunun sahibini, Mekke yolculuğunda yoldaşlığa davet edip, böylece sorusunun cevabını bulacağını söylemiştir. Bu mevzu hakkında, Ebu Bekir Vâsiti'nin veciz bir sözü bulunmaktadır. “*Allah'ı tanıyan, her şeyden kopar ve kesilir*”¹⁴⁸

Kelâbâzî, ilmîne dair tevhid ve marifetin, vecd haliyle bilineceği görüşündedir. Tevhid ve marifetin manasını idrak ise, tasavvufî hal ve makamları tecrübe eden tarafından anlaşılır.¹⁴⁹ Sûfîlerin bu gizli dil ile anlaşmaları, tasavvufî tecrübeyi yaşamış olmalarına bağlıdır. Bu konuyu bir örnek üzerinden izah etmek gerekirse, tasavvufî hale işaret edilmesi ve ancak tecrübe edenin tasavvufî hali anlayabileceği vecd kavramına bakabiliriz. Vecdin keyfiyeti hakkında, lafız kullanılmayacağı gibi nasıl olduğu da sözle anlatılmaz. Amr b. Osman Mekkî, müminlerin nezdinde Allah Teâlâ'nın sırrı olarak gördüğü vecd halinin, insan sözü tarafından kuşatılmasıyla, Hakk'ın sırrı olmaktan çıkacağını söylemiştir.¹⁵⁰ Sûfîlerin vecde geldiği sema meclislerinde, içlerindeki sır ile işittikleri bir birine uygun düşerse, o derece duyguları güçlenir böylece sûfîler vecd ile konuşur ve

¹⁴⁶ “*İbadet etmek gereken yerden sözün faydası yoktur.*” diye devam etmektedir. Havf ve recanın mahiyetini anlamakla ibadet etmeyi devamında gelmesi, sufînin bir noktaya kadar havf ve recayı lafız olarak bilmesinde sakınca olmadığını ama bazı mertebelere ulaşıncaya kadar onun mahiyetini idrak edip hayatında yakinen tecrübe etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Nasıl ki ibadetlerin zahiri hükümlerini bilmek gereklidir, fakat uygulama olmadan değeri yoktur. Bknz. Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 184. 188. 258.

¹⁴⁷ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 265.

¹⁴⁸ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 341. 353.

¹⁴⁹ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 133.

¹⁵⁰ Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 203.

hallerine uygun işâretlerde bulunur.¹⁵¹ Vecde geldiklerinde içlerindeki manayı müşahede ederler. Mânâ kimi zaman sûfinin içinde varken, vecd haliyle onu yakinen bulmuş olur.

Tasavvuf dilinin işaretle yakın ilişkisini görüyoruz. Lafzın manaya delaleti açısından lâfzî delâlet yerine işârî delâleti kullanırlar. İşârî delâlette ise, kelimelerin anlamlarına mutlak bağlılık göstermezler. Sûfiler, “*kendilerine has Hakk’tan gelen gayb nurlarına*”¹⁵² dayanarak işaretle bulunurlar. Tasavvufî kavramları, menkıbeleri, vecd tecrübeleri, zahirinin ötesinde batınî bir hakikate işaretle dile getirilmiş. Aynı şekilde, Kur’an-ı Kerim yorumlarına da işârî tefsir denilmiştir.

Kuşeyrî’nin, *Letâifu’l işârât* adlı eserinin giriş cümleleri tasavvufun lafız ile mana anlayışını ve yöntemini özetler. “*O, velilerin kalplerini irfanıyla açmış, O’nun yolunu arzulayanlar için hak yolu apaçık aydınlanmış, hakkı gerçekleştirmek isteyen anlayış verilmiş. Kur’an’ı seçkin kulu Muhammed’e hidayet, mu’cize ve açıklayıcı olarak indirmiş, âlimlerin kalplerine Kur’an bilgisi ve tevili emanet etmiş. Kur’an’ın kapsamına aldığı güvence altındaki ince işaretlerini ve nurlarını iyice kavramaları için, seçkin kullarına sırlarının inceliklerini anlama yeteneği nasip etmiştir. Böylece onlar, kendilerine özgü gaybin nurlarıyla, başkalarından gizli kalan hususlardan haberdar olmuştur, sonra da derece ve güçleri oranında konuşmuşlardır. Ve şanı yüce Allah, değerlerini arttıran hususları onlara ilham etmektedir. Onlar da bu ilham ile O’dan konuşur, O’nun sırlarını haber verir, O’na işâret eder, O’nu açıklarlar. Onların her söylediğinde ve yaptığında hüküm Hakk’a aittir.*”¹⁵³ Tasavvufun nass anlayışını, yöntem ve mahiyetini içeren bu cümleler, tasavvuf ilminin mevzuları için de geçerlidir. Tasavvufî kavramlar, sözler, menkıbeler, eserler, mektuplar aynı anlayış çerçevesinde oluşturulmuştur. Peki, sûfilerin kendilerini ifade ettiği bu aktarım tarzlarıyla, şathiye söylemi arasındaki fark neye dayanmaktadır?

Muhammed Âbid el- Câbirî, şathiye lafızları ile daha makbul sayılan tasavvufî ifadelerin arasında üslup ayırımına gitmiştir. Eğer ibare, Kur’an ayeti, arifin kendisine işâret ettiği, aralarında çağrışım bulunan manayı, açık ve kontrollü bir dil ile açıklarsa, sûfî bir nevi “tevil”de bulunur. İbare arifin hissettiği ve “kalbinde bulduğu”, düşünce ve duyguları birbiriyle çatışan ve çelişen sözlerle, kontrolsüz ve rastgele, kimi zaman garip ifadelerle

¹⁵¹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 343.

¹⁵² Muhammed Âbid el- Câbirî, *Bünyetü’l- Akli’i-Arabî*, s. 370.

¹⁵³ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, Mehmet Yalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2012, c.1 s. 17

açıklıyorsa, “şatah” denir. İşârete dayanarak, ibarenin zahirinden, batınına nakledilmesi, Bâtini yorumdur. Şathiye ise tam aksidir. Sûfî ibareyi kullanarak, işâretin batından zahire taşınmasını sağlar.¹⁵⁴ Sûfî tevil ile Kur’an ibaresini, nefsinde bulunan anlam için bir işâret ve vasıta kılar. Şathiyede sembolik ve garip ifadelerle, batını ifade eder.¹⁵⁵ Muhammed Âbid el- Câbirî’nin bu yorumu, şathiye ile tasavvufî söylem arasında sadece üsluba dayalı olmayan mahiyet ayrımını da beraberinde getirmektedir.

Şathiye ibarelerinin tasavvufî söylemden kısmen ayrılması, daha önce geçtiği üzere, bu ifadelerin söylendiği zamanın şartlarına bağlanmıştır. Nasıl ki sûfîler, kavramlarını kendi aralarında anlaşmak, diğerlerinden ayırmak için kullandıkları bir işâret haline getirmiş. Aynı şekilde bu tarz ifadeler de sûfînin “taşma”sı, vecd ifadesi diyerek, mazur ve meşru görülme yolunu aramışlardır.

Sûfînin hakikatın tezahürünü işâretle aktardığı şathiyeleri, üçlü bir tasnife tabi tutmuşuk. Ebû Nasr Serrâc’ın **el-Lüma’** adlı eserinde yer alan şathiye örneklerini bu tasnife göre ayırıp, başlıklar altında görmek, farklı sûfîlerin benzer tecrübelerini ve işâretlerini gösterecektir.

¹⁵⁴ Muhammed Âbid el- Câbirî, **Bünyetü’l- Akli’i-Arabî**, s. 373.

¹⁵⁵ Muhammed Âbid el- Câbirî, **Bünyetü’l- Akli’i-Arabî**, ss. 373-374.

III. BÖLÜM

ŞATHİYE TASNİFİ

A. HAKİKATE İŞARET EDEN ŞATHİYELER

Ebû Nasr Serrâc'ın sûflerin şathiyelerine verdiği örneklere ve tanımlarında şath sözlerinin garip ifadeler içermesine yaptığı vurguya dayanarak, bu tarz şathiye söylemini diğerlerinden ayırdık. Lafızları akla aykırı gibi görülen bu sözler, kimi zaman ilk anda şeriata muhalif görünüş de sergilemektedir. Bir eşyanın veya olayın zahiri ve batını yönü bulunduğu için, bu gruba aldığımız şathiye sözlerinin işareti, batının hakikatine dayanır. Diğer şathiye gruplarından farkı ise, lafzın işaret ettiği mananın açıklamasıyla anlaşılır hale gelmesidir. Anlaşılması için vecd halini tecrübe etmek gerekmez. Ebû Nasr Serrâc'ın aktardığı şathiye örneklerinin çoğunu bu tarz sözler oluşturmaktadır.

İbn Sâlim'den aktarıldığı üzere, Bâyezîd-i Bistâmî Yahudi mezarlığından geçerken, onlar için “*ma'zûrdurlar*” Müslüman mezarlığından geçerken ise “*mağrûrdurlar*” demiştir.”¹⁵⁶ Müslüman bir sûfinin, Yahudileri ma'zûr görürken, İslam'la şereflenmiş Müslüman kardeşlerini aldanmış görmesi nasıl anlaşılabilir?

Bâyezîd-i Bistâmî bu sözüyle, Yahudileri, ezeli hükümde kendilerine tecelli eden hakikat bakımından ma'zûr görmüştür. Allah Teâlâ onlara gazabı takdir etmiştir. Haklarındaki hüküm ölçüsünde affedileceklerdir. Bâyezîd-i Bistâmî, Müslüman mezarlığında olanlar içinse mağrur demiştir. Müslümanların mağrur olması, kendi amellerinden fayda beklemelerine dayanır. Hâlbuki ameller, Hakk'ın bize bahsettiği nimetler karşısında, hiçtir. Kendi ameline ve gayretine güvenen kimse Müslüman da olsa,

¹⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 458.

gurura kapılıp, aldanmıştır. Allah Rasûlü bile, “*Amelinin kendisini kurtaracağı kimse yoktur*” demiştir. Ashap, “*Sizde mi ya Rasûlellah*” diye sorunca, “*Evet, ben de. Ancak Allah’ın rahmetinin beni kuşatmasını umuyorum*” diyerek cevap vermiştir.¹⁵⁷ Görüldüğü üzere, Âlemlere rahmet, Allah’ın Habibi Hz. Muhammed (sas) bile ameline güvenmeyip, Allah’ın rahmetine sığınıp, ondan mağfiret umuyorsa, ameline güvenen Müslüman mağrûrdur.

Ebu’l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed Nûrî’nin, ezan okuyan müezzine, “*Lanet olsun, Allah kahretsin!*” uluyan köpeğe ise “*Buyur, işte geldim*” dediği nakledilir. Neden böyle söylediğine cevap verince, sözünün hakikati ortaya çıkmaktadır. Ebu’l-Hüseyin Nûrî, müezzinin alacağı ücret için gafletle Allah’ın adını anmasının sırrına vakıf olmuştu. Hakk’ın adını anmayı dünyaya değiştirdiği için, Nûrî böyle bir ifade kullanmıştır. Köpeğe karşı sözleri ise riya ve karşılık beklemeden, Allah’ı zikretmesindedir.¹⁵⁸ Allah Teâlâ “*O’nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz onların tesbihini anlayamazsınız*”¹⁵⁹ buyurmuştur. Bu ayeti kerime ile delillendirilmeye çalışılan Ebu’l-Hüseyin Nûrî’nin sözleri açıklamasıyla anlaşılır hale gelmiştir. Onun lanet etmesi ezana değildir, hakikatinde gördüğü geçecedir. Aynı şekilde, samimiyetle zikrettiği için köpeğe buyur deyip, Hakk huzuruna yönelmiştir. Ayeti kerimede geçtiği üzere her mahlûkat sadece O’nu zikreder, çünkü âlemde her şey O’ndandır. Kimisi zikrinde gafil olur, kimisi samimi, bunun sırrına ise Hakk’ın yakın ehli kulları vakıf olur.

Bu sırlara vakıf olanlardan, Ebû Hamza Sûfî’nin ne zaman rüzgâr hışırtısı, su şırıltısı ve kuş cıvıltısı gibi bir ses duysa hemen bağırıp, buyur dediği rivayet edilir.¹⁶⁰ Ebû Hamza Sûfî bu tavrından dolayı “*hulûlî*” diye suçlanmıştır. Hâlbuki onun hali, kalbi Hakk’ın huzurunda olduğu için, sürekli O’nu zikreden eşyanın hakikatini görmesindedir. Mahlûkatın, Allah’tan, Allah için, Allah ile ve Allah’a döneceğini, Allah’tan bir idrak lutfuyla bilir. Böyle bir ses duyduğunda ise onu Allah’tan duymuş gibi olur.¹⁶¹

Eşyanın hakikatine eren Bistâmî, Ebu’l-Hüseyin ve Ebû Hamza Sûfî’nin bu sözleri şathiyelere örnek verilmiştir. İlk anda akla ve şeriata aykırı anlaşılan bu sözler aslında

¹⁵⁷ Buhari/Rikak,18; Müslim/Münafikün, 71.

¹⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 472.

¹⁵⁹ İsrâ,17/44.

¹⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 473.

¹⁶¹ Serrâc, *el-Lüma’*, ss. 473-475.

onların zahirin ardındaki bâtinî hakikati görmelerinden kaynaklanır. Sadece zahire vakıf olanlar ise onları bu sözlerinden dolayı tenkit eder. Eşyanın hakikatine eren bu sûfilerin dünya hayatının geçiciliği için söyledikleri sözler de şathiyeye örnek gösterilir.

Ebû Bekr Şiblî “*Dünyanın yahudinin ağzında bir lokma olmasını isterdim*”¹⁶² “*Eğer dünya çocuğun ağzındaki bir lokma olsa, biz o çocuğa acırız.*”¹⁶³ “*İsterdim ki dünya bir lokma, ahiret bir lokma olsun, ben de onları ağzıma alayım ve halkı vasıtasızlığa terkedeyim.*”¹⁶⁴ Şiblî’nin bu sözleri, aynı mananın farklı vecheleri ile dile getirmiştir. Dünyanın sadece bir lokmaya benzetilmesi Ebû Bekr’in nezdinde, dünyanın değersiz olduğunun ifadesidir.

Dünyanın Yahudi ağzında bir lokma olmasını istemesi, değer vermediği dünya hayatını Yahudi’ye layık gördüğündendir. Aslına göre gölge olan bu dünya, çocuğun ağzında bir lokma olsa, o zamanda günahsız ve masum olması hasebiyle çocuğun durumuna acır. Dünya ve ahiretin bir lokma olup kendi ağzında olması ise, halkın vasıtalarını yok ederek sadece Hakk için olmalarına fedakârlık ve îsar ettiğindedir. Kendisi dünya ve ahireti ortadan kaldırırsa, halk sadece Hakk rızası için yaşar ve vasıtalara takılıp kalmaz. Hakikat ehline göre, Allah ile aralarına perde çeken, dünya ve ahirete bağlı her şey insanı Hakk’tan uzaklaştırır. Bu durumda onlar, mümkün olduğunca bu bağlardan kurtulmak isterler, masivada fazilet aramazlar, Hakk’tan gelen hakikate bakarlar.¹⁶⁵ Sûfiler, sözlerini hallerinde yaşadığı için, dünyaya değer vermediklerini halleriyle de göstermişlerdir.

Ebû Bekr Şiblî dünyaya değer vermemesini, tarlasını yüksek bir bedele satıp, yerinden kalkmadan parasını halka dağıtıp, çoluk çocuğuna bir dirhem ayırmamasıyla ispat etmektedir. Aynı şekilde, pahalı elbise giyip sonra onu ateşe attığında veya değerli kokuları zayı ettiğinde bu tarz ifadelerine haliyle tasdikte bulunmuştur.

Ebû Nasr Serrâc, Ebû Bekr Şiblî’nin bu gibi hallerinin, ilme ters ve Rasulullah(sas)’ın malı zayı etmeyi yasaklamasına¹⁶⁶ aykırı olduğunu söyleyenlere, Ebû Bekr Şiblî’nin bu konuda önderi olarak, Ebu Bekir Sıddık (ra)’ı örnek vermiştir. Bütün

¹⁶² Serrâc, *el-Lüma’*, s. 466.

¹⁶³ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 464.

¹⁶⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 465.

¹⁶⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 466.

¹⁶⁶ Buhari/Zekat,18; Müslim/Akdiye 14.

sahip olduğu malını Rasulullah(sas)’a getirmiş, Efendimizin “Çoluk çocuğuna neyi bıraktın? sorusuna “*Allah ve Rasulunu*” cevabını vermiş, Rasulullah(sas) onun bu tavrına karşı çıkmamıştır.

Ebû Bekr Şiblî’nin halinde karşı çıkılan pahalı elbise giyip sonra ateşe atması, anberi eşeğin kuyruğuna sürmesi veya onu da ateşe atması gibi durumlar ise, kalbini Allah ile meşguliyetten alıkoyan şeylerden arınmasıdır.¹⁶⁷ Bu durum ise Süleyman kıssası ve Hz. Muhammed(sas)’in hendek günü ikindi namazı örneklendirilmiştir.¹⁶⁸

Ebu’l-Hüseyin Nûrî ile ilgili Ebû Amr b. Osman’ın anlattığı rivayette ise Nûrî’ye sattığı tarlanın bedeli olarak üç yüz dinar getirilir. O, dinarları alıp köprüünün üstüne çıkar ve tek tek suya atmaya başlar. Bir yandan da “*Sevgilim, böyle şeylerle beni tuzağa düşürmek mi istiyorsun?*”¹⁶⁹ diye söylenir. Onun halini görenler dinarların denize atılacağı yerde, hayır yolunda harcamasının daha iyi olacağını söyler. Ebû Nasr, Ebu’l-Hüseyin’in yaptığını doğru bulmaktadır, insanı Hakk’tan uzaklaştıran ne varsa, sûfî derhal o fitneden kurtulmalıdır.¹⁷⁰ Diğer yandan, Ebu’l-Hüseyin Nûrî Hakk’a karşı perde görüp kurtulmak istediği şeyleri, başkalarına layık görmemiştir.

Allah Rasulü(sas) dünyanın değersizliği ile ilgili, “*Nezinde dünyanın bir sivrisineğin kanadı kadar değeri olsaydı, Allah kâfire bir yudum su vermezdi*”¹⁷¹ buyurmuştur. Sûfîlerin tavırları ise, dünya hayatına fazla kıymet verenlere, ahiret hayatını rıza-ı İlahî’nin önüne geçirenlere, hikmeti hatırlatmaktadır.

Sûfîlerin sözlerinin şathiye olarak algılanması, sözlerindeki aşırılık ve iddiayla da alakalıdır. Bâyezîd-i Bistâmî “*Ben arşın yanına çadır kurdum ya da arşın örtüsüyle çadır kurdum*”¹⁷² demiştir. Ebû Nasr onun sözünü, kâinat ve Allah’ın yarattıklarının hepsinin, arşın altındadır, arş örtüsüyle örtünmüştür, Bistâmî’nin sözündeki gibi arş örtüsü her şeyi kuşatan çadır gibi olmaktadır. Âlemde arşın örtüsünün kapsamadığı hiçbir şey olmadığı için, çadırımı arşın sahibine doğru çevirdim manasına da gelmektedir.¹⁷³

¹⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma*’, ss. 464-467.

¹⁶⁸ Serrâc, *el-Lüma*’, ss. 465-466

¹⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 472.

¹⁷⁰ Serrâc, *el-Lüma*’, ss. 472-473.

¹⁷¹ Tirmizi, *zühd*, 14

¹⁷² Serrâc, *el-Lüma*’, s. 458.

¹⁷³ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 458; Ben çadırı arşın hizasına kurdum sözüyle ilgili, Bâyezîd-i Bistâmî’ye çokça iftira atıldığını düşünen Şeyhülislam, bu sözün şeriatta küfür hakikatte Allah’tan uzak kalmak dedikten

Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu şathiyesinin farklı vechesini anlamak Cüneyd-i Bağdâdî'ye vatanını sorduklarındaki verdiği cevapta gizlidir. Bağdâdî dünyadaki kendi yerine, “arşın altında” demiştir.¹⁷⁴ Arşın altı veya üstü arş sadece Allah'a ait iken ister arşın üstünde ister arşın altında bütün zaman ve mekân hüküm ona aittir.

Şibli'nin ifadeleri iddialı birçok şathiyesi bulunmaktadır. Bir sözünde, “Allah Teâlâ Cebrail ve Mikail hatırlamandan dolayı bir veya iki aydan beri bende oluşan bir üstünlük duygusu sebebiyle yeryüzüne beni yutmasını emretti”¹⁷⁵ demiştir.

Bu ifadenin mukaddimeleri olan mücmel bir söz diye nitelendiren Ebû Nasr Serrâc, rivayetin tamamının şöyle olduğunu aktarır. Ebû Muhammed Nessâc “Ebû Bekr Şibli'nin yanında bulunan biri ona Cibril'in suretini sordu. Şibli dedi ki: şöyle bir rivayet işittim. Cebrail'in yedi yüz dili ve yedi yüz kanadı varmış ki birini açınca doğu tarafını, diğerini açınca da batı cihetini kaplamış.¹⁷⁶ Sen öyle bir melekten sual ediyorsun ki dünya iki kanadı arasında kayboluyor. Onu sureti üzere görmek ufku kaplamaz mı? Dedi ve ardından sorduğu soruyu “evet” diye cevapladı. Şibli bu sözlerden sonra soru soran kişiye şöyle seslendi “bu ortaya çıkan bilgileri vücudlar taşıyabilir mi? Bünyeler kaldırabilir mi? Akıl kavrayabilir ve gözler buna had çizebilir mi? Bunlar kulakta kalabilir mi? Bütün bunlar O'ndan gelen ve O'na delâlet eden şeylerdir. Hakk bir mülkü kendine seçmiş ve kendisi için gayb yapmıştır. Onu O'ndan başkası kuşatamaz. Ondan zerre miktarı perde açılrsa yeryüzünde kimse kalmaz, ağaçlar onu taşıyamazdı. Nehirler akmaz, geceler kararmaz, gündüzler ışımazdı. İnsanlar bu gerçeği kaldıramaz. O, hikmet sahibi ve âlimdir. Ey soru soran kişi! Sen bana Cebrail ve ahvalinden soruyorsun. Allah teala bana fazilet verdiği halde Cebrail ve Mikail'i zikrim sebebiyle bir aydan beri toprağa beni yemesini emretmiştir.”¹⁷⁷

Ebû Bekr'in bu sözü açıklamasıyla birlikte verildiği zaman gayet makul anlaşılmaktadır. Hatta muhatabına yönelttiği sorularda O'nun aşkınlığına dikkat çekmiştir. Her şeyin Hakk'tan ve Hakka delâlet ettiğini bunları O'ndan başkasının kuşatmayacağını

sonra hakikatin sıhhatine değinmiştir. Hakikat benlikten kurtulmaktır. Tevhit ikilikle bir olmaz, varlıkla erişmek olmaz, yoklukla erişilir. Bknz. Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, s. 176.

¹⁷⁴ Arşın altında olmayı, “ himmetimin sonu, bakışımın nihayeti, canımın rahatı ve işimin bitişi Allah Teâlâ'nın Musa (as) vaki olan hitabıdır. Ya Musa! Sen garipsin ve senin vatanın benim.” Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns**, s. 176.

¹⁷⁵ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 463.

¹⁷⁶ Buhari, **Bedül Halk**, 7.

¹⁷⁷ Serrâc, **el-Lüma'**, s. 464.

söylemiştir. İlk rivayette Allah'ın ona azarını kendisinde oluşan üstünlük duygusuna ve melekleri zikrine bağlamıştır. İkinci rivayette fazilet sahibi olmasına rağmen melekleri hatırlaması nedeniyle cezalandırılması emredilmiştir. “toprağın yutmasını ve yemesini” deyimsel bir anlamda algılamamız gerekmektedir. Şiblî'nin Cebrail ve ahvalinden soran kişiye kendi zikrinin neticesinde Hakk tarafından uyarıldığını gizlemeyip sıdk ile paylaşması dikkat çekicidir. Onun kühünün kavranamayacağının farkındadır.

Nûrî'nin de ilk bakışta ibaresi bakımından iddialı sözleri bulunmaktadır. Sözlerinden dolayı Gulâm Halil onu Halife Muvaffak'a şikâyet etmiştir. Gulâm Halil, Ebu'l-Hüseyin Nûrî'yi “*Ben Allah'a aşıkım, O da bana*” sözüne itiraz etmiştir. Ebu'l-Hüseyin onun suçlamasına, Allah Teâlâ'nın sözüyle delil getirmiştir. “*Allah onları onlar da Allah'ı severler.*”¹⁷⁸ Bu ayetin izahını, aşkın muhabbetten daha zayıf olduğuyla açıklamıştır. Muhibb sevgisinden yararlanır, âşık yasaklıdır.

Nûrî'nin halifeye şikâyet edilmesinin diğer bir nedeni ise, “*Ben dün gece evimde Allah ile beraberdim*”¹⁷⁹ sözüdür. O sözünü tasdik etmiştir. Her daim Allah'la beraber olduğunu, halkın içinde veya halktan ayrı bulunduğu zaman dahi O'nunla olduğunu söylemiştir. Bu sözüne ayeti kerimeden delil getirmiştir. “*Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şahdamarından daha yakınız.*”¹⁸⁰ Onun bu sözlerinden, halife ve yanlarında bulunanlar etkilenmiş, Ebu'l-Hüseyin Nûrî için “*Marifetleri başkasından üstün olan kişi*” denilmiştir.¹⁸¹

Şiblî'nin şathiye bölümünde geçen “vakitle ilgili sözleri” ilk bakışta anlaşılması güç fakat bir hakikate işaretle söylenmiştir. “*Gelecek bin yıl içindeki geçmiş bin yıl. İşte vakit dedikleri budur. Gölge ve hayaller sizi aldatmasın.*” “*Sizin hal ve vaktiniz kesiktir. Benim vaktimin iki tarafı başı ve sonu yok.*”¹⁸²

Ebû Nasr, Şiblî'nin vakit kelimesinin taşıdığı manayı iki soluk arasındaki nefes ve iki hatır arasındaki düşünme zamanı olarak yorumlamıştır. Zaman Allah ile ve Allah için olursa değerinden dolayı “vakt” diye nitelendirilir. “Gölge ve hayaller sizi aldatmasın”

¹⁷⁸ Maide, 5/54.

¹⁷⁹ Serrâc, **el-Lüma'**, s.471.

¹⁸⁰ Kaf, 50/16.

¹⁸¹ Serrâc, **el-Lüma'**, s.472.

¹⁸² Serrâc, **el-Lüma'**, s. 469.

sözünü “Allah’tan başka her şey gölge ve hayali varlıktır. Sen Allah ile sükûnete erersen o seni aziz kılar” şeklinde açıklamıştır.¹⁸³

Serrâc’ın açıkladığı kelimelerden yola çıkarak Ebû Bekr Şiblî’nin bu sözünde zamanın aslında süreçten ziyade bir “an” gibi anlaşılması gerektiğini yorumlayabiliriz. Geçmiş bin yıl ve gelecek bin yıl sûfi için tek nefestir. İster bin yılın başında ister bin yılın sonunda olsun o zamanın sahibi vakit olmuştur. Fakat içinde bulunan isim sıfat ve fiil tecellileri sûfide öncelik ve sonralık hissi uyandırmaktadır. Şibli ise bu durumun izafî ve bir anda yaratmanın tezahürü olduğuna dikkat çekmektedir.

Ebû Bekr’in bir başka sözünde, “Sen şöyle şöyle dediğin zaman Allah oradadır. Ben O’ndan temenni ederim ki bir zerre olayım”¹⁸⁴ sözüyle “Onlar nerede olursa olsunlar Allah onlarla beraberdir”¹⁸⁵ ayetine işâret etmiştir. Allah her yeredir ve O’nu hiçbir yer kuşatmaz. Onun Hakk’tan zerre olmayı temenni etmesini, Ebû Nasr “Mahlûkat O’nun esma ve sıfatlarıyla O’ndan perdelidir. Çünkü onlara kendi isminden ve zikrinden başka bir şey vermemiştir. Onlar bundan fazlasına takat getiremezler” diyerek açıklamıştır. Devamında Ebû Bekr’in bu manada söylediği şiirlere¹⁸⁶ yer verilmiştir.

Şiblî’nin zerre olma isteği ise beşeri varlığını ortaya çıkararak, aynı zamanda Hakk’la arasına perde çeken isim ve sıfatlardan arî olma gayesidir. Kâinata bulunan her şey de Allah’ın isim ve sıfatları tecelli etmektedir. Fakat asıl öz isim ve sıfatların ötesinde bir hakikattir. İnsan isim ve sıfatlarla tecelligah edilirken, Ebû Nasr Serrâc’ın sözünün devamında geçen “onlar bundan fazlasına takat getiremezler” ifadesine Ebû Bekr Şiblî temennisiyle nail olmak ister.

Ebû Bekr’in Cehennem ateşi ile ilgili şathiyeleri bulunmaktadır. “Gönlüme öyle doğuyor ki, cehennem ateş ve alevi benim bir kılımı yakacak olsa ben müşrik olurum.” “Lezâ ve sakar’da ne yapayım? Bana göre lezâ ve sakarda oturulur.” “Allah’ın öyle kulları vardır ki cehenneme girecek olsalar, ateşini söndürürler.” “Allah’ım, bende Senden başkasına âid bir bakıyye kaldığını biliyorsan, Sen beni ateşinle yak. Senden başka Tanrı

¹⁸³ Serrâc, *el-Lüma*, s. 470.

¹⁸⁴ Serrâc, *el-Lüma*, s. 467.

¹⁸⁵ Mücadele, 58/7.

¹⁸⁶ Dedim ki: Onlar benim kitabımı dağıtmadılar mı? Cevap verdi: Evet. Öyleyse bu cevap bana kâfidir. Başka şiirinde “Mutluluk değil midir ki benim evim, Memlekette senin evine komşudur.” Bir diğer şiirinde “ Birgün senin bulutun bizi gölgeledi, Bizi şimşegi ile aydınlattı, ama yağmuru gecikti. Bulut parlak değildi, ümid veriyordu. Yağmur getirmiyordu ki susuzları sulasın.” Serrâc, *el-Lüma*, s. 468.

yoktur.”¹⁸⁷ O cehennem ile ilgili şathiyeleriyle, her şeyin Allah Teâlâ hükmünde olduğuna işaret etmiştir. Cehennem ateşinin yakması Allah Teâlâ’nın hükmüne bağlıdır.

Şiblî’nin bir diğer şathiyesi şöyledir. “*Otuz yıl süreyle sabah aydınlığına kadar hadis ve fıkıh yazdım. Kendisinden bu ilimleri öğrendiğim şahsa dedim ki: ben fikh-ı ilahiyi öğrenmek istiyorum. Fakat onu bana kimse söylemiyor.*”¹⁸⁸ Ebû Nasr Serrâc sabah aydınlığı ifadesinin “*hakikat nurları doğup kendisinde ilim, fıkıh ve marifetin hakikati yerleşinceye kadar*” anlamında söylendiğini söylemiştir. “Bana fikh-ı ilahiyi öğret” sözünü ise “*kul ile Allah arasındaki her an ve her göz açıp kapamadaki ahvali öğret*” demeyi kastettiğini söylemiştir.¹⁸⁹

Serrâc’ın da dediği üzere, Şiblî’nin hadis ve fıkıh ilmini öğrenmek için geçen uzun zamana işaret etmesi, öncelikle bu ilimlerde derinleşmek ve bilgi sahibi olmanın önemine vurgudur. Bu ilimlerden sonra elde etmek istediği fikh-ı ilahî ise kelime ve sözlerin taşıyamayacağı niteliktedir. Fıkıh-ı ilahî, enginliğinden ve her insanın kendine özgü olmasından dolayı dile düşürülmemiştir.

B. VECDİ ANLATAN ŞATHİYELER

Bir nevi taşma kabul edilen şathiyelerin bu kategorisine, vecdin anlatımı esnasında söylenmiş sözleri alıyoruz. Sûfî vecd tecrübesini yaşamış ve vecdini anlatmaktadır. Yaşanılan tecrübe bu âleme ait olmadığı için, sûfînin sözleri garip ve izaha muhtaç kalmaktadır. Tasavvuf literatüründe işaret dilinin kullanıldığı bu şathiyelerde, sûfî yaşadığı hakikate işaret etmektedir.

Bâyezîd-i Bistâmî: “*Allah beni bir gün huzuruna yükseltip buyurdu ki: Ya Bâyezîd yarattıklarım seni görmek istiyorlar. Ben de dedim ki: Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyyetini giydir, ahadiyetine yükselt. Yarattıkların beni görünce seni gördük desinler. Sen, O olasin ki, ben orada bulunmayayım.*”¹⁹⁰

Cüneyd-i Bağdâdî, Bistâmî’nin şathiyelerini açıklarken, “*Bu söz, tevhidin kemal noktasında henüz kendisine tefrid hakikati verilmemiş bir kimsenin sözüdür. Bu istediği şey, kendisine giydirilince bundan müstağni olacaktır. Kulun Allah’tan böyle bir şey*

¹⁸⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, ss. 470-471

¹⁸⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 468.

¹⁸⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 468.

¹⁹⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 449.

*istemese aradaki yakınlığı gösterir. Bu yakınlık içinde bulunanlar imkânla ve mekânla sınırlı maddi bir yakınlık değildir*¹⁹¹ demiştir.

Onun sözünde geçen, “Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyyetini giydir, ahadiyyetine yükselt” ifadeleri, manevi hallerin artmasına, bir halden diğer hale geçmeye, sonunda hakikatin nihayetine kavuşmaya ve Allah için olmayı istediğine işarettir. Ayrıca bu sözler, Bâyezîd’in bir nevi telvin dönemine işâret etmektedir. Devamında gelen “yarattıkların beni görünce seni gördük desinler. Sen, O olasın ki, ben orada bulunmayayım.” ifadeleri vahdaniyetle nefsenden sıyrılıp, Hakk ile oluşu, fena ender fena duygularıyla, yaratma ve kevn halinden önceki halde bulunuşu kast edilmektedir.

Bâyezîd’in sözündeki Hakk’ın onu huzuruna yükseltmesi, ona bazı hakikatler gösterildiğini ve kalbini buna hazırladığını göstermektedir. Çünkü onun Hakka yükselişinin ardında aslında Hakk ile arasında her sûfinin kendi durumuna göre farklı kalınlıklarda olan perdelerini aştığını, zihni ve kalbi meşguliyetlerden onun huzur ve müşahedesi ile arındığını göstermektedir.¹⁹² Kutsi hadisle delil getirilen bu durum Efendimiz(sas)’in “Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder, sonunda ben onu severim, ben onu sevince de gören gözü, işiten kulağı, konuşan dili, tutan eli olurum.”¹⁹³

“O bana dedi, ben o’na dedim” sözleriyle, Allah’ı kalbiyle müşahedesi sırasındaki zikrinin berraklığı ve müşahedesinin saflığına, “beni beze, beni giydir” gibi münacatlarıyla onun vecdine ve değerine delâlet ettiği izah edilmiştir.¹⁹⁴ Bâyezîd-i Bistâmî’nin şathiyesi, Allah Teâlâ ile arasında geçen tecrübenin işaretle anlatımıdır.

Bâyezîd’in bir başka şathiyesinde, “*Vahdaniyyetine ulaşmanın başlangıcında cismi ahadiyyetten, kanatları deymumiyyetten bir kuş oldum. Keyfiyet havasında on yıl uçtum. Hatta bu şekilde yüzbinlerce kere havada uçtum. Nihayet ezeliyyet meydanına vardım. Orada Ahadiyyet ağacını gördüm.*” Bu rivayetin devamında onun ahadiyyet olarak vafettiği ağacın yerini, kökünü, dallarını ve meyvelerini anlatarak devam ettiği sonra da şu sözü söylediği nakledilir: “*Baktım ve anladım ki bunların hepsi hile imiş.*”¹⁹⁵

¹⁹¹ Serrâc, **el-Lüma**, s. 449.

¹⁹² Serrâc, **el-Lüma**, s. 450.

¹⁹³ Buhari/Rikak, 38.

¹⁹⁴ Serrâc, **el-Lüma**, s. 449- 451.

¹⁹⁵ Serrâc, **el-Lüma**, s. 451.

“Vahdaniyete ulaşmanın başlangıcı”, tevhidin ilk mülâhazalarıdır. Bâyezîd müşahede ettiklerini vasfetmiştir. Ulaştığı halin nihayetini ve karar kıldığı makamı anlatmıştır. “Yüz binlerce kere” ifadesini ise Allah Teâlâ’nın isim ve sıfatlarının tecellisini anlatmaktadır. “Yirmi sene, ezeliyet meydanı, keyfiyet havası” gibi sözleri, müşahedesinin bir kısmına işaretle söylemiştir. Ahadiyyet ve deymumiyyete, kanat ve cisim izafe etmesi ise, fiil ve hareketlerinin Ahad ve Daim olan Hakk’tan olduğuna işarettir. Vecd ve istiğrak hallerinde bulunan sûfî, kalbinde bulunamı anar ve her şeyi O’nun sıfatlarıyla vasfeder. “Bunların hepsinin hile olduğunu anladım” sözü ise Allah’tan başka her şeye yönelişin hile olduğu anlamındadır. Cüneyd-i Bağdâdî ise Bâyezîd-i Bistâmî’nin kanat gibi maddi kavramlarla konuşmasını işaretlerinin çokluğuna rağmen orta yolda kalmasıyla açıklamıştır.¹⁹⁶

Bistâmî vecdini ve müşahedesini anlattığı, bir başka şathiyesinde şöyle demiştir. “*Leysiyyet meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum. Nihayet yokluktan yokluk içinde yoklukla oldum. Sonra “tazyi- kaybetme”yi kontrol ettim ki orası tevhid meydanıdır, yokluk ile kaybetme içinde uçtum. Nihayet kayıp içinde kayboldum. Kaybede ede ziya içinde, leyse içinde ve leyse ile tazyii de kaybettim. Sonra arifin halktan gaybubeti halkın ariften gaybubeti içindeki tevhidi murakebe ettim.*”¹⁹⁷

Bâyezîd’in şathiyesinin başlangıcındaki “Leysiyyet meydanını kontrol ettim” sözü fenanın ilk mertebesinde görünen ve görünmeyen şeylerin kaybolmasıdır. “Nihayet yokluktan yokluk içinde yoklukla oldum.” ifadeleri, suret ve resimlerin silinmesi hatta isimlerle mana arasında ilişkinin kesilmesidir. Eşyanın hislerden silinmesi fena ve salikin fenası içinde kaybolmasıyla devam eder. Bu duruma “yokluk içinde O’nunla” ve “yokluk içinde tazyi” adı verilir. Bu tarz beşeri idrakler silindikten sonra sûfnin nefsinin fakdi söz konusudur. Bundan sonra “fakd içinde fakdin fakdi” gibi durumlar söz konusudur. Ayrıca “yokluk içinde yokluk ile yokluğun” bir diğer ifadesi, kulun leysiyyetine işaret etmektedir. Mahlûkatın manası ve vücudu, Allah Teâlâ’ya göre gölge ve hayaldir. Eşya bir surete bürünmüş olsa da, hakikati itibariyle yok konumundadır. Hakikat ehli ise eşyayı müşahedesine göre derecelendirilmiştir. Bu durumda sûfî müşahedesinde ne kadar yokluğun içine nüfuz ederse, eşyanın hakikatine o kadar yaklaşır ve mertebesi yükselir.

¹⁹⁶ Serrâc, **el-Lüma**, s. 451-454.

¹⁹⁷ Serrâc, **el-Lüma**, s. 454.

Cüneyd-i Bağdâdî, “on yıl boyunca uçtum” gibi zaman ifadelerinin anlamsız olduğunu tekrarlamıştır. Sûfî müşahede ve vecd halinde, zaman sürecini bilemez. “Arifin halktan gaybubeti halkın ariften gaybubeti içindeki tevhidi murakebe ettim” sözüyle, tevhid esnasında halkın Hakk’tan kaybolması, Allah Teâlâ’nın yarattıklarıyla kibriyasından ayrılması kastedilmektedir. Bağdâdî, Bistâmî’nin bu ve buna benzer sözlerinin ilm-i şevahide dâhil, şahidin anlaşılamayacağına delâlet eden sözler kapsamında değerlendirir. Şahidlerin içinde fena halinin duyguları vardır. Aslında daha da ötesinde onlar hakikat denizine gark olmuş kimselerdir ve şahid oldukları manaları kendileri tecrübe etmiştir. Bu ilme ilm-i şevahid denir.¹⁹⁸

Şiblî’nin de tecrübelerini anlatan şathiyeleri bulunmaktadır. “*Ey cemaat! Ben sonsuza doğru geçip giderim, ancak arkamı da görürüm. Sağa ve sola doğru da, sonsuza doğru geçip giderim, ancak yine arkamı görürüm. Sonra geri dönerim. Bu hallerin hepsini ben, küçük parmağımdaki bir kıl gibi küçük görürüm.*”¹⁹⁹

Şiblî’nin işâret ettiği mana çevresindekiler tarafından anlaşılmamıştır. Serrâc, onun kevn âlemine işâret ettiğini söylemiştir. Onun bu tasvirinin ise Allah’a dayandığını ima eder. “Geri dönüyorum ve bu hallerin hepsini ben, küçük parmağımdaki bir kıl gibi küçük görürüm” sözünden ise bunların hepsini yaratmaktaki kudretin Allah için küçük parmaktaki bir kılı yaratmak kadar basit olduğu vurgulanmıştır. Bu benzetme için başka bir yorumun ise, kevn âleminin, mesafelerinin uzaklığı rağmen, Allah’ın büyüklüğü karşısında küçük parmaktaki kıl gibi olmasıdır.²⁰⁰

Ebû Bekr Şiblî’nin sözündeki arkasını görmeye beraber sonsuza yönelişi dikkat çekicidir. “Sonsuza doğru geçip giderim, ancak yine arkamı görürüm” ifadesi sanki beşeri âlem ve ulvi âlem arasındaki bir geçişe işâret etmektedir. Sağ-sol arka gibi cihet ifadeleri bu dünya için anlaşılabilir yoksa sonsuza doğru geçip gidilen yerde sağ sol ayrımına varmak imkânsızdır. Sonra geri döndüğünde ise bu hallerin hepsini zerre misali görmektedir. Yoksa yaşadığı an için böyle bir şey söz konusu olamaz. Bu hallerdeki olup biteni küçük parmağındaki bir kıl kadar küçük görmesi Ebû Nasr Serrâc yorumlarına ilaveten Şiblî de oluşan heybet duygusuyla da açıklanabilir.

¹⁹⁸ Serrâc, **el-Lüma**, s. 454-456.

¹⁹⁹ errâc, **el-Lüma**, s. 467.

²⁰⁰ Serrâc, **el-Lüma**, s. 467.

C. VECDİN ŞATHİYELERİ

İddiayla vecdin kaynağından taşan bu tarz şathiye ibarelerinde, sūfî söze vesile olması için korunmamış, serbest bırakılmıştır. Ben, sen ayrımın kalmadığı bu söylemde, mana Hakk’a işaret etmektedir.

Bâyezîd-i Bistâmî’nin en tartışmalı sözü “*Sübhânî, sübhânî*”dir. Ebû Nasr Serrâc bu sözü İbn Salim’den duymuştur. İbn Salim ise bu sözü söylerken Bistâmî ile Firavun’u karşılaştırmış. Firavun’un “Ben sizin yüce Rabbinizim”²⁰¹ sözündeki rabb kelimesinin rabbü dar, rabbü mal gibi tamlamalarda olduğu gibi mahlûka da verilebileceğini fakat sübbuh ve subhanın Allah Teâlâ’dan başkası için kullanılmasının caiz olmadığını söylemiştir.²⁰²

Serrâc ise Bâyezîd’in bu sözü söylerken itikadının sağlamlığına dayanarak, cümlelerinin mukaddimleri ile değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. “*Sübhânî*” sözünü tekrarlayan inancı sağlam sūfî, Allah Teâlâ’yı tesbih eder veya Hakk’ın kendisini vafettiği şekilde O’nu vafeder. Ayrıca Ebû Nasr, Bistam taraflarına gittiğinde, Bâyezîd-i Bistâmî’nin hane halkından bazı kimselere bu sözü sormuştur. Onlar ise böyle bir şey bilmiyoruz şeklinde cevap vermiştir.²⁰³

Ebû Nasr Serrâc Ebu Abdullah b. Caban’dan nakille Ebû Bekr Şiblî’nin yanından ayrılmak üzere olduğu dostlarına “*Nereye giderseniz gidin, ben sizinle beraberim, siz benim gözetimim ve idarem altundasınız*”²⁰⁴ demiştir.

Vecd ehlinin hali yoğunluk kazandığında, “*Ben vecdimi anlatıyorum gönlümü istila eden hali bildiriyorum*” diye “ben” ifadeleriyle konuşunca aslında “*Efendi’sinin yakınlığını müşahede etmenin gönlüne hâkim olduğuna*” işaret etmiş olmaktadır.” Bu sözün hakikatte işareti, Allah Teâlâ nerede olursanız olun hep sizinle beraberdir, sizi gözetir ve korur. Ebû Bekr Şiblî ise, tevhidin hâkim olmasından dolayı, kendisini bu konuda söz sahibi görmüştür.²⁰⁵

²⁰¹ Naziat, 79/24.

²⁰² Serrâc, *el-Lüma*, s. 456.

²⁰³ Serrâc, *el-Lüma*, s. 457.

²⁰⁴ Serrâc, *el-Lüma*, s. 461.

²⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma*, s. 461.

D. CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ'NİN İŞARETLERİ

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufî görüşlerini belirtirken genellikle açık ve anlaşılır bir üslup kullanmıştır. Sûfiler arasındaki mektuplarında ise, son derece kapalı anlatımda bulunmuştur. Mektuplarında kendini açan Bağdâdî, duygu, düşünce ve müşahedelerini, remiz veya işaretlerle anlatmıştır. Bu durumun sebebi, daha önce açıkladığımız üzere tasavvuf dilinin yapısından kaynaklanmaktadır. Tasavvuf dilinin işarî anlatımı tercih etmesinin yanında, onun üslubundaki farklılık, özel seçimine de bağlıdır.

Bağdâdî'yi işarî anlatıma sevk eden nedenleri onun mektuplarında görülebilir. Bağdâdî, Ebû Bekir al-Kisâî'ye yazdığı cevabi mektupta biraz gecikmiştir. Mektubunun ehli olmayan kişilerin eline geçmesi endişesi onu cevap yazmaktan alıkoymuştur. Daha önce Isfahan'a gönderdiği mektubunun yabancıların eline geçip çoğaltılması Cüneyd'i zor durumda bırakmıştır. Ehli olmayan kişilerin yazdıklarını okuyup, şüpheye düşmesinden çekinmiştir.²⁰⁶

Cüneyd, Şiblî'ye yazdığı mektubunda üslubundan dolayı onu uyarmıştır. Tasavvufî hakikatlerden konuşurken, sözün iyice düşünülüp, seçilmesi gerektiğine vurgu yaptıktan sonra bu tarz ifadelerin gizli yerlerde konuşulması gerektiğine değinmiştir. Ebû Bekir Kisâî'ye zamanının şartlarına ve halkın anlayışına uygun konuşmasını tavsiye etmiştir.²⁰⁷

Tevhid, marifet gibi hakikatleri müşahede halinde, aklın ve ilmin hükmünün kalmadığına işaret eden Cüneyd, ulaşılabilecek en yüksek dereceye erişildiğinde, onu anlatmanın imkânsız olduğunu söyler.²⁰⁸ Sûfinin, tevhid makamının tecrübesinde, Hakk onu kendiyile bir kılmıştır. Sûfinin bu halden çıkması da ancak Allah Teâlâ'nın muradına bağlıdır.²⁰⁹ Sûfî müşahede halini tecrübe ederken, beşerî varlığı yok olmuştur. İlahî hitabı işitmeye ve cevap vermeye sûfî muktedir kılınmıştır. Kul Allah Teâlâ'nın tasarrufu ve

²⁰⁶ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları**, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969, s. 174.

²⁰⁷ “Biz bir kelimeyi alır, ölçer biçerdik ve onları mahzenlerde konuşurduk. Şimdi sen kalktın, örtüyü kaldırdın” Bknz. Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, s. 59. 174. Cüneyd-i Bağdâdî “Şiblî sekr halindedir. Eğer kendine gelmiş olsa, kendisinden yararlanacak bir imam olurdu” diyerek, istiğrak halinden dolayı mazur görülmesine işaret etmiştir. Bknz. Serrâc, **el-Lüma'**, s. 359.

²⁰⁸ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, s. 111.

²⁰⁹ “Senden kendisine almak istediğini senden tam olarak alsın, sonra seni senin olandan boşaltarak kendisiyle doldursun ki kendi çevirip idare etmesinde sana göstereceği şeyle seni tek kılsın. Öyle ki artık seni o halden çıkaracak hiçbir şahid sana yetişemez.” Bknz. Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, s. 110.

koruması altındadır.²¹⁰ Sûfînin diliyle konuşan Allah Teâlâ'dır.²¹¹ Allah Teâlâ kulunun son halini ilk haline çevirip, onu ezeliyyete taşır. Böylece kulunda istediği tasarrufta bulunur, kulu Allah Teâlâ'ya ait amelleri yapar.²¹²

Cüneyd-i Bağdâdî'den daha önce söylediği sözler söylenmesi istenince, “*Bunları kalbime koyan ve dilime söyleten Allah'tır. Bu sözler kitaplardan yahut öğrenmeden elde edilmemiştir. Allah lutfuyla bunları bana ilham ediyor ve bunları dilime söyletiyor*”²¹³ demiştir. Onun tevhid mülâhazasındaki sûfînin haliyle ilgili sözleri, vecd halinde söylenen şathiyeler bağlamında düşünüldüğünde, aynı manaya işaret ettiği görülmektedir. Sûfînin tevhid makamında bulunması, hakikati bulduğu vecd ile olur. Sûfîlerin vecdlerini yansıtmaları bakımından değişen halleri, söyleme de yansıtmaktadır. Vecdini hareketli ve sesli yaşayanların dilinden dökülen lafızların manaları Hakk'a aittir. Vecdini sakin yaşayan Cüneyd-i Bağdâdî örneğinde ise ifadelerinin manaları şathiye söylemiyle benzerlik taşısa da üslubundan dolayı, “şathiye” adını almamıştır.

Bağdâdî tevhid makamı ile ilgili müşahedesini işaret dili ile anlatmaktadır.²¹⁴ Hakikat ehlinin tevhidinde, “*rabbanî sıfatlar*” “*ezeliyyet eserleri*” “*deymumiyyet alametleri*” gibi kelimeler kullanmıştır. Benzer ifadeleri, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyesinde de görmekteyiz.²¹⁵

Tevhide dair bir risalesinde, Allah Teâlâ'nın bakiyesi ile baki olmanın üçüncü mertebesini vecdin son haliyle açıklamıştır. “*Sûfî, Allah Teâlâ'yı müşahedeye ermenin farkına varmaktan da fani olmaktadır. İşte o zaman sen fani bakisin. Sen yok olduğun için gerçek varlığa kavuşmuşsun.*”²¹⁶ Bağdâdî'nin vecd hakkında görüşlerine daha önce de

²¹⁰ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, ss. 107-108.

²¹¹ Cüneyd-i Bağdâdî'ye sufîlerin konuşmasından sorulunca, “*Sufiler konuşmaya malik değildir.*” demiştir. Bu sözün manasını Süleyman Ateş, konuşanın Hakk olması şeklinde yorumlamıştır. Bknz. Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, s. 73.

²¹² Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, ss. 156-158

²¹³ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, s. 73.

²¹⁴ “*Bana kendisini lütfetti, sonra beni benden gizledi. Şimdi ben, benim için olan şeylerin en zararlısıyım. Benden bana yazık. Önce beni benden aldı, sonra beni benimle aldattı. O'nun huzurunda bulunmam, yok olmama sebep oldu. O'nu görmekle faydalanmam, çalışmamın kemali oldu. Fakat şimdi sırrım yok olduğu için kuvvetlerimi yitirdim. Ne varlık zevkini tadıyorum, ne O'nu görmekten tat alıyorum. Ne nimet ne azap buluyorum. Zevklerim benden uçtu, halimi tavsif edecek kelimeler yok oldu. Ne görünecek bir sıfat, ne de beni kendisine davet edecek cazip bir şey var. Bu iş bana görününce ta başlangıçta olmamış gibi oldum.*” Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, s. 134.

²¹⁵ “*Vahdaniyetine ulaşmanın başlangıcında cismi ahadiyyetten, kanatları deymumiyyetten bir kuş oldum.*” Bknz. Serrâc, **el-Lüma**, s. 461.

²¹⁶ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, s. 154.

değınmiştik. Vecd hakkında olumlu görüşler belirtirken, kendi vecdini ayetle örneklendirmiştir. Tasavvuf literatüründe vecd, içinde sahip olduğunu bulmak manasında da kullanılır. Vecddin en yüksek derecesi ise sũfnin bulduğu vecdde yok olması, vecdinin de, fenaya ulaştığının da farkında olmadan, tevhitte baki olmasıdır.

*“Bu bilgi sayesinde Hakk’ı açıkça görürsün.... Daha doğrusu Allah Teâlâ seni öyle bir Nur yapar ki, o nurun fazlalaşmasıyla meşrik ve mağrip dolar, o nur insanlara ve cinlere ışık saçar.”*²¹⁷ Onun bu sözü insan tehayyülü aşan bir hadiseye işaret etmektedir. İnsanın nurunun doğu ve batıyı aydınlatması, beşeri düzlemde düşünöldüğünde imkânsızdır.

Sahv ekolünün temsilcisi olan Cüneyd-i Bağdâdî sözlerinde genellikle temkin ehlidir. Tasavvufun hakikatleri hakkında muhatabının durumuna göre üslup seçmiştir. Sũfilerle ve dostlarıyla mektuplaşırken, işaret diliyle, onların anlayabilecekleri hakikatlere işaret etmiştir. Mektuplarının genel konusu tevhid üzerine olduğu için, vecd halinde veya vecdin etkisiyle söylenen şathiyeler ile arasında mana bakımından bazı benzerlikler vardır. Çünkü her iki söylem de, aynı hakikate işaret etmektedir. Vecd hali ve üsluplarındaki farklılık ise, kimi sözlere temkin ehlinin sözleri, kimi sözlere ise şathiyeye diye isim vermemize neden olur.

²¹⁷ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî Mektupları**, s. 114

SONUÇ

İslamî ilimlerin kaynağı, öncelikle Kur'an-ı Kerim ve Rasulullah(sas)'in sözlere dir. Metotları ise ilmî alana göre değişmektedir. Her ilmi alanın, diğerinden ayrıldığı özellikler bulunmakla birlikte, İslami ilimler birbirinden tamamen bağımsız değildir. Her ilmin mensubu âlimlerin zamanla oluşmuş ıstılahları vardır. Sûfilerin ıstılahlarının ve dilinin, diğer zümrelerce anlaşılması zordur. Sûfilerin özellikle böyle bir dil seçmesindeki amaçları, onlara mahsus hal ve sırları birbirleri ile paylaşmak ve akıl yürütme olmaksızın Allah Teâlâ tarafından kalplerine ilka edilen manaları idrak edemeyecek gruplardan gizlemektir.

“Şath- Şathiyye” kelimesi de sûfilerin genellikle ilk dönemde kullandıkları önemli kavramlardan biridir. Hicri II. yüzyıldan itibaren kullanılan bu terim, Ebû Nasr Serrâc'ın el-Lüma' adlı eseri merkeze alınarak tahlil edildi. İki ayrı bölümde yer alan şathiye tanımlarındaki farklara ve Serrâc'ın sûfilerin şathiyelerine verdiği örneklere dayanarak, üç türlü şathiye söylemi olduğu görülmektedir.

Ebû Nasr Serrâc'ın tanımlarındaki farklar temelde iki türlü şathiye söylemine işaret etmektedir. Tasavvuf kavramları bölümünde şathiye “vecdin kaynağından taşmaktadır” şathiye bahsindeki tanımda ise, “vecdin anlatımı” söz konusudur. Bu ayrıma dayanarak, şathiyeler vecd halinde ve vecdin anlatımı şeklinde iki başlığa ayrılabilir. Tanımlarda geçen vecde yönelik ayrımlar, yine tanımlarda geçen diğer farklarla örtüşmektedir. Mesela; ilk tanımda şathiye vecdin kaynağından taşmıştır. Bu duruma bağlı olarak, sûfinin vecdi kaynağından aktarması, sûfinin Hakk tarafından korunmamasını gerektirir. Vecdin kaynağı, hakikatin bizatihi kendisidir. Eğer hakikat kendini açacaksa, sûfinin sözü söylemek için mahfuz olmaması gerekir. Hakk, sûfiyi şatha düşmemesi için korursa, sûfi hakikatin kaynağından nasıl bu ifadeleri taşırır? Ayrıca bu tanımdaki sözler, “*dilin tercüme ettiği söz*” şeklinde nitelenmiştir. Tercüme etmek, iki farklı olgu arasında vuku bulur. Vecdin kaynağından taşmasıyla dökülen bu lafızlar, hakikat ve hikmeti, beşeri düzlemin ifadesine çevirmektedir. Bu tanımda, diğer tanımda bulunmayan “iddiayla vecdin

kaynağından taşması” vardır. Bir bütün olarak incelediğimizde, bazı mutasavvıfların görüşleriyle mutabık, aslında söyleyenin Hakk olduğu sözler olmak bakımından, iddia da Hakk’a aittir. Vecdin anlatımı ile ilgili yapılan şathiye tanımında, şathiyenin iddia taşımaya yer verilmemiştir.

İkinci tanımda ise, şathiye vecdin anlatımına dayanmaktadır. Vecd tecrübesi yaşanmış, bitmiş ve sûfî vecdini anlatmaktadır. Vecd duygusunu, “kuvvetle taşıp, galebe ve galeyanın şiddeti ile heyecanlanmış” sıfatlarıyla anlatmaktadır. Bu tanımda sûfînin mahfuzluğuna, iddiaya ve dilin tercüme etmesine değinilmemiştir. Sûfî yaşadığı vecd tecrübesini, garip ifadelerle anlatmaktadır. Garip ifadeler, sûfînin yaşadığı hakikate işaretle söylenmektedir.

Ebû Nasr Serrâc’ın sûfîlerin şathiyelerine verdiği örneklerdeki bazı şathiye sözlerine, şathiye ifadelerinin garipliğine ve şathiyenin zahirinde aşikâr olmayan batına hakikatle söylenmesine dayanarak, üçüncü kategori oluşturuldu. Bu tarz şathiye ibareleri İbnü’l Arabî’nin şathiye tanımında geçtiği gibi “lafzı iğrenç, berbat, manası eşsiz” sözlerdir.²¹⁸ İlk anda şeriate aykırı görülen bu sözler, açıklanmasıyla herkesin göremediği bâtinî bir hakikate işaretle söylendiğini göstermektedir.

Telvin-temkin ve vecd hali, şathiye söyleyen sûfîlerin durumunu anlamak açısından önemlidir. Sûfînin şathiye söylerken vecd haliyle irtibatlı olmasından dolayı vecd durumunu iyi tahlil etmek gerekir. Vecd, sûfîlerin hal ve makamlarının değişme gösterdiği telvin döneminde ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşp, hal ve makamları aştıkları temkin döneminde de yaşanabilir. Sûfî telvin aşamasında da temkin aşamasında da vecde gelebilir. Mutasavvıflar vecdi farklı farklı tanımlamış ve derecelendirmiştir. Her sûfînin vecdi aynı şekilde tezahür etmeyebilir. Ebû Nasr Serrâc, Ebû Saîd b. A’râbî’nin kitabından alıntı yaptığı bölümde, vecdin hareketlisi ve vecdin sakini şeklinde ayırım yapmıştır.

Delalet çeşitleri ve işârî anlatım ise, şathiye söyleminin sûfîlerin bulunduğu halden ziyade ibare ve lafzı açısından önemlidir. Öncelikle ibarenin manaya delâlet çeşitlerini bilinmelidir. Birçok İslami ilimde kullanıldığı üzere işâretin delâlet etmesi söz konusudur. Tasavvuf literatürü içerisinde kullanılan işârî delâlet ile fıkıh gibi diğer İslami ilimler içerisinde kullanılan işârî delâlet aynı anlamı taşımaz. Somut âlemde bir tezahürü olan manalar için bile kimi zaman işârî anlatım kullanılırken, tasavvuf ilminin soyut

²¹⁸ İbn Arabî, **Futuhât-ı Mekkiyye**, el-Heyetü’lMısıryye, Kahire, 1985, c. 2. s. 221.

kavramlarını ve müşahedelerini açıklamak için etkin bir biçimde işârî anlatımı kullanmak doğaldır. Tasavvuf dilinin, işâret dili olması, tefsir ve hadis gibi nassları açıklarken işârî yorum kullanması kaçınılmazdır. Burada ki temel sorun işârî dili kullanmasından ziyade, işâret dilinin nasıl anlaşılması gerektiği doğrultusundadır.

Şathiye tasavvuf ilmi içinde işâret dilinin bir başka yönüdür. Ebû Nasr Serrâc'ın o dönemin algısında şathiye söylemine dâir aktardığı cümleler işârî anlatımın en güzel örnekleridir. Ancak şathiye ibarelerine taşmanın ifadesi olan bu ismin verilmesi sadece vecd ve başka bir şeye işaret etmesinden dolayı değildir. Sûfilerin, zahir-batın çatışmalarının arasında denge kurmaya çalıştığı, tasavvufun diğer ilimlerin yanında kendini meşru bir zemine yerleştirme çabalarının bulunduğu dönem için bir nevi mazur görülme için verilen addır. Yoksa tasavvufî söylemin çoğunluğu işaret ile aynı hakikate işaret etmektedir, kimi sûfilerin vecdlerinin coşkuyla ve garip ifadelerle dile gelmesi, onların mazur görülmesi için şatah diye anılmasına neden olur.

Cüneyd-i Bağdâdî örneğinde de aynı işâret dilini görmek mümkündür. Sahv ekolünü temsil eden Bağdâdî söyleminin manaları şathiye ifadeleriyle mutabık düşmektedir. Nitekim vecd halinin bizatihi içerisinde olan kişi vecdinin şiddetinde mazurdur. Vecd konusunu işlenirken, Cüneyd'in vecd, sema gibi konulara müspet bakışı kendi cümlelerinden aktarıldı. Vecdinin sessiz ve hareketsiz olduğunu da *“Dağları, yerinde hareketsiz olarak görürsün, hâlbuki onlar bulut gibi geçip gitmekte ve dönmekte.(Neml, 27/88)”* ayetiyle açıklamıştır.

Tasavvuf ilminin bâtinî yönü, onu zâhirî ilimlerden ayırırken, zâhirî bir forma da sahip olması İslam geleneği içerisinde yer edinmesini sağlamıştır. Tasavvuf ilminin tam manasıyla anlaşılması zahir ve batın ilişkisinin dengede tutulmasına bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

ALP Talha, **Mantık İsağoci tercümesi ve Terimler Sözlüğü**, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012

ATTAR Feridüddin, **Evliya Tezkireleri**, (Tezkiretü'l Evliya), Haz: Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991

ATEŞ Süleyman, **Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları**, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

“Cüneyd-i Bağdâdî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

CÂMÎ Abdurrahman, **Evliya Menkıbeleri**, (Nefahâtü'l-Üns), Çev: Lâmiî Çelebi, haz: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011.

ÇAKMAKLIOĞLU, M.Mustafa, **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**, İnsan Yayınlar, İstanbul 2007.

ÇAVUŞOĞLU Ali Hakan - Ahmed er-Reysûnî, “Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ - Ahmed er-Reysûnî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

BAHADIROĞLU Mustafa “İbrâhim el-Havvâs” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

BARDAKOĞLU Ali, Kemal Atik, Ali Celal Kırca, Selahattin Polat, Ali Toksarı, **İslami Kavramlar**, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

“Delâlet” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

BİLGİN Mustafa “Ahmed b. Ebü'l-Havârî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

BOLAT Ali, “Şakîk-ı Belhî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

BOLAY M. Naci, “Delâlet” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

CÂBİRÎ Muhammed Âbid, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, (Bünyetü'l- Akli'- Arabî), Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001,

CEBECİOĞLU Ethem, “İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

CERRAHÎ Safer El-Muhibbi, **Istilahat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye**, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 2013.

CEYHAN Semih, “Zeccâcî, Ebû Amr” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

ÇİFT Salih, “Yahyâ b. Muâz” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

“Vâsıtî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

DAVUTOĞLU Ahmet, **Sahihi Müslim**, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1973.

DEMİRCİ Mehmet, “Ebû Türâb en-Nahşebî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

“Hal”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

“Hayr en-Nessâc” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

“Muhammed B. Fazl El-Belhî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

ESPOSÍTO John L, **Oxford İslam Sözlüğü**, Çev: Nurullah Koltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013

GÜRER Diaver “Şiblî, Ebû Bekir” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

HALLÂF Abdülvahhâb, **İslam Hukuk Felsefesi**, (İlmi Usûli'l- Fıkh), Çev: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973.

HÜCVİRÎ, **Hakikat Bilgisi**, (Keşfu'l-Mahcûb), Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

İBN ARABÎ, **Futuhât-ı Mekkiyye**, Tahkik: Osman Yahya, İbrahim Medkur, el-Heyetü'l Mısriyye, Kahire 1985.

KARA Mustafa, "Ahmed b. Hadraveyh" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

"Ca'fer el-Huldî" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

KARAKAYA Hasan, **Fıkıh Usûlü**, Buruc Yayınları, İstanbul 1998.

KARAMAN Hayrettin, **Fıkıh Usûlü**, Ahmet Said Matbaası. İstanbul 1964.

KELÂBÂZÎ, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

KOCA Ferhat, **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İsam Yayınları, İstanbul 1996.

KOŞUM Adnan, **Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu; Fazlur Rahman Örneği**, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim, **Kuşeyrî Risâlesi**, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.

MOLLAMEHMETOĞLU Zeki, **Süneni Tirmizi**, Yunus Emre Yayınları, İstanbul.

MUHAMMED Hâlid Mesud, **İslam Hukuk Teorisi**, (Islamic Legal Philosophy), Çev: Muharrem Kılıç, İz Yayınları, İstanbul 1997.

MUHAMMED Tâhir B. Âşûr, **İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi**, (Mekâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye), Çev: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.

ÖĞKE Ahmet, **Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye, Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım**, Ahenk Yayınları, Van 2005.

ÖNGÖREN Reşat "Nasrâbâdî, İbrâhim b. Muhammed" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

SAMÎ Şemseddin, **Kâmûs-ı Türkî**, Şifa Yayınları, İstanbul 2012.

SECCADÎ Seyyid Cafer, **Tasavvuf ve İrfan Terimler Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

SERRÂC Ebu Nasr, **İslam Tasavvufu**, (el-Lüma'), Çev: Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2012.

SOFUOĞLU Mehmet, **Sahihi Buhârî**, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987.

SÜHREVERDÎ Ebu Hafs Ömer, **Tasavvufun Esasları**, (Avârifü'l Meârif), Haz: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul.

ŞA'RANÎ, **Tabakat'ül Kübra**, çev: Abdülkadir Akçiçek, , Toker Matbaası, İstanbul 1968.

ULUÇ Tahir, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

ULUDAĞ Süleyman, **Tasavvufun Dili-Manevi Haller**, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2007.

Tasavvuf Terimler Sözlüğü, Uludağ Yayınları,

“Serî es-Sakatî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

“Şathiye” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

“el-Lüma” **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, İstanbul.

TAFTAZÂNÎ, **Kelam İlmi ve İslam Akaidi**, (Şerhu'l- Akâid), Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

TATÇI Mustafa, KURNAZ Cemal, **Türk Edebiyatında Şathiye**, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

TEK Abdürrezzak, **Tasavvufî Mertebeler**, Emin Yayınları, Bursa 2008.

“Rûzbârî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

TOSUN Necdet, “Zünnûn el-Mısırî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

YAZICI Tahsin “Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

“Şathiye” **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979.

YEĞİN Abdullah, **İslami, İlmî, Edebi, Felsefî Lugat**, Fatih Matbaası, İstanbul 1968

YILMAZ Hasan Kamil “Bündâr b. Hüseyin” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

ZİYÂB Edîb Nâyif “Husrî, Ali b. İbrâhim” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Yasemin		KÖLE
Doğum Yeri ve Yılı	Uşak		1990
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		Orta
	Arapça		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2004	2008	Uşak Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2008	2012	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2012		Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	yaseminkole_64@hotmail.com		
	Tarih	İmza	
		Adı Soyadı	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Yasemin KÖLE
Tez Adı	“İlk Dönem Tasavvufunda Şathiye”
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Abdullah Kartal
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :

İmza :